

Demokratie

Manuskriptfassung. Veröffentlicht in: [In Gesellschaft Richard Sennetts. Perspektiven auf ein Lebenswerk](#), hg. v. Stephan Lorenz. Bielefeld: Transcript 2021. <https://doi.org/10.14361/9783839453094>.

Einleitung: Soziologie und Republikanismus

Dieser Beitrag entsteht zu einem Zeitpunkt, an dem das öffentliche Leben fast vollständig zum Erliegen gekommen ist, die europäischen Städte ihre Begegnungsorte geschlossen haben und Regierungen massiv in die Freiheiten ihrer Bürger:innen eingreifen. Es ist daher kein Zufall, dass der Berliner *Tagesspiegel* Richard Sennett zu dieser Situation befragte, hat Sennett doch immer wieder vor dem Verfall des öffentlichen Lebens gewarnt und dagegen für offene Städte und aktives Engagement von unten geworben.

Aber es ist kein politischer oder kultureller Verfall, sondern ein Virus, der den Ausnahmezustand im März 2020 binnen weniger Wochen herbeiführte. Auch von Sennett ist daher keine Kritik der Maßnahmen an sich zu hören, wohl aber Besorgnis – dass der Ausnahmezustand genutzt werden könnte, um mehr Kontrolle und Überwachung der Bürger:innen zur Normalität zu machen, und, dass die Corona-Krise in ›schwachen Zivilgesellschaften‹ zu noch mehr sozialer Ungleichheit führt (Sennett/Peitz 2020).

Es sind diese oft düsteren Warnungen, die viele von Sennetts Büchern kennzeichnen. Sven Opitz beklagte einmal (2011: 392), dass diese Passagen mit ihrem »populistischen Kulturpessimismus und ihrem reduktionistischen Moralismus für soziologische Leser schwer erträglich sind«. Sennett hat freilich nie nur für ein soziologisches Publikum geschrieben; er war stets an Breitenwirkung und Intervention interessiert. Dabei ging er auch über das Schreiben hinaus, indem er sich an zahlreichen Stadtentwicklungsprojekten beteiligte und als politischer Berater arbeitete, etwa für die United Nations. Doch wofür tritt der öffentliche Intellektuelle und Stadtplaner Richard Sennett dabei ein? Welches politische Denken leitet sein Engagement und bildet den Maßstab seiner kritischen Soziologie?

Diese Frage nach dem Demokratie- und Politikverständnis von Richard Sennett ist bisher nicht systematisch gestellt worden.¹ Sie ist auch kein leichtes Unterfangen. Sennett hat weder seine normative Sicht auf das Politische systematisch entwickelt, noch hat er die politischen Prozesse und Institutionen im engeren Sinne zum Gegenstand seiner Analysen gemacht. Dennoch hatten seine Schriften stets eine politische Dimension. Dies wird daran deutlich, dass er oft dezidiert politische Begriffe heranzieht, um soziale Praktiken und ihre Folgen zu evaluieren.

¹ Für ihre überaus hilfreiche Unterstützung bei der Recherche danke ich Anna Sandberger und Manuel Kautz.

So hat er schon den Verfall des öffentlichen Lebens als eine Entwicklung zur Tyrannis gedeutet, in der die »Herrschaft einer alleinigen, souveränen Autorität« zur »Verdrängung der *res publica*« führe (Sennett 1985a: 379, 381).

Diesen demokratiethoretischen Spuren in Sennetts Werken werde ich im Folgenden nachgehen. Ich vertrete dabei die These, dass sein Demokratie- und Politikverständnis von zwei grundlegenden Positionen getragen wird, die man als die *analytische Matrix* und den *normativen Maßstab* von Sennetts Studien beschreiben kann: In analytischer Hinsicht versteht Sennett *Demokratie als eine Lebensform*, sodass politische Fragen in allen Bereichen der Gesellschaft aufgerufen werden können. Wenn sich Demokratie nicht nur als eine Staatsform, sondern als eine Lebensform realisiert, dann muss man sie gerade außerhalb der Politik analysieren, z.B. am Arbeitsplatz oder in der Architektur von Städten und Gebäuden, die unser Leben prägen.

Für die kritische Evaluation der Analyseergebnisse legt Sennett dann normative Kriterien an, die er allerdings nirgends explizit entwickelt. Um sie aufzuspüren und einzuordnen, gehe ich seinen Urteilen über soziale Trends und die politischen Antworten auf diese Trends ebenso nach wie seinen Appellen für Zivilität, Konflikt und Kooperation. Diese normativen Kriterien lassen sich in eine politische Tradition einordnen, auf die Sennetts Gegenüberstellung von Tyrannie/Souveränität und *res publica* bereits verweist (auch wenn seine Gleichsetzung von Tyrannis und Souveränität eher zweifelhaft ist). Denn genau diese Gegenüberstellung stand schon am Anfang des neuzeitlichen Republikanismus (vgl. Machiavelli 2016: 5). Sennetts normativer Maßstab kann aber in einer spezifischen Richtung republikanischer Ansätze verortet werden: dem *konfliktiven Republikanismus*.

Gegen Solidarität: Demokratie als Lebensform und die Perversion der Politik

Es ist kein Geheimnis, dass Richard Sennett hohe Stücke auf Alexis de Tocqueville hält. So stellte er seinem Buch *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens* ein Tocqueville-Zitat voran, das die programmatische Stellung von Tocquevilles Thesen für das Buch sehr deutlich machte. In seinen Amerika-Studien entwickelte Tocqueville auch die Idee, dass Demokratie nur als eine Lebensform zu begreifen sei. Dabei war sein Anliegen zunächst ein analytisches: Es ging um die Begründung einer Wissenschaft, die die gesellschaftlichen Entwicklungen erfasst und ins Verhältnis zum politischen System setzt (Krause 2017: 14). Gesellschaftliche und politische Entwicklung sind demnach ineinander verzahnt. Demokratie steht daher bei Tocqueville nicht nur für das politische System, sondern auch für eine soziale Lebensweise, die *gleichzeitig* zu Individualismus und zu einer »Gleichheit der Sozialbeziehungen, Umgangsformen und Erwartungshaltungen der Menschen« führe (ebd.).

Sennetts Zeitdiagnose schloss an diese Perspektive und ihre Diagnosen an. Wie Tocqueville hielt er die Trends zu Individualismus und demokratischer Gleichheit für hochgradig problematisch, weil sie eine Form von Intimität befördern, die zu politischer Apathie führe: »Tocqueville's genius was in seeing why the very forces that create individual anxiety also block the translation of private unrest into political discontent. [...] A society of equality promotes the illusion that politics is a diversion from the primary tasks of life, which are those of making meaning in the personal sphere.« (Sennett 1979: 416)

Die schlagende These von Sennett lautete daher: Die Kombination von Gleichheit und Individualismus löse Herrschafts- und Machtbeziehungen gerade nicht auf. Stattdessen verhindere sie, dass die Menschen sich ihnen aktiv politisch zuwenden. In seiner Studie über den Verfall des öffentlichen Lebens übertrug Sennett diese These auch auf den Teilbereich der Politik. Es sei demnach nicht nur so, dass die Individuen sich aus dem öffentlichen Leben zurückziehen und in ihren persönlichen Problemen aufgehen; sie verwenden die Kriterien der Intimität dann auch zur Beurteilung von Politik. Statt die Interessen, Konflikte und Folgen von Politik in den Blick zu nehmen, konzentrieren sich Wähler:innen und Politiker:innen nur noch auf Persönlichkeit und Charisma. Die intime Gesellschaft und ihr narzisstischer Individualismus führen zu einer »Perversion« der Politik (Sennett 1985a: 304-330; vgl. Schroer 2005: 252-253).

Diese Kritik hatte im Kontext der 1970er und 1980er Jahre gleich mehrere Stoßrichtungen (zum Regierungsdenken der Zeit vgl. August 2019). *Erstens* wandte sich Sennett damit explizit gegen die *Neokonservativen*. Sie hatten ebenfalls an Tocqueville angeschlossen, indem sie seine Skepsis gegenüber Individualismus, Gleichheit und Demokratie aufgriffen, um die traditionellen Werte von Status und Familie zu profilieren (Sennett 2013: 250-252; vgl. Audier 2007: 79). Aus Sennetts Sicht hatte Tocqueville aber auf etwas ganz anderes abgestellt, nämlich auf die Sorge um kollektive Handlungsräume, die die notwendige Bedingung für freiheitliche Gesellschaften seien. Und tatsächlich drängte Tocqueville darauf, dass man die bloß repräsentative Demokratie durch eine stets aktive Bürgerschaft überwinden müsse, wenn man die freiheitliche Ordnung nicht gefährden wolle (Krause 2017: 14-15). Diesen – dezidiert republikanischen – Grundzug teilt auch Sennett.

Damit war – *zweitens* – seine Ablehnung der *neoliberalen Politikvorschläge* der 1970er und 1980er Jahre bereits vorprogrammiert. Bei Sennett treten diese Konzepte als »rationale Politik« auf, was angesichts ihrer Herkunft aus der Rational-Choice-Theorie durchaus Sinn macht. Für deren (vermeintliche) Rationalität hatte Sennett aber nur beißende Kritik über. Denn wer darauf bestehe, nur das aktuell Sichtbare zum Maßstab der Politik zu machen, könne sich nur noch an der »Personality« der Politiker:innen orientieren. Man schere sich dann überhaupt nicht mehr

um die »künftigen Konsequenzen« des Handelns, weil sie empirisch nicht zugänglich seien (Sennett 1985a: 312).

Und genau das beobachtete Sennett bei den Anhänger:innen dieser populären Theorie: »Wenn ein Politiker voll selbstgerechter Empörung erklärt, er wolle den ›Trittbrettfahrern des Wohlfahrtsstaates‹ entgegentreten, müßte man sich vorstellen können, wie es wäre, wenn man in der nächsten Depression selbst auf die Arbeitslosenunterstützung angewiesen ist« (Sennett 1985a: 312) – doch genau diese Vorstellungskraft gehe dem rationalen Politikverständnis ab. Sennetts Politikverständnis ist dem genau entgegengesetzt: Es bedarf »einer Suspendierung des unmittelbaren Augenblicks, eines Raumes für Gedanken-Spiele und politische Phantasie« (ebd.).

Trotz seiner Distanz zu neokonservativen und neoliberalen Politikentwürfen stand Sennett – *drittens* – aber auch der *Neuen Linken* kritisch gegenüber. Dafür gibt es mehrere Gründe. Zunächst einmal grenzt er sich mit seiner Kritik der sozialen Gleichheit ausdrücklich von einem linken Projekt ab, das Gleichheit zum obersten Ziel erklärt. Damit unterschätze die Linke nicht nur die potenziellen Gefahren sozialer Gleichheit, sondern überschätze zugleich ihre herrschaftskritische Dimension. Denn was Sennett mit Tocqueville beobachtete (1979: 418), war ja gerade, dass die Paarung von Individualismus und Gleichheit zu einer Stabilisierung von Herrschaftsverhältnissen führe, weil sie politische Abstinenz befördere. Ein weiterer Ausbau der Gleichheit würde daher dieses Problem nicht beheben; man müsste andere Strategien finden.

Die Strategien, die manche in der Neuen Linken wählten, machten Sennett aber nur noch skeptischer. Insbesondere war er nicht bereit, die traditionelle Kulturkritik mitzutragen, wie sie unter anderem von der Frankfurter Schule seiner Zeit vorgetragen worden sei (Sennett 1985a: 293, 2011: 392). Instrumentelle Rationalität und soziale Distanz erscheinen hier nur als Formen der Unterdrückung und Entfremdung vom authentischen Leben. Darauf antworten dann viele mit der »Wiedererrichtung lokaler Gemeinschaften«, um Nähe und direktes Erleben wieder zu ermöglichen und auf diese Weise »die politische Erneuerung der Gesellschaft als ganzer« zu erreichen (Sennett 1985a: 333). Doch dieser Vorschlag, der auch im Kommunitarismus auftauchte, war in Sennetts Augen hochgradig elitär und »falsch«, denn auf der Basis intimer Gefühle lasse sich keine »neue Form von Geselligkeit« entwickeln; sie begründe nur eine »Gemeinschaft gegen die Welt« (ebd.), die mit eklatanten Gefahren einhergehe.

Dies bringt Sennett dazu, den Kampfbegriff der Solidarität rundheraus abzulehnen. Denn eine solche Gemeinschaft baue auf einer homogenen Identität auf und neige dazu, diejenigen auszuschließen, die nicht der Gruppenidentität und ihren Werten entsprechen. In einer solchen Gemeinschaft haben Fremde und andersartige Vorstellungen von der Welt keinen Platz. Dieser

Ausschluss des Anderen setze sich bis in die Gruppe fort, weil man auch gegen innere Widersprüche vorgehen müsse, um eine homogene Gruppenidentität herzustellen: »Solche Brüderlichkeit mündet schließlich im Brüdermord«, warnte Sennett (1985a: 300), und er befürchtete außerdem, dass der Appell an Solidarität auch zu obrigkeitlichen Strukturen führen würde, die sich im Namen der Einheit rechtfertigen ließen. Auch sein 2012er Buch über Zusammenarbeit schloss er daher mit einem flammenden Plädoyer gegen die »perverse Macht der Solidarität« (2013: 279; deutsch V.A.).

Sennetts kritischer Maßstab: Zivilität, Kooperation und Konflikt

Betrachtet man diese Frontstellungen, dann steht Sennett allen drei ›politischen Ideologien‹ der Moderne skeptisch gegenüber. Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus scheinen ihm – jedenfalls in der aktuellen Form – keine hinreichenden Demokratiemodelle bereitzuhalten. Wenn er daher Demokratie einmal definiert, greift Sennett (1999) weiter zurück, nämlich auf das Polis-Verständnis von Aristoteles: »A democracy supposes that people can consider views other than their own. This was Aristotle’s notion in the *Politics*. He thought that the awareness of difference occurs only in cities because every city is formed by *synoikismos*, a drawing together of different families and tribes, of competing economic interests, of natives with foreigners« (ebd.: 276).²

Sennetts Demokratieverständnis ist damit auf zwei Grundsätze verpflichtet: Eine demokratische Gesellschaft zeichnet sich durch Vielfalt und Pluralität aus, muss gleichzeitig aber ermöglichen, dass diese vielfältigen Perspektiven physisch und diskursiv zusammenkommen können, ohne dass sie sich in einer höheren Einheit aufheben oder durch einen endgültigen Sieger aufgelöst werden. Daher bedarf es einerseits Orte und Strukturen, die die Bürger:innen zum aktiven Engagement in der Welt befähigen, wie Sennett mit Verweis auf den ›Capability-Approach‹ der Neoaristotelikerin Martha Nussbaum immer wieder betont (Sennett 2013: 29, 147). Andererseits muss das Engagement aber auch eine spezifische *Form* annehmen, die sich der diffizilen Balance zwischen Differenz und Kooperation verschreibt.

Diese Ethik und Praxis des Zusammenlebens findet bei Sennett seinen Ausdruck im *Ideal von Zivilität und Kooperation*. Sie bilden gewissermaßen die Gegenbegriffe zu Intimität und Solidarität, wobei es Sennett – genauer gesagt – darum geht, eine *andere* Form der Kooperation als die der Solidarität zu entwickeln. Wenn die Demokratie von unterschiedlichen Interessen

² Sennett (2013: 4) ist darüber hinaus der Auffassung, dass auch das Subjekt in sich vielfältig und ohne einheitliche Identität ist. Vgl. zu Sennetts Subjektbegriff auch den Beitrag von Hartmut Rosa in diesem Band; zu Sennetts aristotelischer Konzeption des Handwerks als kritischer Norm vgl. Tweedie (2017).

und Perspektiven lebt, dann muss Kooperation mit *Konflikt* rechnen und ihm so begegnen, dass er eine *integrative Funktion für die Gesellschaft* entfalten kann: »The good alternative is a demanding and difficult kind of cooperation; it tries to join people who have separate or conflicting interests, who do not feel good about each other, who are unequal, or who simply do not understand one another. The challenge is to respond to others on their own terms. This is the challenge of all conflict management.« (Sennett 2013: 6)

Die Idee der Zivilität (*civility*) steht dabei für eine Form zugewandter Distanz in den Sozialbeziehungen. Sie zielt darauf ab, Begegnungen zwischen Menschen so zu gestalten, dass sie »an der Vielfalt von Erfahrungen Gefallen finden und sogar Bereicherung aus ihr ziehen« (Sennett 1985a: 387). Dieses Ziel wäre unerreichbar, wenn man die Vielfalt der Kommunikation auf die Dimension einer authentischen Persönlichkeit reduzieren würde. Man müsse daher »die anderen mit der Last des eigenen Selbst« verschonen (ebd.: 299, vgl. 304) und anderen begegnen, »ohne daß gleich der zwanghafte Wunsch hinzuträte, sie als Person kennen zu lernen« (ebd.: 382). Ziviles Verhalten verbindet bei Sennett daher Schutz- und Freiheitsgewinn: Man zwingt das Gegenüber nicht zu Offenbarungseiden und kettet es nicht an seine Positionen; gerade dadurch gewinnen aber beide Seiten die Freiheit, neue Rollen und Ideen durchzuspielen.

Diese ethische Haltung der Zivilität blieb in Sennetts Arbeiten oft vage, obwohl sie den kritischen Maßstab abgab. Erst in *Together* erkundet er konkrete Techniken und Praktiken, die eine solche Zivilität herstellen könnten. Dazu gehören auf der einen Seite Fähigkeiten des Zuhörens und Beobachtens, um Differenzen zu registrieren und dadurch »Anschlusskommunikation« zu ermöglichen. Sennett bringt dies auf die Formel, nicht Mitleid (*sympathy*) zu zeigen und sich mit dem Gegenüber zu identifizieren, sondern Empathie zu zeigen und sich für das Gegenüber zu interessieren (Sennett 2013: 20-22). Auf der anderen Seite stehen dann besondere Fähigkeiten, sich selbst zu äußern. Statt deklarativ seine Meinung kundzutun, ginge es eher darum, in indirekter Rede Möglichkeiten zu erkunden. Eine solche konjunktive Haltung (*subjunctive mood*) zeigen wir laut Sennett mit Adverbien wie »vielleicht«, »möglicherweise«, »eventuell« und in Formulierungen wie »Ich hätte gedacht...« (ebd.: 22-24).

Ein Vorbild dieser indirekten Kommunikation ist für ihn die Diplomatie (Sennett 2013: 120-124, 238-241). Sie habe die Praxis der Zivilität professionalisiert, indem sie Rituale entwickelte, mit denen Ideen unabhängig von der Person gesammelt werden können (z.B. *bout de papier* und *démarche*) und mit denen Blockaden zwischen den Personen durch den Wechsel auf formellere oder informellere Formate überbrückt werden (z.B. diplomatische Zeremonie, Cocktail-Partys). Solche Rituale lassen sich aber auch im Alltag finden und sind für Sennett wichtige

Steigbügel, um Zivilität einzuüben. Zivilität wiederum schaffe die Bedingungen für »an open, inquisitive discussion about problems, procedures and results« (ebd.: 127).

Diese Form der offenen Kooperation bietet letztlich die Alternative zu der Perversion, die Sennett der intimen Gesellschaft und den destruktiven Gemeinschaften attestiert hatte: Sie rückt die Differenzen und Möglichkeiten des Zusammenlebens ins Zentrum eines ständigen Dialogs (Sennett 2013: 14-20). Gemeinschaft wäre dann eben nicht mehr als eine Einheit geteilter moralischer Werte zu verstehen, sondern ist der Effekt jenes Prozesses, »in dem im Laufe der Zeit die Differenzen ihrer Mitglieder verarbeitet werden« (Sennett 1998a: 198). In diesem Prozess stifte gerade die informelle Suche nach Problemen und Lösungen eine Form der Sozialbeziehung, die das Gegenüber wertschätzt. Die lokale Gemeinschaft ›unter Anwesenden‹ wird *auf diese Weise* für Sennett doch wieder der Ort, an dem das *gute Leben* verfolgt werden kann (2013: 270-273).

Diese normative Folie macht die kritischen, mithin pessimistischen Töne von Sennetts Studien besser verständlich. Denn das diffizile Arrangement von Pluralität und Konflikt, Zivilität und Kooperation kann schnell unterlaufen werden. Neben der ohnehin voraussetzungsreichen Kultur der Zivilität hat sie auch strukturelle Vorbedingungen: Eine Stadt, die monofunktional strukturiert ist und die unterschiedlichen Gruppen sorgsam voneinander trennt, statt Begegnungen zwischen ihnen zu ermöglichen, gefährdet die Ausübung von Zivilität und damit die Qualität der Demokratie. Das gleiche gilt für Technologien und Medien der Kommunikation, die die Zuschauer passivieren und die Darsteller zur Personalisierung zwingen (wie es Fernsehen und Sozialen Medien nachgesagt wird). Und natürlich gilt es auch für die Arbeitsbedingungen der Menschen, die das Selbstwertgefühl entziehen und die nötige Stabilität für politisches Engagement unterlaufen können.

Stadt, Öffentlichkeit und Arbeit – die drei großen Themen von Sennetts Arbeiten – können und sollen also Orte der Ein- und Ausübung von Zivilität und Kooperation sein; sie können aber ebenso zu Katalysatoren des Verfalls werden. An dieser Stelle treffen sich daher der soziologische Demokratiebegriff, der Demokratie als Lebensform begreift, und der republikanische Demokratiebegriff, der sich beständig um die »sozio-moralischen Grundlagen« des Gemeinwesens sorgt (Münkler 2010). Die Brücke bildet bei Sennett wie bei Tocqueville, dass ihre Sorge der Stabilität eines *freiheitlichen* Gemeinwesens gilt. Sie können damit weder dem liberalen Modell folgen, das auf eine Institutionenmechanik setzt, um die Stabilität zu garantieren; noch können sie auf eine metaphysische Gemeinschaftsidee setzen, die auf Harmonie und Einheit abzielt. Stattdessen verfolgen beide einen konfliktiven Ansatz, der die Freiheit des

Einzelnen mit der Freiheit kollektiven Handelns verbindet. In dieser Tradition soll Sennetts Politik- und Demokratieverständnis im Folgenden verortet werden.

Konfliktiver Republikanismus: Konturen einer politischen Tradition

Der *konfliktive Republikanismus* – auch »Republikanismus des Dissenses« genannt (Thiel/Volk 2016) – grenzt sich von einem *identitären Republikanismus* ab, der v.a. mit Rousseau verbunden wird. Allerdings nimmt dieser identitäre Republikanismus im Gedächtnis der Sozialwissenschaften (und der modernen politischen Theorien im Besonderen) eine prominentere Rolle ein, weil zum Beginn der Moderne auch die Krise dieses Modells gehörte. Die Idee eines harmonischen, authentischen Gesamtwillens, dem sich die Einzelnen unterzuordnen haben, disqualifizierte sich im Tugendterror der Französischen Revolution. Gerade dadurch wurde der identitäre Republikanismus zum Abgrenzungspunkt für die politischen Traditionen der Moderne (Münkler/Rzepka 2015).

Aber auch der konfliktive Republikanismus hat sich klar von diesem Modell distanziert. Dies kann man nicht nur bei Sennett beobachten. Schon Hannah Arendt, die wohl prominenteste Vertreterin des konfliktiven Republikanismus, urteilte scharf über die französischen Revolutionäre und ihren Tugend-Begriff: »[D]iese Tugend war nicht mehr römisch, ihr Gegenstand war nicht die *res publica* [...], und sie hatte mit politischer Freiheit nichts zu tun.« (Arendt 2011: 94) Stattdessen stellten die Revolutionäre auf die totale Identifikation mit einem metaphysischen Volk ab, das durch die Kraft des Mitleids zusammengehalten werden sollte (ebd.: 93-111), aber effektiv durch den Terror gegen den imaginierten »Feind im Innersten jedes Bürgers« hergestellt wurde (ebd.: 98). Die Französische Revolution galt Arendt als gescheitert.

Im Unterschied dazu ist der Ausgangspunkt des konfliktiven Republikanismus »das Faktum der Pluralität« (Arendt 2010: 17). Erst wegen der Pluralität der Menschen komme das Politische überhaupt in die Welt, weil es Austausch, Abstimmung und Entscheidung erforderlich mache. Infolgedessen seien Konflikte nicht nur ein notwendiger Bestandteil menschlichen Zusammenlebens, sie können sogar eine integrative Kraft für das Gemeinwesen sein, indem sie das Engagement der Menschen fördern. Weil sie sich dabei auf *unterschiedliche Weise* auf *gemeinsame, öffentliche Sachen* (*res publica*) beziehen, bauen sie eine gemeinsame Welt auf, ohne dass sich Pluralität in Identität auflöse. Gleichzeitig werde durch den aktiven Widerspruch auch verhindert, dass Einzelne oder einzelne Gruppen einer Gesellschaft unkontrolliert Macht ausüben können. Der Konflikt wird damit auch zur *Sperre gegen Korruption und Unterdrückung*.³

³ Als Beispiel für diesen Argumentationsgang vgl. Arendt (2010: 62-73, 2011: 190-201, 302-306).

Diese Argumentation für die stabilisierende Leistung von Konflikten hatte der frühneuzeitliche Republikanismus gegen die allgegenwärtige Alternative der Alleinherrschaft gerichtet, die ständig davor warnte, dass sich die Bürger in Faktionen oder Familien aufspalten würden, deren Feindschaft in Verfolgung und Bürgerkrieg münde (Münkler 2010: 27). In jüngeren Varianten tritt daneben die Abrechnung mit dem Totalitarismus und die produktive Kritik der liberalen repräsentativen Demokratie, die Zerfalls- und Verfallstendenzen befördere.

Sennetts Plädoyer für Konflikte stützt sich allerdings nicht nur auf die republikanische Tradition, sondern auch auf soziologische Erkenntnisse. Mit Lewis Coser und gegen Kommunitarismus und Solidaritätsbekundungen argumentiert er, dass ein »realistischerer Blick« auf Gemeinschaften verstehe, dass es gerade der Konflikt sei, der die Gemeinschaft erst konstituiere (Sennett 1998a: 197). Die Chicagoer Soziologie habe diese konstitutive Funktion aber sogar deutlich besser erfasst als seine Lehrerin Hannah Arendt (Sennett 2011). Für Arendt bestünde Öffentlichkeit darin, die Unterschiede zwischen den Menschen zu transzendieren, indem sie ihre sozialen Eigenschaften hinter sich ließen. Die soziologische Konzeption erkenne dagegen, dass erst die Unterschiede es notwendig machen, einen zivilen Modus der Interaktion trotz Differenzen zu finden. Dieser Modus bestehe darin, dass die Menschen eine schauspielerische Darstellung *für andere* erbringen. Die Welt kann daher als ein Theater verstanden werden.

Auch bei diesem Ansatz sieht Sennett aber ein Problem. Er stehe nämlich letztlich der Beschaffenheit der Öffentlichkeit politisch indifferent gegenüber und scheitere daran, ein normativ anspruchsvolles Öffentlichkeitskonzept zu entwickeln (Sennett 2011: 396): »What Goffman, Geertz, and I have failed to address in our work is what a liberated politics is – what is a liberating theatricality in the city and what is a repressive one?« Die soziologischen Modelle aus Chicago helfen in dieser Hinsicht wenig weiter, wie Sennett selbstkritisch bemerkt (ebd.: 397), weil sie nicht in der Lage seien, aktives Engagement zu stimulieren und die Voraussetzungen für dieses »befreiende« Engagement zu reflektieren.

Allerdings hat Sennett mit seiner schroffen Abgrenzung von Arendt die Chance verpasst, genau dieses Defizit zu bearbeiten. Denn auch Arendt entwickelte ein dramaturgisches Öffentlichkeitsmodell, das Sennett schlichtweg ignoriert und so eine fruchtbare Schnittstelle zu seiner soziologischen Perspektive ungenutzt lässt. Arendt betonte, dass der »politische Bereich« einer »immerwährenden Bühne« gleiche und die Menschen sich und ihre Verschiedenheit erst in der Inszenierung für das Gegenüber und das Publikum auf der Bühne erfahren (Arendt 2010: 247). Gerade weil das Theater genau dieses schauspielerische Handeln imitiere, ist es für Arendt »in der Tat die politische Kunst par excellence« (ebd.: 233).

Arendts Öffentlichkeitsmodell steht mit genau dieser dramaturgischen Ausrichtung in der republikanischen Tradition, gewinnt aber einen neuartigen Grad an Komplexität. Ihre Ausführungen machen nämlich deutlich, dass das dramaturgische Modell drei Dimensionen hat: Es umfasst zum einen die »agonal-expressive Dimension«, in der es um die sichtbare Darstellung von Differenzen geht, und verbindet diese Konflikt-Dimension dann mit der »kommunikativ-assoziative[n] Dimension der gemeinsamen Beratung und Entscheidung«. Schließlich macht Arendt darauf aufmerksam, dass Öffentlichkeit außerdem eine »narrativ-mnemotische Dimension« hat. In ihr wird mittels Inszenierungen, Symbolen und Ritualen an politisches Handeln erinnert, was dem Gemeinwesen Stabilität verleiht (alle Zitate Straßenberger 2015: 100).

In dieses analytisch fruchtbare Modell von Öffentlichkeit ist bei Arendt freilich eine normative Perspektive eingelassen, die auf die Stimulation und Bewahrung aktiven Engagements angelegt ist – also auf die Probleme, die Sennett nach eigener Ansicht mit dem Chicagoer Ansatz nicht lösen kann. Der konfliktive Republikanismus erkennt Öffentlichkeit nur dann als qualitativ hochwertig an, wenn substantiell unterschiedliche Meinungen in ihr auftreten (Thiel/Volk 2016: 355). Daher müssen politische Ordnungen so weit herausgefordert werden können, dass sich Machtformationen neu sortieren können. Denn nur diese Aussicht auf Veränderung motiviere aktive Teilnahme (August 2018: 149-150). Gleichzeitig müssen auch die Gefährdungen dieser konfliktiven Ordnung durch Exklusion, Oligarchisierung und Tugendverfall permanent reflektiert und besprochen werden (Thiel/Volk 2016: 356-357).

Dies schlägt sich in einer langen Tradition republikanischer Dekadenzdiskurse nieder; der konfliktive Republikanismus wendet sich aber gegen bloße Verfallsnarrative. Dazu unterbreiten seine Vertreter:innen Vorschläge zur *Institutionalisierung von Konflikten*, z.B. öffentliche Gerichtsverfahren mit Laienbeteiligung (Machiavelli, Tocqueville), die Diskussion von Mischverfassungsmodellen (Machiavelli, Arendt) oder das Plädoyer für lokale Face-to-face-Öffentlichkeiten (Arendt, Sennett). Daneben stehen Vorschläge und Mahnungen, dass die kritische, dissentive Dimension eines *tradierenden Gegengewichts* bedarf. Seit der römischen Republik lagert sich diese Vorstellung im Begriff der *auctoritas* ab, und es war wiederum Hannah Arendt, die die Bedeutung von Autorität als einer ratgebenden, bewahrenden Instanz erneut herausgestellt hat (Straßenberger 2014). Dafür brachte sie eine institutionelle Verankerung der Autorität im Verfassungsgericht ins Spiel und wies auf die mnemotische Funktion von Öffentlichkeit hin, die vorbildliches Handeln tradieren müsse, ohne neues Handeln auf genau diese eine Form des Handelns festzulegen.

Der konfliktive Republikanismus betont damit, dass politischer Dissens und kreatives Handeln auf einen stabilen Rahmen angewiesen sind, ebenso wie dieser Rahmen nur von dem

kritischen Engagement der Bürger:innen aufrechterhalten werden kann – Stabilität und Neuanfang bedingen sich gegenseitig. Auch Sennetts Haltung ist von diesem Wechselspiel geprägt. Während er ähnlich wie Arendt eine Vorliebe für das vor Ort organisierte Handeln hat, lehnt er zugleich radikale Institutionenkritik grundsätzlich ab, die er etwa bei der Neuen Linken vorfand (Opitz 2011: 388).

Bereits Anfang der 1980er Jahre unterstrich er die Relevanz von Autoritätsbeziehungen. Sie bieten den Menschen notwendige Vorbilder, an denen man sich zugleich orientieren und kritisch abarbeiten könne (Sennett 1985b: 24-25). Gegen den postmodernen Glauben hält er dabei daran fest, dass es für das Subjekt zentral ist, sich eine eigene Lebensgeschichte erzählen zu können. Und auch Sennett bleibt ein Erzähler (Schroer 2005: 263). Obwohl seine Narrative dabei oft als plakative Verfallsgeschichten erscheinen, bergen sie stets historische Gegenbeispiele und gelungene Experimente. Auch sie sollen Orientierung stiften, ohne die Vergangenheit zur Zukunft zu verklären (Sennett 1998b: 71).

Diese stabilitätstheoretische Dimension ist in seinen jüngeren Werken immer deutlicher geworden, weil der Aufstieg des ›flexiblen Kapitalismus‹ ihn dazu zwang, seine Zeitdiagnose anzupassen. Laut dieser neuen Diagnose sei das größte Problem, dass die neuen Formen des Arbeitens alle Möglichkeiten unterlaufen, stabile Beziehungen aufzubauen, die für Loyalität und Vertrauen notwendig seien. Die Orientierung auf Kurzfristigkeit und Flexibilität gefährde in dramatischer Weise das aktive Engagement für die Arbeit und die lokale Gemeinschaft, weil das Subjekt keinerlei Halt mehr erfahre und sich infolgedessen zurückziehe (Sennett 1997, 2013: 150-190, v.a. 156; vgl. Opitz 2011: 390-392).

Kritik des Eklektizismus: Produktivität und Probleme

Sennetts Projekt einer öffentlichen, kritischen Soziologie liegt erkennbar eine analytische und normative Haltung zugrunde, die ihm erlaubt, seine Befunde immer wieder zu einer Zeitdiagnose zuzuspitzen. Doch eine systematische Explikation dieser Haltung sucht man vergebens. Wenn man aber das Puzzle aus Abgrenzungen und Positionierungen wohlwollend zusammensetzt, zeigt sich, dass Sennett über seine Werke hinweg einen erstaunlich stetigen Rahmen anlegt: Als *analytische Matrix* dient ihm die Idee der Demokratie als Lebensform, und der *normative Maßstab* seiner Kritik steht in der Tradition eines konfliktiven Republikanismus.

Mit dieser Ausrichtung überschreitet Sennett die disziplinären Grenzen. Dies führt mitunter dazu, dass seine Evaluationen missverstanden werden. So verleitet die gängige Differenzierung von Gemeinschaft und Gesellschaft dazu, Sennett als einen Verteidiger der kühlen, modernen Gesellschaft gegen alle Formen der Gemeinschaft zu interpretieren (Schneider 1988). Dass er

Zivilität als ein distanziertes, geselliges Verhalten profiliert, scheint diese Interpretation noch zu stützen. In ein solches Bild lässt sich aber weder sein aristotelisches Demokratieverständnis eingliedern, noch sein ständiger Appell an die Pflichten der Bürger:innen, die laut Sennett im Begriff der Zivilität auch aufgehoben werden (Sennett 1992: 264).⁴

Es ist die ungewöhnliche Verbindung eines eher republikanischen und eines eher soziologischen Demokratieverständnisses, die Sennetts Position auszeichnet (zumal ihn auf soziologischer Seite Tocqueville und Pragmatismus gleichzeitig prägen). Dabei demonstriert er einmal mehr, dass der konfliktive Republikanismus keine bloße Polis-Nostalgie ist, von der in modernen Gesellschaften kein Mehrwert zu erwarten sei, wie viele Kritiker:innen meinen. Im Gegenteil: Das republikanische Denken erweist seine analytische und normative Produktivität *gerade* mit Blick auf die moderne Gesellschaft. Dieses Potenzial ist aber in der Soziologie bisher nicht systematisch fruchtbar gemacht worden.

Dabei bietet die republikanische Tradition sowohl *Kultur-* als auch *Strukturkritik* an. Die kulturkritische Perspektive argumentiert, dass auch moderne Gesellschaften auf die soziomoralische Haltung der Menschen und ihre aktive politische Praxis angewiesen sind. Diese kollektive Praxis wird aber durch die sozial-strukturellen Rahmenbedingungen – und insbesondere die ökonomisch-kapitalistischen Rahmenbedingungen – der modernen Gesellschaften regelmäßig unterlaufen. Für diese These ist dann eine entsprechende Analyse dieser modernen Bedingungen und ihrer Folgen notwendig. Diese Notwendigkeit schlägt sich in Alexis de Tocquevilles Amerika-Studien ebenso nieder wie in Hannah Arendts Analyse der »Krisenstruktur der Moderne«, die – fast immer wird es vergessen – erst die Grundlage für ihre politische Theorie lieferte (Straßenberger 2015: 15-53).

Richard Sennetts Studien reihen sich in diese republikanisch grundierten Moderne-Analysen ein und seine Orientierung an der modernen Urbanität zeigt, dass die normativen Ideen des konfliktiven Republikanismus auch zu den Herausforderungen der Diversität und Differenz in modernen Gesellschaften sprechen können. Sein eklektisches Vorgehen erschwert es dabei aber nicht nur, seine Position überhaupt auszumachen. Sennett verpasst auch produktive Schnittstellen mit der republikanischen Tradition, die analytisch und normativ einen Mehrwert für seine Problemstellung geboten hätten. Allerdings hat sein Eklektizismus auch gravierende Nachteile, insofern einige seiner normativen Positionierungen kaum systematisch begründet oder reflektiert werden, in der Gegenwart aber in einem durchaus problematischen Licht erscheinen.

Ein Beispiel dafür ist die ethisch-politische Sonderstellung der Stadt in Sennetts Denken. Schon früh kippte seine analytische Beschäftigung mit der Stadt als einem Labor modernen

⁴ In der mir vorliegenden deutschen Übersetzung fehlen die entsprechenden Ausführungen (Sennett 1985a: 298).

Lebens in eine normative Dogmatik, die die Stadt als den eigentlichen, den wahren Ort sieht, an dem öffentliches Engagement eingeübt wird (Sennett 1985a: 387). Eine solche Dogmatik dürfte normativ nicht nur schwer zu rechtfertigen sein, sondern trifft gegenwärtig auch auf eine gesellschaftliche Situation, in der die Spaltung zwischen Stadt und Land zu einer sozialen Konfliktlinie mit erheblichen politischen Folgen geworden ist, wie die Wahlen für rechtspopulistische ›Alternativen‹ in den letzten Jahren zeigen.

Dazu kommt, dass Sennetts jüngst entwickelte ›Ethik der offenen Stadt‹ vermutlich unbeachtet an das semantische Arsenal des flexiblen Kapitalismus anschließt. Die offene Stadt zeichne sich durch Flexibilität, Anpassungs- und Erneuerungsbereitschaft aus, wie Sennett (2018: 354) explizit festhält. Ein Grund für diese seltsame Überschneidung könnte sein, dass er hier nicht mehr nur auf Pragmatismus und Republikanismus zurückgreift, sondern auch auf Netzwerk- und Systemtheorien, um deren Konzepte des offenen Systems als Vorbild für die Ethik der offenen Stadt zu verwenden (ebd.: 14). Diese Konzepte stammen aus kybernetischen Überlegungen, die schon seit den 1970er Jahre auf Unternehmens- und Stadtentwicklung, Politik und Gesellschaft angewandt wurden (August 2021). Auf diesem Weg formen dann Ideen der Offenheit, Flexibilität, Resilienz, Anpassungsfähigkeit und Ko-Produktion jenen ›neuen Geist des Kapitalismus‹, den Boltanski und Chiapello (2013) und auch Sennett kritisieren.

Während Sennett also im ersten Fall eine Begründung seiner Position vor dem Hintergrund erkennbarer sozialer Konflikte schuldig bleibt, scheint er hier durch seinen Eklektizismus in einen Selbstwiderspruch zu geraten: Seine Ethik der Stadt birgt – allein durch die Proliferation einer bestimmten Semantik – die Gefahr, jene gesellschaftlichen Entwicklungen zu fördern, die er selbst für problematisch hält. Um derlei Probleme zu bearbeiten, müsste Sennett deutlich mehr in die begriffliche Präzision, ideengeschichtliche Reflexion und konzeptionelle Kohärenz investieren, als er das tut. Setzt man hier aber an, lassen sie sich womöglich produktiv weiterdenken.

Literatur

Arendt, H. 2010: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München.

Arendt, H. 2011: *Über die Revolution*. München/Zürich.

Audier, S. 2007: *The return of Tocqueville in contemporary political thought: individualism, associationism, republicanism*. In: Geenens, R./de Dijn, A. (Hg.): *Reading Tocqueville. From oracle to actor*. Basingstoke/New York: 71-89.

August, V. 2018: *Theorie und Praxis der Transparenz. Eine Zwischenbilanz*. In: *Berliner Blätter* 21(76): 129-156.

- August, V. 2019: Von ›Unregierbarkeit‹ zu Governance: Neoliberale, teleologische und technologische Staatskritik. In: Cavuldak, A. (Hg.): Die Grammatik der Demokratie. Das Staatsverständnis von Peter Graf Kielmansegg. Baden-Baden: 287-312.
- August, V. 2021: Technologisches Regieren. Der Aufstieg des Netzwerk-Denkens in der Krise der Moderne. Foucault, Luhmann und die Kybernetik. Bielefeld: Transcript.
- Boltanski, L./Chiapello, È. 2013: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz.
- Krause, S. 2017: Eine neue politische Wissenschaft für eine neue Welt. Alexis de Tocqueville im Spiegel seiner Zeit. Berlin.
- Machiavelli, N. 2016: Der Fürst. Stuttgart.
- Münkler, H. 2010: Sozio-moralische Grundlagen liberaler Gemeinwesen. Überlegungen zum späten Ralf Dahrendorf. In: Mittelweg 36 19(2): 22-37.
- Münkler, H./Rzepka, V. 2015: Die Hegung der Öffentlichkeit. Der Challenge-and-Response-Ansatz und die Genese des Liberalismus aus der Krise des Republikanismus. In: Reinalter, H. (Hg.): Neue Perspektiven der Ideengeschichte. Innsbruck: 49-74.
- Opitz, S. 2011: Richard Sennett: Das Spiel der Gesellschaft – Öffentlichkeit, Urbanität und Flexibilität. In: Moebius, S./Quadflieg, D. (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: 379-393.
- Schneider, W.L. 1988: Auf dem Weg zurück zur Gemeinschaft? Überlegungen zu Richard Sennetts Buch ›The fall of the public man‹. In: Soziologisches Jahrbuch 4(2): 135-151.
- Schroer, M. 2005: Richard Sennett. In: Käsler, D. (Hg.): Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne. München: 250-266.
- Sennett, R. 1979: What Tocqueville feared. In: Partisan Review 46(3): 406-418.
- Sennett, R. 1985a: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a.M.
- Sennett, R. 1985b: Autorität. Frankfurt a.M.
- Sennett, R. 1992: The fall of public man. New York/London.
- Sennett, R. 1997: The new capitalism. In: Social Research 64(2): 161-180.
- Sennett, R. 1998a: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin.
- Sennett, R. 1998b: Thinking in public. A forum. In: American Literary History 10(1): 71-74.
- Sennett, R. 1999: The spaces of democracy. In: Beauregard, R.A./Body-Gendrot, S. (Hg.): The urban moment. Cosmopolitan essays on the late 20th century city. Thousand Oaks: 273-285.
- Sennett, R. 2011: Reflections on the public realm. In: Bridge, G./Watson, S. (Hg.): The new Blackwell companion to the city. Malden u.a.: 390-397.
- Sennett, R. 2013: Together. The rituals, pleasures and politics of cooperation. London.
- Sennett, R. 2018: Die offene Stadt. Eine Ethik des Bauens und Bewohnens. München.
- Sennett, R./Peitz, C. 2020: ›Wir müssen wachsam sein.‹ Richard Sennett zur Corona-Krise. In: Der Tagesspiegel vom 19.03.2020. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/richard-sennett-zur-corona-krise-wir-muessen-wachsam-sein/25657932-all.html> (19.03.2020).
- Straßenberger, G. 2014: Autorität in der Demokratie. Zur republikanischen Rezeption des römischen *auctoritas*-Konzepts bei Hannah Arendt. In: Zeitschrift für Politische Theorie 5(1): 67-82.

Straßenberger, G. 2015: Hannah Arendt zur Einführung. Hamburg.

Thiel, T./Volk, C. 2016: Republikanismus des Dissenses. In: Dies. (Hg.): Die Aktualität des Republikanismus. Baden-Baden: 345-369.

Tweedie, D. 2017: The normativity of work: retrieving a critical craft norm. In: Critical Horizons 18(1): 66-84.

Autorinformation

Vincent August

Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Sozialwissenschaften
Unter den Linden 6
10099 Berlin
vincent.august@hu-berlin.de

Vincent August ist wissenschaftlicher Mitarbeiter (Post-Doc) am Institut für Sozialwissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin und Mit-Herausgeber des *Theorieblogs*. Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie, Gesellschafts- und Sozialtheorie, Ideengeschichte und Wissenssoziologie; insb. Theorien und Praktiken des Regierens, Transparenz und Öffentlichkeit, historische Kritik der ›Netzwerk-Gesellschaft‹.