

Michael Haus, Universität Heidelberg

Die eine Gerechtigkeit und ihre unterschiedlichen Sphären

Vortrag bei der Tagung „Sphären der Gerechtigkeit: Arbeit – Bildung – Chancen“ an der Akademie für politische Bildung Tutzing, 16. bis 17. November 2012

Fast 30 Jahre nach Erscheinen von *Spheres of Justice* ist mir hier die Aufgabe zugedacht worden, „die eine Gerechtigkeit und ihre unterschiedlichen Sphären“ ins Verhältnis zueinander zu setzen. Dabei soll es nach dem Wunsch der Veranstalter weniger um Detailexegese von Walzers Werk gehen. Vielmehr ist mir als Ziel angetragen worden, eine „Betrachtung der Gegenwart mit einem von Walzer informierten Blick“ vorzunehmen. Dies erscheint mir als eine Aufgabenstellung, die nicht nur einer für die interessierte Öffentlichkeit gedachten Veranstaltung angemessen ist. Sie wäre auch im Sinne Walzers selbst, der immer wieder betont hat, dass sich der politische Philosoph im besten Fall als ein Gesellschaftskritiker versteht, der den Menschen hilft, ihre Erfahrungen und Wahrnehmungen von Ungerechtigkeit besser zu artikulieren und in den Horizont einer gemeinsamen Kultur zu stellen. Nicht die möglichst rationale Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien unter Aufbietung der höchsten philosophischen Raffinesse ist es, worum es Walzer geht. Vielmehr sieht er sich als Interpret einer gemeinsamen Kultur, der vergessene Ideale in Erinnerung rufen und bekannte Fragen in ein neues Licht rücken will. Einer der größten Vorzüge dieses Buches (wie auch der anderen von Walzer verfassten) liegt, so scheint es mir, darin, dass man nach seiner Lektüre ein neues Gespür für die Reichhaltigkeit unserer kulturellen Überlieferung und sozialen Praktiken empfindet. Man fühlt sich im besten Sinne bereichert, empfängt einen neuen Blick auf Vertrautes. Sieht manches entspannter, anderes kritischer. Und man empfindet am Ende vielleicht so etwas wie Sehnsucht, dass das verborgene Potential eines sinnerfüllten, von Werten geprägten und in Gemeinschaft mit anderen geführten Lebens doch endlich gehoben und zur Entfaltung gebracht würde. Dass Geld, Macht und der Hochmut der Gebildeten endlich in ihre Schranken verwiesen würden. Letztlich geht es Walzer meines Erachtens um die Erneuerung und politische Ausrichtung dieser Sehnsucht.

Aber Walzers Buch hat nicht nur solche positive bis emphatische Reaktionen hervorgerufen, sondern auch kritische, und auch das ist erklärbar. Mindestens *zwei Arten von Widerwillen* waren von Anfang an zu erwarten:

Zum ersten bietet Walzers Gerechtigkeitstheorie einen Stein des Anstoßes im *akademischen Diskurs*. Die Art der Argumentation erscheint so gar nicht anschlussfähig an die professionalisierte Moralphilosophie. Diese hat seit dem Erscheinen von John Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ immer stärker den Anspruch erhoben, einer politisch zerstrittenen Gesellschaft Orientierungsmarken für eine rationale Verständigung über Gerechtigkeitsfragen vorzugeben. Ihr neu erwachtes Selbstbewusstsein hing mit dem Glauben an eine spezifische Methodenkompetenz der Moralphilosophie zusammen, dem Glauben daran, dass sich der Streit über Gerechtigkeit mittels methodisch versierter Argumentationsverfahren klären ließe. Anders formuliert: dass den unaufgeklärten „Meinungen“ der unterschiedlichen politischen

Gruppen, eine aufgeklärte „Wahrheit“ gegenübergestellt werden könnte. Aus dieser Sicht musste Walzers Perspektive als eine Art „Nestbeschmutzung“ empfunden werden. Denn für Walzer können philosophische Gerechtigkeitstheorien keine höhere erkenntnismäßige Dignität beanspruchen. Und an die Stelle methodischer Versiertheit der Begriffsarbeit setzt er die kreative Relationierung einer Vielfalt von Erfahrungen und Praxisbezügen. Philosophische Gerechtigkeitstheorien sind für ihn eher eine geistige Nahrung für Verfassungsgerichte, die für sich eine höhere Wahrheitserkenntnis beanspruchen, als sie für die Akteure in den Niederungen praktischer Politik erreichbar ist. Für die Politik brauchen wir andere Theorien, so Walzers Überzeugung.

Als zweite Quellen des Widerwillen ist zu nennen, dass Walzers Gerechtigkeitstheorie *politisch anstößig* ist. Sie trägt eine spezifische politische Handschrift. Es ist die Handschrift eines „democratic socialist“, eines „demokratischen Sozialisten“, wie sich Walzer zum wiederholten Mal selbst „geoutet“ hat. Walzer stellt sich damit in eine spezifische politische Tradition, die er auch als die Tradition der „demokratischen Linken“ bezeichnet. Auch mit dem öffentlichen Bekenntnis zu anderen Identitäten ist Walzer nicht sparsam umgegangen. So ist der „democratic socialist“ zugleich ein „American“, und das bedeutet, dass Walzer die Erfahrungen der amerikanischen Einwanderungsgesellschaft als prägend empfindet. Und schließlich bezeichnet er sich als „Jude“. Gerade dieser religiöse Bezug schimmert immer durch. Walzer ist also nicht „unparteilich“, sondern steht in spezifischen *Traditionen* und teilt bestimmte *Identitäten*. Und er hält dies nicht für ein Manko, sondern sieht diese Traditionen (wie auch die politische Ideengeschichte insgesamt) als Quellen, aus denen er schöpfen kann. Aber die Handschrift eines „demokratischen Sozialisten“, wie sie vor allem das Gerechtigkeitsbuch prägt, wird eben nicht allen gefallen, und manchen wird sich das Gefühl aufdrängen, dass Walzer eben auf die Seite der politischen Gegner gehöre. Zwar könnte man dann immer noch zugestehen, dass die Art, wie Walzer für seine Ideale eintritt, ansprechender ist als die anderer Vertreter dieser politischen Tradition. Aber gerade diese Qualität könnte auch wieder Ärger hervorrufen, weil man möglicherweise nicht wahrhaben will, dass auch auf der Linken eine Sensibilität für die Rolle von Kultur und Tradition bestehen kann. Auch ein Walzer wird es also nicht allen recht machen können.

Sind damit zunächst einmal Motive für Zu- und Abneigung gegenüber Walzers Gerechtigkeitstheorie benannt, so ist es nun Zeit, auf die Aufgabenstellung zurückkommen. Das heißt, zu fragen, was es bedeutet und was es bringen kann, mit einem von Walzer informierten Blick die Gegenwart zu betrachten? In gewisser Weise bezeichnet aber auch das bislang Ausgeführte bereits einen zentralen Punkt dieses von Walzer informierten Blicks auf die Gegenwart: Es wäre eben eine Art des Blickens, die weniger Ausschau hält nach den großen eindeutigen Antworten auf die Frage nach der Gerechtigkeit, wie sie in der politischen Philosophie entwickelt werden. Und die sich stattdessen interpretierend öffnet für die Vielfalt von Unrechtserfahrungen wie auch Gerechtigkeitshoffnungen und für die Auseinandersetzung mit der tatsächlichen Funktionsweise unserer Gesellschaft. Walzer bietet uns dafür eine Art Wegweiser-Konzept an, auf das ich im Folgenden zunächst näher eingehen will. Im darauf folgenden Teil will ich die Frage vertiefen, welche fruchtbaren Einsichten in der Gerechtigkeitsdiskussion uns Walzers Ansatz liefern kann.

Die Schlüsselkategorien: „Sphären“, „Dominanz“ und „komplexe Gleichheit“

Den von Walzer aufgestellten Wegweiser möchte ich anhand dreier Schlüsselkategorien verdeutlichen: zum ersten dem Konzept der „Sphäre“, dann dem der „Dominanz“ und schließlich dem Konzept der „komplexen Gleichheit“. Die mit diesen drei Konzepten verbundene Botschaft lässt sich wie folgt fassen: (1) Wir müssen differenziert von Gerechtigkeit reden. (2) Wir benötigen einen kritischen Kompass, damit wir uns nicht in lauter Differenzierungen verlieren. (3) Wir brauchen ein Ideal, das die ersten beiden Punkte in sich fasst und uns so etwas wie die Vorahnung einer gerechten Gesellschaft, in der wir wirklich gerne leben würden, ermöglicht.

Das Konzept der „Sphäre“ hat Walzers Buch den Titel gegeben. „Sphäre“ ist ein vager, metaphorischer Begriff. Sie bezeichnet einen gesellschaftlichen Lebensbereich, in dem soziale Praktiken, Institutionen und soziale Güter eine Sinneinheit bilden. Nehmen wir als Beispiel die Sphäre von „Geld und Waren“: Die hier verteilten Güter sind Waren, als Rahmen der Verteilung dient der Markt, welcher den freien Tausch der Güter institutionalisiert; und die mit dieser Sphäre verbundenen Praktiken sind vor allem die marktorientierte Produktion und die durch den Markt vermittelte Konsumption der Güter. Oft wird der Markt als natürlicher Feind jeder wertorientierten Lebenshaltung verstanden. Für Walzer steckt aber hinter dem im Markt institutionalisierten Gütertausch ein kulturell getragener Sinn: Produzieren und Konsumieren auf dem „Markt“ ist Ausdruck einer spezifischen Form von Freiheit und Selbstbestimmung wie auch des kollektiven Umgangs mit der Knappheit der Güter. Damit ist aber zugleich gesagt: Der Markt ist kein gleichsam *natürliches* Verhältnis zwischen den Menschen, wie dies bei John Locke und heute in den neoliberalen Gesellschaftsvisionen nahegelegt wird. Die Funktionsweise und die Grenzen des Marktes sind gesellschaftliche Produkte und müssen *politisch* reguliert werden.

Welche Kriterien könnten dabei leitend sein? Zum einen spielt der Blick auf die Sphäre des Marktes selbst eine Rolle. Wir fragen uns dann: Wie können wir den mit dieser Sphäre verbundenen Sinn so gut wie möglich zum Tragen kommen lassen? Für den Markt würde dies zum einen bedeuten, dass wir eine (innerhalb der Linken durchaus verbreitete) paternalistische Konsumkritik und -beschränkung vermeiden, denn Konsummöglichkeiten sind grundsätzlich etwas Gutes, insofern wir dadurch uns und unsere Umgebung gemäß unseren ureigensten Vorlieben ausstatten können. Zum anderen würden wir aber auch dafür Sorge tragen, dass der Markt tatsächlich Optionen schafft, statt sie, etwa durch Monopole, zu beschränken. So weit der Blick „nach innen“.

Gerade bei der Sphäre von „Geld und Waren“ ist aber der Blick nach „außen“ noch wichtiger. Was ist *keine* Ware? Welche *anderen* Sphären mit eigenen Gütern, sozialen Praktiken und Institutionen gibt es und was verlangen diese, damit der in ihnen enthaltene Sinn voll zur Entfaltung kommen kann? Bildung, medizinische Versorgung, freie Zeit, politische Macht, göttliche Gnade, der Bürgerstatus und Liebe sind nach Walzer Güter, von denen wir glauben, dass sie für Geld nicht zu haben sind oder sein sollten. Wir wissen aber, dass Menschen mit Geld beständig den Versuch unternehmen, in diesen anderen Sphären *durch* ihr Geld an begehrte Güter heranzukommen. Kein amerikanischer Präsidentschaftswahlkampf ohne Geld. Keine westliche Gesellschaft ohne „käuferische Liebe“ der verschiedensten Art. Walzer stellt

dem sein Prinzip der „autonomen Distribution“ gegenüber. Demnach gilt: „Kein soziales Gut X sollte an Männer und Frauen verteilt werden, die irgendein anderes Gut Y besitzen, bloß aufgrund der Tatsache, daß sie Y besitzen und ohne Rücksicht auf die Bedeutung von X“ (Walzer 1992a: 50, Übers. M.H.). Ein von Walzer informierter Blick ist also einer, der sich auf die unterschiedliche Bedeutung sozialer Lebensbereiche richtet und das jeweils Spezifische herauspräpariert, um sich dann die Frage zu stellen, wie diese Besonderheit gegenüber der verführerische Kraft des Geldes, der Einschüchterung durch politische Macht und dem Hochmut der Gebildeten geschützt werden kann.

Damit sind wir bereits beim zweiten Schlüsselkonzept, dem der „*Dominanz*“ angelangt. Bevor ich dieses näher skizziere, will ich aber einen Aspekt hervorheben, der mir von besonderer Wichtigkeit zu sein scheint: Es geht bei der autonomen Distribution von Gütern nämlich nicht einfach um die Abschaffung einer ungerechten Verteilung. Vielmehr verhält es sich so, dass Übergriffe in eine Sphäre diese zugleich *korrumpieren*. Wenn medizinische Versorgung zur Ware verkommt, degeneriert auch der Arzt von einem besonderen Menschen mit einem spezifischen medizinischen Ethos zu einem stinknormalen Dienstleistungsanbieter wie etwa ein Computerspezialist (wobei heute zu überlegen wäre, ob nicht auch die technische Versorgung von PCs zu einem Grundbedürfnis gehört, aber das ist ein anderes Thema...). Eine Gesellschaft, die über Wohlstand verfügt, in der aber Kinder aus armen Familien nicht die notwendige Operation bekommen, wird von Zynismus gekennzeichnet sein und den Glauben an sich selbst verlieren. Der politische Kampf um die Integrität der Sphären ist deshalb immer auch eine Frage der „Selbstachtung“, wie Walzer dies sagt.

Nun aber zur „*Dominanz*“. Wörtlich bedeutet diese eigentlich „Herrschaft“. Aber wer „herrscht“ in modernen Gesellschaften überhaupt? Es gibt ja nicht mehr den einen Herrscher oder die geschlossene Herrschaftsschicht, die für sich behaupten kann: „l’etat c’est moi“ und damit auch noch alle gesellschaftlichen Lebensbereiche unter Kontrolle bringen kann. Wobei nicht unerwähnt bleiben darf, dass im vergangenen Jahrhundert weite Teile der Menschheit von Einparteienregimen beherrscht wurden, deren politische Führer sogar von sich sagen konnten „la société, c’est moi“ – so Trotzki über Stalin (vgl. Merkel: Systemtransformation). Aber unter liberaldemokratischen Bedingungen ist der Begriff „Herrschaft“ ein Suchbegriff, keine eindeutige Gruppen- oder Personenbezeichnung.

Mit Walzer können wir zwei Dimensionen von Herrschaft in den Blick nehmen: da ist zum einen wieder der Bezug zur *Selbstachtung*. Auch in unserer Gesellschaft gehen manche mit gebücktem Gang, während andere den Kopf hochtragen. Einige machen die Erfahrung, dass sie überall auf Barrieren und Demütigung stoßen; andere betrachten es fast schon als selbstverständlich, dass sie überall erfolgreich sind. Zur „Herrschaft“ wird dies allerdings erst, wenn wir die zweite Dimension ins Auge fassen: die „*Dominanz bestimmter Güter*“. Dominant sind Güter dann, wenn sie das Prinzip der autonomen Distribution außer Kraft setzen; wenn sie also auch außerhalb ihrer eigentlichen Sphäre Verteilungen bestimmen können. Ich hatte drei heiße Kandidaten für einen solch dominanten Status bereits genannt: *Geld, Macht* und *Wissen*. In der Sprache der Systemtheorie handelt es sich um allgemeine Steuerungsmedien. Auch Parallelen zur Gesellschaftstheorie Pierre Bourdieus sind unverkennbar. Dort wird von ökonomischem, sozialem und kulturellem „Kapital“ als den Währungen der sozialen Ungleichheit gesprochen. Bourdieu analysiert die Funktionsweise

dieser Kapitalsorten in der Hervorbringung sozialer Ungleichheit und identifiziert dabei bestimmte Gruppen und die „feinen Unterschiede“ zwischen ihnen. Walzer geht es um eine Gerechtigkeitstheorie, die dem Argwohn an der Dominanz eine Stimme verleiht und allgemeine Resonanz in der breiteren Kultur einer Gesellschaft finden kann. Das führt uns dann weiter zum dritten Schlüssel-Konzept, dem der „komplexen Gleichheit“.

„*Komplexe Gleichheit*“ ist eine Umschreibung von Walzers Vision einer guten Gesellschaft. „Gleichheit“ steht dabei für die Hoffnung auf die Überwindung von Herrschaft und Knechtschaft – eine Gesellschaft also, in der alle „aufrecht gehen“ können. Ob wir eine solche jemals erreichen, ist wohl äußerst fraglich – allerdings kann bereits die gemeinsame Erfahrung des Einsatzes für ihr Erreichen, der Kampf gegen die Dominanz, zu einer Quelle von Selbstachtung werden. Mit dem Soziologen Hans Joas kann hier von Erfahrungen der „Selbsttranszendenz“ gesprochen werden, die uns als ganze Person erschüttern, erweitern und erheben. Der Zusatz „komplex“ macht deutlich, dass überzeugende Gleichheit keine Frage von Aufrechnung und Gleichverteilung ist. Dass wir alle erhobenen Hauptes durch die Welt gehen können, erfordert nicht, dass wir alle dasselbe und gleich viel von allem haben. Aber es bedeutet, dass weder die einen auf dem Hohen Ross sitzen können, indem sie die dominanten Güter einer Gesellschaft monopolisieren; noch dass die anderen einen Status des Gesamtverlierers erhalten. Die Hoffnung Walzers auf eine Gesellschaft, in der komplexe Gleichheit herrscht, wird meines Erachtens am schönsten in folgender Äußerung Walzers deutlich, die bereits aus dem Jahr 1973 datiert: demnach geht es darum, dass wir „den ‚unterschiedlichen Eigenschaften‘ und der ‚Individualität‘ jedes Mannes und jeder Frau dadurch gleichermaßen Rechnung tragen, dass wir einen Weg finden unsere Ressourcen so zu teilen, dass der Vielfalt ihrer Bedürfnisse, Interessen und Fähigkeiten entsprochen wird“ (Walzer 1980c: 245).

Der Blick Walzers und wie er uns helfen könnte

Ein von Walzers Gerechtigkeitstheorie angeleiteter Blick, so habe ich zu verdeutlichen versucht, ist an der Schärfung *zweier Kontrastierungen* interessiert: Er versucht zum einen die Besonderheit einzelner Sphären und der sie tragenden Güter, sozialen Praktiken und institutionellen Rahmen zu erfassen; dabei wird er den *Kontrast zwischen dem eigentlichen kulturellen Sinn dieser Sphäre und den real vorfindlichen Manipulationen und Verzerrungen* durch die korrumpierende Wirkung dominanter Güter schärfen. Zum anderen wird er den *Kontrast zwischen denen, die Kontrolle über die dominanten Güter erlangt haben, und denen, die über die Sphären hinweg immer wieder einen Ausschluss erfahren*, schärfen.

Heute wird die Gerechtigkeitsdebatte gerne entlang verschiedener *Teilgerechtigkeiten* wie z.B. Bildungsgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Wehrgerechtigkeit oder Generationengerechtigkeit geführt. Zwar kann man dies insofern positiv bewerten, als sich darin eine differenziertere Sicht von Gerechtigkeitsfragen ausdrückt. Allerdings liegt darin auch die doppelte Gefahr, die übergreifenden Strukturen von Ungerechtigkeit aus dem Blick zu verlieren und die Idee einer insgesamt gerechten Gesellschaft nicht mehr mit Leben erfüllen zu können.¹ Des Weiteren lässt sich nicht selten feststellen, dass trotz Blick auf

¹ Siehe auch die Kritik von Forst, die aber meines Erachtens nicht zu einer weiterführenden konstruktiven Perspektive führt.

Teilgerechtigkeiten die relevanten Gerechtigkeitsgesichtspunkte mitunter aus dem Blick verloren werden. Ohne hier ins Detail gehen zu können und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, möchte ich im Folgenden an zwei Beispielen darlegen, wie ein von Walzers Theorie angeleiteter Blick fruchtbare Einsichten bieten könnte.

Zunächst ganz knapp der Hinweis auf ein Phänomen, das zum einen verdeutlicht, wie wichtig aber auch wie subtil die mit Geld und beruflichem Erfolg einhergehende Güterdominanz ist. Zum anderen macht es deutlich, wie wichtig die „soziale Konstruktion“ der Güter, die Rolle gesellschaftlicher Wahrnehmungen ist. So zeigen soziologische Studien, dass nicht nur der Gesundheitszustand maßgeblich von beruflichem Erfolg geprägt wird. Es ist sogar so, dass „Alter“ ein von beruflichem Erfolg bestimmtes Phänomen ist. Soziologen sprechen vom „sozialen Alter“, womit sie meinen, dass Alter kein objektiver Zustand, sondern ein gesellschaftlich erzeugter Zustand ist. Obwohl Topmanager mehr arbeiten als ihre Angestellten, sind sie weniger anfällig für Krankheiten und Alterungsphänomene. Menschen übernehmen sogar die soziale Zuschreibung von „Alter“, die wiederum dominiert wird durch beruflichen Erfolg und Karriereverläufe (dazu Pohlmann in *Ruperto Carola*, Ausgabe 1, Oktober 2012:43-48). Mit anderen Worten: Man ist nicht nur „so alt, wie man sich fühlt“ – sondern man fühlt sich so alt, wie die Gesellschaft Alter konstruiert. Und sie konstruiert es in *dominanter* Weise, weil zum beruflichen Erfolg die Jugendlichkeit, zum Misserfolg die Alterung kommt.

Als zweites Beispiel möchte ich etwas ausführlicher auf die gegenwärtige Debatte zur *Bildungsgerechtigkeit* eingehen. Die öffentliche Debatte im Kontext von PISA und anderen vergleichenden Studien steht hier nicht nur aufgrund der behaupteten Leistungsschwäche deutscher Schüler unter „Schock“, sondern auch aufgrund der mutmaßlich gravierenden Ungerechtigkeit des deutschen Bildungssystems. Der Fokus richtet sich hierbei auf das, was man mit Rawls die „faire Chancengleichheit“ nennen könnte: Im Wettbewerb um Bildungschancen und damit verbundene Aussichten auf berufliche Karrieren sollte allen jungen Menschen unabhängig von ihrer sozialen Herkunft die Ausbildung und Geltendmachung ihrer „Begabung“ ermöglicht werden. Was die unterschiedlichen Studien demgegenüber demonstrieren, ist, dass die Wahrscheinlichkeit in Schule und Hochschule Erfolg zu haben, stark von der sozialen Herkunft abhängt und dass diese Wahrscheinlichkeit auch noch zunimmt. Klares Fazit: Das deutsche Bildungssystem wird immer ungerechter!

Nun gibt es plausible Hinweise, dass diese Art der Betrachtung dazu geeignet ist, eine Mischung aus Hysterie und Frustration im gesellschaftlichen Diskurs zu erzeugen. Ich möchte dazu die Stimmen zweier intelligenter Beobachter sprechen lassen, die gleichsam Walzerianische Aspekte eingebracht haben: So hat Jürgen Kaube die mit der in diesem Jahr vorgestellten Vodafone-Hochschulstudie betriebene Skandalisierung einer vermeintlichen Ungerechtigkeit kritisiert (FAZ, 12.09.2012, S. N5). Warum sei es ein Problem, wenn zunehmend geringere Anteile der Abiturienten ein Studium aufnehmen? Sie machten ja nicht gar nichts, so Kaube, sondern ergriffen eben statt des Studiums eine Lehre. Auch die Tatsache, dass Abiturienten aus sogenannten bildungsfernen Elternhäusern in geringerem Ausmaß eine Entscheidung für ein Hochschulstudium treffen, hält Kaube nicht für per se ungerecht. Vielmehr zeige sich in der Erwartung, die „richtige“ Entscheidung sei eben die fürs Hochschulstudium, ein intellektueller Hochmut. Kaubes rhetorische Frage bringt es auf

den Punkt: „Muss denn eine Bauzeichnerin weniger können als ein Betriebswirt, eine Feinmechanikerin weniger als ein Bachelor der Soziologie, ein Elektroniker weniger als eine Erziehungswissenschaftlerin?“

Die zweite Stimme reiht sich hier nahtlos ein. So hat Heinz Bude in seinem 2011 erschienenen Buch „Bildungspanik“ eine verfahrener Lage in der Bildungsdiskussion konstatiert. Auf der einen Seite stehe die Front der Bildungsexperten, die den Verlust an Chancengleichheit skandalisierten; auf der anderen die breite Mittelschicht, die sich frage, wie sie eine angemessene Bildung für ihre Kinder sicherstelle könne und warum sie das Bildungsversagen der Anderen kompensieren solle. Es scheine mithin „keine glaubwürdige Metaposition zu geben [...], die das Recht beider Seiten anerkennt und ein Gespräch über eine gemeinsame Perspektive ermöglichen würde“ (Bude 2011: 17). Man muss Bude nicht in allen diagnostischen und therapeutischen Punkt zustimmen, um einigen Pointen seiner Argumentation etwas abzugewinnen. Und diese atmen gleichsam den Geist der Walzerschen „Sphären“: Zunächst: Wenn wir uns an den „Ausgeschlossenen“ bzw. den „Bildungsverlierern“ orientieren, sollten wir zunächst einmal – versuchen, sie zu *verstehen*. Je weitreichender die Chancengleichheit, desto schärfer der Wettbewerb. Je zentraler Bildung, desto schlimmer ergeht es denjenigen, die im Bildungswettbewerb verlieren. Es ist die Chancenausweitung für die vielen, die die wenigen an den Rand drängt. Und „Bildung“ ist für diese kein attraktiver Teil eines Lebensentwurfs, die Schule kein angemessener „Bewährungsraum“ (im Anschluss an Karl Mannheim). Letztlich, so Bude, geht es um die „Klärung des Sinns von Bildung, die nicht allein der Auslese dient und nicht nur Berechtigungen vergibt, sondern der Stärkung der Person durch die Auseinandersetzung mit einer wenig erfreulichen, wenig verlässlichen und wenig entgegenkommenden Wirklichkeit dient“ (Bude 2011: 54). Um es deutlicher zu sagen: Schulbildung ist nicht für jeden Jugendlichen *sinnvoll*. Bude schlägt vor, „wieder auf die von Zukunftsdenkern wie Ivan Illich in den frühen 1970er Jahren vorgeschlagene Entschulung der Bildung zurückkommen“ (Bude 2011: 126). Und Bildungswettbewerb wird dann entschärft, wenn nicht mehr das gesamte gesellschaftliche Sein daran hängt, in diesem Wettbewerb erfolgreich zu sein.

Deutlich wird also: Die Fixierung auf „faire Chancengleichheit“ in Verbindung mit einem eigeninteressierten sozialwissenschaftlichen Diskurs trägt den Keim der Enttäuschung bereits in sich. Sie führt zu einer Enge des Vorstellungsraums, weil die Dominanz (formaler) Bildung für beruflichen, ja gesamtgesellschaftlichen Erfolg bereits akzeptiert wird (und zwar normativ *und* empirisch). Frustrierend daran ist nicht zuletzt, dass jeder Gerechtigkeits-Erfolg die Wahrscheinlichkeit zukünftigen Misserfolgs erhöht: je mehr Kinder „bildungsferner“ Elternhäuser studieren, desto breiter wird die Schicht, die von ihren Kindern ähnliche Bildungserfolge erwartet und desto schwieriger die Kompensation. Sie erzeugt Ratlosigkeit, weil die Kompensation letztlich eine immer weitergehende Eingriffstiefe des Staates erfordert und tendenziell intolerant gegenüber der Vielfalt von Lebensentwürfen und kulturellen Orientierungen ist. Sie führt zu einer Stigmatisierung der „Bildungsfernen“, was den perversen Effekt komplettiert.

Schluss

Die „eine Gerechtigkeit“ und die „unterschiedlichen Sphären“, so habe ich eingangs deutlich gemacht, werden bei Walzer durch eine spezifische Art des Argumentierens und durch eine Selbstverortung in politisch-weltanschaulichen Traditionen und kulturellen Bindungen zusammengehalten. Insofern bedeutet ein von Walzer inspirierter Blick zunächst einmal ein Bekenntnis zur Demokratie als einer Interpretationsgemeinschaft Gleicher und einer Gemeinschaft der unterschiedlichen Traditionen und Überzeugungen.

Eine Gerechtigkeitstheorie wie die von Walzer vermag uns durch eine andere Sicht der gesellschaftlichen Verhältnisse zu irritieren und zu inspirieren. Die Interpretationsgemeinschaft der nach Gerechtigkeit Strebenden und über Gerechtigkeit Streitenden lebt allerdings davon, dass es in ihr aktive Gemeinschaften gibt, die sich kulturelle und politische Traditionen immer wieder neu aneignen und Ungerechtigkeitserfahrungen in einer starken Sprache artikulieren. Die Gerechtigkeitstheorie kann nur Dienerin, nicht Herrin, der demokratischen Interpretationsgemeinschaft sein. Aber sie kann uns helfen, unseren Blick aufzufrischen und zu schärfen.

Prof. Dr. Michael Haus
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Institut für Politische Wissenschaft
Bergheimer Straße 58
69115 Heidelberg

michael.haus@ipw.uni-heidelberg.de