

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 79 (1999)
Heft: 7-8

Artikel: Politmüdigkeit in der Zivilgesellschaft : der neue Kapitalismus und die Zukunft der Demokratie
Autor: Kohler, Georg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-166119>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Georg Kohler,

geboren 1945, studierte in Basel und Zürich.

Während 10 Jahren in Wien als freier Publizist und in der Geschäftsleitung eines Familienunternehmens tätig, von 1992–1994 als Professor am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München. Seit 1994 Ordinarius in Zürich.

POLITIKMÜDIGKEIT IN DER ZIVILGESELLSCHAFT

Der neue Kapitalismus und die Zukunft der Demokratie

Am Ende des 20. Jahrhunderts ist Politik für die meisten Menschen eine Angelegenheit minderen Ranges. Für die meisten Menschen? – Jedenfalls für die, die in den stabilen Gesellschaften der Nordwelt zu den oberen zwei Dritteln gehören. Und für die anderen? – Für sie erst recht. Denn sie erwarten von der Politik noch weniger als diejenigen, die immerhin etwas zu verlieren haben.

Politik gibt es zwar immer und irgendwie. Aber im wesentlichen ist sie inzwischen weltweiter Stofflieferant für *Infotainment*. So lautet, auf den allgemeinsten Nenner gebracht, das Urteil (oder Vorurteil) der sogenannten «Bürger» und «Bürgerinnen». Wenn ich im folgenden von «Politikskepsis», «-müdigkeit», «-misstrauen» und «-verdrossenheit» rede, dann meine ich diese Gemütslage. Mein Essay ist ein Versuch über die Hypothese, dass das letzte Jahrzehnt des Jahrhunderts in auffälliger und charakteristischer Weise vom Phänomen der Politikmüdigkeit gekennzeichnet ist.

Denn das unterscheidet diese Periode durchaus von der Epoche der Die-Politik-ist-das-Schicksal-Stimmung von 1910–1945 und von der Zeit des kalten Krieges zwischen 1948 und 1989, die zugleich die Jahre der westeuropäischen Wohlfahrtsstaatsentfaltung waren, und, nicht zuletzt, der Utopie-Renaissancen im Gefolge von 68. All dies ist seit 1990 vorbei. Nun dominiert Politikmüdigkeit das gegenwärtige Bewusstsein. Und was ab Mitte der Neunziger unter dem Stichwort der «Globalisierung» diskutiert wird, liefert den Politikmüden sogleich die gültige Rechtfertigung ihrer Desinvoltura; die fortschreitende Entmächtigung des Politischen durch Ökonomie und technologische Zivilisation macht Politik objektiv uninteressant.

Die Frage nach dem Sinn von Politik findet traditionellerweise zwei grundsätzliche Antworten: Politik ist zentriert um das Problem der Herrschaftsbegründung und -erhaltung bzw. Politik hat die Herstellung einer gerechten Gesellschaftsordnung zur Aufgabe. Den zwei Antworten

entspricht je ein eigenständiger Ansatz, die praktisch-politische Frage in allgemeinsten Bedeutung (= «Was sollen wir tun, um am besten miteinander leben zu können?») zu spezifizieren. Nämlich durch «Wie ist *law & order* unter Bedingungen der Ungleichheit möglich?» bzw. durch «Welches sind die Kriterien, die eine ungerechte Herrschaftsstruktur (= *law & order I*) von der richtigen und gerechten Rechtsfriedensordnung (= *law & order II*) unterscheiden?» Die beiden Möglichkeiten, die Frage nach dem Sinn von Politik in Form einer spezifizierten Problemstellung zu beantworten, markieren zugleich den Gegensatz zwischen dem limitativ-systemtheoretischen Ansatz und dem konstruktiv-normativen Projekt der Politischen Philosophie.

Man begreife die Vorgänge ohnehin nicht, die wir die «politischen» nennen, wenn man die Systemlogiken nicht durchschaue, durch die sie gesteuert und limitiert werden. Nicht auf die Personen komme es am Ende an, sondern auf die anonymen Zwänge («Imperative») der jeweiligen sozialen Kontexte, die – als in sich geschlossenen Ganzheiten – jedes andere als ihr eigengesetzliches Operieren buchstäblich ausschliessen, d.h. aus dem Kreis des in ihrem Rahmen als sinnvoll erscheinenden Tuns aussperren müssten. Das ist die radikal limitatorische These über das Politische, und sie ist nicht nur die These *Luhmanns*¹.

Während «Politikmüdigkeit» in der einen Konzeption als unvermeidliches, vielleicht sogar stabilisierendes und prinzipiell kompensierbares Resultat der systemisch ausdifferenzierten Gesellschaft erscheint, erschüttert sie in der anderen geradewegs das

¹ Zu denken ist, um drei Namen zu nennen, an John Rawls Politischen Liberalismus, an Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates, an Otfried Höffes Konzept Politischer Tauschgerechtigkeit.

Fundament des zugrundeliegenden Ansatzes. Denn ihre Existenz hat Implikationen, die unverhohlen die Tauglichkeit und Realitätstüchtigkeit des normativen Paradigmas im Ganzen attackieren: Ist es denn nicht von vornherein illusorisch, erstens überhaupt und zweitens erst recht unter den Voraussetzungen der Gegenwartsmoderne zu überlegen, ob ein «*öffentliches, lebensweltlich zentriertes Bewusstsein*» (Jürgen Habermas) die in Subsysteme zerspaltene Wirklichkeit noch umspannen kann?

Die anspruchsvoll normative Position und ihre nach wie vor behauptbare Aktualität bildet darum den Anlass, das Thema «Politikmüdigkeit» unter zwei sehr prinzipiellen Aspekten zu behandeln. Nämlich zunächst unter dem *anthropologischen Aspekt*, den Francis Fukujama vor einigen Jahren in die Diskussion eingebracht hat, und unter dem *zeitdiagnostisch-kulturanalytischen Blickwinkel*, den Richard Sennett jüngst zur Geltung brachte². Dabei geht es durchaus um zentrale Elemente jener Basisannahmen, die unseren Reden von «Demokratie», «Volksouveränität», «Bürgergesellschaft» usw. den scheinbar selbstverständlichen Boden liefern.

Fukujamas frohe Botschaft

Ist «Demokratie» eine anthropologische Notwendigkeit? Den empirischen Erfolg und die argumentative Überzeugungskraft der Demokratie führt Fukujama auf deren optimale Fähigkeit zurück, den zwei Primärfaktoren zu genügen, die nach ihm die soziale Evolution steuern. Nämlich einerseits die wissenschaftlich-technische Rationalität und andererseits das genuin menschliche Bedürfnis nach Selbstachtung und Respektiertwerden durch die anderen, d.h. der prinzipielle Anspruch der Menschen auf die Gleichheit der Person und auf die Gerechtigkeit ihrer Behandlung. Entscheidend für den beobachtbaren Sieg der Demokratie sei ihre Möglichkeit, die zwei Faktoren zu integrieren. Das zeige sich vor allem unter dem Druck beschleunigten sozialen Wandels, der mit der zunächst von Technik, Industrialisierung und Ökonomie geprägten Zivilisation der Moderne einsetze.

Wenn das stimmt, dann liefern Fukujamas Beobachtungen einerseits gute und starke Argumente für die normativ-

In der Tat
existieren
genügend
aktuelle
Gegenwartstendenzen,
um ein
auf sozialen
Ausgleich und
gesellschaftliche
Mitgestaltung
erpichtes
Bewusstsein
zu alarmieren.
Aber nichts
dergleichen
geschieht.

konstruktive politische Philosophie, die darauf beharrt, das soziale Gefüge unter anspruchsvollen Gerechtigkeitsprämissen und in voller Breite zu thematisieren, andererseits verschärfen sie noch einmal das Problem der «Politikmüdigkeit». Denn in der Tat existieren genügend aktuelle Gegenwartstendenzen, um ein auf sozialen Ausgleich und gesellschaftliche Mitgestaltung erpichtes Bewusstsein zu alarmieren. Aber nichts dergleichen geschieht. Stattdessen nimmt eine Entwicklung ihren nahezu ungebremsten Fortgang, die sich ohne weiteres als Rückzug der Individuen auf ihre individuelle Anpassungskapazitäten, als progressive Desolidarisierung und als kollektive Resignation vor der offenbar unwiderstehlichen Eigenlogik des ökonomischen Systems interpretieren lässt. Solange die Institutionen des Politischen wenigstens *law & order*, regelmässige Wahlrituale und minimale persönliche Überlebenssicherheiten zu gewähren in der Lage sind, bleibt ihre Legitimität unangetastet.

Muss man daraus nicht den Schluss ziehen, dass demokratische Gleichheit und gemeinschaftliche Selbstgestaltung weniger einen fundierten anthropologischen Anspruch als einen notwendigen ideologischen Schein darstellen, einen Schleier der Ohnmacht, der die Menschen besänftigt, damit sie friedlich akzeptieren, was ohnehin nicht zu zügeln ist?

Sennetts Analyse des «neuen Kapitalismus»

Richard Sennett fokussiert seine Wirkungsanalyse der vom *shareholder value*, den Möglichkeiten der modernen Technologie und globaler Marktkonkurrenz diktierten nordamerikanischen Arbeitswelt im Hinblick auf das Selbstverständnis des einzelnen. «The Corrosion of Character» (dt.: «Der flexible Mensch») untersucht nicht die internen Zwänge des Kapitalprozesses, beschreibt keine Mechanik des Klassenkampfes und auch die *working poor* sind nicht sein Gegenstand. Sennett behandelt die Bewusstseinsprägung, die zuallererst die «Gewinner» unter dem Regime des neuen Kapitalismus annehmen müssen, wenn sie sich behaupten wollen. «Ein nachgiebiges Ich, eine Collage aus Fragmenten, die sich ständig immer neuen Erfahrungen öffnet – das sind die psychologischen

² Francis Fukujama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* (dt.), Kindler Verlag, München 1992, Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus* (dt.), Berlin Verlag, Berlin 1998; der Originaltitel lautet: *The Corrosion of Character*.

Bedingungen, die der kurzfristigen, ungesicherten Arbeitserfahrung, flexiblen Institutionen, ständigen Risiken entsprechen.» (182) «The Corrosion», die Zersetzung des Charakters, ist die Konsequenz und die Kondition optimaler Einstellung zum System der postindustriell flexibilisierten Marktwirtschaft. Denn «Charakter» meint ja seit Horaz die Art, wie wir uns langfristig gesehen sozial und emotional verhalten. Ob treu und konstant in der Beziehung zu unseren Idealen und Mitmenschen, verpflichtungsbereit und verantwortungswillig – oder eben nicht. Solche Loyalitäten zu entwickeln, an langfristigen Zielen festzuhalten, das ist das Zeichen von «Charakter», und genau das kann man sich im Rahmen einer ganz auf das Kurzfristige ausgerichteten Ökonomie bloss um den Preis des Misserfolgs leisten. Oder dann, wenn man, trotz Einsatz, Können und Anpassungsbereitschaft, schliesslich doch gescheitert ist.

Es entsteht ein Dilemma zwischen beweglicher Anpassung und dem Wunsch nach Selbstachtung, die sich der von zuverlässigen Bindungen getragenen Anerkennung durch seinesgleichen verdankt. Die Lösung des Dilemmas erfolgt nicht selten in einer neuen Erzählung der eigenen Biographie, die die Menschen als Subjekte ihrer Existenz rehabilitiert, indem sie deren Handeln mit einer vorbehaltlos nüchternen Einschätzung der aktuellen Arbeitswelt verknüpft. Sennet beobachtet das an den «Verlierern», in seinem Fall bei entlassenen IBM-Ingenieuren: Die Ausgemusterten haben die Wirklichkeiten des neuen Kapitalismus akzeptiert und gerade dadurch eine Einstellung gewonnen, die sie vor völliger Resignation oder vor selbstzerstörerischer Wut bewahrt. Sie verzichten auf Anklagen gegen die Bosse und auf Fundamentalkritik am herrschenden Wirtschaftssystem. Und sie verzichten auf unmittelbares politisches Engagement.

Die Schumpeter-Demokratie

Es liegt auf der Hand, dass im Zeitalter von *shareholder value* und Globalisierung die Welt, die vom Stil äusserster Reaktionsfähigkeit auf die kurzfristig ändernden Bedürfnisse der Ökonomie dominiert wird, anspruchsvollen Idealen des normativen Lagers der politischen Philosophie

«Charakter» kann
man sich im
Rahmen einer
ganz auf das
Kurzfristige
ausgerichteten
Ökonomie bloss
um den Preis des
Misserfolgs
leisten.

nicht zuarbeitet. Ganz im Gegenteil: Eine derartig geprägte Welt durchkreuzt diese Ideale, wo immer man hinblickt. Sie bestraft jeden, der sich stärker als gerade nötig mit irgendeiner Sache, einem Unternehmen, einer öffentlichen Institution, einer Ethik, einer allgemeinen Wertvorstellung identifiziert. Sie entwertet das Tun der Politik und das System, das es trägt. Was soll der parlamentarische Kampf um nationalstaatlich gesetzte Rechte und Schranken, wenn die wirklich Mächtigen ohnehin global ubiquitär agieren? Schliesslich fragmentiert sie das Bewusstsein der Menschen, indem sie diese zu exklusiver Konzentration auf das momentan Vorliegende zwingt. So ist man stets nur der oder die, womit man sich im Augenblick befasst.

Die Welt des neuen Kapitalismus ist kein guter Ort für die Leitideen eines republikanisch-zivilgesellschaftlichen Konzeptes von Politik; *bonum commune*, Bürgertreue, öffentliches Engagement sind Dinge, die hier sehr veraltet wirken. Entsprechend erscheint die Zukunft der Demokratie. Gewiss nicht *Rousseaus* Bild einer kleinen, kollektiv sich selbst gestaltenden Polis-Einheit erscheint ihr angemessen, aber leider auch nicht der diskurstheoretisch modernisierte Entwurf einer nationalstaatlich verfassten, Volkssouveränität und liberale Freiheitsrechte zwanglos integrierenden Republik, den *Jürgen Habermas* noch 1992 in «Faktizität und Geltung» so überzeugend präsentieren konnte. Passend hingegen klingen die bekannten Beschreibungen *Josef Schumpeters*³: «Die demokratische Methode (Herrschaft zu begründen) ist diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer Entscheidungen, bei welcher einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittelt eines Konkurrenzkampfes um die Stimmen des Volkes erwerben.» (428) Und weiter: «Die Demokratie ist die Herrschaft des Politikers.» Ergo: Politik ist ein Raum für Karrieren; wer ihn betritt, hat sich nach seinen systematischen Vorgaben zu richten, um sein Karrierestreben zu erfüllen. Und das heisst zuerst – wieder gewählt zu werden. Diesem Ziel wird alles untergeordnet, die grundlegenden Interessen der Gesellschaft; die Prinzipien, auf die man sich einmal berufen hat; die jeweiligen Wahlversprechungen usw.

³ Josef A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* (dt.), Bern 1950. Vgl. v.a. Kap. 21 und 22.

Diese Form der Politik und des Politischen erlaubt den Nicht-Politikern im Namen optimalen Selbstmanagements die zeitsparende Delegation der Probleme an die Spezialisten. Sie entlastet von der Wahrnehmung persönlicher Machtlosigkeit durch die Rituale der Kandidatenkür. Sie sorgt mit den Mitteln der Konsumtenfreiheit für die gelegentliche Erneuerung des Angebots bei Programm und Personal. Und vor allem stabilisiert sie das Funktionieren der anderen, nach jeweiliger Eigenlogik ablaufenden sozialen Systeme (Markt, Wissenschaft, Recht), indem sie alle Probleme des Politischen auf die im Rahmen der besonderen Selbstorganisation und eigenen Autopoiesis des spezifischen Systems gestellten Fragen reduziert.

Das *Schumpeter*-Konzept von Demokratie und Politik, das sich, wie eben angedeutet, ohne weiteres ins systemtheoretische Modell *Luhmanns* verlängern lässt, verbindet nicht nur unseren Anfangsbefund der «Politikmüdigkeit» mit *Sennetts* Diagnosen; in erster Linie vermittelt es das Thema «Politikmüdigkeit» mit *Fukujamas* Beobachtungen über den evolutionären Trend zur Demokratie. In der Tat benötigt eine von der Dynamik des neuen Kapitalismus bestimmte gesellschaftliche Entwicklung eine Form des Politischen, die *law & order* garantiert, indem sie nicht nur disfunktionale Gerechtigkeitserwartungen durch ihre eigene Operationslogik absorbiert und unschädlich macht, sondern zugleich den flexibilisierten, aus allen überkommenen Bindungen freigesetzten Individuen ermöglicht, sich als solcher-massen «Freie und Gleiche» nebeneinander zu stellen und gegeneinander zu behaupten. *One man, one vote* oder: Alle sind gleich-gültig.

Der leise Sarkasmus, der in die letzten Bemerkungen eingeflossen ist, sollte nicht falsch verstanden werden. Natürlich ist eine *Schumpeter*-Demokratie immer noch besser als gar keine Demokratie; natürlich ist eine Berufspolitiker-Konkurrenz um Wählerstimmen besser als der Machtwettbewerb zwischen söldnergestützten *Warlords*: Selbstverständlich ziehe auch ich eine pluralistische Parteienherrschaft der Gerechtigkeitsdiktatur eines Mullah-Regimes vor usw. Aber solche Urteile liefern lediglich die halbe Wahrheit. Aus guten Gründen besteht kein Anlass zur Zufrie-

Menschen
benötigen neben
den Spielräumen
moderner
Individualität
auch die
Erfahrungen von
Gemeinschaft-
lichkeit.

denheit mit dieser Form von Demokratie. Wichtiger noch: Eben weil sie – normativ betrachtet – eine schwache Version darstellt, menschlichen Anerkennungs- und Selbstachtungswünschen gerecht zu werden, ist diese Gestalt der Demokratie, auch machtlogisch betrachtet, instabil. Aus Demokratien, die von ihren Bürgern in gar keiner Weise um der in ihrem Namen beschworenen Ideale willen – Selbstbestimmung, Gerechtigkeit und Solidarität – geschätzt und, wenn es nötig ist, auch geschützt werden, entstehen rasch autoritäre und tyrannische Regimes.

Die andere Seite: Legitimationsverlust und Gerechtigkeitsperspektive

Menschen benötigen neben den Spielräumen moderner Individualität auch die Erfahrungen von Gemeinschaftlichkeit, um ihr Leben «gut» zu finden zu können. Gemeinschaftlichkeit ist ohne ein Minimum



Karl Walser, ohne Titel. (Illustration zu Robert Walsers Prosa «Sechs kleine Geschichten»).

Zu dieser Zeit nämlich suchte ein Freund unseres Dichters den Dichter in seinem Zimmer auf und fiel, wie er dasselbe betrat, in dieselbe schwermütige oder lächerliche Träumerei, in welcher der erste gefangen lag. Einige Zeit nachher widerfuhr einem dritten Verse- oder Romanschreiber, der kam, um nach seinem Freunde zu sehen, das gleiche Unglück, in welches nacheinander sechs Dichter fielen, die alle kamen, um sich nach dem Freunde zu erkundigen. Nun sitzen alle sieben in dem kleinen, dunklen, düsteren, unfreundlichen, kalten, kahlen Raum und draussen schneit es. Sie kleben an ihren Sitzen und werden wohl nie wieder eine Naturstudie machen. Sie sitzen und starren, und das freundliche Gelächter, welches diese Geschichte belohnt, ist nicht imstande, sie aus ihrem traurigen Bann zu erlösen. Gute Nacht.

Aus: Robert Walser, *Sechs kleine Geschichten*, in: *Sämtliche Werke*, Bd 2, herausgegeben von Jochen Greven, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985–1990.

an Sesshaftigkeit und beständiger persönlicher Reziprozität nicht möglich. Es ist dieser simple Tatbestand, den Sennett in Erinnerung ruft. Und es sind drei Konsequenzen, die aus ihm folgen: *Erstens* die Vermutung wachsender Legitimationsprobleme des neuen Kapitalismus; *zweitens* die Entdeckung des Doppelsinnes in Fukujamas Anerkennungs-These; *drittens* die vernünftige Verteidigung des normativen Projektes der politischen Philosophie.

Auf der allerletzten Seite seines Buches zieht Sennett selbst die erste Konsequenz: «Wer braucht mich? ist eine Frage, die der moderne Kapitalismus völlig zu negieren scheint. Das System strahlt Gleichgültigkeit aus. Ein Regime, das Menschen keinen tiefen Grund gibt, sich umeinander zu kümmern, kann seine Legitimität nicht lange aufrecht erhalten.» (201–203)

Die Legitimität, die hier auf dem Spiel steht, ist zuallererst diejenige des ökonomischen Systems, also des «neuen Kapitalismus». Gerade die Schumpeter-Demokratie, die so gut zum gegenwärtigen Wirtschaftsprozess zu passen scheint, kann zum Vehikel der Reaktion gegen das Diktat der Marktrationalität werden; eine Reaktion, die keineswegs vernünftiger sein muss als das, wogegen sie antritt. So oder so, eine gesellschaftliche Ordnung systematischer Zersetzung aller persönlichen Bindungen ist *à la longue* immer legitimitätsgefährdet; einfach deswegen, weil sie die Basis für Formen sozialer Integration und individueller Selbstkonstitution zerstört, die immer noch vorhandenen und so schnell nicht zu ändernden anthropologischen Grundbedürfnissen entsprechen.

Das Konzept der «Anerkennung», das Fukujama in diesen Zusammenhang einführt, ist allerdings ambivalent. In seiner schwachen Form korrespondiert es, wie gezeigt, ohne weiteres der marktliberal dominierten Schumpeter-Demokratie.

Eine ganz andere Form der Anerkennung bestimmt sich in und mit der Teilnahme am Spiel einer kollektiven Praxis, deren Regeln nicht fix und unveränderlich vorgegeben sind, sondern als das immer wieder neu sich bildende Resultat integrativ-kommunikativer Verständigung entstehen. Sie verlangt, um wirklich zu werden, von denen, die sie einander einräumen, den Einsatz praktischer Vernünftigkeit, d.h. ein Miteinander des Überle-

.....
Eine
gesellschaftliche
Ordnung
systematischer
Zersetzung aller
persönlichen
Bindungen ist
à la longue immer
legitimitäts-
gefährdet.
.....

.....
Gesellschaften
beruhen auf
Gründen, die
ohne die
Wirklichkeit
starker Formen
von gegenseitiger
Achtung nicht
möglich sind.
.....

gens und gegenseitigen Ernstnehmens, das den jeweils anderen nicht lediglich als gleichgültig (gleich-gültig), sondern als den je besonderen auffasst, mit dem nur *zusammen* in einem unvorhersehbaren Erfahrungsprozess die Gemeinsamkeit eines Wir, der Aufbau geteilter normativer Ordnungen und die für jeden einleuchtenden Weltinterpretationen zu erreichen sind. Dass auch diese starke Form von Anerkennung zur Demokratie drängt, ist klar. Wie sie undemokratisch möglich sein soll, ist überhaupt nicht ersichtlich. Was mich mit *alter ego* in den Anerkennung stiftenden Kontakt bringt, ist ja die Sorge um die «gemeinsame Sache» (*res publica*) des Lebens in Verhältnissen wechselseitiger Abhängigkeit. Allerdings ist diejenige Gestalt von Demokratie, die zu dieser Anerkennung gehört, mit einer Schumpeter-Demokratie nicht ohne weiteres vereinbar. Denn, was die erstere verlangt, ist ein Primat praktischer Vernunft und kommunikativer Interaktion *vor und gegenüber* allen Systemlogiken. – Damit ist die dritte Konsequenz in den Blick gekommen: die Verteidigung des konstruktiv-normativen Projektes der politischen Philosophie.

Eine Gesellschaft, die «Menschen keinen tiefen Grund mehr gibt, sich umeinander zu kümmern», könne ihre Legitimität nicht lange aufrechterhalten, meint Sennett. Denn Gesellschaften beruhen auf Gründen, die ohne die Wirklichkeit starker Formen von gegenseitiger Achtung nicht möglich sind. Die stärkere Art von Demokratie ist eben allein dann gewährleistet, wenn die politisch-praktische Grundfrage «Was sollen wir tun, um imstande zu sein, gut und richtig miteinander zu leben?» mit dem prinzipiellen Anspruch gestellt werden kann, sich verhaltensbildend auf sämtliche Bereiche der sozialen Welt zu erstrecken. Im Licht der genannten Frage ist also das Politische nicht mehr ein Subsystem *neben* andern sozialen Systemen, sondern der Ort, in dem durch kommunikative Macht, Erfahrung und Vernunft *über die Grenzen und allgemeinen Berechtigungen* der anderen gesellschaftlichen Sphären wie des Markts entschieden wird. Natürlich ist das eine rabiate Vereinfachung. Aber ihre Pointe besteht nicht in der Annahme, die Logik des Marktes sei durch kommunikative Vernunft beliebig zu verändern, sondern lediglich in der Einsicht, dass auch

der Markt von Übereinkünften abhängt (z.B. über Inhalt und Reichweite dessen, was «Privateigentum» heisst), die als rechtefertigungsfähige und -bedürfnisse in eine Sphäre lebensweltlich-diskursiver Verständigung zurückweisen.

Die Aufgaben der konstruktiv-normativen Vernunft

Sennetts Diagnose über den drohenden Legitimationsverlust des neuen Kapitalismus legt zusammen mit der intersubjektivitätstheoretisch verschärften *Fukujama*-These die Vermutung nahe, dass wir über kurz oder lang nicht nur über die Möglichkeiten von Demokratie, sondern noch allgemeiner darüber nachzudenken haben, wie der Markt vom Raum des Politischen als solchen bestimmt wird – und nicht umgekehrt. Spätestens dann nämlich wird man soweit sein, wenn die sozialen Loyalitäten zerfallen sind, welche die derzeitige Dominanz des Ökonomischen noch immer ermöglichen. In diesem Fall werden die Gesellschaften des Westens mit einer Wiederkehr des Politischen zu rechnen haben, welche die liberale Freiheit der Märkte nicht weniger als die demokratische Freiheit gemeinschaftlicher Selbstbestimmung bedroht. «*Ein Jahrhundert des Autoritarismus ist keineswegs die unwahrscheinlichste Prognose für das 21. Jahrhundert*» lautet die vielzitierte Erwägung *Ralf Dahrendorfs*. Die gegenwärtige Situation ist auch in vielen Ländern der «Ersten Welt» nicht so stabil, wie die Freunde von der marktliberalen Seite glauben möchten. Wird der Wunsch nach befriedigenden Anerkennungsverhältnissen und nach der entsprechenden demokratischen Einflussnahme auf die kollektiven Lebensbedingungen systematisch negiert, sind sozialpathologische Reaktionen sehr wohl möglich. – «Politikmüdigkeit» wäre dann nur die Lethargie vor dem Schiffbruch gewesen.

Damit solches nicht geschieht, ist einig zu leisten: die reflexive Selbsttranszen-

.....

Die gegenwärtige
Situation
ist auch in
vielen Ländern
der «Ersten Welt»
nicht so stabil,
wie die Freunde
von der
marktliberalen
Seite glauben
möchten.

.....

.....

Was es also
braucht, ist die
Energie der
gerechtigkeits-
orientierten
praktischen
Vernunft.

.....

denz der diversen Systemlogiken bzw. ihrer Akteure (etwas, was es nach *Luhmann* gar nicht geben kann); die umfassende Einsicht, dass ein Zusammenbruch der noch bestehenden Balancen zwischen Markt und Politik, demokratischer Solidarität und ökonomischer Rationalität, territorialen Wir-Gefühlen und global entgrenzten Ich-Chancen allen schaden würde. Vor allem aber ist die Anstrengung der konstruktiv-normativen Vernunft gefordert. Denn das nicht mehr funktionierende Verhältnis von ökonomischem System und der lange Zeit unüberbietbar erscheinenden politischen Gestalt der Nationalstaatlichkeit verlangt «*neue Formen einer demokratischen Selbststeuerung der Gesellschaft*» (*Jürgen Habermas*). Derartige Institutionen transnationaler politischer Einheit haben sich herausgebildet, auf kontinentalem wie auf weltinnenpolitischem Niveau, doch ihre Belastbarkeit in Krisenlagen ist ebensowenig erprobt wie ihre demokratische Substanz schwach ist. Was es also braucht, ist die Energie der gerechtigkeitsorientierten praktischen Vernunft in allen drei Dimensionen der politischen Demokratie: *In der Dimension der grundlegenden Verfassungsstrukturen als Erfindungsgeist*: Der Transnationalstaat ist eine neuartige Institution, die neuartig konstruiert sein will. *In der Dimension der handlungsleitenden Willensbildung als kluge Fairnessbereitschaft*: Ohne Verzicht auf rationalegoistische Perspektiven ist transnationale Gemeinsamkeit nicht denkbar. *In der Dimension der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit als Aufmerksamkeit und Verständigungsinteresse*: Wo vermittelnde kulturelle Selbstverständlichkeiten (wie bei weltinnenpolitischen oder grossregionalen Zusammenhängen) rar sind, sind explizite Anteilnahme und problembewusste Auseinandersetzung die wichtigsten Verbindungen. – Für «Politikmüdigkeit» ist an der Jahrhundertschwelle also durchaus nicht die Zeit. Weder was die Theorie noch was die Praxis betrifft. ♦