

2. Staatsbürgermoral und politische Institutionen: Die Konturen eines neuen Republikanismus

Die breit angelegte Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen in den USA¹³ darf schon deshalb ein besonderes Interesse beanspruchen, weil sie viele der genannten Motive der Kritik an den politischen Institutionen der liberalen Demokratie aufgenommen und im weiteren Kontext einer (sozial)philosophischen Auseinandersetzung über die moralischen Grundlagen moderner Politik und der historisch-ideengeschichtlichen Wiederaneignung der republikanischen Gehalte des amerikanischen politischen Denkens verankert hat. Diese Debatte hat, seit sie 1982 durch Michael Sandel's Kritik an der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls ausgelöst wurde, durchaus unterschiedliche theoretische Ausdrucksformen gefunden:

- So wurde sie etwa unter dem Titel eines »unencumbered self« als Auseinandersetzung darüber geführt, ob der in methodischer, normativer und sozialer Weise in die kontraktualistische Rechtfertigungsbasis des Liberalismus eingelassene Individualismus als Bezugspunkt der Rechtfertigung einer gerechten und wohlgeordneten Gesellschaft auch dann fungieren kann, wenn er in seinem universalistischen Anspruch faktisch umstritten bleibt und zugleich in normativer und sozialer Hinsicht zu schwach ist, um die geforderten Begründungsleistungen wirklich tragen zu können;
- oder sie wurde mit Blick auf die liberale Behauptung eines Vorrangs von Fragen der Gerechtigkeit vor solchen des guten Lebens als Streit darüber arrangiert, ob Moraltheorie grundsätzlich eher einen universalistischen oder einen kulturell und historisch partikularen Charakter annehmen sollte, um so mit faktisch vorfindbaren moralischen Intuitionen und ethischen Überzeugungen, die den Boden einer auch politisch zu effektuierenden Moraltheorie bilden sollten, enger verbunden zu bleiben;
- darin war schließlich auch ein Dissens über das Prinzip der Neutralität als dem leitenden Gesichtspunkt der Einrichtung einer gerechten politisch-institutionellen Ordnung der Gesellschaft insofern eingelassen, als unklar blieb, worauf es sich ei-

13 Eine Übersicht über die Programmatik des Kommunitarismus als einer sozialen Bewegung enthält Etzioni (1993), während Phillips (1993) eine Einschätzung des Kommunitarismus vor dem Hintergrund einer Herausarbeitung jener Idealisierungen liefert, die schon der klassische Republikanismus an der Beschreibung der historischen Verhältnisse während der Gründung der USA vorgenommen hatte. Gute Überblicksdarstellungen bieten u.a. Honneth (1993a), Avineri/de-Shalit (1992), Mulhall/Swift (1992) und Zahlmann (1992: mit weiterführenden Literaturhinweisen vor allem auf die US-amerikanische Diskussion). Vgl. neben diesbezüglichen Beiträgen von Habermas (1992) auch Schmalz-Bruns (1992a), Kersting (1993 und 1992) und Brunkhorst (1994) sowie den Diskussionsband von Brumlik/Brunkhorst (1993).

gentlich beziehen sollte (Forst, 1993: 192 f.): ist damit die Forderung nach einer »Neutralität der Konsequenzen« gemeint, »nach der die Umsetzung liberaler Prinzipien auf alle in einem politischen System lebenden ethischen Gemeinschaften die gleichen Auswirkungen hat«; oder geht es um die Neutralität der Ziele staatlicher Politik, die keine Privilegierung einer Auffassung des Guten gegenüber anderen ethischen Auffassungen zum Ausdruck bringen darf; oder wird damit die »Neutralität der Rechtfertigung« einer politischen Ordnung reklamiert, die sich nicht auf substantielle ethische Werte, sondern nur auf allgemein anerkannte moralische Normen stützen soll? Nun ist aber schwer zu sehen, wie ein liberaler Staat, dessen Prinzipien im Gegenlicht der Auffassungen nicht-liberaler Gemeinschaften als spezifische Werte erscheinen, den beiden ersten Auslegungsvarianten ohne Selbstwidersprüche soll entsprechen können. So bleibt eigentlich nur die Möglichkeit, Neutralität im Sinne der dritten Auslegung nicht als ergebnisbezogenes, sondern als prozedurales Ideal zu vertreten – es bezieht sich dann auf die Frage, »what sorts of considerations can be invoked in justifying political decision making« (Sinopoli, 1993: 646). Dann bildet das Prinzip der Neutralität ein normatives Kriterium für die Gestaltung politischer Institutionen, und in dieser Gestalt muß es auch von Kommunitaristen nicht bestritten werden, wenn andererseits Liberale bereit sind zuzugeben, daß erstens auch ein derartiges institutionelles Ideal der Verankerung in einer entsprechenden politischen Kultur bedarf und daß zweitens dann eine darauf sich stützende institutionelle Ordnung auch einen Wert darstellt, den Liberale gegenüber konkurrierenden Ordnungsentwürfen zu verteidigen bereit sein sollten.

Angesichts dieser Unschärfen ist Honneth (1993b: 7) zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, daß die Auseinandersetzung zwischen Kommunitaristen und Liberalen von den Beteiligten selbst zunächst keinesfalls als Streit zwischen »festumrissenen Theoriepositionen wahrgenommen worden« ist. Ähnliches gilt im übrigen auch für den von Sandel ausgelösten Streit um den liberalen Personbegriff, der keineswegs anthropologisch artikuliert werden muß, sondern der den sozialen Prozeß der Konstitution des Selbst zum Inhalt hat. Auch Kommunitaristen bestreiten nicht (oder müssen nicht bestreiten), daß die Autonomie des Individuums, verstanden als die Fähigkeit zum reflexiven Aufbau einer personalen Identität, uns wertvoll ist (Kersting, 1993: 12) – worum es geht, ist im Kern die Frage, ob sich Identitätsbildung im Ernst als monologischer Akt im Modus einer Wahlhandlung (»choice«) verstehen läßt. Wenn man auf diese Weise zugibt, daß das kommunitaristische Projekt nicht den Charakter einer rückwärtsgewandten, dumpfen Gemeinschaftsbildung annehmen muß (und ich sehe nicht, wer unter den dem kommunitaristischen Lager zugerechneten Autoren eine solche Position verteidigt), sondern wesentlich auf eine dialogische, partizipatorische Form der Vergemeinschaftung zielt (Kersting, 1993: 18), dann wird schließlich auch die scheinbar so klar geschnittene Alternative zwischen dem Vorrang der Gerechtigkeit oder des Guten unscharf und bedarf einer Reformulierung: kaum einer der an der Auseinandersetzung Beteiligten wird im Ernst den Wert individueller Freiheitsrechte bestreiten – in Frage steht vielmehr der liberale Versuch, die Idee gleicher Rechte in Spannung zur Idee der Volkssouveränität zu bringen und eine vorpolitische Geltungsbasis von Freiheitsrechten zu reklamieren (vgl. Larmore, 1993: 326 f.).

Deshalb ergibt sich eine konstruktive Perspektive auf diese Debatte erst, wenn man die historisch-politische Ausgangslage mit der Diagnose eines zunehmenden Verlustes der Leistungsfähigkeit und Integrationskraft liberaler politischer Institutionen in Rechnung stellt und damit die Frage nach den moralisch-institutionellen Grundlagen moderner Politik in den Vordergrund rückt. In diesem Horizont einer historischen Auseinandersetzung zwischen politischem Liberalismus und Republikanismus verschieben sich nicht nur die einzelnen Fragestellungen (so geht es nicht mehr um die Frage der Konstitution des modernen Selbst schlechthin, sondern um den Begriff des Staatsbürgers und ein angemessenes Verständnis der modernen Staatsbürgerrolle). Auch der Zusammenhang zwischen den einzelnen Aspekten der Debatte tritt deutlicher hervor, und damit wird die kommunitaristische Gegenvision zum Liberalismus konturenschärfer und plausibler als in einer rein moralphilosophischen, metatheoretischen Einstellung (vgl. Taylor, 1993). Aus dieser rekonstruktiven Sicht läßt sich der politiktheoretische Gehalt der Debatte auf eine pointierte Formel bringen: Es geht um ein Interesse an guter Politik im Sinne eines Interesses an der Legitimität und Qualität der Ergebnisse von Politik – daraus resultiert ein Interesse an der »Qualität« des Staatsbürgers wie ein Interesse an der moralischen und moralfördernden Qualität politischer Gemeinschaften und Institutionen.¹⁴ Vor diesem Hintergrund möchte ich nunmehr in drei Schritten ein republikanisches Modell moderner Politik etwas genauer charakterisieren. Zunächst soll im Rückgriff auf die Institutionentheorie Durkheims dieser republikanische Dreischritt erläutert werden (1), bevor ich die Grundzüge eines kommunitaristischen Institutionenverständnisses herausarbeite (2) und mit Blick auf Michael Walzer das Modell eines »pluralistischen Republikanismus« vorstelle (3).

14 Diese Zuspitzung scheint nicht nur weit über das hinauszugehen, was man von einer Wiederbelebung des Erbes des klassischen Republikanismus erwarten sollte. Sie läuft, folgt man Pangle (1992), auch Gefahr, den politischen Prozeß und das öffentliche Gespräch mit »apolitischen« Rationalitätsanforderungen zu überziehen, die die öffentliche Sphäre zu überlasten drohen und den wesentlich begrenzten Charakter »of truly healthy civic deliberation« (128) verdrängen. Demgegenüber möchte Pangle an der aristotelischen Einsicht festhalten, daß die »Veredlung der Demokratie« (so der Titel des Buches) i.S. des klassischen Republikanismus nicht über Wissen (»knowledge«) sondern über Meinung (»opinion«) definiert bleibt. Die (praktischen) Gründe dafür macht er in »severe limitations on strict rationality: by enormous and high-unbridgeable diversities of experience, education, talent, and need; by intense pressures of unpredictable occasion and time; by constraints in the sheer number of participants; by the need to maintain consensus regarding essentially disputable and disputed basic opinions as to the goals of civic life« (129) aus. Das sind gewiß einschlägige Bedenken, doch muß man nicht so weit gehen, dafür den Status fundamentaler Einwände zu reklamieren: inwieweit sie sich als »constraints« zur Geltung bringen, hängt vielmehr von situativen, organisatorischen und institutionellen Kontextvariablen ab, die grundsätzlich zu verändern und adaptierbar sind – deshalb ist der ausgeprägte Institutionalismus des Neo-Republikanismus in Rechnung zu stellen, der auch die Funktion hat, die rationale und diskursive Orientierung einer bürgerschaftlichen Politik nicht allein auf die moralischen Kräfte (i.e. Tugenden) der Bürger zurückzuführen, sondern sie in ihrer institutionellen Vermittlung zu thematisieren und daraus einen normativen Begriff politischer Institutionen zu gewinnen.

Die vielstimmige neuerliche Verbindung von Institutionentheorie und einem wachsenden Interesse an der sittlichen, moralischen und reflexiven Qualität moderner Politik mag weniger befremdlich erscheinen, wenn man sich klarmacht, daß dieses Interesse maßgeblich schon in die konzeptuelle Aufarbeitung und begriffliche Fixierung des Institutionenverständnisses etwa bei Durkheim oder Parsons, aber auch bei John Dewey oder George Herbert Mead eingegangen ist.¹⁵ In Durkheims »Physik der Sitten und des Rechts«, in der er sich der Entwicklung und Entfaltung einer neuen Staatsbürgermoral widmet, stand so die Diagnose Pate, daß das herrschende gesellschaftliche Moralbewußtsein mit der Arbeitsteilung und Differenzierung moderner Gesellschaften, mit der Dynamik von Industrie, Wissenschaft und Technik nicht mitgehalten hat und daß somit das notwendige gesellschaftliche Interesse an Moral auf eine andere Grundlage gestellt werden müsse (Müller, 1991: 309). Notwendig ist dieses Interesse für Durkheim, weil anders, im Horizont eines kollektiven Partikularismus sich nur über strategische Nutzenkalküle vermittelnder, isolierter einzelner, Solidarität und politische Gerechtigkeit als Quellen gesellschaftlicher Integration nicht zu erschließen sind. Auf eine andere (als eine moralphilosophische) Grundlage war das gesellschaftliche Interesse an der Moral zu stellen, weil das Interesse an Moral in Durkheims Sicht moralisch allein weder ausreichend zu begründen noch zu motivieren ist. Die soziologische Einsicht, die Luhmann mit dem Diktum, daß »die Ethik zwar fordern (mag), das Sittengesetz um seiner selbst willen zu beachten«, für Soziologen »solche Extravaganz aber eher ein Krisensymptom sein (wird) als eine wissenschaftliche Erleuchtung« (Luhmann, 1984: 319), zum Ausdruck gebracht hat, entspricht ziemlich genau der Vorstellung, die Durkheim von den Aufgaben der Moralsoziologie hatte, die sich den Zugang zum Inhalt und zur Wirkungsweise moralischer Normen in objektivierender Einstellung, über eine Analyse der Strukturen der Gesellschaft, verschaffen sollte. Vor diesem Hintergrund ist es denn auch kaum ein Zufall, daß Durkheim die Frage der Herausarbeitung einer neuen Staatsbürgermoral primär als Frage nach der angemessenen institutionellen Struktur einer politischen Gesellschaft behandelt. Aus diesen Gründen werde ich im folgenden zunächst den Überlegungen Durkheims in den wichtigsten Aspekten so weit nachgehen, bis seine institutionellen Reformvorstellungen sichtbar und verständlich werden, denen neben ihrer grundlagentheoretischen Bedeutung heute auch eine überraschende Aktualität zukommt.

- 15 Bei Dewey etwa in seinen Überlegungen zum Reflexionszusammenhang von Staat und Öffentlichkeit in der modernen Industriegesellschaft in »The Public and Its Problems« (Dewey, 1984); bei Mead scheint dieser Zusammenhang u.a. in seiner Schrift zu »Naturrecht und die Theorie politischer Institutionen« auf (Mead, 1983). Zweifellos sind bei allen Gemeinsamkeiten der Fragestellung gravierende Unterschiede, die aus der divergierenden konzeptuellen Grundanlage der resp. Soziologien resultieren, nicht zu übersehen; sie wirken sich andererseits auf die institutionen- und demokratietheoretischen Überlegungen und Einsichten m.E. aber auch nicht so entscheidend aus, wie man vielleicht erwarten sollte. Vgl. dazu u.a. Prager (1981) und mit z.T. anderen Bewertungen Kloppenberg (1986) und Joas (1992).

Was Durkheim in seinen Vorlesungen zur »Physik der Sitten und des Rechts«¹⁶ vorlegt, ist nicht eigentlich eine politische Soziologie des Staates, sondern vielmehr eine »Politik« in moralsoziologischer Perspektive; und d.h., sie haben ein normatives Modell demokratischer Politik zum Gegenstand (vgl. Prager, 1981). Aus diesem Motiv heraus, einen Beitrag zur Moralökologie moderner Gesellschaften zu leisten, konzentriert sich Durkheim, wie Müller zu Recht hervorhebt, auf die institutionelle Infrastruktur der politischen Gesellschaft, »um den Nomos einer funktional differenzierten Gesellschaft zu entwerfen« (Müller, 1991: 333). Daß er dabei von Anfang an moralische als institutionelle Fragen behandelt und dabei über das Moment des äußeren Zwangs die Wirkungsweise moralischer Normen an jene des Rechts adaptiert, hat zum einen damit zu tun, daß er eine reine Pflichtenethik nach dem Vorbild Kants für etwas psychologisch Unmögliches und lediglich für einen empirischen Grenzfall hält (Müller, 1983: 80); zum anderen bringt sich darin seine Auffassung zur Geltung, daß Moral ein Produkt der Gesellschaft ist, »daß sie von außen in das Individuum eindringt, daß sie seiner physischen Natur und seiner natürlichen Konstitution in gewisser Weise Gewalt antut« und daß deshalb ihre Stärke und Kraft nicht in erster Linie von der moralischen Disposition der Individuen, sondern von der Organisation der Gesellschaft abhängt (108). An dieser Konstellation, an der Habermas etwa grundsätzlich die Abkehr Durkheims vom bewußtseinstheoretischen Paradigma stilisiert hat (kritisch zu dieser Deutung Joas, 1992: 88), mag man nun die Konfundierung der sozialen Genese von Moralnormen mit Fragen ihrer Geltung monieren und die Dissoziation von institutionell verbürgter, gesellschaftlicher Moral und individueller Moralität als unplausibel zurückweisen; man kann ihr aber auch, und das bietet sich im Lichte der Staats- und Demokratiekonzeption durchaus an, die schwächere Deutung unterlegen, daß Durkheim sich weigert, die moralische Güte einer sozialen und politischen Ordnung allein von der moralischen Disposition der Individuen abhängig zu machen: in dieser Lesart käme den Institutionen eine moralverbürgende, -stützende und -ermöglichende Funktion zu (vgl. dazu weiter unten).

Für die stärkere Deutung spricht hingegen zunächst die Weise, in der er den Institutionenbegriff selber konzeptualisiert¹⁷ und in die unterschiedliche Grundentscheidungen seiner Soziologie eingehen: zum einen verpflichtet er den Institutionenbegriff definitiv auf die Klasse verbindlicher, normativer Verhaltensmuster, die sich dem Individuum grundsätzlich über das Moment des sozialen Zwangs mitteilen, wobei sozialer Zwang sich nicht nur über sanktionsbewehrte, staatliche Gewalt sondern auch über moralischen Druck vermitteln kann; zum zweiten ist er von der methodischen Entscheidung informiert, moralische Phänomene als soziale Tatsachen zu behandeln, die aus den gesellschaftlichen Strukturen analytisch herausgearbeitet und umgekehrt – in reformerischer Perspektive und der Absicht der Moralisierung der Gesellschaft – in diese Strukturen konstruktiv hineingearbeitet oder -gewirkt werden müssen; drittens schließlich

16 Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich, sofern nicht anders ausgewiesen, auf die 1991 von Hans-Peter Müller vorgelegte deutsche Übersetzung der Durkheimschen »Vorlesungen zur Soziologie der Moral«.

17 In der folgenden Darstellung stütze ich mich auf die Analyse von Müller (1983: 74 ff.).

akzentuiert er damit die in seiner Sicht intime Verschränkung der mentalen und der moralischen Qualität sozialer Phänomene – hier nimmt Durkheim eine Assimilation von evaluativen und expressiven an kognitive Aspekte vor, wonach die moralische Qualität sozialer Normen und Regulierungen und ihr Verpflichtungsgehalt diesen aus ihren kognitiven Status, ihrem Objektivitätsgehalt also, zuwachsen. Diese Verklammerung von normativen, wissenschaftlich-methodischen und praktischen Aspekten enthält nun allerdings durchaus möglicherweise bedenkliche Implikationen: durch die Assimilation sozialer an moralische Phänomene und deren Rückführung auf mentale Prozesse läuft er Gefahr, die Wirkung des Institutionellen allein auf moralische Autorität und nicht auch auf physischen Zwang zurückzuführen oder dieses Moment institutioneller Ordnung zumindest unsichtbar zu machen (vgl. Müller, 1983: 80 ff.); zweitens verführt ihn die konsequent moralsoziologische Perspektive auf moralische Phänomene zu einer positivistischen Verschränkung von Faktizität und Geltung und schließlich gerät er von daher auch in eine gewisse Spannung zu seiner normativen Auffassung von Demokratie als Herrschaftsform der Kommunikation und der Reflexion (131), insoweit er es gleichzeitig ablehnt, die Wahrheitsgeltung analytischer Aussagen auf einen Prozeß argumentativer Einigung zurückzuführen (vgl. Joas, 1992: 86 ff.).

Diese im Rahmen seines soziologischen Grundanliegens gelegten Spuren finden sich unvermeidlich auch in seiner politischen Theorie und insbesondere in seiner Funktionsanalyse des modernen Staates wieder. So setzt er sich von Anfang an gegen liberale Minimalstaatsversionen ab (77 ff.), gerade weil er aus soziologischen Gründen der naturrechtlichen Tradition der extrasozialen Begründung und Verankerung subjektiver Rechte mißtraut und den Staat auf die Förderung und Sicherung des sozial erzeugten, moralischen Kollektivideals des Individualismus verpflichten möchte. In dieser Sicht wird Staatlichkeit zu einem Perfektionsmodell einer moralischen Ordnung, in der das staatliche Handeln primär auf die Befreiung des Individuums ausgerichtet ist (85). Dementsprechend ist es dann auch die fundamentale Pflicht des Staates, den Prozeß der Individuation so weit zu gewährleisten, wie es der gesellschaftliche Zustand zuläßt (101), zu einer Moralisierung der Gesellschaft im Sinne der Herstellung politischer und sozialer Gerechtigkeit beizutragen (105) und konsequent eben auch dafür Sorge zu tragen, daß die Individuen selber immer mehr ins »moralische Dasein« gerufen werden (102; vgl. auch Toole, 1993). Diese herausgehobene moralische Funktion des Staates ist gewiß ein Reflex seines Mittrauens gegenüber der moralischen Kompetenz, mindestens aber der moralischen Verlässlichkeit der Individuen, die ihn annehmen läßt, daß Moral immer von außen in die Individuen eindringen muß, so daß die Stärke der Moral in erster Linie von der Stärke der gesellschaftlichen Organisation abhängig bleibt (108). Dieser Überzeugung entspricht zunächst nun ziemlich genau der bisweilen irritierende Paternalismus, der sich in den begrifflichen Bestimmungen des Staates als des reflexiven Zentrums der Gesellschaft zum Ausdruck bringt: der Staat ist unvermeidlich autonom gegenüber der Gesellschaft, weil er der Sitz eines klaren, reflexiven Bewußtseins ist, aus dem heraus der Staat für die Gesellschaft denkt und entscheidet und Vorstellungen entwickelt, die für die Gesellschaft bindend sind (74 f.).

Diese Gründe, aus denen Durkheim an der Fiktion des starken Staates festhält und die sich explizit gegen die etwa bei Mead leitende Vorstellung einer Rücknahme des

Staates in die Gesellschaft sperren (vgl. Mead, 1983: 420 ff.), bieten so weit einen berechtigten Angriffspunkt für Bedenken an der Demokratieverträglichkeit des Durkheimschen Ansatzes insgesamt.¹⁸ Andererseits aber muß man in Rechnung stellen, daß sich Durkheim in einer Wendung gegen Hegel durchaus ebenso ausdrücklich wie eindringlich auch gegen den »mystischen Kult« eines zur gesellschaftlichen Totalität aufgepreizten Staates wendet (80 f.) und sich von diesen Vorgaben schließlich in seinen Vorstellungen zur institutionellen Ausgestaltung einer modernen Demokratie auch ablöst, die nun selber als Produkt und Form des moralischen Fortschritts erscheint (130). Dieser Widerspruch löst sich auf, wenn man sieht, daß Durkheim die Aufgabe der Moralisierung von Gesellschaft und Politik nicht einfach dem Staat als einem zumindest nach innen souveränen Akteur, sondern einem Arrangement institutionell verschränkter und reflexiv aufeinander bezogener, differenzierter und spezialisierter Meinungs- und Willensbildungsprozesse zuschreibt. Und dahinter steckt mehr als die bloße Anerkennung der Tatsache eines irreduziblen gesellschaftlichen Pluralismus und seine Präferenz für die Montesquieusche Gewaltenteilungsequilibristik gegenüber auf Rousseau zurückgeführten Vorstellungen direkter und identitärer Demokratie. Dies gewiß auch, wie man leicht an der Hervorhebung der Bedeutung intermediärer Instanzen und gesellschaftlicher Assoziationsverhältnisse sehen kann. Die Institutionen der politischen Gesellschaft, zu denen Durkheim neben dem Zentralstaat vor allem dezentrale, föderative Gliederungsstrukturen und die Berufsgruppen zählt (138 ff.), haben aber nicht nur die Funktion der Freiheitssicherung, indem sie die Individuen gegen eine unmittelbare, direkte Entfaltung staatlicher Macht abschirmen. Vielmehr sollen sie, und darin liegt m.E. die eigentliche Pointe eines von Rousseau zurückbehaltenen Ideals deliberativer Politik, als Filter fungieren, an denen sich individuelle wie kollektive Partikularismen absetzen und durch die hindurch nur argumentativ aufgeklärte Meinungen und Einstellungen Eingang in den Prozeß einer gemeinwohlbezogenen politischen Willensbildung finden. In dieser Betonung der »zivilisierenden« Wirkung (91) einer institutionellen Verschränkung und reflexiven Durchdringung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft läßt sich Durkheim nicht lediglich von einem allgemeinen Interesse am moralischen Fortschritt der Gesellschaft, sondern darüberhinaus von einem Interesse an der Verbesserung der sachlichen Qualität der Politik leiten. Dieser Intuition verdankt sich schließlich die auch politisch herausgehobene Stellung der Berufsgruppen (139): sie bilden den organisatorischen Rahmen für ein modernisiertes Ideal der Versammlungsdemokratie, in dem Diskussionen die kollektive Form dessen bilden, »was Überlegen und Abwägen für den einzelnen sind – (sie) dienen gerade dem Ziel, alles ins Bewußtsein zu heben, die Menschen zu zwingen, sich über die Motive klar zu werden, die sie in diese oder jene Richtung drängen, und sich des eigenen Tuns bewußt zu werden...Sie sind die einzigen Instrumente, die der Gemeinschaft zur Verfügung stehen, wenn es darum geht, unbedachtes, automatisches und blindes Handeln zu vermeiden« (116).

18 Ganz besonders deutlich wird das bei Joas am Ende seines systematischen Theorienvergleichs zwischen Durkheim und dem Pragmatismus artikuliert: vgl. Joas (1992: 89 f.).

Diese Motive bündeln sich am Ende der Vorlesungen zur staatsbürgerlichen Moral und Demokratie noch einmal in einer Kritik der allgemeinen und geheimen Wahl. Durkheim ist hier bemüht, die Vorzüge der öffentlichen vor der geheimen Wahl herauszustreichen und bringt darin die Anforderungen an die institutionelle Struktur demokratischer Willensbildung in einer komplexen, arbeitsteilig organisierten Gesellschaft in konzentrierter Form zur Geltung. Diese hat, wie wir gesehen haben, die Aufgabe, in moralischer Absicht die Formprinzipien der Reflexivität, der Diskussion und der Öffentlichkeit mit organisatorischen Mitteln in die soziale Wirklichkeit zu übersetzen. Und so ist es denn auch konsequent, wenn Durkheim an der allgemeinen und geheimen Wahl die spiegelbildlichen Effekte einer »lediglich quantitativen Gewichtung der individuellen Meinungen«, aus der eben kein Anreiz zu einer themenbezogenen, sachlichen Selbstrationalisierung der individuellen Meinungsbildung erwächst einerseits und der »radikalen Inkompetenz« auf Seiten der Abgeordneten andererseits moniert (148). Diesen Defekten möchte er durch eine Kombination des Formprinzips der öffentlichen Diskussion mit den Vorteilen assoziativer Strukturen entgegenwirken, die eben die Möglichkeit bieten, die Menschen »auf dauerhafte Weise in Beziehung zueinander zu setzen und zu gruppieren« und Gefühle zu evozieren, »die über den individuellen Gefühlen stehen«, weil sie aus der Wechselwirkung zwischen assoziierten Individuen resultieren (149). Darin verschränken sich einige Denkmotive, die auch in aktuellen Diskussionen über die Civil Society oder eine kommunitaristische Erneuerung der liberalen Demokratie wieder in den Vordergrund der theoretischen Aufmerksamkeit gerückt werden (vgl. Offe/Preuß, 1991; Fishkin, 1991 und Buchstein, 1993), so daß es sich durchaus lohnt, sich die Überlegung Durkheims zu einer Überwindung des individualistischen Partikularismus ausnahmsweise im Zusammenhang eines längeren Zitats zu vergegenwärtigen:

»Aber nehmen wir einmal an, die Wahl fände nach einer kollektiven Aufarbeitung statt; dann stünden die Dinge ganz anders. Denn wenn die Menschen gemeinsam denken, ist ihr Denken zum Teil das Werk der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft wirkt auf sie ein, lastet mit ihrer ganzen Autorität auf ihnen, hält ihre egoistischen Anwandlungen im Zaum und verleiht dem Denken eine gemeinsame Richtung. Wenn also die Wahlen etwas anderes als die Individuen zum Ausdruck bringen, wenn sie ganz und gar von einem gemeinschaftlichen Geist durchdrungen sein sollen, dann darf das elementare Wahlkollegium nicht aus Personen bestehen, die nur zu diesem außergewöhnlichen Anlaß zusammenkommen, die sich nicht kennen, die nicht zu einer gemeinschaftlichen Meinungsbildung beigetragen haben und nun einer nach dem anderen an die Wahlurne treten. Vielmehr muß es sich um eine kohärente und dauerhaft konstituierte Gruppe handeln, die nicht erst am Tage der Wahl zusammenkommt...Es liegt auf der Hand, daß die Berufsorganisation dieser Anforderung entspricht. Da ihre Mitglieder ständig in engem Kontakt miteinander stehen, bilden ihre Gefühle sich in der Gemeinschaft und sind Ausdruck dieser Gemeinschaft.« (150)

Nun kann dieser Vorschlag sicher nicht als die Lösung der darin angesprochenen Probleme gelten, und das nicht nur wegen der zum Teil befremdlichen und bedenklichen kollektivistischen und technokratischen Grundtöne. Auch wenn etwa Beck (1993: 241) jüngst im Rahmen eines Modells reflexiver Politik in enger Anlehnung an Durkheim eine »Politik der Berufe« als wesentlichen Beitrag zur subpolitischen Modernisierung der Politik hervorhebt, ist doch zu bezweifeln, ob korporative Strukturen tatsäch-

lich zum Kristallisationskern erweiterter und qualitativ verbesserter Teilhabeansprüche werden könnten oder sollten. Darüber hinaus ist unklar, wie sich dieses Modell mit den heutigen Mustern sozialstruktureller und politischer Differenzierung etwa verbinden ließe, und es bleibt völlig offen, wie das Zusammenspiel unterschiedlicher institutioneller, organisierter und nicht-organisierter oder nicht-institutionalisierter Formen der Willensbildung zu konzipieren wäre; und schließlich gerät diese Vorstellung kompetenzorientierter Politik unvermeidlich in eine nicht einmal thematisierte Spannung zum Prinzip politischer Gleichheit. Diese und andere Fragen sind unvermeidlich, und sie sind gewiß geeignet, die Plausibilität des berufsgruppenzentrierten Modells demokratischer Politik zu unterminieren. Aber das ist nur ein Aspekt der Überlegungen Durkheims, und im Zusammenhang von Institutionen- und Demokratietheorie nicht einmal der wichtigste. Entscheidend, und auch heute noch informativ, ist die moralische Imprägnierung des Institutionenverständnisses wie die daraus resultierende institutionelle Perspektive auf Fragen der Moralisierung und Qualitätsverbesserung demokratischer Politik. Und die wichtigste Anregung, die aus dieser Konstellation erwächst, besteht in der Einsicht, daß das Modell demokratischer Politik reflexiv weiterzuentwickeln ist und daß politisches Handeln sich mithin verstärkt auf die Entwicklung angemessener institutioneller Strukturen selber zu richten hat; und dies gerade in der Perspektive einer zunehmenden Vergesellschaftung von Politik und unabhängig von der Hauptaufgabe, die Durkheim den sekundären Organen zuweist, nämlich »sowohl das Individuum vom Staat als auch den Staat vom Individuum« zu befreien (154 f.).

Diese systematisch gesehen nicht notwendigen Relikte eines »Staatskultes« sind zweifellos der Grundentscheidung Durkheims geschuldet, soziale Prozesse auf mentale Strukturen abzubilden. Institutionen in einem weiteren Sinn bilden dann den Zusammenhang von Handlungsregeln, organisierten Vereinigungen und als gültig angesehenen kulturellen Objektivierungen (Acham, 1992: 33 f.) – m.a.W. sie leisten die Übersetzung von Denkformen in Sozialformen oder von Mechanismen kultureller Reproduktion in die Strukturen der Reproduktion von Einzelhandlungen und Handlungssystemen (vgl. auch Parsons, 1990). Auf diese Weise nimmt der Staats- und Institutionenbegriff auch Spuren seines objektivistischen Erkenntnisideals an und gerät in eine irreduzible Spannung zu dem von ihm herausgehobenen moralischen Kollektivideal des Individualismus.

Den Schritt, diese Spannung abzubauen, unternimmt erst Castoriadis, der, in ansonsten enger Anlehnung an Durkheim, den Staat aus der Funktion der zentralen Reflexionsinstanz der Gesellschaft herausrückt und diese Funktion vergesellschaftet. Ähnlich wie Durkheim faßt Castoriadis Demokratie als Herrschaftsform kollektiver Reflexivität und Institutionen oder institutionelle Regulierungen als Bedingung der Möglichkeit einer autonomen Praxis. Die Radikalisierung der Durkheimschen Sicht resultiert daraus, daß auch die vergesellschafteten Subjekte die Aufgabe der permanenten Neu-Instituierung nicht aussetzen oder an den Staat abgeben können, weil der Staat nur eine (historische) Form der Institutionalisierung gesellschaftlicher Autonomie darstellt: mithin ist die Gesellschaft autonom, die ihre Fähigkeit zur Reflexion und Veränderung institutionalisiert und heteronom die, die vergißt oder in ihrer staatlichen Existenzweise unsichtbar macht, daß sie sich selber instituiert hat (Castoriadis, 1989: 68 ff.). Politik ist in dieser Perspektive als autonome und vernünftige gesellschaftliche Praxis verstan-

den, die die Institutionalisierung der Gesellschaft zum Gegenstand und ein anderes Verhältnis von instituierter und instituierender Gesellschaft zum Ziel hat: es geht um die Freisetzung kollektiver Schöpferkraft, und institutionell zu schützen und auszuzeichnen sind nurmehr soziale Prozesse der Selbsterzeugung der Gesellschaft.

Konzeptuelle Probleme stellen sich dann aber ersichtlich dadurch ein, daß Institutionen analytisch als transzendentaler Reflexionszusammenhang der Selbstkonstitution von Gesellschaft, als Kontext und Ergebnis sozialer Praxis in einem erscheinen (vgl. auch Poltier, 1989). Aus dieser basalen Zirkularität resultiert nicht nur eine gewisse Schwierigkeit, eine bewußte von einer blinden Praxis überhaupt unterscheiden zu können – auch und gerade eine autonome Praxis ist nicht autark gegenüber reflexiven Vernunfteseinsichten, denen sich u.a. der normative Status von individueller Autonomie oder der Menschenrechte verdankt. Vielmehr irritiert an dieser Vorstellung, daß auch sie ohne die Projektion eines höherstufigen Subjekts der gesamtgesellschaftlichen Reflexion und der kollektiven Handlungsfähigkeit nicht auskommen kann. Diese Stelle hielt bei Durkheim in Teilen der Staat besetzt – die Abkehr von dieser Vorstellung ist sicherlich ein Fortschritt; andererseits rechnete Durkheim eben nicht mehr mit einer kollektiv-homogenen Form gesellschaftlicher Selbstbestimmung, sondern rekurrierte auf organisatorisch und institutionell differenzierte und vermittelte Prozesse – und insofern bedeutet Castoriadis' Aktualisierung des Polis-Gedankens auch einen Rückschritt. Kurz: in einer adäquaten Auslegung der Idee demokratischer Selbstbestimmung sind beide Momente zusammenzuführen, das normative Postulat der Autonomie und die Einsicht in die differenzierte Struktur moderner, arbeitsteiliger Gesellschaften; dann kann man auch, wie Durkheim zumindest angedeutet hat, dem Gesichtspunkt der Effektivität Rechnung tragen, ohne in einen Gegensatz zur Idee der partizipatorischen Demokratie geraten zu müssen.

2.2 *Die moralische Erneuerung liberaler Politik: Zu einigen Aspekten des kommunitaristischen Institutionenverständnisses*

Auf die Ähnlichkeit der Durkheimschen Denkmotive mit den Anliegen einer kommunitaristisch inspirierten Kritik am Liberalismus hat schon Müller an verschiedenen Stellen, u.a. in seinem Nachwort zur deutschen Übersetzung der »Physik der Sitten« (Müller, 1991: 333; vgl. auch Cladis, 1992: 256 ff.) hingewiesen. Und in der Tat kann man beobachten, daß dem kommunitaristischen Lager zuzurechnende Autoren wie Etzioni (1993), Walzer (1992) oder Bellah et al. (1991) zur Klärung und Absicherung ihres Anliegens systematischen Gebrauch von Argumenten machen, wie wir sie etwa bei Dewey oder eben auch bei Durkheim schon vorgebildet finden; und dabei rekurrieren sie nicht zufällig sowohl auf den soeben an Durkheim erläuterten Verwendungszusammenhang wie zum Teil auch auf die Verwendungsweise des Institutionenbegriffs. Das ist nun nicht so erstaunlich, wenn man in Rechnung stellt, daß sie in ihren zeitdiagnostischen Überlegungen und Krisenwahrnehmungen von sehr ähnlichen Befunden ausgehen: auch sie lassen sich in ihrer moralischen und institutionellen Kritik am politischen Liberalismus von dem kulturkritischen Verdacht einer selbstdestruktiven Beschleunigung von Individualisierungsprozessen leiten; auch sie diagnostizieren ei-

nen wachsenden, funktionalen Bedarf an »verantwortungsethischen Massensorientierungen« (Offe, 1989: 758) und nehmen Fragen der Adaption politisch-demokratischer Vergemeinschaftung an die Strukturen komplexer Gesellschaften in der Perspektive moralermöglichender und -verbürgender institutioneller Veränderung und Reform auf.

Vor diesem Hintergrund läßt sich die kommunitaristische Kritik am Liberalismus nun zunächst in Form einer dreistufig angelegten Krisendiagnose erfassen und genauer beschreiben. Danach haben wir es erstens mit einer Art Dialektik der liberalen Emanzipationsprogrammatik insoweit zu tun, als in den daraus hervortretenden Gestalten eines possessiven und eines expressivistischen Individualismus der in die gemeinschaftliche Konstitution des Selbst eingelagerte moralische Gehalt aufgesogen und soziale Bindungen unterminiert werden; dies führt dann zweitens dazu, daß die gesellschaftliche Integration von Formen der sozialen Anerkennung und moralischen Bindung abgehängt werden muß und ersatzweise in die unpersönlichen Strukturen einer systemischen Vernetzung einereits und die staatlich-bürokratische Überformung eines zunehmend fragmentierten gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs andererseits abgedrängt wird; das legt dann drittens zwar den Gedanken nahe, dem durch die Stärkung gesellschaftlicher Assoziationsverhältnisse und den Ausbau dezentraler, partizipativer Strukturen entgegenzuwirken – doch eine solche Strategie läuft schließlich an Motivationsproblemen auf, die daraus resultieren, daß die unter dem Liberalismus bescheidene Auslegung der Aufgaben einer öffentlichen Moral kaum noch Ansatzpunkte bietet, an denen die Idee des Gemeinwohls angreifen und ihre reflexive Kraft entfalten könnte. Genau an dieser Stelle setzt denn auch die kommunitaristische Neuthematisierung politischer Gemeinschaften (a) und die Entwicklung eines darauf bezogenen Institutionenverständnisses (b) an.

a) Wenn es hierzulande ein herausragendes Rezeptionshindernis für kommunitaristische Vorstellungen gibt, so liegt dies zweifelsohne in einem Gemeinschaftsbegriff, dem der Ruch normativer Unzuverlässigkeit, das Mal einer konzeptionellen Fehlsteuerung der politischen Theorie und von daher ein struktureller Mangel an einschlägiger Empirie anzuhafte scheint. Zwischen diesen Sorten von Gründen, die zusammengekommen in aller Regel eine kritische Distanznahme begründen, besteht fraglos auch ein methodologischer Zusammenhang derart, daß unsicher bleiben muß, welche Art von Empirie überhaupt einschlägig ist, solange die Frage nach der Art von Gemeinschaften, die es empirisch nachzuweisen gilt, ungeklärt ist.¹⁹ Indessen hängen diese

19 In gewisser Weise gilt auch hier, was Beck/Beck-Gernsheim mit Blick auf die Empirie der Gesellschaft der Individuen angemerkt haben, daß die soziologische Forschung die Frage sträflich vernachlässigt habe, welche Art soziologischer Empirie für eine »Gesellschaft im Flugsand der Individualisierung« überhaupt angemessen sei (vgl. Beck/Beck-Gernsheim, 1994: 32, Anm. 38). Eine ähnliche Beobachtung macht (kritisch gegen Beck) auch Honneth, allerdings mit einem wichtigen Unterschied: eine Verbesserung der Individualisierungsempirie hängt nicht nur, wie bei Beck/Beck-Gernsheim von methodischen Orientierungen ab, sondern von einer begrifflichen Differenzierung der gesellschaftlichen Prozesse, die unter dem Begriff der Individualisierung in unzulässiger und am Ende uninformativer Weise amalgamiert werden: auf diese Weise kommt Honneth zu der Unterscheidung von Individualisierung, Privatisierung und Autonomisierung – eine Unterscheidung, die auch für die Klärung des kommunitaristischen Gemeinschaftsverständnisses folgenreich und instruktiv ist, wie ich im folgenden noch zeigen möchte (vgl. Honneth, 1994: 24 f.).

Vorbehalte auch mit charakteristischen Schwierigkeiten zusammen, die dem Bemühen um eine angemessene Würdigung des Kommunitarismus immer noch entgegenstehen (vgl. Joas, 1993): der traditionalistischen Imprägnierung des kontinentalen Gemeinschaftsverständnisses, das zu einer Fehlsteuerung der Erwartungen bezüglich des amerikanischen (und darunter auch des kommunitaristischen) Gemeinschaftsdiskurses führt;²⁰ der eigenen Unübersichtlichkeit auch des amerikanischen Gemeinschaftsdenkens (vgl. auch Fowler, 1991); schließlich der unklaren und überhaupt nur sporadisch hergestellten Verbindung von sozialphilosophischer, politiktheoretischer Reflexion einerseits und einer darauf abgestimmten Gemeinschafts empirie andererseits.²¹ Aus dieser Lage ziehe ich den Schluß, daß es zunächst einmal darauf ankommen muß, den spezifisch demokratiethoretischen Gebrauch des Gemeinschaftskonzepts in der Kommunitarismus-Debatte so weit freizulegen, bis ein normativ gehaltvoller Begriff von Gemeinschaft erkennbar wird, der dann in Strukturprinzipien und institutionelle oder organisatorische Strukturmechanismen übersetzt werden kann, die ihrerseits erst den Hintergrund für eine relevante Empirie abgeben – diese Regieanweisung mag methodisch gesehen trivial sein, sie führt aber, wie ich hoffe, zeigen zu können, zu nicht ganz so trivialen Ergebnissen.

Wenn man danach fragt, was in der Sicht der Kommunitaristen »integriert« und was »spaltet«, so ist die Antwort prima facie eindeutig: integrierend wirken Gemeinschaften, desintegrierend ein institutionell verstärkter Individualismus, der nicht nur den moralischen Reifungsprozeß des Individuums, sondern auch die kollektive Handlungsfähigkeit eines demokratischen Gemeinwesens bedroht und unterminiert. Doch schon auf den zweiten Blick stellen sich bezüglich dieser binären Kontrastierung von Individualismus und Gemeinschaft Zweifel und Fragen ein, die zu ersten Präzisierungen Anlaß geben. Hinsichtlich der Individualismus-Kritik und -Empirie wäre zu fragen, welche Prozesse man denn genau im Auge hat (Individualisierung, Privatisierung, Autonomisierung?²²); und hinsichtlich der Vorstellungen dessen, was mit »Gemeinschaft« gemeint sein soll, herrscht eine ziemliche Konfusion, die positiv mit der Prominenz des Themas zu korrelieren scheint, weil in der in den USA breit geführten Debatte die aus sehr unterschiedlichen zeitdiagnostischen Ansätzen, Sicht- und Thematisierungsweisen der vorrangigen öffentlichen Probleme sich ergebenden Lösungsvorschläge in eben diesen Begriff projiziert werden, der so zu einer Art Auffangbecken für Reformhoffnungen der unterschiedlichsten Art wird und begrifflich zu einer Residualkategorie zu verkom-

20 Davon sind auch die zurechtweisenden Bemerkungen an die Adresse ratlos gewordener Linksintellektueller, mit denen Rehberg seine Überlegungen zum Verhältnis von »Gemeinschaft und Gesellschaft – Tönnies und Wir« abschließt, nicht ganz frei (vgl. Rehberg, 1993a: 39 f.).

21 Eine Ausnahme bilden hier immer noch die Arbeiten der Autorengruppe um Robert Bellah (vgl. Bellah et al., 1987 und 1991 sowie die Hinweise auf die »vier Mobilitäten«, auf die sich Walzer bezieht – vgl. Walzer, 1993. Einen guten Überblick bietet auch Wolfe (1991).

22 Diese Differenzierung hat Honneth gegenüber Ulrich Beck angemahnt (vgl. Honneth, 1994: 24 f.).

men droht.²³ In diesem vielstimmigen Gemeinschaftschor haben auch die Kommunitaristen insofern einen distinkten Part, der politisch in der Intonierung einer linksrepublikanischen Melodie besteht; aber auch sie singen längst nicht mit einer Stimme.

Genauere Aufschlüsse als über einen solchen Versuch Schnittmengenbildung ergeben sich denn auch erst, wenn man den Einführungskontext beachtet, in dem der Gemeinschaftsbegriff seine Prominenz erlangt hat: es geht um das Verhältnis von Moral und Politik, oder, um es mit Offenheit auf eine zeitdiagnostische Formel zu bringen, um die sich auftuende Schere zwischen der knappen Ressource staatsbürgerlicher Moral einerseits und einem wachsenden funktionalen Bedarf an ethisch-moralischen Masseneinstellungen andererseits; wobei hinzuzufügen wäre, daß in der kommunitaristischen Sicht diese Verknappung moralischer Ressourcen nicht etwa auf einen fehlenden oder abnehmenden moralischen Sinn der Bürger (vgl. Wilson, 1993: 244 ff.), sondern auf die Funktionslogik der sozialen und politischen Institutionen der liberalen Gesellschaft zurückzuführen ist. Erst vor diesem Hintergrund²⁴ zeigt sich die Differenz etwa zum Programm des »Politischen Liberalismus« (Rawls), und es ergeben sich erste Hinweise auf den spezifisch normativen Gebrauch, der im Kommunitarismus von der Kategorie der Gemeinschaft gemacht wird: Dort, wo der Liberale im Kern das Problem des Verhältnisses von Moral und Politik als »systemische« Frage nach den »moralanalogen Funktionsprinzipien« eines arbeitsteiligen, rechtsstaatlichen Institutionensystems behandelt, neigt der republikanisch gesonnene Kommunitarist dazu, das institutionell nicht substituierbare individuelle Ferment sozio-moralischer Kompetenzen zu betonen und gemeinschaftliche Beziehungsmuster und Interaktionsformen (auf unterschiedlichen Ebenen) als Reproduktionszusammenhang dieser Kompetenzen ins Auge zu fassen.²⁵ In diesem Sinne faßt Etzioni denn auch das kommunitaristische Anliegen dahingehend zusammen, daß der Gebrauch des Begriffs Gemeinschaft nicht oder nicht in erster Linie auf eine Priorisierung sozialer Nä-

23 Vgl. die sehr detaillierte Übersicht, die Fowler auf der Basis einer umfassenden Literaturstudie bietet. Er unterscheidet sieben Formen des Gemeinschaftsdiskurses, die nur in einem sehr schwachen und wenig präzisen Sinn darin interferieren, daß »the concept of community invariably invokes the notion of commonality, of sharing in common ... (where) sharing implies an affective or emotional dimension« (Fowler, 1991: 3).

24 Insofern ist Axel Honneth in seiner Einschätzung zuzustimmen. Was ich allerdings für unplausibel halte, ist die von ihm vorgenommene Unterscheidung zwischen Liberalen und Kommunitaristen nach der primären Orientierung entweder an den kulturellen Bestands Voraussetzungen demokratischer Gesellschaften (die liberale Position) resp. den kulturellen Bedingungen individueller Selbstverwirklichung (der kommunitaristische Ansatz). Richtig ist, daß Liberale auch im zweitgenannten Sinne keine Gemeinschaftsfeinde sein müssen, insofern sie den – prima facie – moralischen Wert von sittlich integrierten Gemeinschaften durchaus anerkennen (Rawls), während umgekehrt auch die Kommunitaristen gemeinschaftsbezogene Sozialisationsprozesse gerade in ihrer Ressourcenfunktion für demokratische Politik thematisieren – durch die systematische Verbindung beider Gesichtspunkte zeichnet sich etwa die Argumentationsstrategie aus, die Taylor einschlägt (vgl. Taylor, 1992).

25 Zu einem ähnlichen Schluß kommt auch Nunner-Winkler. Allerdings halte ich es für unplausibel, den System- resp. Persönlichkeitsaspekt von Moral auf die Dimension von Kognition resp. Motivation aufzuteilen, weil damit der Blick auf institutionelle Arrangements und Organisationsformen demokratischer Politik verstellt wird, die beides zusammenführen. Vgl. Nunner-Winkler, 1994: 137 ff.).

heverhältnisse («a warm, fuzzy sense of community») gerichtet ist, sondern seine distinkte Qualität dadurch erhält, daß »communities speak to us in a moral voice. They lay claims on their members« (Etzioni, 1993 : 31).

Nunmehr läßt sich auch die kommunitaristische Integrations- resp. Desintegrationshypothese schon ein Stück weit spezifizieren: Integrierend wirkt die Gemeinschaft moralisch authentischer Bürger, die ihre gemeinsamen Belange öffentlich mit den kommunikativen und diskursiven Mitteln deliberativer Politik mit Blick nicht nur auf egoistische Ziele, sondern auf das Gemeinwohl, gestalten; und desintegrierend wirkt die Gesellschaft des institutionellen Individualismus, in der die (liberalen) strukturbildenden Mechanismen von Markt, bürokratisch-staatlich konzentrierter Politik und der Vorrang subjektiver (Anspruchs-) Rechte den »moralischen Sinn« der Subjekte austrocknen und einen moralischen Privatismus befördern, der Ansätze zu einer gemeinschaftsbezogenen, zivilgesellschaftlichen Praxis verständigungsorientierter Politik untergräbt und einem fragmentierten Typus einer staatsadressierten »claimant politics«²⁶ Raum gibt, der demokratische Politik in ihrer Substanz gefährdet, weil sie die Organisationsbasis demokratischer politischer Öffentlichkeiten klientelistisch fragmentiert.²⁷

Bezüglich des Gemeinschaftsbegriffs sollte vor diesem Hintergrund so viel klar sein, daß es den Kommunitaristen mit Blick auf die Bestandsvoraussetzungen demokratischer Politik um die Idee einer posttraditionalen Vergemeinschaftung geht, die nicht viel mit dem häufig gepflegten Bild eines regressiven ethischen Traditionalismus (i.S. der »Silent Majority«) oder mit einem freiheitsbedrohenden, bornierten Lokalismus und Parochialismus zu tun hat. Konstitutiv ist ein normatives Konzept,²⁸ an das sich dann sekundär auch primordiale Faktoren anheften können, so weit sie eine Ressourcenfunktion für normativ herausgehobene Verhaltensmuster annehmen und nicht in Widerspruch zu den normativen Standards geraten – kurz, es geht um ein Konzept, mit dessen Hilfe die Kontinuität zwischen der moralischen Sozialisation des einzelnen

26 Das ist der Schluß, zu dem Madsen auf der Grundlage einer eindrucklichen Fallstudie zur öffentlich heftig umstrittenen Siedlungspolitik in einer Gemeinde im Süden Kaliforniens gelangt (vgl. Madsen, 1991: 455 ff.).

27 Diese Einschätzung der fragmentierenden Wirkung des Zusammenspiels von Markt, Staat, dem System der Rechte und dem als Privatismus ausgelegten Individualismus finden sich so oder ähnlich bei allen Autoren, die dem kommunitaristischen Lager zugerechnet werden. Vgl. die entsprechenden Kapitel in Etzioni (1993) und Taylor (1992: 109 ff.).

28 Es handelt sich mithin um ein Konzept, daß auch liberalen Reserven gegenüber allen Arten eines ontologisch starken Kollektivverständnisses entgegenkommt. An dessen Stelle tritt vielmehr eine in einem deliberativen Politikverständnis fundierte Gemeinschaftsauffassung, nach der wir versuchen können, »das Feld der politischen Debatte und des Austauschs als eine bereits hinreichend gemeinsame Grundlage dafür zu betrachten, daß ihre politischen Ergebnisse den Geist der Zustimmung und »Gültigkeit« in sich tragen – ohne daß darin ein Widerspruch zu Pluralität und Toleranz liegt« (Michelman, 1994: 65 f.). Damit rücken, wie Michelman zeigt, zwei Prämissen des kommunitaristischen Gemeinschaftsverständnisses in den Vordergrund, die kaum geeignet sein sollten, liberale Feindseligkeiten zu provozieren: die Prämisse, daß Begegnung und Beziehung als »Selbst bildender Umstand« aufzufassen sind und daß Kommunikation und Teilhabe infolgedessen als menschliche (Grund)Güter gelten können (Michelman, 1994: 69 ff.).

und der Reproduktion einer demokratischen Praxis von Staatsbürgern, zwischen persönlicher und sozialer Verantwortung, persönlicher und sozialer Integrität wie zwischen individueller und kollektiver Urteilsbildung wiederhergestellt werden soll.²⁹

Ein Konzept politischer Gemeinschaften, das auf diese Krisendiagnose zugeschnitten ist und gleichzeitig den Bedingungen moderner Politik Rechnung trägt, ist zweifellos nur unter drei, aufeinander aufbauenden Voraussetzungen zu haben: Methodisch wäre von einer nominellen auf eine attributive (oder von einer topographischen auf eine relationale) Verwendungsweise umzustellen, in der dann Strukturprinzipien wie Kommunikation, Interaktion und Merkmale wie geteilte Werte und Interessen, Verantwortung als Kriterien fungieren, an Hand derer sich der spezifische Grad der Vergemeinschaftung anzeigt und was es erlaubt, Gemeinschaftsvorstellungen von konventionellen Kriterien wie Größe und Territorialität und damit bestimmten Gestalten ihrer insularen Realisierung wie in dörflichen oder städtischen Gemeinden oder Nachbarschaften abzulösen. Inhaltlich muß der Gemeinschaftsbegriff dann nicht mehr auf die Vorstellung eines fusionierten Lebens festgelegt werden, sondern ist in Formen sozialer Anerkennung zentriert, in denen die Regulierung, Disziplinierung und Kanalisierung selbstbezüglichen Verhaltens so vermittelt ist, daß es an übergreifende Interessen und Ideale gebunden werden kann.³⁰ Das ermöglicht schließlich eine größere Varianz der organisatorischen Formen, in denen sich Gemeinschaftlichkeit zur Geltung bringen kann – diese institutionelle Ablösung von primordialen Faktoren soll sicherstellen, daß das Organisationsprinzip von ›Gemeinschaft‹ eine politisch entscheidende Rolle spielen kann, ohne selbst trennend oder spaltend zu wirken. Nur unter diesen Voraussetzungen wird sich, wenn überhaupt, die Erwartung erfüllen, robustere Gemeinschaftsideen in die Struktur demokratischer Prozesse einfügen und in institutionelle Reformen übersetzen zu können: »Liberalism's thin theory of community weakens its capacity to speak with a clear voice where the public interest demands discipline and duty as well as ... freedom and self-realization ... At bottom, the communitarian challenge is a demand for more extensive responsibility in every aspect of personal experience and social life« (Selznick, 1992: 385).

Auf diese Anforderungen reagieren die Kommunitaristen nun mit einem relationalen Gemeinschaftsbegriff, der sich grob aus vier Komponenten zusammensetzt (vgl. auch Phillips, 1993: 10 ff.): Primär und konstitutiv sind das Prinzip breiter politischer Partizipation, das in moralischen Gefühlen wechselseitiger Anerkennung und solidari-

29 »This establishes a (prima facie, d. Verf.) presumption of moral worth. The presumption is rebuttable on a showing that a given community is too narrow or attenuated to provide an effective framework for common life, or that it is too rigid and stultifying to serve the needs of personal and institutional development...« (Selznick, 1992: 359). Gemeinschaften sind also spezifisch strukturierte Handlungszusammenhänge, die die Übersetzung moralischer Gefühle in politisches Handeln erleichtern sollen – vgl. Goodin (1992: 151 ff.). Dieser Gedanke findet denn auch in der allgemeinen Definition, die Selznick vorschlägt, Berücksichtigung: »A group is a community to the extent that it encompasses a broad range of activities and interests, and to the extent that participation implicates whole persons rather than segmental interests or activities« ((Selznick, 1992: 358).

30 »The distinctive function of community then is the reconciliation of partial with general perspectives« (Selznick, 1992: 369).

schen Einstellungen vermittelt bleiben muß; daneben treten im Sinne einer eher funktionalen Zuordnung jene Faktoren oder Kontexte, die in besonderer Weise geeignet sind, diesen Anforderungen entgegenzukommen – wobei Gemeinschaftssinn nicht traditionalistisch vermittelt sein muß und Lokalität keine geographische, sondern eine relationale Kategorie ist. Das wird insbesondere sinnfällig, wenn eine demokratietheoretische Lesart des kommunitaristischen Gemeinschaftsverständnisses zugrunde legt. In dieser Perspektive einer »communal democracy«, die Selznick im Ausgang von der handlungstheoretischen Bestimmung Dewey's, »(that) wherever there is a conjoint activity whose consequences are appreciated as good by all singular persons who take part in it, and where the realization of the good is such as to effect an energetic desire and effort to sustain it in being just because it is a good shared by all, there is in so far community. The clear consciousness of a communal life, in all its implications, constitutes the idea of democracy« (Dewey, 1984: 328) entwickelt, ergeben sich folgende Übersetzungen für die genannten Bestimmungsmerkmale von Gemeinschaft:³¹

- das Prinzip der Partizipation wird auf ein dezentrales Modell zivilgesellschaftlicher Politik projiziert, in denen freiwillige Assoziationen aller Art, die als vermittelnde Instanzen zwischen das Individuum und die Regierung treten, die organisatorische Infrastruktur einer Gruppendemokratie bilden (Selznick, 1992: 505 und 517 ff.);
- der relationale Aspekt wird primär in der Gestalt einer diskursiv vermittelten Inter-subjektivität und in der Anforderung einer »reflexiven Moralität« aufgenommen, die zusammengenommen gewährleisten sollen, daß sich die kollektive Entscheidungsfindung für argumentative Praktiken öffnet – insofern stellt sich ein Zusammenhang her zwischen der Qualität politischer Entscheidungen und dem Grad der erreichten Gemeinschaftlichkeit (Selznick, 1992: 502 f. und 524 f.);
- beides schlägt sich drittens in der Unterscheidung von kommunaler und Massendemokratie in einer relationalen Deutung auch von Lokalität nieder – während die (elektorale) Massendemokratie als unvermittelt, nicht-deliberativ und unstabil erscheint, sind es im Gegenzug stabile Netzwerke (von Problemlösungsgemeinschaften), die die Voraussetzungen dafür schaffen sollen, daß die Beteiligten ein angemessenes Verständnis ihrer Interessen erreichen (Selznick, 1992: 522 f.);
- schließlich hat die Stabilität auch einen zeitlichen Aspekt, so daß die geschichtlich oder geographisch vermittelte Dauer von Gemeinschaften einen inhärenten Zug zu langfristigen Orientierungen aufweist, die für sich genommen der moralischen Verbesserung der Individuen entgegenkommt (Selznick, 1992: 533).

Die distinkte Funktion von Gemeinschaften im Handlungszusammenhang einer demokratischen Gesellschaft besteht also darin, die Voraussetzungen für eine Form der Willensbildung zu schaffen, in der partikuläre mit allgemeinen Interessen und Perspektiven versöhnt werden können. Dazu bedarf es nicht der Vorstellung eines in Tradition und sozialer Struktur vollständig fusionierten Lebens gemeinschaftlicher Gruppen. Freilich sollte das andererseits nicht zu dem Schluß verleiten, dieses Ziel könnte sich allein auf

31 Das spiegelt sich auch im argumentativen Aufbau der kommunitaristischen Programmschrift, die Etzioni unter dem Titel »The Spirit of Community« veröffentlicht hat. Vgl. Etzioni (1993).

der Basis freiwilliger Assoziation, im Medium von Kommunikation und persönlicher Interaktion erreichen lassen. Vielmehr bleiben diese Prozesse verwiesen auf die politisch gerichteten, aber vorpolitischen Integrationsleistungen sozialer Institutionen (Familie, Schule, Nachbarschaften o.ä.) und die Kraft politisch-institutioneller Regulierungen – kurz: es bedarf institutioneller Arrangements, die die Über- und Umsetzung dieser Vorgaben gewährleisten. Die kommunitaristische Integrationstheorie ist aus diesem Grunde, nicht nur bei Selznick, in einem großen Maße institutionenzentriert. Diese Institutionen erweisen ihre Qualität aber zugleich darin, daß sie die unterschiedlichen Momente des Gemeinschaftsbegriffs (also Geschichtlichkeit, Identität, Gegenseitigkeit, Pluralität, Autonomie und Partizipation)³² in eine Balance bringen und so die Idee der Gemeinschaft effektiv im politischen Strukturaufbau der modernen Gesellschaft zur Geltung bringen sollen.

b) Durch diese Konfiguration ist also der normative Verwendungszusammenhang des Institutionenbegriffs in der kommunitaristisch-republikanischen Diskussion wesentlich bestimmt, und sie geht schließlich in die begriffliche Explikation ebenso ein wie in den praktischen Verwendungssinn des Institutionenkonzepts.³³ Ich möchte das nunmehr kurz mit Blick auf Vorstellungen Selznick's (1992), Bellah's (1991) und Taylor's (1992) erläutern. Selznick baut seine »Theorie der Institutionen«³⁴ auf drei miteinander verschränkten Grundannahmen auf. Erstens legt er das soziologische Konzept der »Institution« von vornherein auf einen moralischen Gehalt fest – seine *differentia specifica* gegenüber dem Organisationsbegriff besteht danach genau darin, daß Institutionen intim mit dem Aspekt der sozialen Wertrealisierung verbunden sind, indem sie, vergleichbar der Funktion von Sozialisationsprozessen, in denen das Individuum geformt wird, auf die moralische und ethische Durchdringung und Gestaltung von Gruppen und gesellschaftlichen Praktiken hin ausgelegt sind (232). Damit hängt auch ihre zweite Besonderheit als distinkter Form der Vergesellschaftung resp. Vergemeinschaftung zusammen – sie brin-

32 Dies sind zusammengefaßt die Variablen, die bei Selznick in den Aufbau von Gemeinschaften eingehen und Berücksichtigung finden müssen. Vgl. Selznick (1992: 360 ff.).

33 Daß der Einbau kommunitaristischer Orientierungen in institutionelle Theorien der Politik einen nahezu universellen Zug der neueren demokratietheoretischen Diskussion darstellt, räumen auch March/Olsen (1994: 12 f.) durchaus ein. Allerdings sehen sie sich veranlaßt, an dieser Stelle eine wichtige Unterscheidung bezüglich der konzeptionellen Strategien, mit denen das erreicht werden soll, einzuführen: eine – die sie mit dem kommunitaristischen Gemeinschaftsbegriff in Zusammenhang bringen -, die eine direkte Verbindung zwischen demokratischer Politik und der Verankerung individueller Identitäten und Orientierungen in gemeinschaftlich geprägten Wertvorstellungen herzustellen versuche; und eine, die die Herstellung des notwendigen Bandes an Gemeinsamkeit eher institutionellen Regeln – einer »logic of appropriateness« – ansinnen will. Dabei favorisieren sie eindeutig den zweiten Ansatz, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil der direkte Zugriff auf gemeinschaftlich verbürgte Werte immerhin riskiert, daß die so mobilisierten Werte nicht in jedem Fall auch mit demokratischen Institutionen kompatibel sind. Diese Befürchtung eines (kommunitaristischen) Rückfalls in einen ethischen Partikularismus und Parochialismus greift allerdings, wie ich glaube, im Kern ins Leere: auch die Kommunitaristen favorisieren mit Blick auf die Bestandsvoraussetzungen demokratischer Politik Vorstellungen, in denen sich »visions of civic identity and a framework of rule-based action (Herv. d. Verf.)« (12) institutionentheoretisch verbinden.

34 Die folgenden Zitatnachweise (in Klammern) beziehen sich alle auf Selznick (1992)

gen eine Einheit personbezogener, die lebensweltliche Einbettung von Individuen umgreifender Interaktionen zum Ausdruck, die mehr ist als die arbeitsteilige Koordination und Kooperation von Funktionsträgern in einer Organisation (235). Sie sind also gleichsam instrumentell auf die Förderung und Sicherung des Personideals der Autonomie und der Authentizität bezogen, die ihrerseits eng mit der Integration des Individuums in den größeren Zusammenhang einer sittlichen Lebensform und Gemeinschaft verknüpft sind – das führt ihn drittens zu der Annahme, daß der Bezug auf ein Gemeinschaftsideal konstitutiv in den Prozeß des »institution-building« wie der Entwicklung, Reform und Adaptation institutioneller Strukturen eingeht (237), indem spezielle Verhaltensmuster oder einzelne Praktiken von dort ihren spezifischen Sinn und ihre Bedeutung erhalten. In diesem Sinn ist denn auch seine Qualifizierung zu verstehen, daß es sich bei Institutionalisierungsprozessen primär darum handelt, »to infuse with value« (233), also das Verhalten und Handeln von Individuen wie die das Leben sozialer Gruppen intern strukturierenden Verhaltensnormen auf den Reproduktionszusammenhang einer sittlichen Gemeinschaft im Ganzen abzustimmen und in diesen zu integrieren: dieses Gemeinschaftsideal wird gruppen- oder organisationsintern mobilisiert, wenn sich die primäre Quelle der Integration von Zielen auf Werte, »from specific objects to ways of thinking and deciding« verschiebt und extern durch Legitimationsanforderungen, die bedient werden müssen, um der spezifischen Funktion einer Organisation, ihren Eigenwertbehauptungen und ihren Eigenlogiken soziale Anerkennung und Geltung zu sichern (237).

Dieser so entfaltete Institutionenbegriff aber ist, wie Selznick selber durchaus bemerkt (234), normativ wo nicht leer, so doch noch zu unspezifisch. Deshalb versucht er anschließend, und darin liegt die eigentliche Pointe dieses institutionentheoretischen Ansatzes, die einzelnen Aspekte seines Institutionenverständnisses noch einmal mit Bezug auf die normative Idee demokratischer Teilhabe zusammenzuführen und zu erläutern: Religiöse, politische wie Erziehungs- und Rechtsinstitutionen sind »vehicles for meaningful, self-affirming participation in the life of the community« (243), und eine solche Teilhabe ist bedeutungsvoll, »if it makes a difference for personal autonomy and empowerment« (314). Selznick stellt also einen Zusammenhang zwischen den Idealen der Gemeinschaft einerseits und jenen der persönlichen Autonomie und Authentizität andererseits so her, daß beide in einer intersubjektiven, dialogischen Grundstruktur des Sozialen verankert werden. Die Realisierung dieser Ideale verweist dann auf die Institutionalisierung diskursiver und argumentativer Praktiken in partizipationsoffenen Strukturen (314), so daß schließlich so etwas wie eine sozialtheoretisch begründete Vorrangvermutung für Demokratie und Partizipation entsteht: die partizipatorische Demokratie wird selber zu einem moralischen Ideal und zu einem privilegierten Weg zur Gemeinschaftsbildung in einem (316) – sie erscheint, wenn man so will, als der paradigmatische Fall einer Institutionalisierung.

An die hier ausgearbeiteten grundbegrifflichen Bestimmungen³⁵ können nun Bellah et al. und auch Taylor in ihrem Versuch anknüpfen, in praktischer Absicht die Angriffspunkte

35 Die auch bei Selznick vorgenommene Verschränkung von Autonomie, Authentizität, Gemeinschaft als Horizont des bedeutungsvoll Allgemeinen und Dialogizität findet sich auch bei Taylor (1992) und wird dort in historisch-systematischer Perspektive ausgearbeitet.

und Perspektiven einer auf die weitergehende Realisierung des moralischen Ideals der partizipatorischen Demokratie gerichteten Reform vor allem politischer Institutionen genauer ins Auge zu fassen. Auch Bellah et al.³⁶ konzipieren Institutionen im Anschluß an Durkheim, Dewey und Parsons als Formen der Integration von Verhalten und Handeln in einen sittlichen Gesamtzusammenhang und von daher als Muster normativer, d.i. moralischer Erwartungen, ohne sie dadurch andererseits etwa kritischer Reflexion zu entziehen. Gerade ihr moralischer Anspruch soll verbürgen, daß bestehende Institutionen einer ständigen moralischen Debatte über ihre normative Angemessenheit ausgesetzt bleiben: sie sind auf dem Wege immanenter Kritik ebenso daran zu messen, ob sie ihren eigenen Standards genügen, wie andererseits auch die Wertannahmen, auf denen sie aufrufen, moralischer Kritik standhalten können müssen (288). Beide Prämissen bilden nun den Rahmen, innerhalb dessen die Autoren ihre breit angelegte Kritik des amerikanischen Institutionensystems im Zusammenhang entfalten und dabei religiöse Institutionen ebenso in den Blick nehmen wie den Markt, politische, rechtliche Institutionen und Sozialisationsagenturen wie die Schule oder die Familie. Die Klammer, die diese Analysen zusammenhält und miteinander verbindet, ist die Kritik der Ausbreitung und institutionellen Verkörperung instrumenteller Vernunft, die in einem engen technischen Verständnis von Problemlösung nur unsichtbar mache, daß die wesentlichen Probleme, mit denen wir es zu tun haben, eher moralischer und politischer als technischer Natur sind. Deshalb konzentrieren sie sich auf Strukturverbesserungen, die geeignet sind, der wachsenden Entfremdung zwischen (autokratischer) Expertise und staatsbürgerlichem Publikum entgegenzuwirken: »A third democratic transformation«, so schließen sie in Anlehnung an Dahl, »needs to renew a serious public conversation (between government and an enlightened public, der Verf.) and to strengthen the institutions that nurture and extend it« (297).³⁷

Von dieser Vorgabe informiert reichen die Vorschläge im Bereich der politischen Institutionen von Veränderungen des Wahlverfahrens über eine Struktur- und Organisationsreform der politischen Parteien und der Entrechtlichung von Politik durch eine Zurückdrängung regulatorischer Rechtsnormen bis hin zu Möglichkeiten der Verbesserung der Bürgerbeteiligung in der Planung, Durchführung und Implementation materialer Politiken (public policies). Ich kann dem hier nicht im einzelnen nachgehen; interessant und informativ aber ist, daß sie auf diesem Wege unter dem Titel einer »politics of generativity« auch normative Kriterien zur Evaluation speziell institutioneller Strukturen einführen: diese sind danach zu beurteilen, ob sie (i) zu einer hinreichenden Aufmerksamkeitskonzentration derart führen, daß »(we) concern ourselves with the larger meaning of things in the longer run, rather than with short-term payoffs. The pursuit of immediate pleasure, or the promise of immediate pleasure, is the essence of

36 Die folgenden Zitatnachweise (in Klammern) beziehen sich alle auf Bellah et al. (1991).

37 Diese dritte demokratische Transformation soll sich auf die Herstellung von Strukturen beziehen, in denen das Zusammenwirken von Expertise oder Professionseliten und staatsbürgerlichem Publikum verbessert werden kann: dies impliziert sowohl die Demokratisierung von Expertise wie umgekehrt die bessere Qualifikation des Staatsbürgers (diese Probleme standen im übrigen auch bereits für Parsons im Zentrum seiner Analysen und Überlegungen zum Universitätssystem – vgl. Turner, 1993).

distraction. A good society is one in which attention takes precedence over distraction« (273); ob sie (ii) aktive Bürgerbeteiligung und Diskussion ermöglichen (279) und ob sie (iii) Anreize zur Ausbildung von staatsbürgerlicher Kompetenz oder zur Selbstverbesserung der politischen Meinungs- und Willensbildung enthalten (133 ff.).

Eine der wesentlichen Folgerungen, die daraus resultiert, ist, daß die Konzentration entscheidungsorientierter Politik im Staat und die dieser institutionellen Konfiguration unterliegende Logik einer Separierung von Regierung (government) und politischer Öffentlichkeit, von Staat und ziviler Gesellschaft durchbrochen wird. Dazu reicht es nicht, von einem hierarchischen Politikmodell auf ein horizontales Modell von Zentrum und Peripherie der Entscheidungsfindung und Meinungs- resp. Willensbildung (vgl. Peters, 1993: 344 ff.) umzustellen; sondern man muß gleichsam »fokale Strukturen« der problembezogenen Willensbildung und Entscheidung ins Auge fassen, in denen direkt betroffene Bürger, Regierungsvertreter, Dritte-Sektor-Organisationen und Verbände unmittelbar zusammenwirken können (270). Das wäre auch eine Möglichkeit, der von Taylor herausgestellten Gefahr einer zunehmenden Fragmentierung der Gesellschaft insgesamt entgegenzuwirken (Taylor, 1992: 112 ff.). Diese Fragmentierung ist, so Taylor, wesentlich auf institutionell beförderte Absorption und Fehlallokation von Aufmerksamkeitsenergien durch bloße Interessenpolitik zurückzuführen. Gerade dies aber trägt umgekehrt dazu bei, daß es immer weniger möglich ist, demokratische Mehrheiten in bezug auf Fragen von allgemeinem Belang zu organisieren: »One might worry abouts its (the political system of procedural liberalism, der Verf.) long-term stability, worry, that is, whether the citizen alienation caused by its less and less functional representative system can be compensated for by the greater energy of its special interest politics. The point has also been made that this style of politics makes issues harder to resolve...Now what emerged above from the example of the recent fate of the ecological movement is that the only way to countervail the drift built into the market and bureaucracy is through the formation of a common purpose. But this is exactly what is difficult in a democratic system that is fragmented« (Taylor, 1992: 116/117). Wie ist diesem Zirkel zu entkommen? Zunächst über institutionelle Reformen; aber institutionelle Reformen stellen sich in der Regel nicht von selber ein – sie sind Ergebnis politischer Auseinandersetzungen und Kämpfe, in denen es, nimmt man die kommunitaristische Botschaft ernst, zugleich um demokratische Ermächtigung und gegen die kulturelle Hegemonie von Individualismus und instrumenteller Vernunft geht (Taylor, 1992: 2 ff.).

Mit dieser Wendung des Arguments wird, wie schon bei Dewey, eine andere als bloß lokalistische Lesart der Kontinuitätsthese, also des Verhältnisses von lebensweltlichen und politischen Gemeinschaftsinstitutionen, greifbar: Im Zentrum des Vergemeinschaftungsmodells stehen Organisationsformen politischer Öffentlichkeit, »which are premised on active citizen involvement and discussion ... – public participation in administrative decisions, constituency involvement in corporate decisions, and a closer public monitoring of legislative action through review commissions and public debates« (Bellah et al., 1991: 279). Diese neuen Orte und Institutionalisierungsformen öffentlicher Politik lösen sich einerseits funktional von geographischen Organisationsstrukturen ab, bleiben aber andererseits insofern mit lebensweltlichen Institutionen

verknüpft, als in diesen jene vor allem moralischen Kompetenzen ausgebildet werden, in denen das erweiterte bürgerschaftliche Engagement vermittelt bleiben muß. Dieses zivilrepublikanische Grundmuster des kommunitaristischen Gemeinschaftsdenkens wird von Madsen im Anschluß an seine Analyse der konventionellen Struktur- und Prozeßformen lokaler Politik in den USA denn auch noch einmal herausgehoben: »The american citizen less seriously seeks to govern himself or herself through the art of association, that is, through debate, negotiation, and compromise with fellow citizens. American citizens of all types now increasingly seek to satisfy themselves through the art of acquiring favorable attention from the state. They do not develop a political discourse that makes sense to one another, just one that elicits a response from the government« (Madsen, 1991: 459).

Wenn man so will, ist dies die kommunitaristische Desintegrationshypothese, daß durch das Zusammenwirken eines rechtlich beförderten Privatismus mit einer im bürokratischen Staatsaufbau sedimentierten instrumentellen Vernunft ein Politiktypus der »claimant politics« entsteht, der die Selbstorganisationsfähigkeit politischer Öffentlichkeiten, und damit die Bedingung wirklicher Demokratie, untergräbt (Madsen, 1991: 459; vgl. auch Taylor, 1992: 112 ff.). Und Abhilfe kann dann nur durch institutionelle Reformen des politischen Prozesses geschaffen werden, die von der »art of association« informiert sind.

2.3 *Das Modell eines pluralistischen Republikanismus bei Walzer*

Am entschiedensten wird ein solcher Ansatz nun in der politischen Theorie Walzers durchgeführt. Nicht ohne Grund wählt er zum Zweck einer plakativen Konturierung seiner Überlegungen die Formel vom »pluralistischen Republikanismus«. ³⁸ Und zweifellos hat gerade sein Versuch, kommunitaristisch-republikanische und Momente eines sozialen Liberalismus zu verbinden, die, wo nicht vehementesten, so doch informativsten Kritiken in der amerikanischen Debatte um den Kommunitarismus auf sich gezogen.

Diese Kritiken an Walzer laufen im Ergebnis auf die Behauptung eines Widerspruchs zwischen der kommunitaristischen Grundorientierung seines Denkens einerseits und seinen sozialen und demokratischen Aspirationen andererseits zu. Sie übersehen freilich die intime Verbindung, die Walzers normativer Begriff von Demokratie und seine Auslegung von »Gemeinschaft« eingehen. Ihren prägnantesten Ausdruck hat die genannte Kritik in Joshua Cohens These vom »simple communitarian dilemma« gefunden. Ich werde deshalb die Grundzüge der Gerechtigkeitstheorie Walzers unter Bezug auf diesen Einwand freilegen (a). Davon ausgehend sollen dann in zwei weiteren

38 So Walzer (1990a: Anm. 21). Man kann bei Walzer zweifelsfrei eine Kontinuität seines Denkens nachweisen, das sich durch die häufiger wechselnden Etikettierungen hindurch durchhält: in jüngeren Publikationen beschreibt er seine eigene Position vorzugsweise als »sozialdemokratisch« (Walzer 1990a: 6f.), die Jahre zuvor als sozial-liberal (1984) oder als »demokratischen Sozialismus« (1980: 70).

Schritten die konzeptionellen Implikationen des Walzerschen Theoriearrangements soweit nachgezeichnet werden, bis die grundlegenden Konturen seiner politischen Theorie sichtbar werden. Dabei geht es zunächst um den Nachweis, daß seinem Begriff von »shared understandings« kein dumpfer Traditionalismus oder blinder Partikularismus zugrunde liegt, sondern daß dieser der dialogische Auslegung einer reflexiven Kultur zum Inhalt hat (b). Damit rückt Walzer seine Gerechtigkeitstheorie schlechthin in den Horizont der Praxis demokratischer Selbstbestimmung, auf die die Rechtfertigung kontextspezifischer Regeln distributiver Gerechtigkeit dann bezogen werden kann. So gewinnt die institutionelle Gestalt einer gerechten Gesellschaft erste Konturen. Andererseits geht seine Politische Theorie in dieser republikanischen Perspektive allein nicht auf. Vielmehr versucht Walzer, die republikanische Idee einer in dialogischer Praxis vermittelten Selbstbestimmung mit der liberalen Idee institutioneller Garantien und reflexiv aufeinander anzuwendender Prozesse miteinander zu verschränken. Dieser »pluralistische Republikanismus« findet seinen Ausdruck in einem in den assoziativen Strukturen einer Zivilgesellschaft verankerten Modell von Öffentlichkeit, der er zunächst auch die Funktion einer Verbesserung staatlicher Willensbildung und Entscheidungsfindung zuweist (c). Allerdings ist sein Konzept des öffentlichen Dialogs auf diese inklusive Funktionsbestimmung von Öffentlichkeit nicht hinreichend abgestimmt, weil es für die Rationalitätszumutungen, die sich aus dem Anspruch der materialen Verbesserung politischer Entscheidungen ergeben, nicht ausreichend aufnahmefähig ist (d).

a) Das Werk, in dem Walzer seinen Grundintuitionen einen kohärenten theoretischen und zugleich paradigmatischen Ausdruck zu geben versucht hat, sind zweifelsohne die »Sphären der Gerechtigkeit« (1992). Nicht unbescheiden faßt er selbst sein Buch wegen seiner internen Verknüpfung der Anerkennung kultureller Pluralität und gesellschaftlicher Differenzierung mit den Werten demokratischer Selbstbestimmung und sozialer Gleichheit durchaus als Gegenentwurf zu John Rawls' »Theorie der Gerechtigkeit« auf. Ihren normativen Halt finden Walzers Grundintuitionen an der Idee einer demokratischen Lebensform, einer Idee, der er von vornherein sowohl eine substantielle wie auch eine die Grundzüge seines Theorieentwurfs bestimmende methodische Auslegung gibt. In den ersten und letzten Seiten seines Buches legt er den Rahmen fest, in dem er seine Interpretation dessen organisiert, was Gerechtigkeit in einer pluralen, komplex ausdifferenzierten und demokratisch organisierten Gesellschaft bedeutet. In substantieller Hinsicht verbindet Walzer sie mit der Perspektive einer demokratisch-sozialistischen Transformation liberaler Gesellschaften: »This is the working principle of democratic socialism: that politics can be opened up, rates of participation significantly increased, decision making really shared, without a full-scale attack on private life and liberal values, without a religious revival or a cultural revolution. What is necessary, is the expansion of the public sphere« (Walzer, 1980: 70). Diesem Prinzip unterlegt Walzer in den »Spären« eine Ausführungsbestimmung, die als prägnante Zusammenfassung seiner materialen Analysen der unterschiedlichen Gerechtigkeitssphären gelesen werden kann: »Die mir unter diesem Blickwinkel für meine eigene, die amerikanische, Gesellschaft als angemessen erscheinenden Strukturen sind die eines dezentralen demokratischen Sozialismus in Gestalt eines starken Wohlfahrtsstaates,

dessen Vertreter zumindest zum Teil aus lokalen, ehrenamtlich tätigen Gemeindebeamten bestehen, eines regulierten Marktes, eines offenen und entmystifizierten Staatsdienstes, unabhängiger staatlicher Schulen, einer Partizipation aller an harter Arbeit ebenso wie an freier Zeit, des Schutzes religiöser und familialer Aktivitäten, eines von Rücksichten auf Rang und Klassenzugehörigkeit freien Systems der öffentlichen Ehrung und Mißbilligung, einer von Arbeitern ausgeübten Kontrolle über Großbetriebe und Fabriken und einer auf Parteien, Bewegungen, Versammlungen und öffentliche Diskussionen gestützten Politik« (Walzer, 1992: 447 f.).

Dieser Beschreibung der institutionellen Charakteristika einer demokratisch-sozialistischen Gesellschaft fügt er mit der Bemerkung, daß »Strukturen und Institutionen dieser Art ihren Nutzen allerdings nur dann (entfalten), wenn die in ihnen tätigen Männer und Frauen sich in ihnen heimisch fühlen und bereit sind, sie gegen Angreifer zu verteidigen«, einen Nachsatz an, der das zweite, das kommunitaristische Thema seiner Theorie reflektiert. Er legt damit jenes Motiv frei, das ihn veranlaßt, sich in der methodischen Anlage seiner Gerechtigkeitstheorie von den Konstruktionsmerkmalen einer universalistisch gerichteten Theorie des Rawlsschen Typs abzusetzen. Moralthoretische Reflexionen können danach eine kritische Wirkung nur entfalten, soweit sie in moralischen Überzeugungen der Bürger und der Infrastruktur einer gemeinsamen Lebenswelt verankert sind; deshalb bilden diese für Walzer sowohl den Ausgangs- wie den Bezugspunkt seiner Gerechtigkeitstheorie: »Gerechtigkeit ist kein absoluter, sondern ein relativer Begriff, dessen je konkreter Inhalt in Relation steht zu je bestimmten sozialen Zielen und Sinngehalten ... Und das beschreibende Adjektiv *gerecht* (Herv. i.O.) bestimmt nicht das reale Leben von Gesellschaften, sondern kennzeichnet es nur³⁹ ...Eine bestehende Gesellschaft ist dann eine gerechte Gesellschaft, wenn sie ihr konkretes Leben in einer bestimmten Weise lebt – in einer Weise, die den gemeinsamen Vorstellungen ihrer Mitglieder entspricht« (Walzer, 1992: 441). Und an anderer Stelle fährt er fort: »Meine Argumentation ist eine streng subjektive [im englischen Original heißt es: »radically particularist« Walzer, 1983: XIV]. Ich kann nicht behaupten, daß ich jemals eine nennenswerte Distanz zu der Sozialwelt gewonnen hätte, in der ich lebe. Nun besteht ein Weg – möglicherweise ist es der originäre Weg -, den ein Philosoph im Bestreben, sein Geschäft zu betreiben, beschreiten kann, ganz sicher darin, daß er aus den eigenen vier Wänden heraustritt [im englischen Original heißt es unter Anspielung auf das Höhlengleichnis Platons: »walk out of the cave...« (Walzer, 1983: XIV)], die Niederungen des Ortes, an dem er lebt, hinter sich läßt und eine Bergeshöhe erklimmt, die es ihm ermöglicht, das zu tun, was der Normalmensch nicht tun kann, nämlich einen objektiven und universellen Standpunkt einnehmen... Was indes mich selbst angeht, so werde ich diesen Weg nicht einschlagen, sondern mit beiden Beinen fest auf dem Boden der unmittelbaren Tatsachen verharren ... Gerechtigkeit und Gleichheit können möglicherweise als philosophische Artefakte entwickelt werden, für eine gerechte oder eine egalitäre Gesellschaft gilt das nicht. Wenn eine solche

39 Diese Übersetzung ist etwas unglücklich, weil sie Walzer's Intentionen an dieser Stelle ver-harmlost – im englischen Original (Walzer, 1983: 313) heißt es genauer: »it doesn't *determine*, it only *modifies*, the substantive life of the society it describes«.

Gesellschaft – wenn auch verborgen und versteckt in unseren Konzepten und Kategorien – nicht bereits existierte, dann könnten wir sie auch in Zukunft niemals konkret ausformen und verwirklichen« (Walzer, 1992: 20).

Diese Festlegungen nehmen dann die Gestalt von vier allgemeinen Konstruktionsprinzipien an einer Theorie »komplexer Gleichheit« an. Den entscheidenden konzeptionellen Schritt unternimmt er, wenn er mit Blick auf Fragen *distributiver Gerechtigkeit* eine Adaption der Gerechtigkeitstheorie an das Faktum einer in eigenlogische Handlungssphären ausdifferenzierten Gesellschaft vornimmt. Diese Handlungsbereiche konstituieren in seiner Optik erst dadurch auch unterschiedliche Sphären der Gerechtigkeit (Mitgliedschaft, Sicherheit und Wohlfahrt, Geld und Waren, öffentliche Ämter, harte Arbeit, Freizeit, Erziehung und Bildung, Verwandtschaft und Liebe, göttliche Gnade, Anerkennung und politische Macht sind die Bereiche, die er unterscheidet), daß in ihnen jeweils spezifische und nur intern gültige Verteilungsregeln wirksam sind. Diese generelle Zuordnung von Verteilungsregeln zu einzelnen Handlungsbereichen rechnet zwar durchaus mit einem begrenzten Reservoir an fundamentalen und aufgrund ihrer kulturellen Verankerung legitimen materialen Gerechtigkeitsprinzipien wie »freier Austausch«, »Bedürfnis« und »Verdienst«. Sie folgt aber – und darin besteht die eigentliche Pointe – der Annahme, daß es die Handlungsbereiche mit ihrer je eigentümlichen Handlungslogik und die Bedeutung der zu verteilenden Güter für die individuelle Reproduktion des allgemeinen Handlungszusammenhangs sind, die ihre eigene Selektivität gegenüber den zur Anwendung zu bringenden materialen Gerechtigkeitsprinzipien entwickeln. Dadurch verschiebt Walzer nicht nur den Fokus der Gerechtigkeitstheorie von der Ebene der Begründung universeller Gerechtigkeitsprinzipien auf die materiale Ebene kontextgebundener Anwendungsfragen, sondern er löst Fragen der distributiven Gerechtigkeit aus dem normativen Bezug auf das Individuum und rückt sie in den Horizont der Selbstreproduktion einer politischen Gemeinschaft von Staatsbürgern.

So nimmt Walzer dann zweitens Fragen der *politischen Gerechtigkeit*, also Fragen nach der Legitimität einer politischen – und d.h. herrschaftlichen – Ordnung, konsequent in der Perspektive der Sicherung und Stabilisierung des Arrangements plural ausdifferenzierter Gerechtigkeitssphären auf: wenn, wie er im Anschluß an Arendt notiert, erst »gute Zäune gerechte Gesellschaften (garantieren)« (Walzer, 1992: 449), dann wird politische Macht zu einer grundsätzlich reflexiv auf die Erhaltung und Überwachung der Grenzen zwischen den einzelnen Sphären bezogenen, zentralen regulativen Instanz (Walzer, 1992: 43, Fn.). Legitime Macht, die dem Staat also nur aus der Erfüllung dieser reflexiven Funktion zuwachsen kann, erscheint dann also selber als ein – und darüber hinaus als das wahrscheinlich wichtigste – Gut, dessen Verteilung nicht nur im Sinne einer »Kunst der Differenzierungen« (Walzer, 1992: 22) bereichsinternen Gesichtspunkten folgen und vor der Kolonisierung durch bereichsfremde Kriterien wie Reichtum oder Sozialstatus geschützt werden soll; darüber hinaus ist es ein Erfordernis politischer Gerechtigkeit, daß politische Macht in ihren eigenen kolonialisatorischen Tendenzen beschränkt wird – kurz: Politische Macht ist immer dominant, »jedoch nur an den Grenzen und nicht innerhalb derselben« (Walzer, 1992: 43, Fn.).

Diese beiden Elemente werden drittens zu einer Theorie »komplexer Gleichheit« verbunden, nach der Gerechtigkeit keine strikt egalitäre Verteilung aller Güter erfordert, sondern sich vielmehr in der Anwendung sphärenspezifischer Verteilungskriterien und der Vermeidung von trade-offs zwischen unterschiedlichen Verteilungspositionen und damit der monopolistischen Ausbeutung nur eines, über alle Sphären generalisierbaren, dominanten Gutes realisiert. Diese Auffassung komplexer Gleichheit möchte Walzer nun freilich nicht unter dem Gesichtspunkt der Universalisierung begründen oder in einer Theorie der Gesellschaft verankern, sondern sie rekonstruktiv-hermeneutisch auf ein rationales Verständnis der spezifisch amerikanischen politischen Tradition beziehen. Es geht ihm eben nicht darum, »...to sketch an utopia located nowhere or a philosophical idea applicable everywhere«; vielmehr muß es ihm darauf ankommen zu zeigen, daß ein derart mit individueller Freiheit verträgliches Konzept komplexer Gleichheit »...durchaus im Bereich unserer Möglichkeiten (liegt). Sie ist eine praktische Möglichkeit hier und jetzt, die, wie ich nachweisen möchte, in unserem gemeinsamen Verständnis von sozialen Gütern latent bereits existiert« (Walzer, 1992: 19).

Diese Argumentationsstrategie provoziert geradezu den fälligen Einwand, den Cohen auf die griffige Formel des »simple communitarian dilemma« gebracht hat. Danach ergeben sich für das von Walzer vorgeschlagene Modell interpretativer Kritik nur zwei Spielarten, die beide zu gleichermaßen unbefriedigenden Ergebnissen führen: Wenn man einerseits die grundlegenden Werte einer Gemeinschaft ihren Sozialpraktiken ablesen will, wird man die aus diesen Werten abzuleitenden Normen kaum zugleich als kritische Folie eben dieser Praktiken verwenden können; in dem Fall, daß man die Bestimmung der Werte unter Berufung auf eine bestimmte Interpretation der Traditionen einer politischen Gemeinschaft von deren aktuellen Praktiken ablösen möchte, droht diese Interpretation nach ihren eigenen Maßstäben ihre Evidenzbasis zu verlieren, zumal sie ihren Anspruch auf Geltung eben nicht durch Rekurs auf universalistische Kriterien einlösen kann (Cohen 1986: 463 f.). Die kommunitaristische Maxime Walzer's nehme, so Cohen, notwendig einen konservativen Charakter an oder aber sie bleibe normativ leer (Cohen 1986: 466) – mithin bleibt an dieser Stelle zunächst unklar, wie Walzer den Schein einer normativ selbstgenügsamen Praxis zu durchbrechen und diese gegen mögliche moralische Regressionen abzuschirmen gedenkt.

Dies ist schließlich der Punkt, an dem der vierte Argumentationsschritt ansetzt. Denn ersichtlich kann Walzer dem schon skizzierten Einwand des »simple communitarian dilemma« nur dann entgegenreten, wenn es ihm gelingt, ein Verbindungsstück zwischen der kritischen Funktion seiner Gerechtigkeitstheorie einerseits und ihrer normativen Verankerung im Boden gesellschaftlicher Praktiken andererseits zu modellieren, das nicht aus dem Material kontingent geteilter Werte und Überzeugungen erstellt ist. Diese Funktion übernimmt dann – und das ist das vierte wesentliche Konstruktionselement der »Sphären«, in dem die eigentliche Pointe seines kommunitaristischen Ansatzes freigelegt werden kann – die *Theorie der Güter*, die er mit der entscheidenden Feststellung einleitet, daß alle Güter, die in den Horizont einer Gerechtigkeitstheorie treten, ihrer Natur nach soziale Güter sind, deren Güte nicht in einer ideosynkratischen Perspektive erschlossen werden kann (Walzer, 1992: 30 ff.). Diese Ausgangsbestimmung enthält nun u.a. zwei sich wechselseitig verstärkende Implikationen, die beson-

ders hervorgehoben werden müssen. Zum einen steckt darin die Behauptung, daß distributive Praktiken nicht beliebig gegenüber der sozialen Bedeutung der zu verteilenden Güter variieren können, die sich aus der Funktion einzelner Güter in der Reproduktion des gesellschaftlichen Handlungszusammenhangs ergibt; zum anderen rückt er durch den Bezug auf die gemeinsam geteilten Überzeugungen, an denen vor allem die liberale Kritik ihren Anstoß genommen hatte und die er selbst als Ergebnis wie als Ferment eines kooperativen Prozesses begreift (Walzer, 1992: 34, Fn.), nicht so sehr einzelne Praktiken wie einen Begriff gesellschaftlicher Praxis als eines dialogischen Erzeugungszusammenhangs kollektiver Identitäten in den Blick, der dann selber einen normativen Gehalt annimmt.

b) Anders also als die liberale Kritik an dem vermeintlich entweder konservativen oder aber normativ gehaltenen kommunitaristischen Ansatz Walzer's insinuiert, ist der Begriff der »shared understandings« nicht in erster Linie deskriptiv gemeint, sondern enthält einen rationalen Kern, der sich allerdings nicht – und das ist die wichtige verbleibende Differenz – in transzendental-spekulativer Einstellung erschließen läßt (Walzer, 1992: 62 f.).⁴⁰ Vielmehr zielt er auf jene »tieferen Auffassungen, die die Widerspiegelungen jener sozialen Bedeutungen in den Köpfen von Einzelnen sind, die unser *gemeinsames Leben konstituieren* (Herv. d.V.)« (Walzer, 1992: 451). Und diese Unterscheidung von »shared understandings« und »common life« (vgl. Thigpen, 1984; Downing/Thigpen, 1986 und Gill, 1987) gründet nicht in einer substantialistischen Projektion eines (des) guten Lebens, sondern in einem normativen Begriff von Demokratie. Dessen Konturen gilt es nunmehr so weit nachzuzeichnen, bis die konzeptuellen Grundentscheidungen sichtbar werden, auf denen dann Walzers im engeren Sinne politische Theorie aufbaut.

Freiheit, so Walzer (Walzer, 1984: 326), ist unter dem Regime komplexer Gleichheit ein additives Prinzip, dessen Realisierung sich nicht allein binden läßt etwa an Demokratie als Form einer breiten und möglichst gleichen Verteilung von Partizipationsrechten in der Sphäre der Politik, der Sicherung von Marktzugangschancen oder der distributiven Sicherung von Wohlfahrtsansprüchen. Vielmehr gibt er mit der Idee, daß in modernen, komplex in autonome Handlungssphären ausdifferenzierten Gesellschaften Freiheit in der Wahrung von Rechten innerhalb der einzelnen Sphären besteht, die wir nur garantieren können, wenn wir der Logik dieser Sphären folgen, offensichtlich den Gedanken auf, der Weg der Transformation moderner Gesellschaften hin auf einen Zustand größerer Gerechtigkeit ließe sich im Lichte nur eines Prinzips – und sei es dem der politischen Demokratie oder der Umwälzung des Eigentums an Produktionsmitteln – beschreiben und projektieren.⁴¹ Damit gibt er zunächst dem liberalen Prinzip der

40 Dieser Gegeneinwand Walzer's ist ganz offensichtlich an die Adresse von John Rawls gerichtet. Dieser hat indes in den 80er Jahren, wohl auch unter dem Eindruck der kommunitaristischen Kritik, in einer Reihe von Aufsätzen seine Position so weit präzisiert, daß in dieser Frage keine fundamentale Differenz mehr zu erkennen ist: vgl. Rawls (1992).

41 Diese Kritik an der Idee einer monoperspektivischen Transformation moderner Gesellschaften hat er schon früh, in einem Aufsatz über sozialwissenschaftliche Modernisierungstheorien aus dem Jahr 1964, zum Ausdruck gebracht und sie seitdem als Kernbestandteil seiner Vorstellung eines »demokratischen Sozialismus« beibehalten. Dieser Aufsatz ist wiederabgedruckt in Walzer (1980: 189-200).

Trennungen etwa von politischer Gemeinschaft und bürgerlicher Gesellschaft oder von Öffentlichkeit und Privatsphäre, die er durchaus als evolutionäre Errungenschaften verzeichnet, so weit nach, daß Politik nicht mehr als privilegierter Ort des guten Lebens erscheint: In diesem Sinne scheint sich auch der Anwendungsbereich demokratischer Regeln wie gleiches und geheimes Wahlrecht und öffentliche Argumentation auf die Verteilung und Legitimation des Gebrauchs von politischer Macht (Walzer, 1992: 430 f.) zu begrenzen, ohne daß diese darüberhinaus auch als übergreifende Modi staatsbürgerlicher Selbstbestimmung ausgezeichnet wären.

Indes läßt sich an dieser Stelle eine Gegenbewegung in Walzers Denken erkennen, die nicht in der liberalen »art of separation« (Walzer, 1984) aufgeht, sich jedoch gleichfalls aus der Idee komplexer Gleichheit speist: dieses fragile Arrangement bleibt stets internen wie externen Risiken der Ausbeutung und Überdehnung von aus einzelnen Verteilungspositionen sich ergebenden Ansprüchen ausgesetzt, denen nur durch dessen Verankerung in einer gemeinsamen Lebensform entgegengewirkt werden kann. Diese Nötigung bringt sich nun im wesentlichen in drei fundamentalen und miteinander verbundenen Anforderungen an den Prozeß der Ausgestaltung und Stabilisierung dieser Ordnung komplexer Gleichheit zur Geltung. Zum einen setzt die Idee distributiver Gerechtigkeit die Konstitution einer gemeinsamen (und wie Walzer hinzufügt: begrenzten) Welt in einem kooperativen Prozeß voraus, in dem sich Menschen als gleichwertig und gleichberechtigt auch erfahren können und in dem so jene Bindungen erzeugt werden, die zugleich als Projektionshorizont individueller Rechte und Verpflichtungen fungieren können (Walzer, 1992: 65 ff.). In dieser, aus der Vorstellung eines kooperativen Prozesses erwachsenden Fassung der Zugehörigkeit zu einer (politischen) Gemeinschaft, kommt dem Begriff der »membership« von vornherein auch die normative Funktion zu, den politischen Akt der Selbstbestimmung nach innen wie nach außen abzuschirmen: nach innen gegen die egoistische Ausbeutung kooperativer Arrangements (»free rider«) und die individualistische Auszehrung assoziativer Strukturen und gemeinwohlorientierter Handlungsdispositionen (Walzer, 1990a: 16); und nach außen gegen die universalistische, aber abstrakte Überformung der in gemeinsamen Erfahrungen und Traditionen wurzelnden kollektiven Identität (Walzer, 1981: 395). In diesem Zusammenhang hebt er dann zum zweiten hervor, daß Gerechtigkeit gerade im Sinne komplexer Gleichheit sich nicht nur institutionell produzieren und reproduzieren läßt. Vielmehr bedarf sie der Verankerung in individuellen Gerechtigkeitsüberzeugungen, die ihrerseits nicht nur rational motiviert sind, sondern sich aus den affektiven Bindungen speisen, die aus der Erfahrung gemeinsamen Handelns hervorgehen – dies jedenfalls scheint der Grund zu sein, von dem her Walzer die von ihm hervorgehobene Notwendigkeit auch der symbolischen und rituellen Reproduktion gesellschaftlicher Ordnung als einer gemeinschaftlichen Lebensform erschließt (Walzer, 1992: 281 ff.).⁴² Drittens schließlich rechnet Walzer durchaus

42 An diesem Gedanken hält Walzer fest, auch wenn er andererseits »patriotische Fieberanfäle« kritisiert, die aus der Pathologie des nationalen Republikanismus entstehen. Aber damit hat er offensichtlich lediglich eine fehlgeleitete nationalstaatliche Projektion emotionaler Bindungen im Auge, die er in subnationalen, assoziativen Strukturen besser aufgehoben sieht. Vgl. Walzer (1990c: 612 f.).

mit interessegeleiteten und konfligierenden Auslegungen der sozialen Bedeutung einzelner Güter und damit auch mit Dissens über die einschlägigen Verteilungskriterien – gerade deshalb rekurriert er auf Toleranz und auf eine dialogische Praxis als den Formen, in denen sich eine plurale Gesellschaft vermittelt (Walzer, 1992: 441).

Auf diese Weise verbindet er den Begriff einer gemeinsamen Lebensform eng mit seinem spezifischen Verständnis des demokratischen Prinzips, nach dem es nicht nur die »familiar products of their experience« sind, »that the people value, but the experience itself, the process through which the products were produced« (Walzer, 1981: 395). Mithin bezieht sich das Konzept der »shared understandings« in den drei Gestalten seiner Auslegung, die man als konstitutiv, affektiv und prozessual kennzeichnen könnte, ganz offensichtlich auf die Vorstellung einer politischen Gemeinschaft, die sich allein im Medium von Öffentlichkeit, verstanden als dialogische Praxis, reproduzieren kann – und gewinnt seinen spezifisch normativen Gehalt gerade nicht, wie liberale Kritiker des kommunitaristischen Ansatzes bei Walzer suggerieren, aus dem Bezug auf die Muster der Reproduktion partikularer Identitäten in »dichten Gemeinschaften«, sondern aus dem Bezug auf eine in einer demokratischen Lebensform verankerten kollektiven Identität. Dieser Zusammenhang tritt gerade dort besonders deutlich hervor, wo Walzer sich mit Fragen einer angemessenen Auslegung der amerikanischen Verfassungstradition auseinandersetzt und an dem Verhältnis der ursprünglichen sieben Verfassungsartikel, die sich auf die Einrichtung der Staats- und Regierungsgewalt beziehen, zu dem später angefügten Grundrechtsteil der »Bill of Rights« die Konkurrenz eines liberalen und eines republikanischen Rechtsverständnisses stilisiert (Walzer, 1991b). Danach ist zwar von vornherein durch die »Bill« ein individualistischer Zug in die gesamte Verfassungsordnung eingebaut, weil sich die subjektiv verstandenen Rechte wie konzentrische Kreise um das »geheiligte Zentrum« des Individuums legen, um es gegen tyrannische Übergriffe der Regierung und die Ansprüche demokratischer Mehrheiten abzuschirmen – dennoch können Individualrechte als Form der äußeren Beschränkung der Regierungstätigkeit durchaus als Komplementärstück zur institutionellen Regulierung der inneren Funktionsweise der Regierung fungieren (Walzer, 1991b: 115). Walzer kommt es nun aber im wesentlichen darauf an, zu zeigen, wie dieses Komplementärverhältnis dadurch aufgebrochen wird, daß das subjektive Rechtsverständnis den Keim einer Verrechtlichungsdynamik enthält, die nicht nur zu einer Juridifizierung des politischen Prozesses führt, sondern sich in einer Selbstblockade und Selbstentmächtigung kollektiven sozialen Handelns – und damit der politischen Gemeinschaft – bemerkbar macht (Walzer, 1991b: 117 ff.). Angesichts gerade der konservativen und privatisierenden Effekte, die von einer subjektiv-rechtlich ausgelegten Rechtsordnung ausgehen, unternimmt er es deshalb, die Individualrechte in den Zusammenhang einer objektiven Rechtsordnung zurückzustellen, die auf die Wahrung der Integrität einer politisch vermittelten, demokratischen Gesellschaft hin ausgelegt ist, um so den Sinn der ursprünglichen Verfassungsordnung zu restituieren (Walzer, 1991b: 121 f.). Damit legt sich Walzer nun aber nicht nur normativ auf ein republikanisches Modell der Demokratie fest, in dem der objektive Charakter der Rechtsordnung insgesamt vermittelt ist; vielmehr verbindet er mit dieser rationalen Rekonstruktion auch den Anspruch, den allgemeinen Kern der amerikanischen Tradi-

tion, also den tieferen Gehalt der »shared understandings«, freigelegt zu haben: »Is there anything that is so importantly general, so deeply *ours* (Herv. d. Verf.), that we might for its sake discourage protest, separation, and privacy? ...I want to argue that a decent society requires not only individual rights but also group solidarities and the pluralist and democratic politics that groups make possible. Democracy itself is a value *sufficiently general and sufficiently ours* (Herv. d.V.) to warrant state action against the long-term effects of privatization« (Walzer, 1991b: 121 und 124).

Durch den Rekurs auf jene Strukturen also, die am sozialen Erzeugungszusammenhang politischer Ordnungen hervortreten und die eine gewisse Gewähr für die Reproduktion der Prozesse bieten sollen, in denen sich eine jede Gesellschaft autonom konstituiert, unterläuft Walzer den moralischen Partikularismus und Lokalismus, von dem seine Gerechtigkeitstheorie ihren Ausgang genommen hat. Dieses Gegenüber von Universalismus und Partikularismus möchte Walzer nun allerdings nicht als einen Widerspruch auffassen, sondern als eine Spannung, die er durch die Einführung des Begriffs des »reiterativen« Universalismus aufzulösen versucht. Danach unterscheidet sich dieser von einem »covering law«-Universalismus, den er durch den Anspruch kennzeichnet, »ein Gesetz, eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis des guten Lebens oder der guten Gesellschaft oder der guten Herrschaft« auszeichnen zu können (Walzer, 1991a: 8), gerade durch »seinen partikularen Fokus und seine pluralisierende Tendenz« (Walzer, 1991a: 10). Die in unserem Zusammenhang wichtige Pointe dieser Unterscheidung liegt nun darin, daß er die Anerkennung von Pluralität an eine Art integrativer Mechanik der Anerkennung von Andersheit zurückbindet, also an die Tätigkeit der Moralbildung als einer andauernden und strittigen Praxis: »Die größte Anforderung der Moral, das Kernprinzip jedes Universalismus, ist demnach, daß wir einen Weg finden, uns auf diese Tätigkeit einzulassen, während wir in Frieden mit anderen Handelnden leben« (Walzer, 1991a: 24).

Dieser »reiterative« Universalismus bleibt also universalistisch darin, daß die sozialen Bedingungen und politischen Strukturen der Moralerzeugung eine eigene moralische Dignität und Unbedingtheit annehmen müssen. In dieser Form stellen sie jedenfalls allgemeine Ordnungsprinzipien dar, deren Geltung keineswegs an kulturellen Grenzen in oder zwischen einzelnen Gesellschaften endet, sondern diese vielmehr übergreift – Gesellschaften mit breiter Partizipation werden von ihm gewiß als gerechter beurteilt als solche ohne (vgl. Downing/Thigpen, 1986: 457). Sie fungieren so auch intern als Maßstäbe, die Walzer nicht nur in die Kritik der liberalen »art of separation« (Walzer, 1984: 324 f.) einfließen läßt, sondern die auch auf die Selektion angemessener materialer Gerechtigkeitsprinzipien in Fragen distributiver Gerechtigkeit durchgreifen. Dabei stellt sich der Zusammenhang zwischen dem Begriff der gemeinsamen Lebensform und einzelnen distributiven Praktiken über den Begriff des Staatsbürgers (»citizen«) im Sinne einer Staatsbürgerbefähigungspolitik her; mit der Frage danach, »what must citizens provide to one another if they are to have an inclusive common life« (Downing/Thigpen, 1986: 463) löst Walzer seine Interpretation dessen, was Gerechtigkeit erfordert, durchaus von gängigen und zumindest in den USA weit verbreiteten und weithin geteilten Überzeugungen ab (vgl. Thigpen, 1984 und Downing/Thigpen, 1986).

c) Die interne Verklammerung einer kommunitaristischen Ethik mit einem normativen Begriff von Demokratie und die darin begründete Kritik kontraktualistischer Ansätze bedeutet nun indes nicht, daß Walzer seine politische Theorie im ganzen in den Zusammenhang der Tradition des Bürgerhumanismus oder des Republikanismus stellt. Tatsächlich hält er die Vorstellung, wie sie von »stärkeren« Kommunitaristen wie Sandel, MacIntyre oder Bellah u.a. vertreten wird, für obsolet, daß die einer modernen Gesellschaft abgeforderten Integrationsleistungen sich etwa noch in der Tugend des einzelnen, die ihren Halt an einer sittlich integrierten nationalen Gemeinschaft fände, vermitteln ließe. Gerade vor dem Hintergrund zunehmender kultureller Pluralisierung und komplexer Ausdifferenzierung ist dieser Republikanismus ein Trugbild, ein nationaler Kommunitarismus nicht wirklich mehr eine Option (Walzer, 1990c: 613): statt auf Fragen der Remoralisierung der Politik und einer darauf abgestimmten Kritik des Individualismus fokussiert er seine politische Theorie auf Fragen der Effektivierung des Kerngehalts des politischen Liberalismus, dem Strukturprinzip reflexiv aufeinander bezogener institutioneller Prozesse. In diesem Sinne ist denn auch die programmatische Formel zu verstehen, die sich am Ende seiner Überlegungen zu »Civility and Civic Virtue in Contemporary America« findet: »What we cannot have, and ought not to ask of one another, under present conditions, is civic virtue. For that we must first create a new politics« (Walzer, 1980: 72).

Die Konturen, die seine politische Theorie in der Perspektive der institutionellen Ermöglichung und Effektivierung demokratisch-partizipatorischer Willensbildung annimmt, lassen sich am besten erfassen, wenn man von den Spannungen ausgeht, die in seinen normativen Begriff von Demokratie eingelassen bleiben. Diese Spannungen werden im Kern dadurch erzeugt, daß er den Prozeß unter zusätzliche Rationalitätsanforderungen stellt, die sich nicht durch das normative Prinzip der Selbstbestimmung allein verbürgen lassen: die autonome Willensbildung darf im Ergebnis weder dazu führen, daß sie die demokratischen Rechte, auf denen sie selber aufruht, etwa suspendiert (vgl. Gill, 1987: 44 ff.), noch kann sie sich einfach kontingent gegenüber den kognitiven und Expertiseanforderungen verhalten, die in der inhaltlichen Ausgestaltung materialer Politiken gründen.⁴³ Diese formale und materiale Qualifizierung der Willensbildung (der Wille muß allgemein sein, muß wollen, was richtig ist und muß die Garantie demokratischer Institutionen und Praktiken selber beinhalten: vgl. Walzer, 1981: 384) dient also einerseits gleichsam der Einschränkung des Risikos von Demokratie, das darin besteht, »that people have a right to act wrongly« (Walzer, 1981: 385). Andererseits bleibt es mit dem demokratischen Prinzip unvereinbar, sich diese Einschrän-

43 Dem scheint zunächst zu widersprechen, daß Walzer eine Unterscheidung zwischen dem »Recht, zu entscheiden« und dem »Wissen der richtigen Entscheidung« vornimmt (Walzer, 1981: 386). Sein Punkt ist an dieser Stelle jedoch lediglich der, daß Expertise dem Prozeß der demokratischen Willensbildung nicht vorgeschaltet oder übergeordnet werden darf, sondern sich innerhalb des Prozesses zur Geltung zu bringen hat (vgl. Walzer, 1981: 396). Allerdings ist einzuräumen, daß Walzer den zweiten Strang des Arguments kaum explizit aufgenommen und ausgearbeitet hat. Weitere Hinweise in diese Richtung lassen sich jedoch vor allem in seiner Diskussion von Expertise als Kriterium der Verteilung politischer Macht und in seiner Explikation von »office« finden (vgl. Walzer, 1992: 195-243 und 403-412).

kung nach dem Muster externer constraints vorzustellen, die sich in Gestalt eines rechtlichen Paternalismus oder eines expertokratischen Autoritarismus wie ein Filter vor die demokratische Willensbildung schieben oder diese von außen durchdringen.⁴⁴ Vielmehr muß es Walzer darauf ankommen zu zeigen, wie sich die geforderte Vernunft, diesseits einer Disjunktion von Wahrheit und Demokratie, im Innern der Prozesse selbst zur Geltung bringen läßt⁴⁵ – vor diesem Hintergrund zielt Walzer auf etwas, was man als institutionelle Verbesserung der Chancen rationaler Willensbildung kennzeichnen könnte.

Den Bezugspunkt für entsprechende institutionelle Reformen bildet die mit dem Prinzip demokratischer Selbstbestimmung intim verknüpfte Idee der Herrschaft der argumentativer Vernunft (Walzer, 1992: 430), die allerdings in ihrer Übersetzung in eine argumentative Praxis selbst schon eine soziale Gestalt angenommen hat. Aus dieser Konzeptualisierung ergibt sich denn auch eine erste, noch negative Bestimmung adäquater institutioneller Mechanismen in dem Sinne, daß die extreme Privatisierung der demokratischen Willensbildung und die damit verbundene Entkopplung von Argument und Entscheidung im individualisierten Wahlakt wie in einer bloßen »Knopfdruckdemokratie« zu durchbrechen wäre: »Die zufällige oder willkürliche Ausübung von Macht erzeugt keine Selbstachtung – der Grund, weshalb eine auf der Basis von Knopfdruck-Partizipation betriebene Politik moralisch unbefriedigend bleibt. Der Bürger muß willens und fähig sein, zur gegebenen Zeit gemeinsam mit seinen Mitbürgern zu beratschlagen und nachzudenken, ihnen zuzuhören und von ihnen gehört zu werden und für das, was er sagt und tut, die Verantwortung zu übernehmen« (Walzer, 1992: 438). Positiv gewendet, läßt sich von diesem Zusammenhang auf die notwendige Rekontextualisierung der Willensbildung und damit auf solche Institutionen und organisatorischen Formen schließen, die geeignet sind, die zentrale Bedeutung argumentativer Praxis auch zur Geltung zu bringen. Während Walzer an dieser Stelle noch in einer ersten Annäherung am Beispiel der Organisationsform »politische Partei« auf die Momente von »Versammlung«, wechselseitiger Loyalität und Kooperation als notwendige Fermente argumentativer, gemeinwohlbezogener Willensbildung verweist (Walzer, 1992: 433 ff.), generalisiert er diese Perspektive später zum Konzept der »intimations of community«.

Mit diesem Konzept versucht er, die von anderen Kommunitaristen immer wieder artikulierte Kritik an der selbstdestruktiven Wirkung liberaler Institutionen auf ihre eigene moralische und soziale Infrastruktur aufzunehmen, ohne im Gegenzug der Suggestion zu erliegen, daß sich der gesellschaftliche Zusammenhang etwa unvermittelt in

44 Diese Pointe scheint Gill zu verfehlen, wenn sie gegen die liberalen Kritiker Walzer's in einer zu liberalen Lesart diese Qualifizierungen gleichsam als Einhegungen demokratischer Freiheit begreift (vgl. Gill, 1987: 44 ff.).

45 Das ist im übrigen schon deshalb unvermeidlich, weil in praktisch-politischen Zusammenhängen auch mit Wahrheitsansprüchen ausgestattete Argumente selber in die politische Auseinandersetzung hineingezogen werden: »In the political arena, the philosopher's truths are likely to be turned into one more set of opinions, tried out, argued about, adopted in part, repudiated in part, or ignored.« (Walzer, 1981: 389 f.)

einer direkt am allgemeinen Wohl orientierten individuellen Willensbildung, also gleichsam in einem Bewußtseinsakt, wieder herstellen ließe. Demgegenüber möchte er die produktiven Elemente sowohl des liberalen Denkens wie der kommunitaristischen Kritik bewahren und so zusammenführen, daß die differenzierte Struktur und das Netzwerk gesellschaftlicher Assoziationsverhältnisse als der primäre Ort gesellschaftlicher Synthese in den Blick kommt. Dabei läßt er sich von vier Gesichtspunkten leiten: erstens haben die Kommunitaristen recht, wenn sie auf der Notwendigkeit der Rückbindung von demokratischer Willensbildung an Gemeinschaftserfahrungen insistieren; zweitens aber gehen sie fehl, wenn sie diese Kritik im Gegenzug auf die Kontrastfolie einer mit der Gesellschaft koextensiven Gemeinschaft projizieren; drittens reaktiviert er alternativ den etwas kleinformatigeren Begriff der freiwilligen Assoziation und wendet sich viertens mit der Forderung nach einer aktiven staatlichen Politik der Dezentrierung gegen die Vorstellung des Nachtwächterstaates. Was er in dieser Perspektive von der liberalen »art of separation« zurückbehält, ist der Grundgedanke der institutionellen Befestigung und Absicherung ausdifferenzierter Handlungsbereiche; was ihn an der kommunitaristischen Kritik interessiert, ist die Einsicht, daß dieses System der Trennungen nicht in individueller Autonomie wurzeln und in der Garantie individueller Rechte allein verbürgt werden kann: »...The art of separation...is rooted in and warranted by social complexity. We do not separate individuals; we separate institutions, practices, relationships of different sort...We aim, or should aim, not at the freedom of the solitary individual but at what can best be called institutional integrity« (Walzer, 1984: 325). Vor diesem Hintergrund kann er schließlich sichtbar machen, daß das selbstdestruktive Moment der liberalen Praxis in der einerseits zu schwachen und andererseits zu starken Ausführung des Prinzips der Trennungen gründet. Zu schwach sind diese Trennungen dort, wo der Fokus auf das Prinzip individueller Freiheit nur sehr poröse Grenzziehungen zwischen einzelnen Handlungsbereichen erlaubt, die z.B. durchlässig bleiben für die Konversion von Reichtum in politische Macht; zu stark wirken sich diese Trennungen vor allem in der Dualisierung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat aus, wodurch politisch gerichtete Vergemeinschaftungsformen auf der intermediären Ebene gesellschaftlicher Assoziationen, wo nicht vollständig aus dem Blick geraten, so doch in ihrer Bedeutung unterschätzt werden.

Dies ist für Walzer denn auch der Anlaß, die »liberale Kunst der Trennungen« in eine sozialistische resp. sozialdemokratische Perspektive zu rücken (Walzer, 1984: 318 und 1990: 6). D.h. zunächst, daß die liberale Fiktion der Neutralität des Staates überwunden werden muß, weil dem Staat nun grundsätzlich die reflexive Funktion sowohl der defensiven Wahrung und Verteidigung der institutionellen Integrität unterschiedlicher Handlungsbereiche als auch der Herstellung und Absicherung assoziativer Strukturen zukommen soll (Walzer, 1984: 327 und 1990a: 17/19). Im Unterschied zur Pluralismustheorie ist dies nicht im Sinne einer unterschiedslosen Förderung mehr oder weniger privater Vereine und Gruppen zu beliebigen Zwecken zu verstehen, und im Unterschied zur Korporatismustheorie ist dies nicht aus rein stabilitätsfördernden Gründen motiviert. Vielmehr hat Walzer hier, im Anschluß an Dewey (Walzer, 1990: 19), mit freiwilligen Hilfsorganisationen, Gewerkschaften, Nachbarschaftsgruppen o.ä. solche assoziativen Kontexte im Blick, die die gesellschaftliche Fähigkeit zu koo-

perativer Problemlösung erhöhen. Ein instruktives Beispiel findet sich in seinem Aufsatz »Socializing the Welfare State« (1988a), in dem er zeigt, wie sich durch eine engere Anbindung von staatlichen Wohlfahrtsleistungen an lokale Kontexte und die Abschwächung der Trennung zwischen Wohlfahrtsverteilern und -empfängern sowohl die nachteiligen Wirkungen von Klientelisierung wie auch bürokratische Reibungsverluste vermeiden oder doch vermindern lassen.

Andererseits bleibt er sich der Risiken auch eines reflexiv ausgelegten Etatismus bewußt. Um den Gefahren eines autoritären Paternalismus entgegenzuwirken, gewinnt Walzer schließlich seiner Konzeptualisierung reflexiver Staatstätigkeit selbst noch einmal eine demokratische Wendung ab, wenn er mit der programmatischen Formel einer »Sozialisierung der Differenzierungsfrage« den Prozeß gesellschaftlicher Ausdifferenzierung einer vermeintlichen Naturwüchsigkeit entkleidet und die Bestimmung der genauen Grenzverläufe zwischen unterschiedlichen Handlungsbereichen wie den darauf bezogenen Umfang und Zuschnitt von Staatstätigkeit in den Zusammenhang einer assoziativ vermittelten, demokratischen Selbstbestimmung zurückstellt (Walzer, 1984: 328). Und es ist dieses reflexive Strukturarrangement, das sich vielleicht am ehesten noch mit dem Begriff eines »pluralistischen Republikanismus« belegen läßt.

d) Insgesamt geht es Walzer also darum, gegen die liberale Selbstbeschränkung des Projekts der Demokratie erneut die Einsicht zur Geltung zu bringen, daß eine freiheitliche Gesellschaft sich ohne die komplementäre Entwicklung der Fähigkeit zu bürgerlicher Selbstbestimmung und Selbstregierung auf Dauer nicht stabilisieren läßt. Einen kritischen Punkt erreicht die Demokratietheorie heute aber vor allem dort, wo sie jenseits eines bloßen Prozeduralismus erweiterte Beteiligungschancen mit der Erwartung einer substantiellen Verbesserung politischer Entscheidungsprozesse verknüpft und sich gesamtgesellschaftliche Rationalisierungseffekte von der Erhöhung der Interventionstiefe diskursiv erzeugter Gründe in die staatlich-administrative Entscheidungspraxis verspricht. Auf diese Funktionsbestimmung ist denn auch zunächst Walzers Forderung nach einer Ausdehnung einer von staatlichen Institutionen abgelösten öffentlichen Sphäre (Walzer, 1980: 70) zugeschnitten. Er plädiert in sachlicher Hinsicht für eine Erweiterung sowohl der Themen wie für eine Erhöhung der Eindringtiefe in politische Entscheidungen und die Verbesserung der strukturellen und institutionellen Bedingungen, die die Herrschaft des besseren Arguments gewährleisten sollen; in sozialer Hinsicht geht es ihm um die Erhöhung der Inklusivität, also der Verbesserung der strukturellen Beteiligungschancen; in der zeitlichen Dimension schließlich wird Öffentlichkeit zu einer Dauereinrichtung, die nicht von politischen Institutionen im engeren Sinne monopolisierbar und substituierbar ist (Walzer, 1980: 70 ff.; 1981: 395 und 1984: 326 ff.).

Gemessen an diesen Ansprüchen greift Walzers Konzept des Dialogs als Medium und Ferment politisch agierender Öffentlichkeiten aber freilich schon deswegen zu kurz, weil es zu eng auf den Modus der selbstbezüglichen Reproduktion der sozialen Praxis selber bezogen bleibt. In der Folge wird der öffentliche Dialog von ihm in seinen Strukturen von kognitiven Erwartungen und Zumutungen dermaßen »entlastet«, daß kaum noch zu sehen ist, wie es möglich sein sollte, etwa im gesellschaftlichen Diskurs den »Pool ausreichend guter Gründe« (Habermas), aus denen sich die politische

Entscheidungspraxis dann versorgen kann, in demokratische Regie zu nehmen. Das wird deutlich, wenn er in Absetzung von Habermasschen Diskursbegriff seine Vorstellung des demokratischen Diskurses als eines »real talk« präsentiert (Walzer, 1990a). Real talk, das meint, daß Einverständnis in Demokratien unwahrscheinlicher ist als in allen anderen politischen Systemen; es meint, daß die Resultate der deliberativen Prozesse so unvorhersehbar wie widersprüchlich sein können; es meint, daß eine Prämie auf rhetorische Kompetenz ausgesetzt ist; es meint, daß Debatten chaotisch und ohne rechten Beginn und Ende vonstatten gehen; und es meint, daß sie eine so unabgeschlossene wie fallible Form der Kommunikation ist, die zuweilen ohne jeden sinnvollen Effekt betrieben wird: »the give and take of the conversation, the constant interruptions of one speaker by another, make it impossible for anyone to develop a persuasive argument, and people end where they began, voting their interest or defending an entrenched ideological position« (Walzer, 1990a: 189). Real talk, so Walzer, ist »unstable and restless« und letztendlich »more radical than ideal speech« (Walzer, 1990a: 195). Den Preis, den Walzer mit seiner Zelebrierung dieser Form der Kommunikation zahlt, ist beträchtlich: Er gibt den Anspruch auf, zwischen »real talk« und – um im Bilde zu bleiben – regressiven Formen von »baby talk« überhaupt noch sinnvoll unterscheiden zu können.

Verständlich wird diese sehr zurückgenommene Form der Konzeptualisierung demokratischer Öffentlichkeit überhaupt nur dann, wenn man sie auf Walzers strikte Unterscheidung von techné und praxis bezieht. Danach bemißt sich die spezifische Kompetenz des Staatsbürgers nicht an der Beherrschung und Produktion entscheidungsrelevanten Wissens, sondern an der Fähigkeit, »eine spezielle Beziehung zu einer bestimmten Gruppe von Menschen« (Walzer, 1992: 407) aufzubauen und zu erhalten. Das ist nun auch konzeptionell nicht etwa geringzuschätzen, insofern in diese Praxis die »principles of accomodation« (Gutmann/Thompson, 1990) eingelagert sind, die wenigstens eine gewisse Gewähr dafür bieten sollen, daß Konflikte überhaupt in der Form öffentlicher Diskurse und Debatten ausgetragen werden können. Problematisch wird diese Konzeptualisierung erst dadurch, daß Walzer die Unterscheidung von techné und praxis auf die (unaufhebbare) Differenz von Experten und Laienpublikum abbildet. Damit läuft er schließlich unvermeidlich in die Falle der Disjunktion von demokratischer Willensbildung und politischer Entscheidung, von wo aus er das Phänomen einer möglichen partizipatorischen Kompensation der Rationalitätsdefizite staatlichen Handelns kaum noch in den Blick bekommen und als demokratietheoretische Herausforderung begreifen kann.