

Gleichheit des sozialen Status im Gegensatz zur Freiheit, weil die Umverteilung von Gütern immer mit Freiheitseinschränkungen verbunden ist.

5. Die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status erfordert jedoch ein Mindestmaß an sozialer Gleichheit, weil andernfalls die sozial schlechter Gestellten in ihrer Freiheit und in der Möglichkeit, ihre staatsbürgerlichen Rechte auszuüben, eingeschränkt wären. Es muss also ein sozialer Mindeststatus für alle Bürger garantiert werden, der im Zweifel eher zu hoch als zu niedrig angesetzt werden sollte.
6. Die Freiheit erfordert auch eine Obergrenze für sehr hohe Einkommen und Vermögen, damit die damit verbundene wirtschaftliche Macht nicht die Freiheit aller gefährdet. Weil jede Begrenzung von Einkommen und Vermögen mit einer Freiheitseinschränkung für die Betroffenen verbunden ist, sollte auch diese Grenze im Zweifel eher zu hoch als zu niedrig angesetzt werden.

22 Gerechtigkeit als Gemeinschaft – das neo-aristotelische Gerechtigkeitsparadigma des modernen Kommunitarismus

Am Schluss dieser Darstellung der Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit soll es um den sogenannten Kommunitarismus gehen. Dabei handelt es sich um eine in den USA etwa um 1980 entstandene sozialphilosophische Richtung, als deren wichtige Vertreter Alasdair MacIntyre (geb. 1929), Charles Taylor (geb. 1931), Michael Walzer (geb. 1935), Benjamin Barber (geb. 1939), Robert D. Putnam (geb. 1941) und Michael Sandel (geb. 1953) gelten. Das wichtigste Kennzeichen des Kommunitarismus ist die Kritik am liberalen Individualismus und die Anknüpfung an der aristotelischen Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen. Die Kommunitaristen sind davon überzeugt, dass die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht aus den Freiheitsrechten der Individuen abgeleitet werden können, sondern vielmehr ihren Ursprung und ihren Rechtfertigungsgrund in der Zusammengehörigkeit von Menschen als Mitglieder konkreter, historisch gewachsener Gemeinschaften haben.

22.1 Kommunitarismus und Liberalismus

Die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls ist, wie wir gesehen haben, von den libertären Anti-Egalitaristen heftig kritisiert worden, die in seinem moderaten Egalitarismus und in seinem Plädoyer für Umverteilung eine Verletzung unveräußerlicher Individualrechte sehen. Rawls hat aber auch Widerspruch von Seiten der Kommunitaristen provoziert. Die kommunitaristische Kritik an Rawls ist, wenn man so will, viel fundamentaler als die der Vertreter des libertären Liberalismus, denn sie greift die philosophischen Grundlagen des Liberalismus als solchen an, dem auch Rawls – ungeachtet seiner Differenzen mit den libertären Theoretikern – in gewisser Weise zuzurechnen ist. Daher richtet sich die Gegnerschaft der Kommunitaristen sowohl gegen den egalitären als auch gegen den anti-egalitären Liberalismus. Das Eigentümliche des Kommunitarismus liegt also nicht in seiner Position im Streit um Gleichheit oder Ungleichheit, denn es gibt sowohl egalitäre als auch anti-egalitäre Vertreter des Kommunitarismus, sondern in seinem Anti-Individualismus.

Der Kommunitarismus ist keine philosophische Schule im eigentlichen Sinne und es gibt auch keine eindeutig definierte kommunitaristische Theorie. Was die Kommunitaristen ungeachtet ihrer ansonsten recht unterschiedlichen Theorieansätze und ihrer teilweise entgegengesetzten politischen Überzeugungen auszeichnet, ist eine gemeinsame Wertüberzeugung, nämlich eine gewisse Hochschätzung der »Gemeinschaft«. Was im Einzelnen mit dem Schlüsselbegriff »Gemeinschaft« (*community*) gemeint ist, unterscheidet sich zwar erheblich von Autor zu Autor, hat aber einen gemeinsamen Kern. Es geht darum, dass die Mitglieder einer Gemeinschaft keinen bloßen Zweckverband zum gegenseitigen Vorteil bilden, sondern dass sie untereinander in einer Beziehung der inneren Zusammengehörigkeit stehen und dass sich aus dieser inneren Zusammengehörigkeit eine verpflichtende Bindungskraft entwickelt, die unabhängig davon ist, ob die Gemeinschaft den Individuen einen persönlichen Vorteil bringt oder nicht. Die Zusammengehörigkeit in einer Gemeinschaft ist für die Kommunitaristen von zentraler Bedeutung. In der Gemeinschaft wurzeln für sie alle sozialen Normen, so auch die soziale Gerechtigkeit. Soziale Gerechtigkeit ist nichts anderes als das Ergebnis und die Ausdrucksform des gemeinschaftlichen Zusammenhalts.

Durch die Betonung der Gemeinschaftlichkeit grenzen sich die Kommunitaristen deutlich vom normativen Individualismus ab. Damit stellen sie sich zugleich auch der philosophischen Tradition des Liberalismus entgegen, die vor allem in der Konstruktion des Gesellschaftsvertrags zum Ausdruck kommt (s. Unterkapitel 7). Die zentralen Prämissen des normativen

Individualismus, welche von den Kommunitaristen in Frage gestellt werden, sind:

- dass die individuellen Freiheitsrechte den Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens vorangehen,
- dass die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus den individuellen Freiheitsrechten abgeleitet werden müssen und können,
- dass die Individuen selbstbezogen und sozial ungebunden sind und bei der Bildung von politischen Gemeinschaften im Eigeninteresse rational handeln.

Wenn die Kommunitaristen den Wert und die tragende Funktion der Gemeinschaft, also die innere Zusammengehörigkeit und Verbundenheit der Menschen, betonen und sie dem individualistisch-liberalen Modell einer Gesellschaft aus selbstbezogenen, ungebundenen und rational handelnden Einzelpersonen entgegensetzen, dann schwebt ihnen kein abstraktes Ganzes vor, sondern sie denken an konkrete, historisch gewachsene, erlebbare und in irgendeiner Weise überschaubare Gemeinschaften. Solche konkreten Gemeinschaften beziehen ihr kollektives Selbstbewusstsein aus ihren Besonderheiten, z. B. ihre Kultur, ihre Geschichte, ihre Sprache, ihre Traditionen, ihre Wertvorstellungen und Institutionen. Auf diese Weise grenzen sie sich auch ab, und zwar sowohl von anderen Gemeinschaften als auch von umfassenden Kollektiven wie etwa die ganze Menschheit.

Der Kommunitarismus ist also nicht nur anti-individualistisch, sondern auch anti-universalistisch. Er bezieht sich nicht auf universelle Prinzipien, die zeitlose und kulturübergreifende Gültigkeit für alle Menschen beanspruchen, sondern nur auf die Gemeinschaftswerte historisch einmaliger Kulturen und Gesellschaften. Diese doppelte Abgrenzung vom Individualismus und vom Universalismus ist ein Charakteristikum des Kommunitarismus, in dem man auch eine gewisse Abkehr von der Denktradition der Aufklärung und der europäischen Moderne sehen kann. Denn die Orientierung an den Werten und Ordnungsvorstellungen konkret existierender und historisch gewachsener Gemeinschaften führt jedenfalls bei einigen Kommunitaristen zu einem ausgesprochenen Kulturrelativismus, d. h. zu der Vorstellung, dass es überhaupt keine für alle Kulturen gleichermaßen verbindlichen Normen wie etwa die Menschenrechte gäbe, sodass dann z. B. Zwangsverheiratung oder die untergeordnete Stellung der Frauen in der Gesellschaft als Ausdruck der kulturellen Identität bestimmter Gesellschaften anerkannt werden müssten.

Statt auf den normativen Individualismus und Universalismus greift der moderne Kommunitarismus, soweit er sich mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit befasst, unverkennbar – teils offen, teils indirekt – auf das

Gerechtigkeitsparadigma des Aristoteles zurück (s. Unterkapitel 4), sodass man den Kommunitarismus geradezu als modernen Neo-Aristotelismus bezeichnen kann. Typisch aristotelisch sind die beiden wichtigsten kommunitaristischen Positionen:

- die Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen, d. h. seiner natürlichen Gemeinschaftsgebundenheit; das Leben in Gemeinschaften ist für den Menschen letztlich keine Frage der Zweckmäßigkeit, sondern Ausdruck seiner Selbstverwirklichung;
- die Ablehnung universalistischer und abstrakter sozialphilosophischer Prinzipien; da jede Gemeinschaft aus speziellen historischen Bedingungen heraus entstanden ist, gibt es keine für alle Zeiten und alle Kulturen verbindlichen und unveränderlichen Gerechtigkeitsnormen, sondern nur spezifische, für die jeweilige Gemeinschaft passende Regeln, die aus dem jeweiligen Kontext erwachsen (der sogenannte aristotelische Kontextualismus).

Aus diesen beiden aristotelischen Grundsätzen ergibt sich das für den modernen Kommunitarismus typische gemeinwohlorientierte Gerechtigkeitsverständnis: »sozial gerecht« ist letztlich, was dem Zusammenhang und Bestand des Gemeinwesens dient.

Es gibt außer Aristoteles noch einen zweiten philosophischen Klassiker, auf den sich die Kommunitaristen berufen können, nämlich Hegel (s. Unterkapitel 13). Die Kommunitaristen übersetzen, so kann man sagen, die gemeinschaftsorientierte und anti-individualistische Sozialphilosophie des Aristoteles aus der Welt der antiken Stadtstaaten in die heutige Zeit; den dazu perfekt passenden metaphysischen und geschichtsphilosophischen Überbau können bei sie Hegel finden. Es ist deshalb kein Zufall, dass einer der führenden zeitgenössischen Kommunitaristen, Charles Taylor, eine großangelegte, mehr als 700 Seiten starke Hegel-Studie verfasst hat und in vielen Punkten mit ihm übereinstimmt (Taylor 1983). Wenn Hegels Philosophie bei den heutigen Kommunitaristen trotzdem nur wenig Beachtung finden, so liegt das aber nicht allein daran, dass heute die Zeit der Metaphysik und der Geschichtsphilosophie vorbei ist, sondern auch daran, dass der Kommunitarismus tief in der demokratischen Tradition der USA verankert ist, sodass Hegels Fixierung auf den Obrigkeitsstaat und sein bisweilen aggressiver Anti-Liberalismus zwangsläufig abstoßend wirken.

An dieser Stelle wird übrigens sichtbar, dass der Kommunitarismus zwar die sozialphilosophischen Grundlagen des Individualismus in Zweifel zieht, dass er aber im engeren politischen Sinne nicht anti-liberal ist, also nicht etwa für autoritäre Regierungsformen plädiert oder den Rechtsstaat ablehnt. Sein eigentliches Angriffsziel ist nicht die Liberalität im Sinne von

Rechtstaatlichkeit, Demokratie oder Toleranz, sondern der Individualismus, der allerdings in der Tradition des Liberalismus tief verwurzelt ist.

Im Übrigen gehen die philosophischen und die politischen Ansichten der Kommunitaristen weit auseinander. Es gibt unter ihnen »linke« und »rechte«, egalitäre sowie anti-egalitäre Positionen, sowohl konservative Auffassungen als auch solche, die man als eher sozialdemokratisch oder grün-alternativ bezeichnen könnte. Da es nicht möglich ist, die gesamte Variationsbreite des Kommunitarismus darzustellen, wird im Folgenden nur auf die Gerechtigkeitstheorie zweier führender Vertreter eingegangen. Der eine ist der britisch-amerikanische Philosoph Alasdair MacIntyre (geb. 1929), der eine besonders zugespitzte und stark konservative Position vertritt; bei ihm werden die aristotelischen Wurzeln des Kommunitarismus besonders deutlich. Der andere ist der US-Amerikaner Michael Walzer (geb. 1935), der eine liberale Variante repräsentiert. Im Übrigen ist auf die reichhaltige Literatur zum Kommunitarismus zu verweisen (z. B. Brumlik/Brunkhorst 1992, Nussbaum 1993, Honneth 1993, Reese-Schäfer 2001).

22.2 Beispiel I: konservativer Kommunitarismus (Alasdair MacIntyre)

Im 17. Kapitel seines 1981 erschienenen Buches *After Virtue. A Study in Moral Theory* (*Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, MacIntyre 1995) – eines der Hauptwerke des Kommunitarismus – setzt sich MacIntyre mit dem Thema »Gerechtigkeit und Tugend« auseinander. Er beginnt mit seiner zentralen Aussage: Eine Gesellschaft bedarf als notwendige Grundlage für die politische Gemeinschaft der Übereinstimmung über eine Vorstellung von Gerechtigkeit. Eben diese Übereinstimmung fehlt unserer gegenwärtigen Gesellschaft wegen ihrer individualistischen Kultur. Dieser Gedanke ist für den Kommunitarismus und seine Differenz zum Liberalismus typisch: Die gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung ist nicht das mögliche Ergebnis des politischen Prozesses oder eines rationalen Diskurses; sie kann nicht durch Diskussion und Kompromisse gefunden werden, sondern muss vor aller Diskussion bereits vorhanden sein, damit überhaupt ein sinnvoller Dialog möglich ist.

Für MacIntyre kann eine Gesellschaft nicht funktions- und lebensfähig sein, wenn in ihr gegensätzliche Gerechtigkeitsverständnisse konkurrieren, und sie ist auch nicht in der Lage, solche Gegensätze durch Toleranz zu überbrücken. Sobald eine Gesellschaft in eine Vielzahl von Personen zerfallen ist und somit von Gemeinschaft keine Rede mehr sein kann, sobald sich also eine »individualistische Kultur« entwickelt hat, besteht nach seiner

Auffassung keine Möglichkeit mehr, Übereinstimmung über Gerechtigkeit zu erzielen. So etwas wie Gerechtigkeit ist also nur in nichtindividualistischen Gemeinschaften möglich. Wenn keine Gemeinschaft in diesem Sinne existiert, dann sind Konflikte zwischen divergierenden Gerechtigkeitsvorstellungen nicht auflösbar.

MacIntyre illustriert dies anhand des Beispiels zweier Bürger A und B. Bürger A hält die Besteuerung seines Eigentums und Einkommens für ungerecht, Bürger B jedoch für gerecht, weil der Staat die Einnahmen benötigt, um Hilfe für die Armen und Benachteiligten zu finanzieren. Die Haltung des Bürgers A entspricht weitgehend der libertären Gerechtigkeitstheorie von Robert Nozick: Jeder rechtmäßig erworbene Besitz ist gerecht und es gibt prinzipiell keine Legitimation dafür, irgendeinem Mitglied der Gesellschaft um des Wohles eines anderen Mitglieds willen etwas von seinem rechtmäßigen Besitz abzunehmen.

»A, der ein Geschäft besitzt, aber auch Polizeibeamter oder Bauarbeiter sein kann, hat sich mit einiger Mühe genug von seinem Verdienst gespart, um ein Häuschen zu kaufen, seine Kinder aufs lokale College zu schicken, seinen Eltern eine medizinische Spezialbehandlung zu bezahlen. All diese Projekte werden plötzlich durch steigende Steuern bedroht. Er betrachtet diese Bedrohung seiner Projekte als ungerecht; er behauptet, ein Recht auf das zu haben, was er verdient hat, und dass niemand ein Recht hat, ihm wegzunehmen, was er sich ehrlich erworben und worauf er einen berechtigten Anspruch hat.« (MacIntyre 1995, S. 326)

Die Position des Bürgers B spiegelt hingegen die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls: Grundsätzlich muss ökonomische und soziale Gleichheit herrschen, es sei denn, die relativ Benachteiligten hätten durch die Ungleichheit einen absoluten Vorteil.

»B, der vielleicht Freiberufler, Sozialarbeiter oder jemand mit ererbtem Vermögen ist, ist beeindruckt von den willkürlichen Ungleichheiten in der Verteilung von Wohlstand, Einkommen und Chancen. Noch beeindruckter ist er womöglich von der Unmöglichkeit für die Armen und Benachteiligten, sehr viel an ihrer Lage zu ändern, als Folge eben dieser Ungleichheiten in der Verteilung der Macht. Er hält diese beiden Arten der Ungleichheit für ungerecht und meint, dass sie ständig weitere Ungerechtigkeiten nach sich ziehen. Allgemeiner glaubt er, dass jede Ungleichheit dringend der Rechtfertigung bedarf und dass die einzig mögliche Rechtfertigung der Ungleichheit darin besteht, die Lage der Armen und Benachteiligten zu verbessern – zum Bei-

spiel durch Förderung des Wirtschaftswachstums. Er kommt zu dem Schluss, dass die Gerechtigkeit unter den gegenwärtigen Umständen umverteilende Steuern erfordert, die Wohlfahrt und soziale Dienste finanzieren.« (Ebd.).

Die Gerechtigkeitsansprüche, die Bürger A in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeitstheorie von Nozick erhebt, bezeichnet MacIntyre als »Ansprüche aus Rechtstiteln« (*claims based on legitimated entitlements*), die des Bürgers B bzw. die Postulate der Gerechtigkeitstheorie von Rawls als »Ansprüche aus Bedürfnissen« (*claims based on needs*). Beide Ansprüche und beide Gerechtigkeitstheorien sind seiner Auffassung nach in sich logisch und widerspruchsfrei. Weder kann die Bedürfnistheorie von Rawls durch die Anspruchstheorie von Nozick entkräftet werden noch umgekehrt die Anspruchstheorie von Nozick durch die Bedürfnistheorie von Rawls.

Auf Basis dieser Einschätzung, dass die beiden, einander widersprechenden, Gerechtigkeitstheorien in ihrer Überzeugungskraft gleichwertig und damit auch die Ansprüche der beiden Bürger A und B gleichrangig sind, kommt MacIntyre dann zu einer bemerkenswerten Einschätzung, die für die kommunitaristische Denkweise typisch ist: Es ist nicht möglich, den Streit zu schlichten, wenn in einer Gesellschaft keine gemeinsamen Wertüberzeugungen existieren. Diese können auch nicht durch Argumentation oder Kompromiss gefunden werden; sie existieren in einer Gesellschaft, so wie sie historisch geworden ist – oder sie existieren eben nicht. Die moderne pluralistische Gesellschaft verfügt jedenfalls über keine gemeinsamen Wertüberzeugungen und über keine Möglichkeit, zu solchen zu gelangen:

»Doch unsere pluralistische Kultur besitzt keine Methode abzuwägen, kein rationales Kriterium, um zwischen Ansprüchen, die auf Rechtstiteln, und Ansprüchen, die auf Bedürfnissen beruhen, zu entscheiden. Diese beiden Arten von Ansprüchen sind tatsächlich unvereinbar, wie ich schon angedeutet habe, und der Ausdruck, moralische Ansprüche »abzuwägen«, ist nicht nur unpassend, sondern auch irreführend.« (Ebd., S. 328)

Auf diese Weise gelangt MacIntyre zu einem pessimistischen Konservatismus. Die moderne, vielfach differenzierte Gesellschaft befindet sich für ihn offenbar in einer Art moralischem Verfallszustand, weil sie den Grundkonsens verloren hat, den homogene traditionelle Gesellschaften besessen haben. Daraus resultiert dann zugleich ein ausgeprägter Kulturrelativismus, denn wenn Wertüberzeugungen, etwa bezogen auf Gerechtigkeit, prinzipiell kein Gegenstand von Argumentation sein können, sondern sich einfach aus den Gegebenheiten einer Kultur oder einer gewachsenen Gemein-

schaft ergeben und als solche hinzunehmen sind, dann hat jede Kultur oder gewachsene Gemeinschaft ihre eigenen Werte, ohne dass eine rationale Diskussion oder eine Vermittlung möglich wäre. An späterer Stelle in seinem Kapitel über »Gerechtigkeit als Tugend« zieht MacIntyre daraus dann auch eine geradezu niederschmetternde Konsequenz: »Moderne Politik ist Bürgerkrieg mit anderen Mitteln.« (MacIntyre 1995, S. 337) Daraus können wir schließen, dass sich in modernen pluralistischen Gesellschaften allenfalls ein minimal-gerechter Zustand erreichen lässt, der darin besteht, dass der Bürgerkrieg wenigstens nur mit »anderen« statt mit kriegerischen Mitteln ausgetragen wird.

Beide Versionen der individualistisch-liberalen Gerechtigkeitsphilosophie, die egalitäre von Rawls und die anti-egalitäre von Nozick, haben trotz ihrer Unvereinbarkeit, so behauptet MacIntyre, eine wichtige Gemeinsamkeit: Sie haben keinen Platz für die Kategorie des »Verdienstes« (*desert*). Das sei auch der Grund dafür, dass sie mit ihren Gerechtigkeitstheorien den Ansprüchen der wirklich lebenden Bürger A und B nicht gerecht werden können, denn sowohl A als auch B berufen sich sehr wohl auf »Verdienst«.

Da der Begriff des Verdienstes eine zentrale Rolle in MacIntyres Gerechtigkeitstheorie spielt, ist sorgfältig zu beachten, was damit gemeint ist. Es geht nämlich offenbar nicht um Einkommen, Bezahlung oder Gegenleistung im Tausch (englisch *earnings*, deutsch *der* Verdienst), sondern um eine moralische Kategorie, nämlich um ein Handeln oder eine Haltung bzw. Eigenschaft eines Menschen, die Hochschätzung und Anerkennung verdient (englisch *desert*, deutsch nicht *der*, sondern *das* Verdienst). In der deutschen Sprache beziehen wir uns auf diesen Unterschied, wenn wir z. B. feststellen, jemand verdiene zwar 10000 Euro im Monat, aber er habe diesen Lohn nicht verdient.

Dieser Begriff des Verdienstes deckt sich weitgehend mit dem Begriff der Tugend (*virtue*). Dabei verwendet MacIntyre den Tugendbegriff in dem Sinne, den wir aus der antiken Philosophie kennen und der bereits im Zusammenhang mit der platonischen Gerechtigkeitsphilosophie (s. Unterkapitel 3) erläutert wurde: Tugend ist keine Sache der individuellen Moral oder des persönlichen Seelenheils, sondern sie bedeutet Vortrefflichkeit oder Tüchtigkeit eines Menschen bei der Erfüllung der Aufgaben, die ihm im Rahmen eines Gemeinwesens gestellt sind. Tugend ist also das, was einen Menschen zu einem geachteten Mitglied des Gemeinwesens macht. Sie befähigt ihn zu einem guten Leben und zur Entfaltung seiner Fähigkeiten und dient gleichzeitig dem Gemeinwesen. Sie hat demnach einen Doppelcharakter; individuelles Glück und Leben in der Gemeinschaft sind miteinander verbunden.

In dieser Weise ist auch MacIntyres Begriff des »Verdienstes« letztlich zu verstehen, nämlich als eine öffentlich anerkennenswerte Handlung oder Haltung, die zugleich ein gutes Leben und das Gemeinwohl befördert. Diese Art von Tugend und damit auch das »Verdienst« und das, was MacIntyre zufolge die Grundlage von sozialer Gerechtigkeit ist, setzt somit das Vorhandensein einer intakten und lebendigen Gemeinschaft voraus:

»Aber wir haben bereits gesehen, dass der Begriff des Verdienstes (*notion of desert*) nur im Kontext einer Gemeinschaft zu Hause ist, deren primäre Bindung aus einem geteilten Verständnis sowohl des Guten für den Menschen wie des Guten für diese Gemeinschaft besteht und in der die Individuen ihre primären Interessen unter Bezug auf diese Güter bestimmen.« (MacIntyre 1995, S. 333)

Weder Rawls noch Nozick berücksichtigen MacIntyres Auffassung nach das Verdienst oder die Tugend in ausreichendem Maße. Bei Rawls ist, wie wir gesehen haben, so etwas wie Verdienst bei der gerechten Verteilung ohnehin bedeutungslos. Sein Differenzprinzip fragt nicht, ob die zu verteilenden Güter durch eigene anerkennenswerte Anstrengung oder Leistung erworben worden sind oder nicht; entscheidend sind lediglich die berechtigten Erwartungen der relativ am schlechtesten Gestellten. Aber auch für Nozick spielt das »Verdienst« im Sinne von MacIntyre keine Rolle; für ihn kommt es nur auf den rechtmäßigen (d. h. keine Eigentumsrechte anderer verletzenden) Erwerb an, sei es durch rechtmäßige Aneignung herrenloser Güter oder durch gerechte, d. h. auf dem Freiwilligkeitsprinzip basierende, Besitzübertragung. MacIntyre meint, dass sowohl Rawls als auch Nozick durch ihren Individualismus daran gehindert werden, dem, was er als das »Verdienst« bezeichnet, die notwendige Beachtung zu schenken. Sie kennen nicht die Kategorie der Gemeinschaft, innerhalb derer so etwas wie das »Verdienst« für das Gemeinwesen im Sinne einer öffentlich anerkennenswerten Handlung oder Haltung überhaupt erst einen Sinn haben könnte. »Aus beider Sicht verhält es sich so, als hätte uns ein Schiffunglück mit einer Gruppe anderer Individuen auf eine unbewohnte Insel verschlagen, von denen jeder für mich und auch alle anderen ein Fremder ist.« (Ebd.)

Weil sie die Dimension des »Verdienstes« vernachlässigen, können die beiden liberalen Philosophen MacIntyre zufolge nicht wirklich erfassen, worauf es den Bürgern A und B wirklich ankommt, nämlich auf die Anerkennung ihrer »Verdienste«:

»Worüber A sich in eigener Sache beklagt, ist nicht nur, dass er ein Anrecht auf das hat, was er sich erarbeitet hat, sondern dass er es sich durch lebenslange

harte Arbeit auch verdient hat; und B beklagt im Namen der Armen und Benachteiligten, dass ihre Armut und Not unverdient sei.« (Ebd., S. 332)

MacIntyres Ausführungen münden in die Schlussfolgerung, dass der normative Individualismus, sei es der von Rawls, sei es der von Nozick, prinzipiell nicht in der Lage sei, das Problem der sozialen Gerechtigkeit zu lösen, »da ihre Ansichten jede Darstellung der menschlichen Gemeinschaft ausschließen, in der der Begriff des Verdienstes in Verbindung mit Beiträgen zu den gemeinsamen Aufgaben dieser Gemeinschaft beim Streben nach gemeinsamen Gütern eine Grundlage für Urteile über Tugend und Gerechtigkeit liefern könnte« (Ebd., S. 334).

Wir sehen nun MacIntyres Betrachtungsweise von Gerechtigkeit klarer und können sie auf folgende Formel bringen:

1. Gerechtigkeit besteht in der Anerkennung von »Verdiensten« oder, wie man auch sagen könnte, in der angemessenen Belohnung für »Tugend« (im Sinne von Handlungen oder Haltungen, die zugleich ein gutes Leben und das Gemeinwohl befördern).
2. »Verdienste« beziehen sich auf Beiträge eines Individuums zu den gemeinsamen Aufgaben der Gemeinschaft beim Streben nach gemeinsamen Gütern; man kann das vereinfachend so ausdrücken, dass die »Verdienste« sich auf das beziehen, was traditionell Gemeinwohl genannt wurde.
3. Daher ist Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne nur möglich, wenn es innerhalb einer sozialen Gemeinschaft eine gemeinsame Wertüberzeugung über das Gute und über das Gemeinwohl gibt.
4. Gemeinsame Wertüberzeugungen, welche z.B. soziale Gerechtigkeit zum Gegenstand haben, können sich nicht aufgrund von Diskussion und Argumentation zwischen isolierten Individuen bilden, sondern sie sind nur als Ergebnis und Ausdruck der historisch gewachsenen Identität kulturell homogener Gemeinschaften möglich. Haben Gesellschaften ihre Homogenität, ihren inneren Zusammenhalt und ihre gemeinsamen Werte verloren, so können diese auch durch bewusstes Handeln oder gesellschaftliche Diskurse nicht wiederhergestellt werden. Deshalb kann ein Dialog zwischen verschiedenen Gerechtigkeitstheorien (z.B. zwischen der egalitären und der anti-egalitären Variante des liberalen Individualismus) auch nicht zum Konsens führen.
5. Weil es in modernen pluralistischen und individualistischen Gesellschaften keine gemeinsamen Überzeugungen bezogen auf das Gute und das Gemeinwohl gibt, ist, streng genommen, die Anwendung des Begriffs »Gerechtigkeit« für moderne pluralistische Gesellschaften unsinnig.

MacIntyre nimmt, wie bereits angemerkt, besonders konservative und auch ausgesprochen zugespitzte Positionen ein. Seine Pointe ist sozusagen, dass wir uns das Ziel der sozialen Gerechtigkeit aus dem Kopf schlagen sollten. Soziale Gerechtigkeit ist nur etwas für homogene traditionelle Gesellschaften. Sein Aristotelismus zeigt sich auch daran, dass er sich am Leitbild des klassischen altgriechischen Stadtstaates, der »Polis« orientiert und, nachdem es keine solche Polis mehr gibt, zur Resignation tendiert.

22.3 Beispiel II: liberaler Kommunitarismus (Michael Walzer)

Die meisten Kommunitaristen vermeiden die radikalen Konsequenzen, die MacIntyre aus der Übertragung des aristotelischen Gerechtigkeitsparadigmas auf die Gegenwart gezogen hat. Sie wenden sich nicht von der modernen pluralistischen Gesellschaft ab, sondern versuchen, den Gedanken der Gemeinschaftlichkeit mit der Realität der Gegenwart in Einklang zu bringen. Ein Vertreter diese Richtung ist der US-amerikanische Philosoph Michael Walzer, der früher an der renommierten Princeton University gelehrt hat.

22.3.1 Gleichheit als Vermeidung von Herrschaft

Walzer rechnet sich der politischen »Linken« zu und versteht sich als Egalitarist, was schon dadurch zum Ausdruck kommt, dass sein 1983 erschienenes Buch zur Gerechtigkeitstheorie (*Spheres of Justice*) den Zusatztitel »A Defense of Pluralism and Equality« (*Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit*, Walzer 1998) trägt. Sein Ziel ist eine gemäßigte Variante des Egalitarismus, welche gegen den Vorwurf der repressiven Gleichmacherei verteidigt werden kann. Auf den ersten Blick scheint Gleichheit, so Walzer, ohne Nivellierung und Konformismus nicht möglich zu sein, da sich die Menschen in ihrer Persönlichkeit, in ihren Fähigkeiten und in ihrem Verhalten unterscheiden, sodass jeder bestehende Zustand der Gleichheit früher oder später zwingend in Ungleichheit übergeht. Demnach scheint nur rigorose Reglementierung Gleichheit erzwingen zu können.

Dies ist aber nach Walzers Auffassung ein falsches Verständnis von Gleichheit. Erstrebenswert an der Gleichheit ist nicht die Abschaffung aller Unterschiede schlechthin, sondern nur solcher Unterschiede, die zur Herrschaft führen; in dieser Hinsicht gibt es eine Übereinstimmung mit der sozialliberalen Gerechtigkeitskonzeption von Ralf Dahrendorf (s. Unterkapitel 21), obwohl wir keinen Grund zu der Annahme haben, dass Walzer dessen Arbeit zur Kenntnis hat nehmen können.

»Die Hoffnung [auf Gleichheit, T. E.] gilt nicht der Auslöschung jeglicher Unterschiede zwischen den Menschen; wir müssen nicht alle gleich sein oder die gleiche Menge der gleichen Dinge besitzen. Die Menschen sind einander (in allen wichtigen moralischen und politischen Belangen) dann gleich, wenn es niemanden gibt, der Mittel in seinem Besitz hält oder kontrolliert, die es ihm erlauben, über andere zu herrschen.« (Walzer 1998, S. 18 f.)

Egalität im Sinne der Vermeidung von Herrschaft verlangt demnach nicht, Menschen zu reglementieren, sondern nur »soziale Güter« zu verteilen. Mit Letzteren meint Walzer nicht sämtliche Güter, die den Wohlstand steigern, sondern nur solche, die Herrschaft über andere Menschen ermöglichen. Nach ihm gibt es nicht nur ein einziges soziales Gut, das dem Besitzer die Herrschaft über andere Menschen ermöglichen kann, sondern eine Vielzahl solcher herrschaftsrelevanter Güter. Insgesamt unterscheidet Walzer – wie sich aus dem Aufbau von *Sphären der Gerechtigkeit* ergibt – elf solcher Güter bzw. Gütergruppen:

- Mitgliedschaft und Zugehörigkeit,
- Sicherheit und Wohlfahrt,
- Geld und Waren,
- Ämter,
- harte Arbeit (in diesem Fall handelt es sich um ein negatives Gut, d. h. eine Last)
- Freizeit,
- Erziehung und Bildung,
- Verwandtschaft und Liebe,
- göttliche Gnade,
- Anerkennung,
- politische Macht.

Warum Walzer auch »Verwandtschaft und Liebe« sowie »göttliche Gnade« in seinen Katalog aufgenommen hat, erschließt sich nur schwer, zumal ihm selbstverständlich bewusst gewesen ist, dass diese Güter keiner irgendwie gearteten gesellschaftlichen Umverteilung zugänglich sind. Immerhin haben ihm diese beiden Stichworte Anlass zu Diskursen über das Verhältnis von Staat und Religion sowie über Fragen der Familienpolitik und die Frauenfrage gegeben.

Walzer kommt es, wie dargestellt, darauf an, nicht Gleichheit in jeder Hinsicht zu erzwingen, sondern lediglich Herrschaft auszuschließen. Da nun Herrschaft mit der Verfügung über soziale Güter zu tun hat, können wir sagen, dass soziale Gerechtigkeit für ihn in einem Zustand besteht, in dem die sozialen Güter so verteilt sind, dass sie nicht zu Herrschaftsins-

trumenten werden können. Im Übrigen bleibt er eine Definition dessen schuldig, was genau er unter Herrschaft (*domination*) versteht. Offensichtlich ist er kein Anarchist, der jegliche Staatsgewalt, auch die demokratisch legitimierte, ablehnt. Das was er Herrschaft nennt, fängt also offenbar dort an, wo der Grad an Über- und Unterordnung über das hinausgeht, was zum Funktionieren von Staat und Gesellschaft unerlässlich ist.

Für die richtige oder die gerechte Verteilung der sozialen Güter will Walzer keine allgemeingültige und für alle denkbaren Gesellschaften gültige Regel aufstellen. Daher bezieht er sich ausdrücklich allein auf die zeitgenössische Gesellschaft der USA, in der er selbst lebt. Wenn wir das »Wunschbild« einer egalitären Gesellschaft entwerfen, dann ist, so meint er, dieses Wunschbild »in erster Linie nur für diejenige Sozialwelt belangvoll, für die es entwickelt wird. Seine Bedeutung für andere Sozialwelten ist nicht gegeben, zumindest nicht zwingend« (Walzer 1998, S. 19). Seiner Meinung nach ist es zwar möglich, abstrakte philosophische Konzepte von Gerechtigkeit und Gleichheit zu formulieren, aber die konkreten Vorstellungen, die wir uns von einer gerechten Gesellschaft machen, müssen immer an den Konzepten und Kategorien anschließen, die in der bestehenden Gesellschaft bereits, wenn auch verborgen, vorhanden sind.

22.3.2 Walzers Theorie der sozialen Güter

Aus der Tatsache, dass es eine Vielzahl von Gütern oder Güterklassen, welche für die Ausübung von Herrschaft relevant sind, gibt, zieht Walzer die wichtige Schlussfolgerung, dass wir Gleichheit (als Herrschaftsfreiheit verstanden) nicht an einem singulären Kriterium, z. B. ausschließlich an der Verfügung über Geld oder einzig und allein am Zugang zu Bildung, messen können. Entscheidend ist vielmehr das Zusammenspiel aller partiellen Verteilungen von sozialen Gütern. Er stellt sich also vor, dass einzelne Güter durchaus ungleich verteilt sein können, dass aber die Ungleichheit in der einen Güterkategorie durch eine gegenläufige Ungleichheit in einer anderen Kategorie kompensiert werden kann, sodass sich insgesamt eine Art von Gleichgewicht ergibt, welches die Ausübung von Herrschaft ausschließt. Eine solche Gleichheit, die dann auch gleichbedeutend mit sozialer Gerechtigkeit ist, nennt Walzer »komplexe Gleichheit entwickelt«; davon zu unterscheiden ist die »einfache Gleichheit«.

Den entscheidenden Gedanken hierzu hat Walzer im Abschnitt »Dominanz und Monopol« seiner *Sphären der Gerechtigkeit* entwickelt. Hier wird zwischen der »Dominanz« von Gütern und dem »Monopol« über Güter unterschieden:

- »Dominante Güter« sind solche, deren Besitz zugleich den Zugang zu anderen Gütern ermöglicht. So können z. B. mit Geld auch Ausbildung und medizinische Versorgung, unter bestimmten Bedingungen auch Ehrentitel und politische Ämter gekauft werden. Umgekehrt kann politische Macht die Möglichkeit eröffnen, sich persönlich zu bereichern.
- »Monopol« bedeutet, dass Individuen oder Klassen die Verfügung über bestimmte soziale Güter in einem erheblichen Umfang für sich allein beanspruchen und die anderen davon weitgehend ausschließen können. Aus monopolisierten Gütern können leicht dominante Güter werden, wenn diese Güter knapp und allgemein begehrt sind, wie es z. B. beim Wasser in der Wüste der Fall ist.

Ungleichheit, Herrschaft oder »Tyrannei« entstehen für Walzer, wenn es Monopole bei dominanten Gütern gibt, wenn sich also z. B. das Kapital in den Händen weniger befindet und gleichzeitig politische Macht käuflich oder korrumpierbar ist, wenn die Inhaber geistlicher Ämter diese zur Anhäufung von Reichtum nutzen können oder wenn das Militär die Möglichkeit hat, die Besetzung politischer Ämter zu kontrollieren.

Gibt es solche Monopole bei dominanten Gütern, dann kann man im Prinzip auf dreierlei Weise versuchen, soziale Gerechtigkeit herzustellen:

1. Man könnte die Dominanz eines Gutes bestehen lassen, es jedoch so umverteilen, dass das Monopol beseitigt wird. Befinden sich z. B. die Produktionsmittel in einer Gesellschaft in den Händen einer kleinen Gruppe von Kapitaleignern, dann bestünde die Antwort in der Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum. Dies impliziert die Gerechtigkeitsvorstellung, dass das Monopol bei einem dominanten Gut als solches ungerecht ist.
2. Stattdessen könnte man auch das Monopol bestehen lassen, aber die Dominanz des in Monopolbesitz befindlichen Gutes beseitigen. In dem gewählten Beispiel würde das bedeuten, dass die Kapitaleigner zwar nicht enteignet werden, aber ihr Einfluss auf politische Entscheidungen beseitigt wird. Diese Strategie beinhaltet die Gerechtigkeitsvorstellung, dass nicht das Monopol als solches – in diesem Fall die Konzentration des Kapitalbesitzes auf wenige –, sondern nur die Dominanz dieses einzelnen Gutes (d. h., dass die politische Macht von den Kapitalbesitzern ausgeübt wird) ungerecht ist.
3. Schließlich wäre es auch möglich, die Dominanz des einen Gutes durch die Dominanz eines anderen Gutes zu ersetzen, das von einer anderen Klasse monopolisiert wird. Auf diese Weise ist die Feudalherrschaft vom Kapitalismus und der Kapitalismus von der Herrschaft der kommunistischen Partei abgelöst worden. Solche Revolutionen implizieren die

Gerechtigkeitsvorstellung, dass eine bestimmte Monopol- und Herrschaftsstruktur ungerecht, eine andere, die an ihre Stelle treten soll, hingegen gerecht ist.

22.3.3 Komplexe und einfache Gleichheit

Die zweite der drei genannten Möglichkeiten entspricht dem, was Walzer »komplexe Gleichheit« nennt, die anderen beiden Varianten repräsentieren die »einfache Gleichheit«:

- Einfache Gleichheit bedeutet, dass es ein dominantes Gut gibt und dass dieses dominante Gut gleich verteilt ist, sodass das Monopol beseitigt ist. Walzer nennt als Beispiel dafür eine Gesellschaft, in der alles käuflich ist und in der alle Bürger gleich viel Geld besitzen.
- Komplexe Gleichheit heißt hingegen, dass es kein dominantes Gut gibt. Die Verteilung des sozialen Gutes X hat keinen bestimmenden Einfluss auf die Verteilung des sozialen Gutes Y. Auf diese Weise wird verhindert, dass sich eine durchgängige Herrschaftsstruktur herausbildet. Die Verteilung der verschiedenen sozialen Güter oder Güterklassen findet sozusagen in strikt getrennten Sphären statt und folgt jeweils unterschiedlichen Distributionsprinzipien; so wird z. B. das Geld nach Maßgabe der ökonomisch am Markt verwertbaren Leistung verteilt, die Bildung nach Maßgabe der bestmöglichen Förderung der Talente oder die politische Macht nach dem Prinzip des gleichen Stimmrechts. Wenn auf diese Weise sichergestellt ist, dass kein Gut dominant ist, dann können auch Monopole an einzelnen sozialen Gütern hingenommen werden, ohne dass sich daraus Herrschaft entwickelt. Mit dem Ideal der komplexen Gleichheit wäre es also vereinbar, dass das Eigentum an Produktionsmitteln bei einer Klasse von Kapitaleignern monopolisiert ist, wenn gleichzeitig die Gewähr besteht, dass die Kapitalbesitzer keinen ausschlaggebenden Einfluss auf die staatliche Politik haben, wenn jedermann in die politischen Ämter gelangen kann und wenn alle die gleichen Bildungschancen besitzen.

Wenn in einer Gesellschaft soziale Gerechtigkeit gewährleistet sein soll, müssen wir uns also zwischen komplexer und einfacher Gleichheit entscheiden. Walzer votiert entschieden zugunsten der komplexen Gleichheit, denn Systeme einfacher Gleichheit sind seiner Meinung nach immer instabil. Sie tendieren zu Ungleichheit und zur Bildung von Monopolen beim dominanten Gut. Um dies zu verhindern, bedarf es permanenter staatlicher Eingriffe, sodass einfache Gleichheit immer durch Reglementierung und Unfreiheit erkauft werden muss. Das ist der Grund, warum Systeme komplexer Gleichheit immer denjenigen mit einfacher Gleichheit vorzuziehen sind.

Bei komplexer Gleichheit gibt es kein dominantes Gut, sodass niemand die Möglichkeit hat, mit Hilfe einer etwaigen Monopolstellung bei einem der relevanten sozialen Güter eine Herrschaft über andere Menschen aufzurichten. Weil die Sphären der einzelnen herrschaftsrelevanten Güter konsequent voneinander getrennt sind, weil in jeder Sphäre unterschiedliche Distributionsprinzipien herrschen und unterschiedliche Klassen dominieren, werden Ungleichheit und Herrschaft insgesamt wirkungsvoll begrenzt. Aus dem Prinzip der komplexen Gleichheit leitet Walzer ein, wie er es nennt, »offenes Distributionsprinzip« ab, welches wir als eine Art Regel der sozialen Gerechtigkeit interpretieren können:

»Kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines Gutes Y sind, einzig und allein deswegen verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen.« (Walzer 1998, S. 50)

Walzers Kritik der »einfachen Gleichheit« leuchtet durchaus ein. Wenn z. B. in einer Gesellschaft die Verfügung über die Produktionsmittel in jeder Hinsicht entscheidend ist, dann kann mit der Gleichverteilung der Produktionsmittel – sprich ihrer Vergesellschaftung – nicht viel geholfen sein, denn es wird sich zwangsläufig anstelle der alten Klasse der Kapitaleigner eine neue Klasse der staatlichen Planer und Wirtschaftslenker etablieren. Es stellt sich jedoch die Frage, wie es möglich sein soll, durch die Abschottung verschiedener »Sphären« ein System »komplexer Gleichheit« zu schützen und die »Dominanz von Gütern« zu verhindern. Mit anderen Worten, wenn es nicht gelingt, in der ökonomischen Sphäre Ungleichheit wenigstens zu begrenzen, ist es kaum vorstellbar, dass der Einfluss ökonomischer Macht auf Politik, Bildung, Wissenschaft usw. eingeschränkt werden kann. Es scheint, dass Walzer dieser Frage nicht genug nachgegangen ist und dass in Bezug auf die Kontrollierbarkeit ökonomischer Macht in kapitalistischen Gesellschaftssystemen durchaus Skepsis angebracht wäre.

Im Übrigen zeigt sich an dieser Stelle, dass die ganze Konstruktion der »komplexen Gleichheit« auf einer reichlich realitätsfernen Prämisse beruht. Sie setzt nämlich voraus, dass die verschiedenen »Sphären« sozialer Güter voneinander unabhängig sind, so als hätte die Verteilung von »Sicherheit und Wohlstand« nichts mit der Verteilung von »Geld und Waren« zu tun oder die Verteilung von »Erziehung und Bildung« nichts mit der Verteilung politischer Macht. Ganz offensichtlich ist es nicht möglich, die Verteilung der Güter innerhalb jeder Sphäre autonom und unabhängig von den Verteilungen in den anderen Sphären zu regeln. Dies aber bedeutet nicht weniger als das völlige Scheitern der Idee der »komplexen Gleichheit«.

22.3.4 Der »Kommunitarismus« bei Walzer

Es stellt sich nun die Frage, worin das »Kommunitaristische« in Walzers Theorie eigentlich besteht. Wir erinnern uns, dass er seine Überlegungen zu einer gerechten oder egalitären Gesellschaft aus dem heraus entwickeln wollte, was in ihr bereits, wenn auch verborgen, vorhanden ist. Wie dies gemeint ist, können wir seiner 1987, also vier Jahre nach *Sphären der Gerechtigkeit* publizierten Schrift *Interpretation and Social Criticism* entnehmen; der Titel der deutschen Ausgabe »Kritik und Gemeinsinn« (Walzer 1993) entfernt sich recht weit vom englischen Originaltitel, trifft aber ziemlich gut den Grundgedanken dieses Buches. Walzer verfolgt hier eine doppelte strategische Absicht. Einerseits will er den kommunitaristischen Grundsatz rechtfertigen, dass sich Normen der sozialen Gerechtigkeit aus der speziellen Wertetradition konkret vorhandener Gesellschaften speisen und nicht irgendwie als universelle Normen konstruierbar sind; dies ist, wie wir gesehen haben, das Erbe des aristotelischen Gerechtigkeitsparadigmas und seines Kontextualismus. Andererseits versucht Walzer zu zeigen, dass der kommunitaristische Ansatz keineswegs auf eine konservative Position verpflichtet ist und dass er nicht bedeutet, dem gesellschaftlichen Status quo verhaftet sein zu müssen. Es geht also um nichts Geringeres als um die die Grundlegung eines gesellschaftskritischen oder wenn man so will »linken« Kommunitarismus.

Im ersten Teil von *Kritik und Gemeinsinn* (»Drei Wege in der Moralphilosophie«) unterscheidet Michael Walzer drei Zugangsweisen zur Moralphilosophie:

- den »Pfad der Entdeckung« (*path of discovery*),
- den »Pfad der Erfindung« (*path of invention*),
- den »Pfad der Interpretation« (*path of interpretation*).

Es geht in diesem Text zwar nicht speziell um soziale Gerechtigkeit, sondern generell um Moral, aber was Walzer hier über Moralphilosophie sagt, gilt auch für die Theorie der sozialen Gerechtigkeit.

Die Entdeckung der Moral

Mit dem ersten Weg, der Entdeckung von Moral, meint Walzer, dass es eine höhere Instanz gibt (Gott oder die natürliche Weltordnung), welche ein objektives moralisches Gesetz schafft, garantiert und legitimiert. Dieses Moralgesetz wird dem Menschen offenbart oder von ihm erkannt. Ersteres ist die religiöse, Letzteres die philosophische Variante. Als Musterbeispiel für die religiöse, offenbarte Moral nennt Walzer die biblische Erzählung von Moses, der auf dem Berg Sinai Gottes Gebote empfängt. Die philosophische Moralentdeckung beruft sich zwar nicht auf göttliche Offenbarung, aber sie

beansprucht, ein Moralprinzip zu erkennen, das in der Welt, in der Natur oder im Menschen angelegt ist. Dieses Moralprinzip ist in objektiver Form unabhängig von uns gegeben und muss von uns nur erkannt und anerkannt werden. Als Beispiele für die philosophische Entdeckung von Moral – besser gesagt für Philosophen, welche die Moral »entdeckt« zu haben glauben – nennt Walzer den Utilitarismus und den Marxismus, wobei er allerdings offenlässt, was unter »marxistischer Moral« zu verstehen sein soll.

Kritik der konstruierten universellen Moral

Von völlig anderer Art ist der zweite Weg der Moralphilosophie, den Walzer den Pfad der Erfindung der Moral nennt. Diese Art von Moralphilosophie geht davon aus, dass es keine objektive, also von Gott oder der Weltordnung etablierte und garantierte Moral gibt, sondern dass die Menschen ihre Moral selbst konstruieren müssen, ohne dass es dafür einen vorgegebenen göttlichen oder natürlichen Plan gäbe. Für eine solche Konstruktion der Moral bedarf es eines Konstruktionsverfahrens und dieses besteht in der Regel in einer Vorgehensweise, die zur Übereinstimmung aller Beteiligten führen soll.

An dieser Stelle kommt Walzer zwangsläufig auf die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls zu sprechen. Er bezweifelt ganz grundsätzlich, dass eine nur erfundene oder konstruierte Moral – oder auch eine erfundene und konstruierte Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit – für uns verbindlich sein könnte:

»Der entscheidende Punkt einer erfundenen Moral liegt darin, dass sie uns das liefert, was weder Gott noch die Natur uns bereitgestellt haben: ein all-gemeingültiges Korrektiv für alle verschiedenen gesellschaftlichen Moralen. Aber warum sollten wir uns dieser universalen Korrektur beugen?«
(Walzer 1993, S. 22)

Im Unterschied zu Rawls geht Walzer davon aus, dass die Menschen in der Realität bereits Moralvorstellungen besitzen, die durch ihren historischen und sozialen Kontext geprägt sind. Eine Moralkonstruktion nach der Art von Rawls hätte allenfalls Sinn in einer Ausnahmesituation oder bei einem Sozialexperiment, d.h. für den Fall, dass Menschen aus heterogenen Kontexten zusammengeführt wurden und dadurch gezwungen sind, Regeln für das Zusammenleben zu finden. Auf diese Weise finden sie keine »Lebensweise« (*way of life*), also keine Art zu leben, die ihnen gemäß ist und die sie innerlich akzeptieren können, sondern nur eine »Überlebensweise« (*way of living*). Die Folge ist, dass jeder der an diesem Experi-

ment Beteiligten nach dessen Ende sich nicht mehr an den erfundenen Regeln, sondern wieder an seinen gewohnten Moralvorstellungen orientieren wird: »Aber auch wenn diese [gemeint ist die konstruierte Moral, T.E.] der einzig mögliche Modus Vivendi für diese Leute unter solchen Bedingungen ist, so folgt daraus keinesfalls, dass sie auch eine allgemeingültige Regelung darstellt.« (Walzer 1993, S. 23)

Walzer formuliert hier den klassischen kommunitaristischen Einwand gegen die Gerechtigkeitstheorie von Rawls und überhaupt gegen die liberale und libertäre Traditionslinie: Er besagt, dass das aus dem sozialen und historischen Kontext herausgelöste Individuum eine weltfremde Abstraktion ist. Deshalb ist es auch nicht möglich, mittels der Fiktion einer Konvention zwischen frei schwebenden und kontextlosen Individuen universelle Regeln der Moral zu konstruieren, die dann für tatsächliche Menschen in ihrer tatsächlichen Lebenswelt Bindungskraft haben könnten.

Die interpretierende Moralphilosophie

Nachdem Walzer die konstruierende Moralerfindung verworfen hat und die Moralentdeckung – sei es durch göttliche Offenbarung, sei es durch philosophische Eingebung – für ihn nicht ernsthaft in Frage zu kommen scheint, verbleibt nur noch der dritte Weg der Moralphilosophie bzw. der Gerechtigkeitstheorie, nämlich die »Interpretation«. Was er damit meint, verdeutlicht Walzer durch den Vergleich der drei Wege der Moralphilosophie – und der Gerechtigkeitstheorie – mit den drei Staatsgewalten:

- Die entdeckende Moralphilosophie gleicht der exekutiven Staatsgewalt, denn sie gehorcht einem gegebenen – in diesem Falle göttlichen oder natürlichen – Gesetz, bringt es zur Geltung und setzt es durch.
- Die erfindende Moralphilosophie gleicht der legislativen bzw. verfassungsgebenden Staatsgewalt, weil sie kein gegebenes Gesetz anerkennt, sondern selbst ein Gesetz bzw. eine Verfassung gibt.
- Die interpretierende Moralphilosophie hingegen gleicht der judikativen Staatsgewalt; sie schafft kein neues Gesetz und keine neue Verfassung, sondern sie interpretiert, ausgehend von einem »Morast konfligierender Gesetze und Präzedenzfälle« (Walzer 1993, S. 29), Wertvorstellungen, die in einer bestimmten historisch gegebenen Gesellschaft gewachsen und verankert sind. Sie begnügt sich damit, diesen Vorrat an Wertvorstellungen zu Tage zu bringen, zu verdeutlichen oder unter geänderten Umständen neu zu deuten.

Selbstverständlich stellt sich die Frage nach der Legitimationsgrundlage einer lediglich interpretierenden Moralphilosophie: Warum kann die bestehende Moral, wenn sie doch nur aus einem »Morast konfligierender Gesetze und

Präzedenzfälle« besteht, eine Autorität sein, die wir lediglich interpretieren, aber nicht in Frage stellen sollen? Warum suchen wir nicht nach einer neuen Autorität? Walzers Antwort ist, dass es in Wirklichkeit überhaupt nur eine interpretierende Moralphilosophie geben kann; die entdeckende und die erfindende oder konstruierende Moralphilosophie sind nur Schein:

»Die Erfahrung moralischen Argumentierens kann am besten nach Art der Interpretation verstanden werden. Was wir tun, wenn wir moralisch argumentieren, besteht darin, eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vorzunehmen. Und diese Moral verpflichtet uns kraft der Autorität ihres Vorhandenseins: d. h. kraft dessen, dass wir nur als die moralischen Wesen existieren, die wir nun einmal sind. Alle unseren moralischen Kategorien, Beziehungen, Verpflichtungen und Hoffnungen sind bereits von dieser existierenden Moral geformt und werden in ihrem Vokabular formuliert. Die Pfade der Entdeckung und Erfindung sind Fluchtversuche: Versuche, einen Ausweg zu irgendeinem äußeren und allgemeingültigen Standard zu finden, mittels dessen die moralische Existenz zu beurteilen wäre. Diese Anstrengung mag äußerst lobenswert sein, doch sie ist – wie ich glaube – unnötig. Die Kritik des Bestehenden beginnt – oder kann doch beginnen – mit Grundsätzen, die dem Bestehenden bereits innewohnen.«
(Walzer 1993, S. 31)

Um die These, moralisches Argumentieren habe immer den Charakter einer Interpretation, zu begründen, unterscheidet Walzer zwei Typen von rechtlichen und moralischen Fragen:

- Grundsatzfrage der Moral nach dem Typ »Was (überhaupt) ist richtig zu tun (*what is the right thing to do*)?« (Walzer 1993, S. 32; das in Klammern gesetzte Wort »überhaupt« ist eine Zutat des Übersetzers)
- Konkretisierungsfragen des Typs »Was ist für uns richtig zu tun (*what is the right thing for us to do*)?« (ebd. S. 33); d. h. es geht um das, was wir in dieser speziellen Situation, in dieser konkreten zur Entscheidung anstehenden Frage tun sollen.

Entscheidend ist für Walzer, dass es in der konkreten Wirklichkeit immer oder jedenfalls in aller Regel nur um rechtliche und moralische Fragen des zweiten Typs geht, also um die Interpretation einer bestimmten, bereits existierenden Moral und ihre Anwendung auf konkrete Situationen. Fragen der Interpretation werden aber in einem langen gesellschaftlichen und historischen Prozess unter Beteiligung vieler geklärt, sie kommen auch zu keinem eindeutigen Ergebnis und sind nie abgeschlossen. Die bereits existierende Moral, die wir interpretieren, besteht nur aus einigen »universalen

und minimalen Moralcodes« oder »Mindeststandards«, d. h. letztlich aus allgemein gehaltenen Verboten, wie sie z. B. die Zehn Gebote enthalten. Aus diesen Minimalcodes heraus entwickelt sich eine »moralische Kultur«:

»[...] eine Kultur, in der das moralische Urteilen und Bewerten, die Kriterien für die Güte von Personen und Dingen detaillierte Gestalt annehmen. Man kann eine solche moralische Kultur ebenso wenig aus dem Minimalcode universeller Verbote ableiten wie ein Rechtssystem. Beide stellen Spezifizierungen und Ausarbeitungen des Verbotscodes dar, sie sind Variationen auf seiner Grundlage. Und während eine Ableitung ein einzig richtiges Verständnis von Moral und Recht hervorbringen würde, sind die Spezifizierungen Ausarbeitungen und Varianten notwendigerweise vielfältiger Natur.«
(Ebd., S. 35)

Interpretierende Moralphilosophie als kritische Moralphilosophie

Es gibt einen Gedankengang, auf den Walzer offenbar besonderen Wert legt und der bereits im Titel des Buches *Interpretation and Social Criticism* zum Ausdruck kommt: Auch wenn wir Moralphilosophie als »Interpretation« bestehender und überlieferter Moral betreiben und darauf verzichten, jenseits des Gegebenen einen höheren und unabhängigen Standpunkt einzunehmen, können wir Kritik üben.

»Man könnte sagen, dass uns die moralische Welt deshalb verpflichtet, weil sie uns mit allem versorgt, was wir benötigen, um eine moralisches Leben zu führen – die Fähigkeit zur Reflexion und Kritik eingeschlossen.« (Ebd., S. 31)

Grundgedanke ist, dass jede überlieferte und bestehende Moral ein Doppelseitiges hat; sie ist gleichzeitig loyal und kritisch; sie stützt und stabilisiert das jeweilige Sozial- und Herrschaftssystem, aber sie unterwirft es auch moralischen Regeln und liefert kritische Maßstäbe, an denen das Bestehende gemessen werden kann. Was Walzer meint, lässt sich an einem ganz einfachen Beispiel erläutern: Das Gebot: »Du sollst nicht stehlen!«, schützt das Eigentum der Reichen und stabilisiert die etablierte Eigentumsordnung, aber es erlaubt auch, Ausbeutung zu kritisieren, und kann dazu dienen, die bestehende Eigentumsordnung in Frage zu stellen.

An dieser Stelle greift Walzer auf Überlegungen von Karl Marx zurück: Gesellschaftskritik ist das Nebenprodukt der kulturellen Tätigkeit, die jede Gesellschaft benötigt und von Priestern, Propheten, Weisen, Lehrern, Wissenschaftlern, Künstlern usw. verrichtet wird. Jede Klassenherrschaft

muss, um sich zu rechtfertigen, als Herrschaft des Allgemeinwohls dargestellt werden; dies zu tun, ist die Arbeit der Intellektuellen. Unmittelbar dient ihre Arbeit demnach den Interessen der herrschenden Klasse, aber zugleich eröffnet sie die Möglichkeit der Gesellschaftskritik und kann sich gegen die herrschende Klasse wenden. Indem diese Kulturarbeiter im Interesse der Herrschenden das Allgemeininteresse formulieren, formulieren sie zugleich auch die Interessen der Unterklasse; sie propagieren etwas, worauf die Unterklasse sich gegen die Herrschenden berufen kann, und stellen die Argumente für die Kritik der bestehenden Verhältnisse bereit.

Walzer greift diesen Gedanken von Marx auf, um zu verdeutlichen, dass die interpretierende Moralphilosophie und Gerechtigkeitstheorie eine kritische Funktion haben kann, obwohl sie bewusst darauf verzichtet, an die bestehende Gesellschaft sozusagen von außen einen irgendwie konstruierten universell gültigen Maßstab anzulegen. Externe Moralkriterien sind auch gar nicht nötig, meint Walzer, denn die Gesellschaft produziert, indem sie sich ihre moralische Kultur schafft, zugleich auch die kritischen Maßstäbe, an denen sie gemessen wird. Die interpretierende Moralphilosophie muss diese Maßstäbe nur auffinden und anwenden.

Die »Interpretation«, so wie Walzer sie versteht, kann ebenso apologetischen wie kritischen Charakter annehmen. Die Apologie ist nur notwendig, weil wir uns unter dem Druck sehen, uns zu rechtfertigen; sie setzt voraus, dass die Praxis und die Maßstäbe, denen die Praxis angeblich folgt, auseinanderfallen: »Wir wissen, dass wir nicht auf der Höhe der Maßstäbe leben, die uns rechtfertigen können. Und wenn wir dieses Wissen einmal vergessen sollten, dann taucht der Gesellschaftskritiker auf, um uns daran zu erinnern.« (Walzer 1993, S. 59) Radikaler Abstand von der bestehenden Gesellschaft ist keine Vorbedingung für Gesellschaftskritik. Im Gegenteil, der engagierte Gesellschaftskritiker versteht sich als Teil der zu kritisierenden Gesellschaft, er hält keine emotionale Distanz, er ist nicht neutral. Er will das Gemeinsame zum Erfolg führen, weil er »einer von uns« ist. Diesem Muster sind bisher, so Walzer, in der Praxis alle großen Gesellschaftskritiker, von den alttestamentarischen Propheten bis zu Mahatma Gandhi, gefolgt.

Kritischer Kommunitarismus

Die historisch gewachsene Gemeinschaft, auf die sich Walzer bezieht, und die moralische Kultur, welche diese historisch gewachsene Gemeinschaft – basierend auf den universellen »Minimalcodes« – aus sich heraus hervorbringt, unterscheiden sich ganz erheblich von dem, was wir bei MacIntyre kennengelernt haben. MacIntyre sieht in der Gemeinschaft ein statisches und geschlossenes System; sie ist – soweit es um Grundsätzliches geht –

konfliktfrei, sie entwickelt sich nicht weiter. Ist diese heile Welt einmal zerstört, kommt sie nicht wieder; soziale Gerechtigkeit ist dann unmöglich geworden und dem Philosophen bleibt nur der Rückzug in die Resignation. Für Walzer hingegen ist die Gemeinschaft offen und dynamisch; sie trägt ihre Konflikte aus und bewältigt sie, indem sie ihre traditionellen Wert- und Gerechtigkeitsvorstellungen im Diskurs überprüft, revidiert und weiterentwickelt; dies alles aber kann sie letztlich nur, weil es ein Gemeinsames gibt, auf das alle Beteiligten ungeachtet ihres Streites zurückgreifen können, indem sie es »interpretieren«. Wir sehen bei Walzer also das Modell von etwas, was wir »kritischen Kommunitarismus« nennen könnten, welcher sich sehr deutlich vom konservativ gefärbten Kommunitarismus MacIntyres unterscheidet.

Eine zentrale Frage lässt Walzer allerdings offen: Wenn wir die gegebene moralische Kultur interpretieren, dann heißt das unter anderem auch, dass wir uns entscheiden und aus der Vielfalt der sich teilweise widersprechenden Möglichkeiten, die sie bietet, auswählen müssen. Dafür brauchen wir irgendwelche Kriterien. Wie aber und nach welchem Maßstab können wir bessere und schlechtere Interpretationen unserer bestehenden moralischen Kultur unterscheiden? Walzer stellt diese Frage zwar ausdrücklich, aber er beantwortet sie nicht wirklich; er kommt im weiteren Verlauf seines Buches nicht mehr darauf zurück.

Wahrscheinlich würde Walzer sagen, er habe die Frage, wie bessere und schlechtere Interpretationen der bereits bestehenden gesellschaftlichen Moral unterschieden werden können, sehr wohl beantwortet. Wir haben keine andere Möglichkeit, als die gesuchten Maßstäbe der Interpretation dem Wertevorrat der bestehenden Gesellschaft zu entnehmen. Die interpretierende Moralphilosophie und Gerechtigkeitstheorie muss sich also ihre Interpretationsregeln selbst durch Interpretation der bestehenden Moral beschaffen. Dies können wir, weil die bestehende Moral und ihre Wertestandards in sich ambivalent und nicht nur apologetisch sind, sondern auch immer kritisches Potenzial besitzen. Allerdings handelt es sich dabei um einen offenen Prozess. Niemand wird irgendwann behaupten können, die einzig richtige Interpretation gefunden zu haben.

Wirklich befriedigend ist diese Antwort aber nicht. In gewisser Weise ist die Frage nach den Interpretationskriterien interpretierender Moralphilosophie auch nicht zu beantworten, sobald man sich auf den Standpunkt Walzers gestellt hat. Walzer bestreitet ja gerade, dass es möglich ist, einen objektiven moralischen Standpunkt jenseits einer konkret gegebenen Gesellschaft einzunehmen. Nun aber sehen wir, dass die Frage nach dem objektiven moralischen Standpunkt, der ein Urteil über das Bestehende erlauben

würde, nicht einfach eliminiert werden kann, sondern sozusagen durch die Hintertür zurückkehrt. Hier ist die Achillesferse des Kommunitarismus überhaupt; er kann dem Kulturrelativismus nicht entgehen. Er mündet in der Auffassung, dass die grundlegenden sozialen Normen nicht universell, sondern immer nur für bestimmte Kulturen oder historische Epochen gelten. Stoßen aber unterschiedliche Kulturen und Lebenswelten aufeinander, dann bleibt auch der Walzer'sche Kommunitarismus ohne Antwort.

22.4 Die Grenzen des kommunitaristischen Neo-Aristotelismus

In den vorangegangenen Abschnitten kamen mit Alasdair MacIntyre und Michael Walzer zwei Vertreter des Kommunitarismus zu Wort. Ungeachtet der Differenzen, die beim Vergleich dieser beiden Autoren sichtbar geworden sind, teilen alle Kommunitaristen die Grundüberzeugung, dass soziale Gerechtigkeit letztlich als das Ergebnis oder die Ausdrucksform lebendiger Gemeinschaftlichkeit aufzufassen ist.

MacIntyre, der den konservativen Flügel des Kommunitarismus repräsentiert, tendiert dazu, soziale Gerechtigkeit funktional zu verstehen – sozial gerecht ist, was seine Funktion für den Bestand und den Zusammenhang der jeweils historisch gewachsenen Gemeinschaft erfüllt. Soziale Gerechtigkeit wird also letztlich mit Gemeinschaftlichkeit und Gemeinschaftsbindung als solcher gleichgesetzt. Dann bleibt aber die Frage offen, ob noch genug Raum für die Autonomieansprüche der Individuen bleibt.

Walzer versucht solche Konsequenzen, die letztendlich den politischen Prinzipien des Liberalismus widersprechen, zu vermeiden. Für ihn sind Kritik, Diskurs und Konflikt Teil jeder Gemeinschaft. Die Gemeinschaften stützen sich auf eine historisch gewachsene und allgemein anerkannte Moral, aber diese Moral hat immer auch eine subversive Seite; nicht nur die Herrschenden, sondern auch der individuelle Protest und der Kampf gegen ungerechte Herrschaft können sich auf sie berufen. Auf diese Weise gibt Walzer dem Kommunitarismus ein liberales oder progressives Gesicht, aber der Preis dafür ist hoch. Es gibt nämlich letztlich kein inhaltlich eindeutig bestimmbares Kriterium für soziale Gerechtigkeit mehr. Die »interpretierende« Theorie der sozialen Gerechtigkeit verfügt, wie wir gesehen haben, über keine Maßstäbe, von denen sie sich bei der Interpretation leiten lassen könnte. Walzer lehrt uns, dass es außer der in jeder Gesellschaft immer schon vorhandenen Moral nichts gibt, woran wir uns orientieren können. Damit beraubt er das, woran wir uns orientieren sollen, aller Konturen, sodass am Ende keinerlei Orientierung mehr möglich ist. Alles kann mit Hilfe der allgemein anerkannten Moral gerechtfertigt, aber auch kritisiert werden.

Die wirkliche Schwachstelle des Kommunitarismus, und zwar in beiden Varianten, ist demnach, dass man, wenn man diesen Ansatz konsequent zu Ende denkt, über kein Kriterium verfügt, das es erlauben würde, zwischen guten und schlechten, gerechten und ungerechten Gemeinschaften und zwischen sozialer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu unterscheiden. Letztlich liegt es in der Logik des Kommunitarismus, die Moralvorstellungen und Regeln faktisch vorhandener Gemeinschaften zu akzeptieren, denn jenseits der Gemeinschaftlichkeit und jenseits der Tatsache, dass eine Gemeinschaft für ihre Mitglieder eine innere Zusammengehörigkeit, eine moralische Bindung und kollektive Identität vermittelt, gibt es kein höheres Prinzip, auf das man sich berufen könnte. Ob es sich um eine bestimmte Nation oder eine Religionsgemeinschaft, um eine Gemeinschaft von Franziskanermönchen, einen Mafia-Clan, eine traditionelle islamische Dorfgemeinschaft, das Beziehungsnetzwerk der Absolventen einer »Elite«-Universität, eine revolutionäre kommunistische Untergrundorganisation oder eine alternative Landkommune handelt – unter dem Aspekt, dass sie echte Gemeinschaftlichkeit und verbindlichen Zusammenhang stiften, sind alle gleichwertig.

Daraus resultieren zwei Probleme: Das erste ist, dass es innerhalb der kommunitaristischen Konzeption, wenn sie konsequent zu Ende gedacht wird, keine Regeln gibt, welche der Gemeinschaft Grenzen setzen und die Individuen vor ungerechten Übergriffen und Ansprüchen der Gemeinschaft schützen; wenn der Kommunitarismus so weit getrieben wird, dann rechtfertigt er jede beliebige Gewalt, wenn diese sich nur auf die gewachsene Eigenart traditioneller Kulturen berufen kann. Das zweite Problem ist, dass es zwischen gewachsenen und lebendigen homogenen Gemeinschaften, die jeweils über gemeinsame Vorstellungen vom Guten und vom Gemeinwohl verfügen, letztlich keine Möglichkeit eines interkulturellen Diskurses gibt, solange die Gemeinschaftlichkeit als solche als letzter und höchster Bezugspunkt gilt. Die Kulturen können sich dann, so wäre die letzte Konsequenz des kommunitaristischen Anti-Universalismus, untereinander prinzipiell weder verstehen noch verständigen.

Um den kommunitaristischen Theoretikern gerecht zu werden, muss man allerdings bedenken, dass ihre geistige Heimat eindeutig in den USA liegt, d. h. in einer von den Wurzeln her demokratischen, liberalen und stets individualistischen Gesellschaft, die in ihrer Geschichte weder einen antidemokratischen Konservatismus noch einen totalitären Faschismus gekannt hat. Aus deutscher Perspektive und auf dem Hintergrund unserer Geschichte sind bei der Hochschätzung, die der Gemeinschaft um ihrer selbst willen entgegengebracht wird, unangenehme Assoziationen – z. B.

an die nationalsozialistische »Volksgemeinschaft« – schwerlich zu unterdrücken. Es wäre völlig absurd, die amerikanischen Kommunitaristen in eine solche Nähe rücken zu wollen, aber es unterstreicht die Notwendigkeit, die Position zu hinterfragen, dass Gemeinschaftlichkeit als solche als Kriterium sozialer Gerechtigkeit gelten kann. Die Frage, welche Gemeinschaften gerecht und welche ungerecht sind, lässt sich nicht umgehen.

Zusammenfassung

Das neo-aristotelische Gerechtigkeitsparadigma des modernen Kommunitarismus

1. Der Kommunitarismus ist eine in den USA um 1980 entstandene sozialphilosophische Richtung, die den liberalen Individualismus kritisiert, und zwar sowohl dessen egalitäre Variante (z. B. Rawls) als auch die libertäre (z. B. Nozick).
2. Die Kommunitaristen ziehen das grundlegende Prinzip des normativen Individualismus in Zweifel, nämlich dass die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus den Freiheitsrechten der Individuen abgeleitet werden müssen und können.
3. Stattdessen wird betont, dass soziale Normen ihren Ursprung und ihren Rechtfertigungsgrund in der Zusammengehörigkeit von Menschen als Mitglieder konkreter historisch gewachsener Gemeinschaften haben. Dies knüpft an die die aristotelische Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen an.
4. Der Kommunitarismus bezieht sich nicht auf universelle Prinzipien, die zeitlose und kulturübergreifende Gültigkeit für alle Menschen beanspruchen, sondern bewusst nur auf die Gemeinschaftswerte historisch einmaliger Kulturen und Gesellschaften. Auch dies geht auf Aristoteles zurück (»Kontextualismus« statt Universalismus).
5. Typisch für den Kommunitarismus ist ein gemeinwohlorientiertes Gerechtigkeitsverständnis: Sozial gerecht ist, was dem Zusammenhang und Bestand des Gemeinwesens dient.
6. Im Übrigen gehen die philosophischen und politischen Ansichten der Kommunitaristen weit auseinander. Es gibt egalitäre und anti-egalitäre, konservative, eher sozialdemokratische und grün-alternative Varianten.

7. Die konservative Spielart des Kommunitarismus repräsentiert Alasdair MacIntyre (geb. 1929): Ihm zufolge können moderne Gesellschaften, die in eine Vielzahl von Personen zerfallen sind und in denen von Gemeinschaft keine Rede mehr sein kann, prinzipiell keine Übereinstimmung über soziale Gerechtigkeit erzielen. In modernen Gesellschaften ist soziale Gerechtigkeit daher unmöglich geworden.
8. Michael Walzer (geb. 1935) vertritt eine eher sozialdemokratische und egalitäre Variante des Kommunitarismus: Moralvorschriften und Normen des Zusammenlebens können nicht rational konstruiert («erfunden»), sondern immer nur auf dem Weg der »Interpretation« aus den in einer gewachsenen politischen Gemeinschaft vorhandenen Wertvorstellungen entnommen werden. Gemeinschaft wird jedoch nicht als statisches und geschlossenes, sondern als dynamisches System aufgefasst, das es erlaubt, Konflikte auszutragen, das Bestehende kritisch zu überprüfen und traditionelle Wertvorstellungen im Diskurs weiterzuentwickeln; dies ist jedoch nur möglich, wenn Gemeinschaften über eine Wertbasis verfügen, die von allen geteilt wird.
9. Bemerkenswert ist ferner Walzers Verteidigung der Idee der Gleichheit, als deren Kern er die Vermeidung von Herrschaft betrachtet. »Einfache Gleichheit« (Gleichverteilung von Geld, Gütern, Produktionsmitteln, politischer Macht usw.) erfordert immer Repression und schlägt in Ungleichheit um. Stattdessen plädiert er für »komplexe Gleichheit«: Danach kann z. B. Ungleichheit in der Verteilung von Einkommen und Vermögen bestehen, wenn sichergestellt ist, dass Reichtum nicht in politische Macht umgesetzt und politische Macht nicht zur Bereicherung genutzt werden kann.
10. Da der Kommunitarismus letztlich alle sozialen Normen aus der Gemeinschaftlichkeit als solcher als letztem Rechtfertigungsgrund ableitet, kann er die Frage nicht beantworten, nach welchen Kriterien zwischen guten und schlechten (gerechten und ungerechten) Gemeinschaften unterschieden werden kann. Er verfügt auch über keine Regel zur Abwägung zwischen den Rechten der Individuen und den Ansprüchen der Gemeinschaft.

Zusammenfassung von Kapitel III

Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit

Die Frage nach dem Wesen der sozialen Gerechtigkeit wurde im Lauf der Jahrhunderte verschieden und äußerst kontrovers beantwortet. Es lassen sich aber aus der Theoriegeschichte einige immer wiederkehrende Grundmuster herausdestillieren, deren Spuren zum Teil noch in der heutigen Diskussion zu finden sind. So wurde soziale Gerechtigkeit z. B. beschrieben als

1. Zuteilung dessen, was jedem seiner natürlichen Bestimmung nach und um des Gemeinwohls willen zukommt (Platon, »Jedem das Seine«);
2. dem Gemeinwohl dienliche Mitte zwischen Gleichheit und Ungleichheit (Aristoteles);
3. Gleichgewicht von Rechten und Pflichten in einer gottgewollten, hierarchisch gestuften Ordnung (Sozialphilosophie des katholischen Mittelalters);
4. Sicherung der individuellen Freiheit und des Eigentums (John Locke, David Hume und der klassische Liberalismus des 17. und 18. Jahrhunderts, wieder aufgegriffen in der libertären und anti-egalitären Gerechtigkeitsphilosophie der Gegenwart);
5. harmonische und konfliktfreie Gemeinschaft freier, gleicher und am Gemeinwohl orientierter Menschen (utopisch-egalitäres Gerechtigkeitsideal, Thomas Morus und Jean-Jacques Rousseau);
6. Vereinbarkeit der Freiheit aller nach allgemeinem Gesetz (Immanuel Kant);
7. das Sicheinfügen der Individuen in das Ganze einer lebendigen Gemeinschaft, das zugleich als Verwirklichung der göttlichen Weltvernunft im Gang der Weltgeschichte verstanden wird (Hegel);
8. Abschaffung von Herrschaft und Ausbeutung sowie als Anspruch des arbeitenden Menschen auf das volle Arbeitsprodukt (Gerechtigkeitsvorstellung von Karl Marx und der revolutionären Arbeiterbewegung für die Dauer der Produktion unter Knappheitsbedingungen);

9. klassenlose Gesellschaft (weiter gehende Gerechtigkeitsvorstellung von Karl Marx für eine künftige Überflusgesellschaft);
10. allgemeines Glück (John Stuart Mill und der Utilitarismus);
11. Recht des Stärkeren (Friedrich Nietzsche);
12. gemeinwohlgebundenes und friedliches Zusammenwirken der Klassen bzw. Interessengruppen (katholische Soziallehre seit dem 19. Jahrhundert bzw. in der Gegenwart);
13. faire Kooperation zwischen freien und gleichen Individuen (John Rawls und der liberale Egalitarismus der Gegenwart);
14. Gleichheit der Ressourcen (Ronald Dworkin);
15. Gleichgewicht zwischen Freiheit und Gleichheit (Ralf Dahrendorf);
16. Bindung der Individuen an eine gewachsene Gemeinschaft (moderner Kommunitarismus).