

Politische Vierteljahresschrift

Zeitschrift der deutschen Vereinigung
für Politische Wissenschaft

33. Jahrgang -1992
Heft 3

Sonderdruck

Durch den Buchhandel nicht zu beziehen
© Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen 1992



Westdeutscher Verlag

ABHANDLUNGEN

Gerechtigkeit als Demokratie – Zur politischen Philosophie von Michael Walzer

Hubertus Buchstein/Rainer Schmalz-Bruns

Der Versuch Michael Walzers, die kommunitaristische Einsicht in die politisch-ethisch unhintergehbare Rolle partikularer Gemeinschaften mit dem Interesse an kritischer Gesellschaftstheorie zu verbinden, hat zahlreiche Mißverständnisse und Kritiken provoziert, die sich vor allem auf seinen vermeintlich anti-universalistischen Affekt und eine damit verbundene Renaissance eines nationalistisch gesonnenen Partikularismus beziehen.

Demgegenüber läßt sich zeigen, daß sich der genaue Stellenwert der kommunitaristischen Anteile in Walzers Denken erst im Zusammenhang eines normativen Modells der Praxis demokratischer Selbstbestimmung erschließen läßt, das eine erhöhte Sensibilität für das Faktum kultureller Differenz mit der Anerkennung universeller Basisnormen des demokratischen Prozesses im Konzept einer demokratischen Lebensform verschränkt. Das operative Zentrum dieses zivilrepublikanisch-pluralistischen Modells, das Walzer im Rahmen seiner Theorie lokaler Gerechtigkeiten zu einer umfassenden politischen Theorie komplexer Gesellschaften ausgearbeitet hat, bildet die Idee des öffentlichen Dialogs.

1. Einleitung: Liberalismus, Kommunitarismus und Demokratie

Unabhängig von den großen historischen Umbrüchen in Ost- und Mitteleuropa sind es vor allem zwei Erfahrungen, die das politische Denken der demokratischen Linken von innen her herausgefordert haben. Zum einen die Legitimationskrise des Wohlfahrtsstaatsmodells, das aufgrund seiner bürokratisch-paternalistischen Züge zunehmend in Widerspruch zu dem demokratischen Autonomieideal einer sich selbst bestimmenden und regulierenden zivilgesellschaftlichen Handlungssphäre gerät. Zum zweiten die Erfahrung einer ebenfalls zunehmenden Wissensbasierung politischer Entscheidungen quer durch alle Politikfelder, die nicht nur die Rationalitätspotentiale partizipatorischer Politikformen zu überlasten droht, sondern darüber hinaus zu einer Politisierung der Wissensgrundlagen selber geführt hat.

Diese Erfahrungshintergründe sind für sich genommen, und unabhängig von wissenschaftlichen Konjunkturen und Modeerscheinungen, ausreichend, um die Motive für die seit einiger Zeit beobachtbare *interne Liberalisierung linker politischer Theorie* zu bestimmen (Schmalz-Bruns 1992b). Doch wenn sich derzeit auch konstatieren läßt,

daß sich die demokratische Linke der liberalen Tradition neu versichert, so wäre es vorschnell, in dieser Entwicklung – gerade auch mit Blick auf die aktuellen Transformationserfahrungen osteuropäischer Gesellschaften – allein einen späten „Triumph des Liberalismus“ zu erkennen. Ganz in diesem Sinne ist wohl auch Otto Kallscheuers, an die neuen sozialen Bewegungen und deren Identitätsfindung adressierte Empfehlung einer „ethisch-politischen ‚Amerikanisierung‘ der reformorientierten Opposition“ (Kallscheuer 1991: 64) zu verstehen. Diese Empfehlung ist nun gewiß nicht gemeint als eine Akkommodation an ein politisches System, das durch die strikte Trennung von Staat und Gesellschaft das Politische aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang gleichsam extrahiert, institutionell selbstbezüglich verdichtet, die zivile Gesellschaft entpolitisiert und in einem solchen Sinne ‚befreit‘ zurückläßt. Vielmehr wird dieser Vorschlag nur verständlich, wenn man seine „zivilrepublikanische“ Grundierung berücksichtigt. Vor diesem Hintergrund ist es gewiß auch von systematischem Interesse, wenn unter dem Titel des „Kommunitarismus“ der Versuch unternommen wird, gegen eine selbstdestruktive Tendenz liberaler politischer Institutionen die Bedeutung zivilrepublikanischer Traditionen erneut auszuloten und auf dem Wege einer immanenten Kritik einige demokratische Strukturmomente in das liberale Institutionengefüge einzuschreiben.

Was die aktuelle Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen betrifft (vgl. Kymlicka 1988 und 1989, Honneth 1991a), so muß sie als ein Strang dieser Entwicklung gedeutet werden. Die Debatte hat, seit sie 1982 durch Michael Sandels 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 es der Idee des Gemeinwohls einen zu schwachen Ausdruck zu verleihen scheint.

Die sich abwechselnden Themenschübe in dieser Debatte lassen sich in ihrem Kern als unterschiedliche Strategien der Artikulation und Thematisierung eines demokratietheoretischen Grundproblems lesen, das sich in dem Widerspruch und der (nicht einseitig aufzulösenden) Spannung zwischen zwei Vorrangthesen ausdrückt. Die eine

(liberale) Vorrangthese behauptet mit Blick auf die Autonomie des Individuums und die Sicherung der Freiheit die Priorität eines universalistisch begründeten Rechts – die andere (kommunitaristische) Vorrangthese dagegen greift mit Blick auf die Autonomie demokratischer Willensbildungsprozesse den objektivistisch-paternalistischen Charakter an, den ein solches Recht gegenüber den Willensbildungsprozessen und Wertüberzeugungen der Bürger einer demokratischen Gesellschaft annehmen muß und behauptet von daher den Vorrang der Demokratie vor der Philosophie.

In der Formulierung der liberalen Vorrangthese gegenüber den Kommunitaristen scheinen sich vor allem zwei Motive zu verbinden. Einmal die Abwehr der potentiell tyrannischen Konsequenzen eines zur Totalität stilisierten demokratischen Willensbildungsprozesses. Dann zum zweiten ein Unbehagen angesichts der Homogenisierungszwänge, die von einem Gerechtigkeitsbegriff ausgehen, der zu stark mit substantiellen Vorstellungen über das gute Leben imprägniert ist und von dieser Seite her den Artikulationsspielraum individueller Freiheit einzuengen droht. Diese Motive bilden denn auch den Hintergrund für die Kritik des von den Kommunitaristen vermeintlich restaurierten Gemeinschaftsbegriffs, der – wie es bei Dworkin heißt – durch seine paternalistischen Implikationen und den Versuch, den moralischen Universalismus durch eine Art traditionsgestützten Objektivismus zu ersetzen (Dworkin 1989: 479), einen Angriff auf das liberale Toleranzgebot bedeutet. Nun ist an dieser Kritik so viel richtig, daß die Kommunitaristen tatsächlich das Problem einer lebensweltlichen Verankerung von Moralität in den Vordergrund rücken und eben deshalb die gelebte Sittlichkeit moralisch festgefügtter Gemeinschaften als den Boden zu kultivieren trachten, in dem ein solcher Anker auch festen Grund finden kann (vgl. Selznick 1989: 506f.). Andererseits ist es vielleicht etwas voreilig, dieses Bestreben allein im Sinne eines mehr oder weniger dumpfen, kontingenten Traditionalismus auszulegen. Denn vielmehr scheint der Gemeinschaftsbegriff der kommunitaristischen Kritiker der liberalen Theorie eine primär konzeptuelle Funktion zu übernehmen: insofern auf die individuellen, sozialen und politischen Zusammenhänge der Erzeugung und Reproduktion moralischer Überzeugungen aufmerksam gemacht und rekurrert wird, soll eine Art Soziologisierung und Politisierung der Moralphilosophie ermöglicht werden. Die Pointe bestünde in dieser Perspektive dann darin, daß die Beschreibung dieser Erzeugungs- und Reproduktionszusammenhänge im Begriff der Demokratie selbst einen normativen Gehalt annimmt: dem öffentlichen Dialog als dem privilegierten Ort der Erzeugung einer kollektiven Identität sollen jene Regeln und Prinzipien abgewonnen werden, die als Substitut für die Ergebnisse universalistisch gerichteter, aber monologisch bleibender philosophischer Reflexionen fungieren sollen.¹

In einer solchen demokratietheoretischen Perspektivierung werden ein normativer Begriff von Öffentlichkeit und „citizenship“ sowie die Konsequenzen, die sich daraus in institutioneller Betrachtung für die Bestimmung der angemessenen Struktur liberal-demokratischer Gesellschaften ergeben, in den Mittelpunkt gerückt. Das implizite Ziel dieser Konzeptualisierung ist ambitioniert: es besteht in dem Unterfangen, die Spannungen zwischen den beiden Vorrangthesen so aufzuheben, daß den liberalen Bedenken Rechnung getragen werden kann ohne zugleich einen juristisch vermittelten Paternalismus in Kauf nehmen zu müssen, um so schließlich die politischen Institutionen auf die Effektuierung demokratischer Selbstbestimmung und Partizipation hin auslegen zu können. In diese Richtung zielende Überlegungen lassen sich sowohl bei

Michael Sandel und Alasdair MacIntyre als auch bei Benjamin Barber und Michael Walzer nachweisen – um nur die prominentesten Autoren zu nennen, die gemeinhin der kommunitaristischen Position zugeordnet werden. Am klarsten ausgearbeitet findet sich ein solcher Ansatz im Werk Walzers. Nicht ohne Grund wählt er zum Zweck einer plakativen Konturierung seiner Überlegungen die Formel vom „pluralistischen Republikanismus“.² 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. Unserer Auffassung nach übersehen sie 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. Wir werden deshalb zunächst versuchen, die Grundzüge der Gerechtigkeitstheorie Walzers unter Bezug auf diesen Einwand freizulegen (2). Davon ausgehend werden wir dann in zwei weiteren Schritten die konzeptionellen Implikationen des Walzerschen Theoriearrangements soweit auszeichnen, bis die grundlegenden Konturen seiner Politischen Theorie sichtbar werden. Dabei geht es zunächst um den Nachweis, daß das von ihm vertretene Modell interpretativer Kritik auf einen Begriff von 'shared understandings' bezogen ist, dem kein dumpfer Traditionalismus oder blinder Partikularismus zugrunde liegt, sondern der die politische Auslegung einer reflexiven Kultur zum Inhalt hat (3). 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 (4). 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 (5). 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, nur ungenügend aufnahmefähig ist (6).

2. Das 'Simple Communitarian Dilemma' und die Grundstrukturen der 'Spheres of Justice'

Das Werk, in dem Walzer seinen Grundintuitionen einen kohärenten theoretischen und zugleich paradigmatischen Ausdruck zu geben versucht hat, sind zweifelsohne

die „Spheres of Justice“. 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.³ 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, was Gerechtigkeit in einer pluralen, komplex ausdifferenzierten und demokratisch organisierten Gesellschaft bedeutet, organisiert. 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 „Spheres“ eine Ausführungsbestimmung, die als prägnante Zusammenfassung seiner materialen Analysen der unterschiedlichen Gerechtigkeitssphären gelesen werden kann: „The appropriate arrangements in our own society are those, I think, of a decentralized democratic socialism; a strong welfare state run, in part at least, by local and amateur officials; a constrained market; an open and demystified civil service; independent public schools; the sharing of hard work and free time; the protection of religious and familial life; a system of public honoring and dishonoring free from all considerations of rank and class; workers' control of companies and factories; a politics of parties, movements, meetings, and public debate“ (Walzer 1983: 318).

Dieser Beschreibung der institutionellen Charakteristika einer demokratisch-sozialistischen Gesellschaft fügt er mit der Bemerkung, daß „institutions of this sort are of little use unless they are inhabited by men and women who feel at home within them and are prepared to defend them“ (Walzer 1983: 318), 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 Rawlschen Typs abzusetzen. Moraltheoretische 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: „Justice is relative to social meanings ... and the adjection *just* (Herv. i.O.) doesn't determine, it only modifies, the substantive life of the society it describes. A given society is just if its substantive life is lived in a certain way – that is, in a way faithful to the shared understandings of the members“ (Walzer 1983: 313). Und er fährt an anderer Stelle fort: „My argument is radically particularist. I don't claim to have achieved any great distance from the social world in which I live. One way to begin the philosophical enterprise – perhaps the original way – is to walk out of the cave, leave the city, claim the mountain, fashion ... an objective and universal standpoint ... But I mean to stand in the cave, in the city, on the ground ... Justice and equality

can conceivably be worked out as philosophical artifacts, but a just or an egalitarian society cannot be. If such a society isn't already here – hidden, as it were, in our concepts and categories – we will never know it concretely or realize it in fact" (Walzer 1983: XIV).

Indes hält Walzer sich nicht durchgängig an diese Selbstbeschreibung. So hat u.a. Warnke (1990a) an drei Beispielen vorgeführt, daß und wie er an entscheidenden Stellen seiner Theorie auf universalistische Motive umschaltet. Dies gilt einmal für seine Zurückweisung der Platonischen Lehre über die Rolle von Experten als Staatslenker, die er nicht nur bezogen auf den Kontext der Antike, sondern generell zurückweist (Walzer 1983: 285f.); dies gilt zweitens für seine Behauptung, daß es unter der Bedingung, daß Eigentum, Expertise und religiöses Wissen in den ihnen angemessenen Sphären lokalisiert sind, keine Alternative zur Demokratie im politischen Bereich geben kann (Walzer 1983: 303); und es gilt schließlich auch für seine Behauptung, daß die Verfahrensregel one citizen/one vote über die politische Sphäre hinaus auch Regeln für andere Sphären abgebe (Walzer 1983: 305f.). Diese Intuitionen lassen sich nun in der Tat nicht durch einen Rekurs auf die partikularen Praktiken, die er im Auge hat, ausweisen, so daß man die in den 'Spheres of Justice' verfolgte Argumentation mit Blick auf dieses Desiderat nunmehr in drei Schritten rekonstruieren kann. Diese Rekonstruktion muß sich darauf konzentrieren, zu zeigen, daß in Walzers spezifischer Auslegung des Kommunitarismus von vornherein systematisch Fallnetze gegen einen regressiv-partikularistischen Absturz des Projekts der Demokratie eingezogen sind. Dabei bilden die bereits genannten generellen Festlegungen aus den ersten und letzten Seiten seines Buches den Rahmen, in dem Walzer seine Interpretation dessen, was Gerechtigkeit in einer pluralen, komplex ausdifferenzierten und demokratischen Gesellschaft bedeutet, organisiert. Diese Festlegungen nehmen zunächst die Gestalt von vier allgemeinen Konstruktionsprinzipien an:

- Den entscheidenden konzeptionellen Schritt unternimmt Walzer, 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 („Membership“, „Security and Welfare“, „Money and Commodities“, „Office“, „Hard Work“, „Free Time“, „Education“, „Kinship and Love“, „Divine Grace“, „Recognition“ und „Political Power“ 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 „Free Exchange“, „Need“ und „Desert“. 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.⁴

- So nimmt Walzer denn zweitens Fragen der *politischen Gerechtigkeit*, also 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 in einer provokativen Formel notiert, „good fences make a just society“ (Walzer 1983: 319), dann wird politische Macht zu einer grundsätzlich reflexiv auf die Erhaltung und Überwachung der Grenzen zwischen den einzelnen Sphären bezogenen, zentralen regulativen Instanz (Walzer 1983: 15 [Anm.]). 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 der „art of differentiation“ (Walzer 1983: XV) 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 im Sinne eines „limited government“ beschränkt wird (Walzer 1983: 281f.) – kurz: „Political power is always dominant, at the boundaries, but not within them“ (Walzer 1983: 15 [Anm.]).
 - 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 generalisierten, 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 all philosophical idea applicable everywhere“; vielmehr muß es ihm darauf ankommen, zu zeigen, daß ein derart mit individueller Freiheit verträgliches Konzept komplexer Gleichheit „... is a practical possibility here and now, latent already, as I shall try to show, in our shared understandings of social goods. Our (Herv. i.O.) shared understandings: the vision is relevant to the social world in which is was developed; it is not relevant, or not necessarily, to all social worlds“ (Walzer 1983: XIV).
- 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 von 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: 463f.). M.a.W., so Cohen, nehme die kommunitaristische Maxime Walzers, daß eine Gesellschaft dann gerecht sei, „... if its substantive life is lived in a certain way – that is, in a way faithful to the shared understandings of the members“ (Walzer 1983: 313), 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 entgegentreten, 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 „Spheres“, 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 idiosynkratischen Perspektive erschlossen werden kann (Walzer 1983: 7ff.). Diese Ausgangsbestimmung enthält nun u.a. zwei sich wechselseitig verstärkende Implikationen, die besonders 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 1983: 9 [Anm.]), 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.

3. Demokratische Interpretationsgemeinschaft

Diese Programmatik nimmt bereits in dem moralphilosophischen Modell der Interpretation, das in besonderer Weise die Kritik seiner universalistisch und deontologisch orientierten Kritiker auf sich gezogen hat, eine erste Gestalt an. Was Walzer in seiner Artikulation des kommunitaristischen Anliegen von anderen Autoren unterscheidet, ist die Tatsache, daß er bereits im Grundansatz Weichenstellungen vornimmt, die demokratietheoretisch unmittelbar durchschlagen. Fast sieht es so aus, als sei die epistemologische Fundierung von Demokratie mehr ein 'by-product' seiner Überlegungen, scheint es ihm hier doch primär um die Bestimmung der angemessenen Rolle des Gesellschaftskritikers zu gehen. Gerade weil Walzer sich dabei so wenig auf

politische Formen kapriziert, wird der Blick frei für die gleichsam handlungstheoretische Intuition, der seine politische Philosophie folgt. Generell unterscheidet Walzer zwischen drei Modi gesellschaftskritischer Moralphilosophie, die er als Entdeckung, Erfindung und Interpretation bezeichnet. *Entdeckungen* nennt er Rechtfertigungsmodelle, die auf natürliche Moralauffassungen, Naturrecht oder sonstige objektive moralische Wahrheiten glauben rekurren zu können. Anhänger eines solchen moralphilosophischen Pfades lokalisieren als optimalen Ort des Kritikers den außerhalb der kritisierten Gesellschaft – im metaphorischen wie realen Sinne. So sieht er Marx, Platon und den modernen Utilitarismus einer solchen Auffassung von Moralphilosophie zugehörig. Derartige Entdeckungsversuche sind für Walzer zum Scheitern verurteilte Unterfangen. Gesellschaftstheoretiker sind prinzipiell niemals in der Lage, aus ihrer Lebenswelt so vollständig auszusteigen, daß sie ihre Gesellschaft von einem externen Punkt aus analysieren können. Als *Erfindung* bezeichnet Walzer einen zweiten Theorietypus, den er derzeit in Rawls und Habermas am prominentesten repräsentiert sieht. Beider Ziel sei es, eine völlig neue Welt der Moral nach Regeln zu konstruieren, die von allen potentiellen Einschränkungen abstrahieren. Die auf diese Weise 'erfundenen' moralischen Normen gewannen bei ihnen dann im zweiten Schritt einen objektiven Status. Habermas etwa benütze sie als Korrektiv für konkrete gesellschaftliche Zustände und Moralauffassungen. Walzer zufolge krankten universalistische Theorien letztlich daran, daß sie zwar abstrakte „Überlebensweisen (way of living)“, aber keine „konkreten Lebensweisen (way of life)“ zu begründen vermögen. Was der Mensch an Stelle immergültiger Normen braucht, sind Moralauffassungen, die spezifisch genug konturiert sind, um den unebenen Boden für eine Verankerung in lebensweltliche Kontexte abgeben zu können. Oder, wie Walzer es in einer schönen Metapher ausdrückt: „Was die Menschen in der Regel wünschen, ist nicht, beständig mit Aufenthaltserlaubnis in einem Hotel zu wohnen, sondern sich in einem neuen Zuhause zu einzurichten, in einer dichten moralischen Kultur, in der sie ein Gefühl der Zugehörigkeit entwickeln können“ (Walzer 1990c: 24). Gegen den permanenten Bestuhlungswechsel in der diskursiven Sitzordnung oder den Auf- und Abbau des 'veil of ignorance' im universalistischen Hotelzimmer führt Walzer als dritten Typus der Gesellschaftskritik den Modus der *Interpretation* an. Wenn wir moralisch argumentieren, nehmen wir automatisch eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vor. All unsere moralischen Kategorien, Beziehungen, Verpflichtungen, Hoffnungen und Ängste sind innerhalb der normativen Infrastruktur dieser existierenden Moral geformt. Unsere Fragen entstehen im Gestrüpp eines Netzwerkes aus Überlieferungen, Zufälligkeiten, Konflikten, Lernprozessen und Kompromissen. Wir können sie nur dadurch beantworten, indem wir im Vokabular eben dieser Tradition Interpretationsleistungen vornehmen. Und Thema der moralischen Reflexion sind immer wir selbst in einer konkreten Situation.

Was die demokratietheoretischen Konsequenzen der skizzierten Unterscheidung für Walzer betrifft, deuten sie sich bereits da an, wo er Herbert Marcuse, den er in seinem Buch 'Zweifel und Einmischung' als Paradebeispiel eines isoliert außenstehenden Entdeckers anführt, als „antidemokratischen Kritiker“ kritisiert (Walzer 1991a: 251). Walzers Unterscheidung der drei Typen von Moralphilosophie läßt sich nun durchaus auf die Differenz zwischen elitären und demokratischen Lebensformen abbilden. Die letztendliche Privilegierung der Interpretation bekommt in einer solchen Lesart den

Status einer in kollektiven Interpretationen von Gerechtigkeit basierten praxistheoretischen Verankerung partizipatorischer Demokratie. Denn keinesfalls verhalten sich die drei von Walzer angeführten Modi der Gesellschaftskritik neutral zur politischen Verfaßtheit einer Gesellschaft. Übersetzt man seine Beschreibungen von Entdeckung und Erfindung in Sozialpraktiken, so haben sie einen eindeutig elitären Charakter. Ohne dies hier in aller Ausführlichkeit durchspielen zu wollen, lassen sich doch für den Modus der Entdeckung mindestens drei Beispiele für derartige Konsequenzen nennen: Zunächst muß eine neu entdeckte Wahrheit in ihren inhaltlichen Aussagen in konsequenter Opposition zur politiktheoretischen Selbstausslegung der überwiegenden Mehrheit einer Gesellschaft substantiiert sein; denn nur so kann sie überhaupt als wirkliche Neuentdeckung wahrgenommen werden – was fast immer zur Konsequenz hat, daß die im Namen der neuen Entdeckung vorangetriebene Aufklärung der anderen Gesellschaftsmitglieder auch nicht vor Gewalt und Brutalität einer Erziehungsdiktatur zurückschreckt. Zum zweiten werden Entdeckungen immer nur exklusiv von kleinen Gruppen oder einzelnen Akteuren gemacht. Übertragen auf den gesellschaftspolitischen Raum bedeutet dies, daß potentielle Entdecker sich in entsprechende Isolation begeben müssen, um in aller Ruhe ihre Entdeckung machen zu können, und einen Hang zum Philosophenkönigtum entwickeln. Die damit implizierte Asymmetrie besagt, daß, wenn wenige Personen (nämlich die Entdecker respektive ihre Nachfolger) über ein spezielles Wissen und einen privilegierten Zugang zur Hervorbringung einer philosophischen Wahrheit verfügen, der mögliche Beitrag der übrigen Gesellschaftsmitglieder von vornherein unbedeutend ist. Schließlich hat eine einmal – und in der Hoffnung ihrer Entdecker: für immer – entdeckte philosophische Wahrheit eine Tendenz zur Unveränderlichkeit. Grundlegende Evolutionsimpulse 'von unten' ignoriert und bekämpft sie.

Spielt man die ordnungspolitischen Konsequenzen einmal ebenso unbefangen für den Modus der Erfindung durch, lassen auch diese einen elitären Grundzug erkennen. Erfinder leben in ihrer subjektiven Selbstausslegung nicht in realen partikularistischen Welten, sondern auf einem universalistischen Kunstplaneten. Das Problem, das sich Erfindern wie Entdeckern nach Auffindung ihrer Wahrheiten stellt, besteht darin, zu eruieren, wie sie die ihnen privilegiert zugängliche Erkenntnis in das Bewußtsein ihrer Mitmenschen einspeisen können. Erfindung basiert nicht auf realen Diskussionen und Konflikten – wie Walzer sie beschreibt, ist sie primär das Werk einer mit allen Raffinessen geschulten Gruppe von moralphilosophischen Spezialisten. Erfinder, so lautet sein Vorwurf, beteiligten sich nicht an alltäglichen Kämpfen mit historisch gebundenen Kompromissen und Wertentscheidungen, sondern nehmen solche allein zum Anlaß ihres konstruierenden Denkens. Statt nach einer für den jeweiligen Moment angemessenen Lösung, suchen sie nach abstrakten Prinzipien. Erfinder verstehen sich letztlich nicht als Mitglieder moralischer Gemeinschaften, sondern insistieren auf einer Außen-seiterstellung. Diese berechtigt sie, bei Verletzung ihrer in philosophischer Einstellung begründeten Normen in paternalistischer Weise die Priorität der Philosophie über die Demokratie anzumahnen: „First, the power of the people ought to be limited by the rightness of what they do; and second, someone else ought to be empowered to review what the people do and step in when they move beyond those limits“ (Walzer 1981: 387).

Verglichen damit liest sich Walzers Beschreibung des Modus der Interpretation wie

ein egalitär-demokratisches Lehrstück. Auch andere Kommunitaristen konzipieren die Genese moralischer Welten als narrative Praktiken (vgl. MacIntyre 1987:294; Sandel 1989:522). Doch unterlegen sie nicht nur die Inhalte, sondern auch die Formen der Narration radikal der historischen Kontingenz. Entsprechend bleiben sie – und hieraus speist sich zu Recht der Konservatismusvorwurf in der Kritik an ihnen – anschlussfähig für integrationistische Funktionsbestimmungen moralischer Welten. Anders Walzer. Er ist zugleich interessiert an den Bedingungen der Möglichkeit für Prozesse der Kreierung und unablässigen Renovierung normativer Infrastrukturen. Interpretation, so wie er sie versteht, gewinnt einen genuin demokratischen Gehalt dadurch, daß sie zweifach spezifiziert wird: sie ist erstens eine dialogische und zweitens eine egalitäre Praxis. Was das erste Merkmal betrifft, handelt es sich bei Interpretationen im Walzerschen Sinne nicht um eine monologische Aneignung von Überlieferungen etwa im Stile einsamer Lektüre; sondern er zielt auf unmittelbar kommunikative Situationen. Zum zweiten erfolgt Interpretation nicht im Stile der wiederholenden Aneignung autoritativen Wissens, sondern ist sie anti-hierarchisch und reflexiv gedacht: „In der Praxis müssen moralische Welten 'gelesen', verdeutlicht, ausgelegt, kommentiert, erläutert und nicht bloß beschrieben werden. Wir alle sind damit beschäftigt, all diese Dinge zu tun; wir alle interpretieren die Moral, an der wir teilhaben“ (Walzer 1990: 40). Die Gesellschaftsmitglieder erwerben ihre Maßstäbe für tugendhaftes Handeln darüber, daß sie sich „diese Maßstäbe im Medium ihrer wechselseitigen Rechtfertigung selbst verschaffen“ (Walzer 1990: 59). Walzers Vorstellungen sind zu einem großen Teil geprägt von seiner republikanischen Interpretation des jüdischen Bundes. Folgt man seinen Schilderungen in 'Exodus und Revolution', so hat der Vertrag, den Gott während des Auszuges aus Ägypten mit seinem Volk schloß, geradezu politischen Modellcharakter. Jedes Mitglied des Bundes hat das Recht – aber eben auch die Pflicht – sich an den Angelegenheiten des *body politics* zu beteiligen (Walzer 1988a: 92ff.). Dazu verhält sich seine Beschreibung mittelalterlicher jüdischer Gemeinden analog: „In principle these were democratic communities, governed by an assembly of male members, meeting in the synagogue ... the rule of the wealthy was continually challenged by more ordinary members of the religious community and was balanced by the authority of the rabbinic courts“ (Walzer 1983: 72).

In Anschluß an Vorbilder wie diese sind die heutigen *moral homes* – um Walzers Bild aufzunehmen – wahre *mobile homes*, deren Bewohner sich in immer wieder unterbrochener aber niemals endender Diskussion befinden. Moralische Welten sind das Resultat der Diskussionen und Interpretationsleistungen der Vielen. Im tagtäglichen Meinungsstreit zählt das Wort des politischen Philosophen – mag er selbst auch sich als Entdecker oder Erfinder fühlen – als eine Meinung, die nicht mehr und nicht weniger Wert und Einfluß hat als die aller anderen Teilnehmer; er ist kein Platzhalter und nur ein Interpret unter vielen. Philosophen haben wie alle anderen Gesellschaftsmitglieder die Aufgabe, für ihre Vorschläge unter Rückgriff auf die bestehende moralische Lebenswelt zu werben: „Democracy has no claims in the philosophical realm, and philosophers have no special rights in the political community. In the world of opinion, truth is indeed another opinion, and the philosopher is only another opinion-maker“ (Walzer 1981: 397). Überlieferung, Erzählung, Diskurs, Kontroverse und Streit fungieren als unterschiedliche Medien der durch Interpretation geleisteten Aneignung moralischer Welten. Mit dieser Vielfalt unterschiedlicher narrativer Praktiken erweist

der Modus der Interpretation seine gleichsam natürliche Affinität zur Demokratie. Demokratie wird zur Bedingung der Möglichkeit einer im Medium von Interpretation geleisteten Normgenese.

4. Die institutionellen Konturen einer gerechten Gesellschaft

Anders also als die liberale Kritik an dem vermeintlich entweder konservativen oder aber normativ gehaltlosen kommunitaristischen Ansatz Walzers 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 1983: 30).⁵ Vielmehr zielt er auf jene „deeper understandings“, „that are reflections in our minds, shaped also by individual thought, of the social meanings that constitute our *common life* (Herv. d.V.)“ (Walzer 1983: 320). 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 Öffentlichkeit. 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 die breite und möglichst gleiche 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.⁶ Damit gibt er zunächst dem liberalen Prinzip der 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 1983: 304f.) zu begrenzen, ohne daß diese darüber hinaus 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 des-

sen 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 1983: 31ff.). 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 Stabilisierung in individuellen Gerechtigkeitsüberzeugungen (Walzer 1983: 320), die ihrerseits nicht nur rational motiviert sind, sondern sich aus den affektiven Bindungen speisen, die aus der Erfahrung gemeinsamen Handelns hervorgehen – dies jedenfalls scheint uns der Grund, aus dem heraus Walzer die von ihm hervorgehobene Notwendigkeit auch der symbolischen und rituellen Reproduktion gesellschaftlicher Ordnung als einer gemeinschaftlichen Lebensform erschließt (Walzer 1983: 305 und 194).⁷ Drittens schließlich rechnet Walzer durchaus 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 1983: 313).

Auf diese Weise verbindet Walzer 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 als eine 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 1991c). 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 „geheilte Zentrum“ des Individuums legen, um es gegen tyrannische Übergriffe der Regierung und den Ansprüchen 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 1991c: 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 1991c: 117ff.). 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 1991c: 121f.; vgl. Habermas 1992: 14f.). 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 Tradition, also den tieferen Gehalt der „shared understandings“, freigelegt zu haben: „Is there anything that is so importantly general, so deeply *ours* (Herv. d.V.), 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 1991c: 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 1991b: 8), gerade durch „seinen partikularen Fokus und seine pluralisierende Tendenz“ (Walzer 1991b: 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 1991b: 24).

Dieser „reiterative“ Universalismus bleibt also universalistisch darin, daß die sozialen Bedingungen und politischen Strukturen der Moralerzeugung dann selbst eine gewisse moralische Dignität und Unbedingtheit annehmen müssen. In dieser Form stellen sie jedenfalls allgemeine Ordnungsprinzipien dar, deren Gültigkeit keineswegs an kulturellen Grenzen in oder zwischen einzelnen Gesellschaften endet, sondern diese vielmehr übergreifen – 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: 324f.) 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). Dies konkretisiert sich in vier Anforderungen an das institutionelle Design einer „neuen Politik“:

- Zunächst erscheint in dieser Perspektive die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft („membership“) selber als ein hochrangiges Gut, dessen Verteilung zwar dem Prinzip der demokratischen Willensbildung unterliegt, aber nur insofern, als sie sich auf bevölkerungspolitische Fragen bezieht (Walzer 1983: 35). Demgegenüber bleibt die Distribution staatsbürgerlicher Rechte („citizenship“) auch der demokratischen Willensbildung entzogen: „The principle of political justice is this: that the processes of self-determination through which a democratic state shapes its internal life, must be open, and equally open, to all those men and women who live within its territory, work in the local economy, and are subject to local law. Hence, second admissions (naturalization) depend on first admissions (immigration) ...“ (Walzer 1983: 60). Walzer setzt die derzeitige Rolle von Gastarbeitern in westeuropäischen mit denen der Metöken des antiken Athens gleich. Wenn Gastarbeiter der Autorität einer politischen Ordnung unterliegen, so setzt er dagegen, muß ihnen auch ein „ultimately say, in what that authority does“ gegeben werden. Moralisch gesehen, stehen Demokratien vor einer relativ einfachen Wahl: entweder sie gestehen ihren Gastarbeitern die vollen politischen Rechte einer ‚membership‘ zu, oder ihre jetzigen Mitglieder führen die von jenen getanen Arbeiten selbst aus.
- Zum zweiten konzeptualisiert Walzer wohlfahrtsstaatliche Regulierungen nach der Maxime, „that the distribution must recognize and uphold the underlying equality of membership“ (Walzer 1983: 84) als soziale Selbstimplikation des Prinzips politischer Gerechtigkeit – und zwar in der Weise, daß der Anspruch auf Anerkennung als volles Mitglied einer Gemeinschaft, der sich zunehmend auch über Konsumchancen vermittelt, gegen die distributiven Wirkungen des Marktes abgeschirmt

werden muß, z.B. über ein garantiertes Mindesteinkommen (Walzer 1983: 105f.). Darüber hinaus stellt er den Zusammenhang zwischen Demokratie und Wohlfahrtsstaat mit Blick auf die bürokratisch-paternalistischen Konsequenzen wohlfahrtsstaatlicher Distributionen auch umgekehrt, in Richtung einer „Vergesellschaftung des Wohlfahrtsstaates“, her (vgl. Walzer 1988b). Die von ihm avisierte Form wohlfahrtsstaatlicher Politik muß neben ihren redistributiven Effekten zugleich an die politischen Qualifikationen von 'membership' rückgebunden bleiben und deshalb ihrer oft bürokratisch-paternalistischen Züge entledigt werden. Wohlfahrt bleibt an das Ziel gekoppelt, ihre Klienten auf den Weg zu einer aktiven citizenship zu bemächtigen: „any program of communal provision (must) leave room for various forms of local self-help and voluntary association. The goal is participation in communal activities, the concrete realization of membership“ (Walzer 1983: 92).

- In diesem Zusammenhang rückt er drittens die Bewahrung von Gemeinschaften – oder genauer: von assoziativen Strukturen in der bürgerlichen Gesellschaft – selber in den Fokus staatlicher Politik: wenn liberale Gesellschaften auf das Ferment assoziativer „Leidenschaften und Energien“ angewiesen sind, die andererseits dem ständigen Risiko der individualistischen Auszehrung und Ausbeutung ausgesetzt sind, „(then) the state, if it is to remain a liberal state, must endorse and sponsor some of them ...“ (Walzer 1990a: 16f.). Als Kandidaten für eine entsprechende rechtliche wie finanzielle Unterstützung (Subventionen, Steuererleichterungen) gelten ihm Gewerkschaften, religiöse Organisationen und Nachbarschaftsgruppen, die in besonderer Weise geeignet scheinen, ein auf konkrete Probleme bezogenes gesellschaftliches Problemlösungshandeln mit der Aktivierung affektiver Potentiale (Solidarität) zu verbinden, auf denen ein solches Handeln unvermeidlich aufruhet (Walzer 1990a: 17f.).
- Schließlich plädiert Walzer für – wie er sie nennt – „industrial democracy“. Eine solche Ausweitung von Demokratie auf die Sphäre der Ökonomie steht vor dem Problem, daß Walzer ansonsten generell postuliert, die Autonomie der einzelnen Sphären unangetastet zu lassen. Das Argument, mit dem er die Ausweitung dennoch für legitim erklärt, liegt in seiner Definition eines wirtschaftlichen Unternehmens als einer spezifischen sozialen Einheit. Eigentum an großen Unternehmen sei eine Form des „private government“ über Arbeitnehmer: „Capitalist ownership still generates political power, if not in the market, ... then in the factory itself where work seems to require a certain discipline“ (Walzer 1983: 294). Er beschreibt Unternehmen als soziale Zusammenhänge, deren interne Strukturen und Regeln Gegenstand kollektiver Entscheidungsfindung als Ausdruck eines „gemeinsamen Unternehmens“ bleiben müssen, das nicht durch die Macht des Eigentums usurpiert werden darf. Unabhängig davon bleiben Markt und Privateigentum an Produktionsmitteln für Walzer unverzichtbare Institutionen. Entsprechend argumentiert er gegen eine Politik der Verstaatlichung.

5. Die Verschränkung von Liberalismus und Republikanismus

Die interne Verklammerung einer kommunitaristischen Ethik mit einem normativen Begriff von Öffentlichkeit 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, 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, für obsolet. Gerade vor dem Hintergrund zunehmender kultureller Pluralisierung und komplexer Ausdifferenzierung ist dieser Republikanismus ein Trugbild, ein nationaler Kommunitarismus nicht wirklich mehr eine Option (Walzer 1990d: 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 demokratischen 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 aufruhet, etwa suspendiert (vgl. Gill 1987: 44ff.), noch kann sie sich einfach kontingent gegenüber den kognitiven und Expertiseanforderungen verhalten, die in der inhaltlichen Ausgestaltung materialer Politiken gründen.⁸ 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 Einschränkung 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.⁹ 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 läßt¹⁰ – vor diesem Hintergrund zielt Walzer auf etwas, was man – in Anlehnung an Offe/Preuß (1991) – 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 Vernunft (Walzer 1983: 304), die allerdings in ihrer Übersetzung in eine deliberative 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: „That's why a push-button participation would make for a morally unsatisfying politics. The citizen must be ready and able, when his time comes, to deliberate with his fellows, listen and to be listened to, take responsibility for what he says and does“ (Walzer 1983: 310). 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 1983: 307f.), generalisiert er diese Perspektive später zum Konzept der „intimations of community“.¹¹

Walzer versucht mit diesem Konzept, 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 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 Reich-

tum 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 1990a: 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 1990a: 19), mit freiwilligen Hilfsorganisationen, Gewerkschaften, Nachbarschaftsgruppen o.ä. solche assoziativen Kontexte im Blick, die die gesellschaftliche Fähigkeit zu kooperativer Problemlösung erhöhen und sich so durchaus in den Zusammenhang einer aktiven „staatlichen Politik der Staatsentlastung“ (Offe 1987: 317) einrücken lassen. Ein instruktives Beispiel findet sich in seinem Aufsatz „Socializing the Welfare State“ (1988b), 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 Arrangement, das sich vielleicht am ehesten noch mit dem Begriff eines „pluralistischen Republikanismus“ belegen läßt.

6. Ein zivilgesellschaftlich halbiertes Projekt der Demokratie

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. Andererseits lassen sich in dieser Perspektive die verbleibenden Defizite seiner Theorie

entlang der drei grundlegenden Achsen der Konzeptualisierung von Demokratie genauer markieren. Auf einer ersten, der gleichsam horizontalen Achse von Demokratietheorie, geht es um die Frage, auf welchen Gegenstandsbereich Demokratie sich überhaupt erstrecken darf. Die Skala der im Rahmen etwa der in der bundesdeutschen Demokratiedebatten kontrovers aufeinanderprallenden Positionen reicht von einer sehr engen, liberalen Fassung bis zu Positionen, die unter der Fahne eines weiten Politikbegriffs nahezu sämtliche gesellschaftlichen Bereiche für demokratiefähig halten. Gegen die linke Theorietradition mit ihrem potentiell ubiquitären Demokratieverständnis verfiert Walzer die Autonomie der einzelnen gesellschaftlichen Sphären. Aus traditionell liberaler Sicht erweisen sich seine Argumente freilich als ambivalent; brechen sie doch ausgerechnet bezüglich der für Liberale schlechthin konstitutiven Grenze zwischen Politik und Ökonomie den argumentativen Damm für eine Ausweitung des Demokratiepостulats. Auf einer zweiten – bildlich sich vielleicht am besten vertikal vorzustellenden – Achse machen Demokratietheorien Aussagen zum institutionellen Design im Verhältnis von Herrschern und Beherrschten. Die Skala der hier vertretenen Positionen reicht von radikal basisdemokratischen Vorstellungen bis zu extrem elitentheoretischen Vorstellungen. Doch auch in diesem Punkt ist die interne Liberalisierung, die Walzer an der linken Theorie vornimmt, aus liberaler Sicht zumindest zweischneidig. Zwar setzt er sich gegen allzu krude Formen radikaler Demokratie ab. In dem Maße jedoch, wie er auf epistemologischer Ebene den moralphilosophischen Modus der Interpretation gegen die Pfade der Entdeckung und Erfindung konkret entfaltet, legt er zugleich das Fundament für eine partizipatorische Öffnung liberaler Institutionen. Auf beiden Achsen, so das Zwischenresümee, sickern mit Walzers Theorieansatz mehr demokratische Elemente in die politische Theorie ein, als es der Liberalismus mit seinem engen Politikbegriff und seiner elitären Auslegung der Repräsentativdemokratie traditionell vorsieht.

Kritisch wird Demokratietheorie heute aber vor allem dort, wo sie erweiterte Beteiligungschancen mit der Erwartung einer – auf einer gleichsam dritten Achse zu verortenden – kognitiven Anreicherung 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) ausgerichtet. 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 im engeren Sinne politischen Institutionen monopolisierbar und substituierbar ist (Walzer 1980: 70ff., 1981: 395, 1983: 304 und 1984: 326ff.).

Gemessen an diesen Ansprüchen greift am Ende Walzers Konzept des Dialogs als Medium und Ferment politisch agierender Öffentlichkeiten 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 vom Habermasschen Diskursbegriff seine Vorstellung des demokratischen Diskurses als eines „real talk“ präsentiert (Walzer 1990b). 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 1990b: 189) Real talk, so Walzer, ist „unstable and restless“ und letztendlich „more radical than ideal speech“ (Walzer 1990b: 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 Erzeugung entscheidungsrelevanten Wissens, sondern an der Fähigkeit, „special relations to a particular set of human beings“ (Walzer 1983: 287) aufzubauen und zu erhalten. Das ist nun auch konzeptionell nicht etwa geringzuschätzen, insofern in diese Praxis die „principles of accommodation“ (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 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.

Anmerkungen

1 In diesem Sinne ist Sullivan zuzustimmen, der den demokratietheoretischen Bezug einer weitgehend mit moralphilosophischen Mitteln geführten Debatte in den Vordergrund rückt und notiert: „... The opposition between liberals and 'communitarians' is misunderstood when it is viewed as an argument over the degree of community desirable in modern societies. This is particularly the case when 'community' is understood as connoting a heavy

- patina of emotional warmth and general *Gemütlichkeit* (Herv. i.O.). The real issue concerns the nature of public life under modern conditions. It is stated as a question about the cultural and institutional requirements for the widely agreed upon goal of effective democracy. In other words, the question concerns the conditions for the democratic direction of modern societies through broadly based citizen participation and public argument" (Sullivan 1990: 151).
- 2 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).
 - 3 Michael Walzer: *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford (Basil Blackwell) 1983 (dt.: *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt/New York 1992).
 - 4 In ähnlicher Weise hat jüngst Preuß versucht, die Frage nach den Möglichkeiten einer normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates im Sinne einer „Staatsbürgerqualifikationspolitik“ auszulegen (vgl. Preuß 1990).
 - 5 Dieser Gegeneinwand Walzers 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 seinen Position so weit präzisiert, daß in dieser Frage keine fundamentale Differenz mehr zu erkennen ist: vgl. u.a. „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“ (1985), „The Idea of an Overlapping Consensus“ (1987), „The Priority of Rights and Ideas of the Good“ (1988) und „The Domain of the Political and Overlapping Consensus“ (1989). Diese Arbeiten sind mittlerweile auch in einer deutschen Übersetzung zugänglich: John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*. Schriften 1978-1990. Frankfurt/M. 1992.
 - 6 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: *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*. N.Y. (Basic Bks.) 1980, 189-200.
 - 7 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 1990d: 612f.
 - 8 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 1983: 129-164 und 284-290).
 - 9 Diese Pointe scheint Gill zu verfehlen, wenn sie gegen die liberalen Kritiker Walzers in einer zu liberalen Lesart diese Qualifizierungen gleichsam als Einhegungen der demokratischen Freiheit begreift (vgl. Gill 1987: 44ff.).
 - 10 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: 389f.).
 - 11 In gleicher Weise konzeptualisiert neuerdings auch Claus Offe das Problem rationaler Willensbildung: auch bei ihm fungieren Assoziationsverhältnisse als Rahmen wie als Absicherung moralischer, d.i. zeitlich, sachlich und sozial reflexiver individueller Urteilsbildung (Offe 1989 und Offe/Preuß 1991; vgl. dazu auch Schmalz-Bruns 1991 und 1992a). Darüber hinaus markieren Walzers Überlegungen recht präzise den demokratietheoretischen An-

satzpunkt, bestehende institutionelle Arrangements – etwa auch eine so sakrosankte Institution wie die geheime, simultane Einzelwahl – auf mögliche regressive Effekte hin zu überprüfen (vgl. Buchstein 1992).

Literaturverzeichnis

- Brumlik, Micha, 1992: Gleichheit und Bürgerstolz. Michael Walzers nachegalitäre Theorie der Gerechtigkeiten, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, H. 4, 482-490.
- Buchstein, Hubertus, 1992: Perspektiven Kritischer Demokratietheorie, in: *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 86, 115-136.
- Cohen, Joshua, 1986: Book Review „Michael Walzer: Spheres of Justice“, in: *The Journal of Philosophy* 83, 457-468.
- Downing, Lyle A./Robert A. Thigpen, 1986: Beyond Shared Understandings, in: *Political Theory* 14, 451-472.
- Dworkin, Ronald, 1983: To Each His Own, in: *The New York Review of Books*, 14. April 1991, 2-4.
- Dworkin, Ronald, 1989: The Liberal Community, in: *California Law Review* 77, 479-504.
- Etzioni, Amitai, 1990: Liberals and Communitarians, in: *Partisan Review* 57, No. 2, 215-227.
- Galston, William A., 1989: Community, Democracy, Philosophy, in: *Political Theory* 17, 119-130.
- Gill, Emily, 1987: Walzer's Complex Equality: Constraints and the Right to be Wrong, in: *Polity* 20, 32-56.
- Gutmann, Amy/Dennis Thompson, 1990: Moral Conflict and Political Consensus, in: R. Bruce Douglass u.a. (Hrsg.), *Liberalism and the Good*, New York/London (Routledge), 125-147.
- Habermas, Jürgen, 1991: Erläuterungen zur Diskursethik, in: *Ders., Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M., 119-226.
- Habermas, Jürgen, 1992: Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik, in: *Herfried Münkler* (Hrsg.), *Die Chancen der Freiheit. Irving Fetscher zum 70. Geburtstag*, Frankfurt/M., 11-24.
- Honneth, Axel, 1991a: Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus, in: *Philosophische Rundschau* 38, 83-102.
- Honneth, Axel, 1991b: Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzers Modell der Gesellschaftskritik, in: *Merkur* 45, H. 11, 1049-1055.
- Honneth, Axel, 1992: Ende des amerikanischen Traums? Gespräch über Michael Walzer. Die Versöhnung von Freiheit und Gleichheit, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 39, H. 1, 16-26.
- Joas, Hans, 1992: Gesellschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte des Kommunitarismus, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 37, 859-869.
- Kallscheuer, Otto, 1991: Bewegungspolitik und Reform? – Reform der Bewegungspolitik? – Ideengeschichtliche und politische Anmerkungen, in: *Forschungsjournal NSB* 4, H. 1, 61-69.
- Kymlicka, Will, 1988: Liberalism and Communitarianism, in: *Canadian Journal of Philosophy* 47, 181-204.
- Kymlicka, Will, 1989: *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford.
- MacIntyre, Alasdair, 1987: *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/New York.
- Mouffe, Chantal/Michael Walzer, 1992: Gespräch über die „Communitarians“, in: *Prokla* 87, 286-297.
- Neal, Patrick/David Paris, 1990: Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed, in: *Canadian Journal of Political Science* 23, No. 3, 419-439.
- Offe, Claus, 1987: Die Staatstheorie auf der Suche nach ihrem Gegenstand. Beobachtungen zur aktuellen Diskussion, in: *Th. Ellwein* u.a. (Hrsg.), *Jahrbuch zur Staats- und Verwaltungswissenschaft* Bd. 1, Baden-Baden, 309-320.
- Offe, Claus, 1989: Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte „intelligenter Selbstbeschränkung“, in: A. Honneth u.a. (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt/M., 739-774.
- Offe, Claus/Ulrich K. Preuß, 1991: Democratic Institutions and Moral Resources, in: *David Held* (Hrsg.), *Political Theory Today*, Cambridge, 143-171.

- Preuß, Ulrich K., 1990: Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates, in: *Ch. Sachße/H. Tristram Engelhardt* (Hrsg.), *Sicherheit und Freiheit*, Frankfurt/M., 106-132.
- Rawls, John, 1992: Die Idee des politischen Liberalismus. Schriften 1978-1990, Frankfurt/M.
- Sandel, Michael J., 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge u.a.
- Sandel, Michael J., 1989: Moral Judgement and Liberal Toleration – Abortion and Homosexuality, in: *California Law Review* 77, 521-538.
- Schmalz-Bruns, Rainer, 1991: Ein dritter Sektor zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft? Demokratietheoretische Überlegungen zur Diffusion der Staatlichkeit, in: *M.Th. Greven* (Hrsg.), *Macht in der Demokratie*, Baden-Baden, 175-211.
- Schmalz-Bruns, Rainer, 1992a: Selbstorganisation, Selbstregierung, Selbstverwirklichung: Die Idee der Öffentlichkeit im Spiegel moderner Demokratietheorie, in: *Gerhard Göhler* (Hrsg.), *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*, Baden-Baden (im Erscheinen).
- Schmalz-Bruns, Rainer, 1992b: Die Konturen eines neuen Liberalismus. Zur Debatte um Liberalismus, Kommunitarismus und Civil Society, in: *PVS* 33 (im Erscheinen).
- Selznick, Philipp, 1989: Dworkin's Unfinished Task, in: *California Law Review* 77, 505-513.
- Sullivan, William M., 1990: Bringing the Good Back In, in: *R. Bruce Douglass* u.a. (Hrsg.), *Liberalism and the Good*, New York/London, 148-166.
- Thigpen, Robert A., 1984: Michael Walzer's Political Theory of the Common Life, in: *The Political Science Reviewer* 14, 133-163.
- Thigpen, Robert A./Lyle A. Downing, 1989: Liberal and Communitarian Approaches to Justification, in: *The Review of Politics* 51, 533-550.
- Walzer, Michael, 1980: *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York.
- Walzer, Michael, 1981: Philosophy and Democracy, in: *Political Theory* 9, 379-399.
- Walzer, Michael, 1983: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford.
- Walzer, Michael, 1984: Liberalism and the Art of Separation, in: *Political Theory* 12, 315-330.
- Walzer, Michael, 1988a: *Exodus und Revolution*, Berlin.
- Walzer, Michael, 1988b: Socializing the Welfare-State, in: *Amy Gutmann* (Hrsg.), *Democracy and the Welfare-State*, Princeton/N.J., 13-26.
- Walzer, Michael, 1990a: The Communitarian Critique of Liberalism, in: *Political Theory* 18, 6-23.
- Walzer, Michael, 1990b: A Critique of the Philosophical Conversation, in: *Michael Kelly* (Hrsg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Mass.)/London, 182-196.
- Walzer, Michael, 1990c: *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin.
- Walzer, Michael, 1990d: What Does it Mean to Be an American, in: *Social Research* 57, No. 3, 591-614.
- Walzer, Michael, 1991a: Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M.
- Walzer, Michael, 1991b: Zwei Arten des Universalismus, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 6, 7-25.
- Walzer, Michael, 1991c: Constitutional Rights and the Shape of Civil Society, in: *Robert E. Calvert* (Hrsg.), „The Constitution of the People“. Reflections on Citizens and Civil Society, Lawrence/Ks., 113-126.
- Walzer, Michael, 1991d: The Idea of Civil Society, in: *Dissent* (Spring), 293-304.
- Warnke, Georgia, 1990a: Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics, in: *Michael Kelly* (Hrsg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Mass.)/London, 204-226.
- Warnke, Georgia, 1990b: Rawls, Habermas, and Real Talk: A Reply to Walzer, in: *Michael Kelly* (Hrsg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Mass.)/London, 197-203.
- Weiland, René, 1992: Michael Walzer und der Universalismus, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 39, H. 6, 546-549.
- Wellmer, Albrecht, 1990: Models of Freedom in the Modern World, in: *Michael Kelly* (Hrsg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Mass.)/London, 227-252.