

3. Das Assoziationswesen als freiheitsverbürgende Einrichtung?

Ein erster Berührungspunkt zwischen Max Weber und der Zivilgesellschaftsdebatte lässt sich über den Mittelsmann Alexis de Tocqueville herstellen. Dies ist deshalb vielversprechend, weil Tocqueville als zentraler Klassiker, Ahnherr und Vordenker der Zivilgesellschaftsforschung gilt, dessen Grundannahmen in Form der Neo-Tocqueville'schen Sozialkapital- und Assoziationsforschung bis heute die Debatte prägen.

Es gibt keinen direkten Nachweis, dass sich Weber intensiv mit Tocquevilles Werk befasst hat.¹ Gleichwohl haben einige Autoren die Überzeugung verteidigt, dass »Webers politisch-philosophisches Denken mit dem Tocquevilles [...] in einem hohen Grad zur Deckung gebracht werden kann«.²

Wie Weber blickt auch Tocqueville, wenn nicht mit Argwohn, so doch nüchtern-distanziert auf die Demokratie. Man muss sich mit ihr auseinandersetzen, nicht weil sie in normativer Hinsicht zu wünschen ist, sondern weil sie einem als Schicksalsmacht gegenübersteht.³ Tocque-

1 Zu möglichen Indizien vgl. Hecht 1998, S. 12–13.

2 Hecht 1998, S. 14, vgl. sonst auch Hennis 2000; Lassman 1993; Offe 2004.

3 *Zweckmäßigkeitsüberlegungen* bestimmten folglich auch Tocquevilles Auseinandersetzung mit der Demokratie. Vgl. dazu seine Einschätzung in der Einleitung der Monographie *Über die Demokratie in Amerika*: »In unseren Tagen bieten uns die christlichen Völker, wie mir scheint, ein furchterregendes Schauspiel; die Bewegung, von der sie mitgerissen werden, ist schon zu stark, als daß sie aufzuhalten wäre; sie erfolgt aber noch nicht so rasch, daß man die Hoffnung auf ihre Lenkung aufgeben müßte; sie halten ihr Geschick in ihren Händen; bald

ville hält die Demokratie für allgemein, von Dauer und sich der Macht der Menschen entziehend, kurzum für ein »Werk der Vorsehung«.⁴ Über die Umstände der Niederschrift seiner Monographie *Über die Demokratie in Amerika* schreibt er im Vorwort der 12. Ausgabe von 1848:

»Dieses Buch wurde vor 15 Jahren im beständigen Banne eines einzigen Gedankens geschrieben: des nahen, unaufhaltsamen, allgemeinen Aufstiegs der Demokratie in der Welt. Wer es liest, wird auf jeder Seite eine feierliche Warnung finden, die die Menschen daran erinnert, daß die Gesellschaft ihre Gestalt, die Menschheit ihre Lebensweise verändert und daß neue Schicksale sich vorbereiten.«⁵

In dieser Formulierung kommt bereits Tocquevilles ambivalentes Verhältnis zur demokratischen Modernisierung zum Ausdruck.⁶ Er ist »Theoretiker des ›demokratischen Zeitalters‹ sowie der Bedingungen und Folgen politischer Modernisierungsprozesse; aber er ist zugleich weit davon entfernt, sich ein normatives Prinzip wie das der Volkssouveränität zu eigen zu machen«.⁷ Die Grundskepsis aber ist auch bei Tocqueville nicht einfach Zeugnis einer aristokratischen und damit antidemokratischen Haltung. Seine Vorbehalte gegenüber dem demokratischen Zeitalter werden an keiner Stelle in eine normative Rechtfertigung der alten ständischen Ordnung überführt.⁸ Die Haltung

jedoch wird es ihnen entwunden sein. Die Demokratie belehren, wenn möglich ihren Glauben beleben, ihre Sitten läutern, ihre Bewegungen ordnen, nach und nach ihre Unerfahrenheit durch praktisches Wissen, die blinden Regungen durch die Kenntnis ihrer wahren Vorteile ersetzen; ihre Regierungsweise den Umständen der Zeit und des Ortes anpassen; sie je nach Verhältnissen und Menschen ändern: das ist die erste Pflicht, die heute den Lenkern der Gesellschaft auferlegt ist« (Tocqueville 1987 [1835], S. 15).

4 Tocqueville 1987 [1835], S. 14.

5 Tocqueville 1987 [1835], S. 5.

6 Raymond Aron (vgl. 1965, S. 20) gehört zu den wenigen, die Tocquevilles ambivalente Haltung gegenüber der Demokratie explizit mit derjenigen Webers in Zusammenhang bringen.

7 Offe 2004, S. 19.

8 Vgl. Offe 2004, S. 20.

der Ambivalenz ist kein Ausdruck von Revisionismus, sondern vielmehr des Bemühens um eine objektive, erfahrungswissenschaftliche Perspektive.⁹ Ähnlich wie bei Weber beruht die pessimistische Grundhaltung auf einer kulturkritischen Diagnose der Moderne. Folgt man Lassman, so beschreiben beide Denker die Gefahren einer *neuen Knechtschaft*:

»[T]he problem of understanding the nature of modern democracy and its limitations is a theme that both theorists share. Both Weber and Tocqueville perceived that the advance of mass democracy was an unavoidable component of the modern political order. Nevertheless, the advance of democracy also contained its own unique internal contradictions. There was no inevitable victory for liberty entailed by the progress of democracy. [...] In fact, for both theorists the inherent danger that was implicit within modern democracy was the gradual and largely unnoticed drift into the ›new servitude‹.«.¹⁰

Die Analyse der Gefahren wird aber jeweils nicht in fatalistischer Manier als Selbstzweck betrachtet, sondern als notwendige Bedingung für die progressive Suche nach Auswegen.¹¹ Tocqueville und Weber eint das Interesse für »das prekäre Schicksal der Freiheit in modernen kapitalistischen Gesellschaften«.¹² Freiheit ist in diesem Sinne jeweils der zentrale Gegenbegriff zur subjektivistischen Kultur der Moderne,

-
- 9 Zur Frage nach methodologischen Affinitäten zwischen Tocqueville und Weber vgl. insbesondere Boudon 2005. Boudon verteidigt die These, dass Webers Plädoyer für Wertfreiheit sein Ansatz des kausalen verstehenden Erklärens sowie sein historisch vergleichendes Vorgehen schon zum methodologischen Repertoire Tocquevilles gehört. Für eine explizite Auseinandersetzung mit der erfahrungswissenschaftlichen Perspektive Tocquevilles vgl. Bluhm und Krause 2014.
- 10 Lassman 1993, S. 104. Zur Frage diagnostischer Affinitäten zwischen Tocqueville und Weber vgl. sonst auch Martin Hechts Studie *Modernität und Bürgerlichkeit*, Hecht 1998.
- 11 Vgl. dazu auch Hecht 1998, S. 252–253.
- 12 Offe 2004, S. 8.

»zu Entseelung, Enteignung, Proletarisierung, Abhängigkeit, Fachmenschentum usw.«¹³

Der anstehende Vergleich von Weber und Tocqueville folgt im Aufbau diesem doppelten Bemühen. Der erste Teil ist der jeweiligen Gefahrenanalyse gewidmet, hier soll der Frage nach diagnostischen Affinitäten nachgegangen werden. Der zweite Teil dagegen befasst sich schwerpunktmäßig mit der therapeutischen Ebene. Hier wird, im Sinne der Prüfung von Anschlussfähigkeit der Weber'schen Soziologie an die Zivilgesellschaftsdebatte, die Lösung Tocquevilles im Zentrum stehen. Denn insbesondere in der Art und Weise, wie Tocqueville die Frage »nach den Möglichkeiten einer politisch-freiheitlichen Lebensführung vor den Kulissen der modernen Welt«¹⁴ beantwortet, manifestiert sich sein Status als Vordenker der Zivilgesellschaft. Hier wird vorrangig zu prüfen sein, ob sich Webers politische Soziologie in Analogie zur *neuen politischen Wissenschaft* Tocquevilles entwickeln lässt. Ganz in diesem Sinne stellt beispielsweise Offe die programmatische Frage, ob es für Weber »[a]merikanische Auswege aus dem Gehäuse der Hörigkeit«¹⁵ gebe. Weber, so Offes Überzeugung, hätte

»aus Amerika ein sozialtheoretisches Lebensthema mitgebracht – nämlich die Frage, ob die US-Gesellschaft eine bestandsfähige und in Europa eventuell sogar nachbildbare soziale und politische Formation darstellt, in der zumindest der Möglichkeit nach die Bürokratisierung, Rationalisierung, Verdinglichung, Entpersönlichung, Säkularisierung und Sinnlosigkeit des vom modernen Kapitalismus hervorgetriebenen Berufs- und Fachmenschentums auf Dauer vermieden werden und somit die individuelle Freiheit nicht nur [...] an der von kleinen Minderheiten besetzten Spitze von Staats-, Partei-

13 Offe 2004, S. 71. Diese These verdankt ihre Plausibilität der Tatsache, dass beiden Denkern gemeinhin ein liberaler, wenngleich unorthodox-liberaler Standpunkt attestiert wird. Zur Einordnung Tocquevilles als unorthodoxem Liberalen vgl. z.B. Boesche 1987, zu Weber vgl. z.B. Beetham 1989.

14 Hecht 1998, S. 15.

15 Offe 2004, S. 59.

und Verwaltungsapparaten, sondern kollektiv an der Basis der Bürger und ihrer Assoziationen gewahrt werden kann.«¹⁶

Im zweiten Teil wird kritisch geprüft, ob Weber am Ende doch Tocqueville nach Amerika folgt. Dann nämlich könnte er in den Fußstapfen des Franzosen ebenfalls in den Stand eines Vordenkers der Zivilgesellschaft erhoben werden.

3.1 Zeitdiagnostische Affinitäten: Max Weber, Alexis de Tocqueville und die Aporien der modernen Massendemokratie

Tocquevilles und Webers Analysen der demokratischen Modernisierung weisen, wie dargelegt, den gleichen kulturkritischen Grundtenor auf. Beide Untersuchungen haben nichts gemein »mit aufklärerisch-fortschrittsfrohen Weltbildern«,¹⁷ sondern fokussieren zunächst einmal die Aporien der modernen Massendemokratie, die sich in beiden Fällen auf das Szenario einer drohenden neuen Knechtschaft verdichten lassen.¹⁸ Nicht nur der Grundtenor, sondern auch der Fluchtpunkt der Analysen ist vergleichbar: Der nüchtern-realistische und in der Folge in besonderem Maße auf Ambivalenzen fokussierende Blickwinkel wird von beiden Denkern als notwendige Bedingung für die Sicherung der Freiheit in der modernen Massendemokratie erachtet.¹⁹ Diesen Gemeinsamkeiten

16 Offe 2004, S. 66.

17 Hecht 1998, S. 252.

18 Hecht (1998, S. 252) weist darauf hin, dass sich dieser Freiheitsverlust für Weber und Tocqueville »im Phänomen einer wachsenden Entpersonalisierung moderner sozialer Beziehungen, in den Befunden eines rationalistischen Bürokratismus, eines vereinzelnden Individualismus, eines entgeistigten Materialismus, der privatistischen Entpolitisierung des öffentlichen Lebens, der Nivellierung und Standardisierung individuellen Handelns und dem Ende der Seelenkräfte von Leidenschaft und Charisma drastisch niederschlugen«.

19 Tocqueville (1969 [1856], S. 11) bringt diese Grundambition in der Einleitung zu seiner Schrift *Der alte Staat und die Revolution* mit schönen Worten zum Ausdruck: »Ich glaube, das vorliegende Buch ohne Vorurteil, behaupte aber nicht,

zum Trotz legen beide eigenständige Untersuchungen der modernen Spannungsverhältnisse vor.²⁰ Diese sollten, gleichsam als Grundlage der vergleichenden Untersuchung der therapeutischen Vorschläge, zunächst in ihren Grundzügen nachvollzogen werden.

3.1.1 Alexis de Tocquevilles Problemstellung: Individualismus, Gefahr des Despotismus, politische Apathie

Alexis de Tocquevilles von Ambivalenzen geprägte Sichtweise auf die moderne Massendemokratie lässt sich in zwei Schritten rekonstruieren.²¹ Erstens kann gefragt werden, worin er das zentrale Wesensmerkmal der Demokratie sieht und welche gesellschaftlichen Entwicklungen

es ohne Leidenschaft geschrieben zu haben. Einem Franzosen möchte es kaum erlaubt sein, unempfindlich zu bleiben, wenn er von seinem Vaterlande spricht und an seine Zeit denkt. Ich gestehe also, daß ich, während ich unsere ehemalige Gesellschaft in all ihren Teilen studierte, die neue nie gänzlich aus den Augen verloren habe. Ich wollte nicht allein erkennen, welchem Übel der Kranke erlegen war, sondern auch, wie er sich vom Tode hätte erretten können. Ich machte es wie jene Ärzte, die in jedem abgestorbenen Organ die Gesetze des Lebens zu entdecken suchen. Mein Ziel war, ein Gemälde zu liefern, das streng richtig wäre und zugleich lehrreich«.

- 20 Max Webers Analyse der Ambivalenzen ist eingebettet in eine umfassende, kulturvergleichende Rationalisierungs- und Modernisierungstheorie. Tocquevilles Vorhaben hat demgegenüber eine andere Anlage. Hier steht nicht die Frage nach den Besonderheiten und Paradoxien des okzidental Rationalismus im Zentrum, sondern des demokratischen Zeitalters. Bei Weber ist die für die moderne entzauberte Welt typische Unvereinbarkeit konkurrierender Wertvorstellungen für einen Großteil der paradoxen Folgen der Modernisierung verantwortlich, Tocqueville lokalisiert die Wurzeln der antinomischen Struktur dagegen in der für das demokratische Zeitalter typischen »Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen« (Tocqueville 1987 [1835], S. 9). Beide Denker nehmen unterschiedliche Pfade, kommen aber zu vergleichbaren Ergebnissen.
- 21 Die folgende Systematisierung ist angelehnt an einen Vorschlag Schluchters, vgl. Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 155–156. Dort steht allerdings nicht Tocquevilles Demokratieverständnis im Fokus, es geht vielmehr um die Rekonstruktion von Webers Modernisierungs- und Rationalisierungstheorie. Vgl. dazu auch weiter unten Kapitel 3.1.2.

seinen Beobachtungen zufolge dahinterstehen. Tocqueville kommt hier in seiner Rolle als *Historiker* der modernen Massendemokratie in Betracht. Zweitens kann man fragen, wie er die Demokratie und die damit in Zusammenhang stehenden Entwicklungen beurteilt. Hier geht es um seine Rolle als *Diagnostiker* der modernen Massendemokratie.

Fokussiert man zunächst den Historiker Tocqueville, so kann festgehalten werden, dass er die Besonderheit moderner demokratischer Verhältnisse auf ein zentrales Prinzip, nämlich »die Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen«,²² zurückführt. Er untersucht die Wirkungen dieses Prinzips in Hinblick auf »drei theoretische Variablen: die faktischen (historischen, geographischen, demographischen usw.) Bedingungen, die Institutionen und Gesetze sowie die von beiden geprägten subjektiven Dispositionen, d.h. Sitten und Gefühle, Erwartungen und Normen der beteiligten Akteure.«²³

Dieses Prinzip der Egalität sei zwar bislang nur in der amerikanischen Demokratie auf die Spitze getrieben, jedoch auch in der Alten Welt stetig auf dem Vormarsch.²⁴ Die schicksalhafte, weil nicht aufzuhaltende »Entwicklung zur Gleichheit der Bedingungen«²⁵ begreift Tocqueville als multivariaten, im Zusammenwirken unbeabsichtigten, aber gleichwohl gerichteten, sich schrittweise über Jahrhunderte vollziehenden Prozess der Abschaffung des geburtsständischen Prinzips. Insofern stellt für Tocqueville die mit so viel Unordnung und Leid verbundene »große demokratische Revolution«²⁶ in der Alten Welt nur die Spitze des Eisberges dar. Die Entwicklung zur Gleichheit ist für Tocqueville aber weder neu noch zufällig noch aufzuhalten. Sie erscheint ihm vielmehr als »der stetigste, älteste und andauerndste Vorgang [...] den die Geschichte kennt.«²⁷

22 Tocqueville 1987 [1835], S. 9.

23 Offe 2004, S. 17.

24 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 9.

25 Tocqueville 1987 [1835], S. 14.

26 Tocqueville 1987 [1835], S. 10.

27 Tocqueville 1987 [1835], S. 10.

Das 11. Jahrhundert kenne nur »eine einzige Quelle der Macht, den Grundbesitz«,²⁸ Seither aber sei zu beobachten, »wie sich überall die verschiedenen Vorgänge im Leben der Völker zum Vorteil der Demokratie wenden«.²⁹ Nach und nach öffnen sich demnach »neue Wege zur Macht«.³⁰ Diese Vorgänge werden von Tocqueville in der Einleitung seiner Schrift *Über die Demokratie in Amerika* eher kursorisch ausgeführt und zusammengetragen. Er geht unter anderem auf die Nivellierung von Standesunterschieden durch den Klerus ein, befasst sich mit der zunehmenden politischen Macht von Rechtsgelehrten in der höfischen Gesellschaft, der Ausweitung von Eigentumsrechten, mit der sukzessiven Schwächung der Königshäuser und des Adels durch Kriege und Fehden bei gleichzeitig zu beobachtenden ökonomischen Machtzuwachsen des Bürgertums sowie mit der zunehmenden ökonomischen und politischen Indienstnahme wissenschaftlicher Erkenntnisse, die neuen Trägergruppen als Machtmittel zur Verfügung stünden.³¹ Diese in sich unverbundenen Entwicklungen auf unterschiedlichen Gebieten hätten insgesamt zur Folge, dass die Gesellschaft von einer »doppelten Umwälzung« heimgesucht werde: »Der Adelige steht tiefer auf der sozialen Leiter, der Bürger höher. Jener steigt hinab, dieser kommt hoch. Mit jedem halben Jahrhundert nähern sich die beiden, und bald berühren sie sich«.³²

Für Tocqueville ist diese Entwicklung nicht mehr aufzuhalten, aber, in einem engen zeitlichen Rahmen, noch gestaltbar.³³ Wer aber diese Entwicklung noch lenken wolle, der dürfe sich nicht von restaurativen Hoffnungen den Blick für die Tatsachen versperren lassen: »Eine völlig neue Welt bedarf einer neuen politischen Wissenschaft. Aber daran denken wir nicht; von einem rasch fließenden Strome dahingetrieben, bleibt unser Blick hartnäckig an ein paar Trümmerresten haften,

28 Tocqueville 1987 [1835], S. 10.

29 Tocqueville 1987 [1835], S. 13.

30 Tocqueville 1987 [1835], S. 11.

31 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 10–12.

32 Tocqueville 1987 [1835], S. 13.

33 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 15.

[...] während die Strömung uns mitreißt und uns rücklings den Abgründen zuträgt«. ³⁴ Stattdessen brauche es einen kühlen objektiven Blick, ³⁵ der sich »ein Bild von der Demokratie selbst, ihres Strebens, ihres Wesens, ihrer Vorurteile, ihrer Leidenschaften [macht], [...] um zu erfahren, was wir von ihr zu erhoffen oder zu befürchten haben.« ³⁶

Die diagnostische Perspektive, die Tocqueville in Hinblick auf die Analyse des Zeitalters der Demokratie einnimmt, ist bestimmt von der Frage, welche *Folgen die wachsende Gleichheit für die Freiheit der Menschen hat*. Denn egalitäre gesellschaftliche Strukturen sind für Tocqueville keine Garanten der Freiheit.

»Obwohl die Menschen nicht völlig gleich werden können, ohne ganz frei zu sein, und die Gleichheit in ihrem äußersten Grade infolgedessen mit der Freiheit eins wird, ist man mithin berechtigt, die beiden voneinander zu unterscheiden. Die Vorliebe, welche die Menschen für die Freiheit hegen, und die, welche sie für die Gleichheit empfinden, sind in der Tat zwei verschiedene Dinge, und ich scheue mich nicht, hinzuzufügen, daß sie bei den demokratischen Völkern zwei ungleiche Dinge sind.« ³⁷

Laut Tocqueville ist der Gleichheitssinn stärker ausgeprägt als der Freiheitssinn:

»Ich denke, daß die demokratischen Völker einen natürlichen Sinn für die Freiheit haben, sie suchen sie, sie lieben sie, sobald sie sich selbst überlassen sind, und sie sehen es nur mit Schmerz, wenn man sie von ihr entfernt. Für die Gleichheit aber nähren sie eine feurige, unersättliche, ewige, unbesiegbare Leidenschaft; sie wollen die Gleichheit in der

34 Tocqueville 1987 [1835], S. 15.

35 »Dieses Buch [*Über die Demokratie in Amerika*; D.V.] reiht sich in keinerlei Gefolgschaft ein; als ich es schrieb, wollte ich weder irgendeiner Partei dienen, noch sie bekämpfen; ich trachtete danach, nicht anders, aber weiter zu schauen als die Parteien; und während diese sich mit dem nächsten Tag befassen, wollte ich an die Zukunft denken« (Tocqueville 1987 [1835], S. 29).

36 Tocqueville 1987 [1835], S. 26.

37 Tocqueville 1987 [1840], S. 142.

Freiheit, und können sie diese nicht erlangen, so wollen sie sie noch in der Knechtschaft. Die Armut, die Knechtung, die Barbarei werden sie ertragen, die Aristokratie aber werden sie nicht dulden.«³⁸

Das demokratische Ideal besteht für Tocqueville in »einem äußersten Punkt [...], wo Freiheit und Gleichheit sich berühren und verschmelzen«.³⁹ Mit Blick auf die Empirie allerdings beobachtet er alle möglichen Kombinationen unterschiedlicher Ausprägungen von Zuständen der Gleichheit und Freiheit. Vor allem ist, gleichsam in radikaler Opposition zum Ideal, prinzipiell auch ein unfreier demokratischer Gesellschaftszustand denk- und realisierbar.

»Tocqueville hat für die Zukunft immer nur eine Weggabelung gesehen: hin zu einer unfreien, egalitären Gesellschaft von unverbundenen, schwachen einzelnen, unter der Herrschaft eines neuen Despotismus oder die freie, egalitäre Gesellschaft der durch enge Verbundenheit Freibleibenden. Jede dieser Möglichkeiten war durch Egalität bestimmt.«⁴⁰

Tocqueville beobachtet in Amerika freiheitsgefährdende institutionelle Effekte, allen voran solche, die auf die »Allmacht der Mehrheit«⁴¹ zurückzuführen sind. Was ihn an der Neuen Welt »abstößt, [...] ist die geringe Gewähr, die man dort gegen die Tyrannei findet.«⁴² Er verweist in diesem Kontext darauf, dass auch die Mehrheit in normativer Hinsicht fehl-

38 Tocqueville 1987 [1840], S. 146.

39 Tocqueville 1987 [1840], S. 141.

40 Hennis 2000, S. 316. Vgl. hierzu auch Aron (1965, S. 20): »Er [Alexis de Tocqueville; D.V.] konstatiert wie selbstverständlich, daß gewisse Bewegungen sich fortsetzen werden, daß gewisse Institutionen tot sind (die bodenständige Aristokratie), andere schicksalhaft unausweichlich (die Egalisierung der gesellschaftlichen Bedingungen). Aber es gibt für ihn [...] keine adäquate Determination der politischen Herrschaftsordnung von seiten des demokratischen Gesellschaftszustandes. Die politische Superstruktur kann despotisch oder liberal sein.«

41 Tocqueville 1987 [1835], S. 380.

42 Tocqueville 1987 [1835], S. 378.

bar sein könne. Aufgrund der Allmacht der Mehrheit in der amerikanischen Gesellschaft werden von der Mehrheitsmeinung gedeckte Ungerechtigkeiten für die unzureichend geschützten Minderheiten zum Problem. Eine Person oder Gruppe, der eine solche Ungerechtigkeit widerfahre, könne sich weder an die öffentliche Meinung wenden, denn diese werde von der Mehrheit gebildet. Sie könne sich ebenso wenig an die Legislative wenden, denn diese stelle ebenfalls die Mehrheit dar und gehorche ihr blind. Auch die Exekutive komme nicht als Adressat in Frage, auch diese werde durch die Mehrheit benannt und diene ihr als höriges Werkzeug.⁴³ Diese institutionell bedingte *Tyrannie der Mehrheit* hält Tocqueville jedoch für vermeidbar. Durch entsprechende Reformen, insbesondere Gewaltenteilung, könne durchaus ein Zustand erreicht werden, indem die Staatsgewalt »in ihrer Zusammensetzung die Mehrheit vertritt, ohne notwendig Sklave ihrer Leidenschaften zu sein«.⁴⁴

Um die kulturpessimistischen Elemente von Tocquevilles Demokratietheorie zu erfassen, müssen die freiheitsgefährdenden »Destruktionskräfte«⁴⁵ der Gleichheit nicht nur auf der institutionellen, sondern auch und vor allem auf der sittlichen Ebene rekonstruiert werden. Diese alles entscheidenden, unauffälligen, weil gleichsam verschleierte, negativen Kräfte würden nur »aufmerksame und klarblickende Leute«⁴⁶ erfassen. Denn die »Übel, die das Übermaß an Gleichheit verursachen kann, zeigen sich nur nach und nach; sie dringen allmählich in den Gesellschaftskörper ein [...] und im Zeitpunkt, da sie am heftigsten werden, fühlt man sie aus Gewöhnung nicht mehr«.⁴⁷

Welches sind also die Übel, die das Übermaß an Gleichheit auf der Ebene der Dispositionen verursachen kann? Die erste *Frucht der Gleichheit*, und damit als Massenphänomen genuin »demokratischen Ursprungs«,⁴⁸ ist nach Tocqueville das Phänomen des *Individualismus*.

43 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 378.

44 Tocqueville 1987 [1835], S. 379.

45 Offe 2004, S. 30.

46 Tocqueville 1987 [1840], S. 144.

47 Tocqueville 1987 [1840], S. 144.

48 Tocqueville 1987 [1840], S. 148.

Er wird von Tocqueville in Abhängigkeit zur Selbstsucht bestimmt. Der Individualismus ist im Gegensatz zur narzisstischen und leidenschaftlichen Selbstsucht friedfertig und rational.⁴⁹ Er drängt jeden Bürger dazu,

»sich von der Masse der Mitmenschen fernzuhalten und sich mit seiner Familie und seinen Freunden abzusondern; nachdem er sich eine kleine Gesellschaft für seinen Bedarf geschaffen hat, überlässt er die große Gesellschaft gern sich selbst. Die Selbstsucht entspringt einem blinden Trieb; der Individualismus geht mehr aus einem irrigen Urteil als aus einem entarteten Gefühl hervor. Er entspringt ebenso sehr den Mängeln des Geistes wie den Fehlern des Herzens. Die Selbstsucht dörft alle Tugenden aus, der Individualismus legt vorerst nur den Quell der öffentlichen Tugenden trocken; mit der Zeit aber greift er alle andern an und zerstört sie und versinkt schließlich in die Selbstsucht.«⁵⁰

Die demokratische Vereinzelung wird von Tocqueville vor dem Hintergrund einer eigentümlichen Bestimmung aristokratischer Kohäsion problematisiert. Weil aristokratische Gesellschaften weder räumliche noch soziale Mobilität kennen würden, sei eine Gleichzeitigkeit aller Generationen zu beobachten: »Ein Mensch kennt fast alle seine Ahnen [...]. Willig nimmt er Pflichten gegenüber den einen wie den anderen auf sich, und häufig widerfährt es ihm, daß er persönliche Freuden den Wesen opfert, die nicht mehr oder die noch nicht da sind«.⁵¹ Eine spezifische Überschaubarkeit sozialer Horizonte komme gemeinschaftsbildend hinzu. Tocqueville betont in diesem Zusammenhang das ständische Wir-Gefühl: »Weil die Klassen in einem aristokratischen Volke stark voneinander abgehoben und unbeweglich sind, wird jede für ihre Angehörigen eine Art kleines Vaterland, das sichtbarer ist und

49 Vgl. Tocqueville 1987 [1840], S. 147.

50 Tocqueville 1987 [1840], S. 147. Für eine Aktualisierung dieser These in Hinblick auf die *spätmoderne Vergesellschaftung* vgl. jüngst Schauer 2023.

51 Tocqueville 1987 [1840], S. 148.

mehr geliebt wird als das große.«⁵² Ferner seien auch die durch ständische Hierarchien zustande kommenden sozialen Bindungen nicht zu vernachlässigen. In der ständischen Rangordnung nehme jeder Bürger immer einen Mann über sich wahr, »dessen Schutz ihm notwendig sei, und unter sich [...] einen anderen, dessen Mitarbeit er beanspruchen kann.«⁵³ Der Mensch des aristokratischen Zeitalters sei aufgrund dieser vielfachen Verflechtungen

»oft bereit, sich selbst zu vergessen. Allerdings ist in den gleichen Zeitaltern der allgemeine Begriff des Nächsten unklar, und man denkt nicht daran, sich für die Sache der Menschheit einzusetzen; aber man opfert sich häufig für bestimmte Menschen. In demokratischen Zeitaltern hingegen, wo die Pflichten eines jeden gegen die Gattung sehr viel deutlicher sind, wird die Hingabe an einen Menschen seltener; das Band menschlicher Zuneigungen dehnt und lockert sich.«⁵⁴

Tocqueville konkretisiert die Übel eines entarteten Individualismus (dessen politische Ordnung er in Ermangelung eines besseren Begriffes »Despotismus« nennt) im Vorwort seines Buchs *Der alte Staat und die Revolution* folgendermaßen:

»Die Menschen sind hier nicht mehr durch Kasten, Klassen, Korporationen und Geschlechter miteinander verbunden und sind daher nur zu sehr geneigt, sich bloß mit ihren besonderen Interessen zu beschäftigen, immer nur an sich selbst zu denken und sich in einen Individualismus zurückzuziehen, in dem jede öffentliche Tugend erstickt wird. Der Despotismus, weit entfernt gegen diese Neigungen zu kämpfen, macht sie vielmehr unwiderstehlich, denn er entzieht den Bürgern jede gemeinsame Begeisterung, jedes gemeinschaftliche Bedürfnis, jede Notwendigkeit, sich miteinander zu verständigen, jede Gelegenheit zu gemeinschaftlichem Handeln; er mauert sie sozusagen im Pri-

52 Tocqueville 1987 [1840], S. 148.

53 Tocqueville 1987 [1840], S. 148.

54 Tocqueville 1987 [1840], S. 148–149.

vateleben ein. Sie waren bereits zur Absonderung geneigt: er isoliert sie; sie erkalteten füreinander: er läßt sie vollends erstarren.«⁵⁵

Die Gefahr des Despotismus im demokratischen Zeitalter liegt also weniger, wie dies noch Montesquieu beschrieben hatte, in einer willkürlichen Gewaltherrschaft, sondern in einer politischen Apathie der Bürger.

In dieser atomisierten Gesellschaft des demokratischen Zeitalters entfaltet insbesondere die ökonomische Gleichheit eine unheilvolle Dynamik. Das Fehlen einer ständischen Stratifizierung »induziert die unersättliche Begehrlichkeit des Erwerbsbürgers«.⁵⁶ Dabei geht Tocqueville freilich nicht davon aus, dass der Vermögens- und Einkommensstatus der amerikanischen Wirtschaftsbürger tatsächlich ausgeglichen ist. »Was er mit ›Gleichheit‹ in wirtschaftlichem Kontext meint, ist lediglich die allgegenwärtige Überzeugung, dass ›ich‹ schon morgen genauso wohlhabend sein könnte wie ›du‹, oder dass ›du‹ genauso arm sein könntest wie ›ich‹ heute.«⁵⁷ Die darin zum Ausdruck kommenden Erfolgsversprechungen werden zum vorrangigen Ziel aller wirtschaftlichen Handlungen der Bürgerer.

Tocqueville ist indes kein Generalkritiker des Wohlstandsstrebens. Die unheilvolle Dynamik ökonomischer Gleichheit gründet für Tocqueville in der Tendenz, das Wohlstandsstreben zu verabsolutieren.⁵⁸ Denn wenn dann die »Begierde, um jeden Preis reich zu werden, die Neigung,

55 Tocqueville 1969 [1856], S. 12.

56 Offe 2004, S. 30.

57 Offe 2004, S. 30.

58 Hereth (1979, S. 57) bemerkt hierzu, dass es Tocqueville »nicht darum [geht], Erwerbsstreben und Liebe zum materiellen Wohlergehen zu denunzieren oder moralisch zu verdammen. Er will ihm nur einen Platz in der Hierarchie der Ziele menschlichen Handelns zuweisen, der den Wohlstand nicht zum höchsten und alles bestimmenden Ziel macht. Was Tocqueville kritisiert, ist nicht die Existenz der Leidenschaft des Erwerbsstrebens; er weiß, daß keine Gesellschaft mit leidenschaftslosen Engeln als Bürgern Ausgangspunkt der Kritik konkreter Zeitumstände sein kann. Seine Kritik richtet sich vielmehr gegen die Ausschließlichkeit und Totalität, mit der das Wohlstandsstreben jedes andere Ziel verdrängt«.

Geschäfte zu machen, die Gewinnsucht, das Streben nach Wohlwollen und sinnlichen Genüssen [zu den] üblichsten Leidenschaften«⁵⁹ gehören, ist kein Platz mehr für politische Tugenden:

»Nur auf das Reichwerden bedacht, bemerken sie nicht mehr das enge Band, welches das Wohlergehen jedes einzelnen von ihnen mit dem Gedeihen aller verknüpft. Man braucht solchen Bürgern die Rechte, die sie besitzen, nicht zu entreißen; sie lassen sie selber gern fahren. Die Ausübung ihrer politischen Rechte erscheint ihnen als eine ärgerliche Störung, die sie von ihrem Gewerbe abhält.«⁶⁰

Die freiheitsgefährdenden Destruktionskräfte der (ökonomischen) Gleichheit richten sich folglich nicht nur gegen unzureichend geschützte Minderheiten, auch gegen die Mehrheit, die sich auf der Grundlage eines überbordenden materiellen Wohlstands- und Erwerbsstrebens politisch selbst enteignet.

»Die Atrophie politischer Kompetenzen und des Urteilsvermögens über öffentliche Angelegenheiten, antipolitische Tendenzen, [...] die Einsamkeit als Lebensentwurf, die Vernachlässigung öffentlicher Verantwortung – das sind die Deformationen, mit denen Tocqueville den in sein Gegenteil, in differenzlose Konformität umschlagenden Individualismus der Erwerbsgesellschaft geißelt.«⁶¹

Auf der Grundlage dieser politischen Apathie besteht dann die Gefahr eines neuartigen, genuin demokratischen Despotismus, den sich Tocqueville folgendermaßen ausmalt:

»Ich erblicke eine Menge einander ähnlicher und gleichgestellter Menschen, die sich rastlos im Kreise drehen, um sich kleine und gewöhnliche Vergnügungen zu verschaffen, die ihr Gemüt ausfüllen. Jeder steht in seiner Vereinzelung dem Schicksal aller anderen fremd

59 Tocqueville 1969 [1856], S. 12.

60 Tocqueville 1987 [1840], S. 207.

61 Offe 2004, S. 33.

gegenüber: seine Kinder und seine persönlichen Freunde verkörpern für ihn das ganze Menschengeschlecht; was die übrigen Mitbürger angeht, so steht er neben ihnen, aber er sieht sie nicht; er berührt sie nicht; er ist nur in sich und für sich allein vorhanden, und bleibt ihm noch eine Familie, so kann man zumindest sagen, dass er kein Vaterland mehr hat. Über diesen erhebt sich eine gewaltige, bevormundende Macht, die allein dafür sorgt, ihre Genüsse zu sichern und ihr Schicksal zu überwachen. Sie ist unumschränkt, ins einzelne gehend, regelmäßig, vorsorglich und mild. Sie wäre der väterlichen Gewalt gleich, wenn sie wie diese das Ziel verfolgte, die Menschen auf das reife Alter vorzubereiten; statt dessen aber sucht sie bloß, sie unwiderruflich im Zustand der Kindheit festzuhalten; es ist ihr recht, daß die Bürger sich vergnügen, vorausgesetzt, daß sie nichts anderes im Sinn haben, als sich zu belustigen.«⁶²

Tocqueville geht davon aus, dass der Despotismus, »der zu allen Zeiten gefährlich ist, [...] im demokratischen Zeitalter besonders zu fürchten«⁶³ ist. Dies gelte deshalb, weil sich die politische Herrschaftsform und die Übel demokratischer Gleichheit wechselseitig begünstigen und verstärken würden:

»Der Despotismus, der seinem Wesen nach furchtsam ist, sieht in der Vereinzelung der Menschen das sicherste Unterpfand seiner Dauer, und er bemüht sich gewöhnlich sehr sorgfältig, sie voneinander abzusondern. Kein Laster des menschlichen Herzens sagt ihm so sehr zu wie die Selbstsucht: Ein Gewaltherrscher verzeiht den Regierten gern, daß sie ihn nicht lieben, sofern sie sich gegenseitig nicht lieben. Er fordert zur Lenkung des Staates von ihnen keine Hilfe; es genügt, daß sie nicht beanspruchen, sich selber zu lenken. Er nennt unruhige Störenfriede solche, die ihre Anstrengungen vereinigen wollen, um das Wohlergehen der Allgemeinheit zu sichern, und mit einer Verdrehung des natürlichen Wortsinns nennt er diejenigen gute Bürger, die sich eng in sich abschließen. [...] Die Gleichheit stellt die Menschen nebeneinander, ohne daß ein gemeinsames Band sie zusammenhält.

62 Tocqueville 1987 [1840], S. 463.

63 Tocqueville 1987 [1840], S. 153.

Die Gewaltherrschaft errichtet Schranken zwischen ihnen und trennt sie. Sie ermuntert sie, nicht an ihresgleichen zu denken, und macht aus der Gleichgültigkeit eine Art öffentliche Tugend.«⁶⁴

3.1.2 Max Webers Problemstellung: Paradoxie der Rationalisierung, Sinn- und Freiheitsverlust

Webers Analyse der demokratischen Modernisierung und ihrer freiheitsgefährdenden Elemente ist eingebettet in eine umfassende Modernisierungs- und Rationalisierungstheorie, die gleichsam den Hintergrund seines politischen Denkens darstellt. In Analogie zum Vorgehen bei Tocqueville lässt sich auch Webers Sichtweise in zwei Schritten rekonstruieren: Erstens kann gefragt werden, »worin Weber die Besonderheit der modernen Verhältnisse und die Ursachen dafür sah. Das Stichwort, das hier im Mittelpunkt stehen könnte, heißt: okzidentale Sonderentwicklung. [...] Insofern geht es hier um Weber als *Historiker* moderner Verhältnisse.«⁶⁵ Zweitens kann man fragen,

»wie er die Struktur dieser modernen Verhältnisse und die damit verknüpften Entwicklungstendenzen sah. Das Stichwort, das hier im Mittelpunkt stehen könnte, heißt: Paradoxie der Rationalisierung. Hier geht es um Weber als *Diagnostiker* moderner Verhältnisse und auch um die Frage, ob er ihnen apologetisch oder kritisch oder in einer speziellen Kombination dieser Haltungen gegenüberstand.«⁶⁶

Wendet man sich in einem ersten Schritt dem Bild von Max Weber als einem Historiker moderner Verhältnisse zu, so ist zunächst zu konstatieren, dass offenbar ein spezifischer Begriff des Rationalismus

64 Tocqueville 1987 [1840], S. 153.

65 Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 155.

66 Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 155–156. Ein dritter Rekonstruktionsschritt wird hier auf ein späteres Kapitel vertagt (vgl. Kapitel 4). Bei diesem geht es um die Rolle Webers als *Therapeut* moderner Verhältnisse und damit um die Frage nach einer angemessenen Reaktion auf die kritischen Zeitdiagnosen.

im Zentrum seines entwicklungsgeschichtlichen Denkens steht.⁶⁷ Die Frage, worin Weber »die besondere Eigenart des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen Rationalismus«⁶⁸ sieht, ist allerdings nicht einfach zu beantworten. Dies ist, mit Günther Roth gesprochen, vor allem darauf zurückzuführen, dass sich bei Weber keine

»einfache Rationalisierungsthese [findet,] welche die geschichtlichen Perioden mit der Moderne in der Art der älteren und neueren Entwicklungsgeschichte seiner Lehrer und Altersgenossen verband. Er modifizierte die herkömmlichen Vorstellungen eines geradlinigen Fortschritts dadurch, daß er die soziokulturelle Evolution als Rationalisierung entlang mehrerer Dimensionen und in mehreren Richtungen betrachtete. Gleichzeitig wies er die »wissenschaftliche« Entwicklungstheorie seiner Altersgenossen zurück, welche auf der Anwendung historischer Gesetze beruhte. Seine Antwort auf die Krise des Evolutionismus war die Desaggregation der Entwicklungsgeschichte in eine mehrdimensionale Analyse.«⁶⁹

Anstelle einer einheitlichen Rationalisierungsthese untersucht Weber unterschiedliche Rationalisierungsprozesse in ihrer wechselseitigen Bedingtheit. Wie insbesondere aus der »Vorbemerkung« zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* hervorgeht, ist Webers Bestimmung der Eigenart des modernen Rationalismus nur als Produkt umfassender historischer Konstellationsanalysen zu verstehen.⁷⁰ Den »spezifisch gearteten »Rationalismus« der okzidentalen Kultur«⁷¹ veranschaulicht Weber darin nicht »im Singular – als einem homogenen »Makrotrend«⁷² –, sondern zunächst fallspezifisch für die distinkten

67 Vgl. Tyrell 1994, S. 393–400.

68 Weber 1986c [1920], S. 12.

69 Roth 1987, S. 284.

70 Vgl. Weber 1986c [1920], zum Begriff der Konstellationsanalyse vgl. insbesondere auch Schwinn 2001, S. 45–57.

71 Weber 1986c [1920], S. 11.

72 Tyrell 1994, S. 397.

»Lebensgebiete«⁷³ der Wissenschaft, der Kunst, des Rechts, der Politik (Verwaltung und Herrschaft) sowie schließlich vor allem der Wirtschaft. Weber weist explizit darauf hin, dass es sich bei den genannten Rationalisierungstendenzen nicht um simultan ablaufende Prozesse handelt. Schon in den Aufsätzen zur protestantischen Ethik verwehrt er sich gegen die Ansicht, wonach der ökonomische Rationalismus als bloße »Teilerscheinung in der Gesamtentwicklung des Rationalismus«⁷⁴ aufgefasst werden könne. Die »Geschichte des Rationalismus« stellt sich ihm schon dort gerade nicht als »eine auf den einzelnen Lebensgebieten parallel fortschreitende Entwicklung« mit einem wie auch immer gearteten Zentrum dar.⁷⁵ Abzulesen sei diese Tatsache beispielsweise an den historischen Divergenzen rechtlicher und ökonomischer Rationalisierungsprozesse:

»Die Rationalisierung des Privatrechts z.B. ist, wenn man sie als begriffliche Vereinfachung und Gliederung des Rechtsstoffes auffasst, in ihrer bisher höchsten Form im römischen Recht des späten Altertums erreicht, sie blieb am rückständigsten in einigen der ökonomisch am meisten rationalisierten Länder, speziell in England, wo die Renaissance des römischen Rechts seinerzeit an der Macht der großen Juristenzünfte scheiterte, während seine Herrschaft in den katholischen Gebieten Südeuropas stets fortbestanden hat.«⁷⁶

Diese Überzeugung, die der Tatsache »erheblicher historischer Kontingenz«⁷⁷ Rechnung trägt, darf nun allerdings nicht mit einer relativistischen Haltung gleichgesetzt werden. Denn Weber spricht in Bezug auf die Eigenart der okzidentalen »Kulturerscheinungen« bekanntermaßen erstens von »*universeller* Bedeutung und Gültigkeit« und führt diese zweitens auf eine spezifische »Verkettung von Umständen«⁷⁸ zurück, in

73 Weber 1986c [1920], S. 12.

74 Weber 1986a [1920], S. 61.

75 Weber 1986a [1920], S. 61.

76 Weber 1986a [1920], S. 61–62.

77 Tyrell 1994, S. 398.

78 Weber 1986c [1920], S. 1.

den Aufsätzen zur protestantischen Ethik ist im zweiten Sinne bereits von »Wahlverwandtschaften«⁷⁹ die Rede. Dies bedeutet, dass sich die Eigenart des okzidentalen Rationalismus für Weber vor allem über die Frage ergibt, wie die verschiedenen Rationalisierungsprozesse der einzelnen Lebensgebiete (obgleich unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Ursprungs) zusammenwirken. Weber hält dazu fest:

»Man kann [...] jedes dieser Gebiete unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten und Zielrichtungen ›rationalisieren‹, und was von einem aus ›rational‹ ist, kann, vom anderen aus betrachtet, ›irrational‹ sein. Rationalisierungen hat es daher auf den verschiedenen Lebensgebieten in höchst verschiedener Art in allen Kulturkreisen gegeben. Charakteristisch für deren kulturgeschichtlichen Unterschied ist erst: welche Sphären und in welcher Richtung sie rationalisiert wurden.«⁸⁰

Der kulturgeschichtliche Unterschied, der die Sonderstellung der okzidentalen Neuzeit begründet, ist nach Weber daher in einem spezifischen historischen Bedingungsgefüge als einer Ordnungskonfiguration zu suchen – einer Ordnungskonfiguration indes, die sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass »die Ordnungen in der okzidentalen Neuzeit richtungsaffin und sich gegenseitig fördernd aufeinander zulaufen«.⁸¹ Im Sinne einer mehrdimensionalen Analyse fokussiert Weber eine ganze Reihe sich gegenseitig verstärkender und stützender Rationalisierungsprozesse. Zu den prominentesten Studien in diesem Kontext gehört sicherlich die *Protestantische Ethik*, in der er sich mit der religiösen Bedingtheit einer kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung auseinandersetzt. Verantwortlich für die Spezifik des okzidentalen Rationalismus ist aber nach Weber noch eine Vielzahl anderer Entwicklungen. Wie er in der »Vorbemerkung« ausführt, ist beispielsweise die Entwicklung des ökonomischen Rationalismus »offenkundig in starkem Maße durch

79 Weber 1986a [1920], S. 83.

80 Weber 1986c [1920], S. 11–12.

81 Schwinn 2001, S. 54.

Entwicklungen von *technischen* Möglichkeiten mitbestimmt«;⁸² und wirkt wiederum »richtungsverfestigend«⁸³ auf diese zurück. In Bezug auf den okzidentalen Kapitalismus hält Weber daher fest:

»Seine Rationalität ist heute wesentlich bedingt durch Berechenbarkeit der technisch entscheidenden Faktoren: der Unterlagen exakter Kalkulation. Das heißt aber in Wahrheit: durch die Eigenart der abendländischen Wissenschaft, insbesondere der mathematisch und experimentell exakt und rational fundamentierten Naturwissenschaften. Die Entwicklung dieser Wissenschaften und der auf ihnen beruhenden Technik erhielt und erhält nun andererseits ihrerseits entscheidende Impulse von den kapitalistischen Chancen, die sich an ihre wirtschaftliche Verwertbarkeit als Prämien knüpfen.«⁸⁴

Eine analoge Bedeutung kommt nach Weber auch der »rationalen Struktur des Rechts und der Verwaltung« zu:

»Denn der moderne Betriebskapitalismus bedarf, wie der berechenbaren technischen Arbeitsmittel, so auch des berechenbaren Rechts und der Verwaltung nach formalen Regeln, ohne welche zwar Abenteuer- und spekulativer Händlerkapitalismus und alle möglichen Arten von politisch bedingtem Kapitalismus, aber kein rationaler privatwirtschaftlicher Betrieb mit stehendem Kapital und sicherer Kalkulation möglich ist. Ein solches Recht und eine solche Verwaltung nun stellte der Wirtschaftsführung in dieser rechtstechnischen und formalistischen Vollendung nur der Okzident zur Verfügung. Woher hat er jenes Recht? wird man also fragen müssen. Es haben, neben anderen Umständen, auch kapitalistische Interessen ihrerseits unzweifelhaft der Herrschaft des an rationalem Recht fachgeschultem Juristenstandes in Rechtspflege und Verwaltung die Wege geebnet, wie jede Untersuchung zeigt. Aber keineswegs nur oder vornehmlich sie. Und

82 Weber 1986c [1920], S. 10.

83 Tyrell 1994, S. 399.

84 Weber 1986c [1920], S. 10.

nicht sie haben jenes Recht aus sich geschaffen. Sondern noch ganz andere Kräfte waren bei dieser Entwicklung tätig.«⁸⁵

Es sollte nun deutlich geworden sein, dass sich die spezifische Eigenart und der Ursprung der abendländischen »Kulturerscheinungen«⁸⁶ für Weber aus einer komplexen Vielfalt prinzipiell autonomer, »in sich diskontinuierlicher«⁸⁷ Rationalisierungsprozesse sowie deren historisch-kontingenter Interdependenzen ergibt. Die genuine »Rationalität der Moderne« sei erst dadurch zu erklären, dass die Ordnungen in der okzidentalen Neuzeit richtungsaffin seien und sich gegenseitig fördernd aufeinander zubewegten.⁸⁸ Wenn damit das Bild von Weber als einem Historiker moderner Verhältnisse entworfen ist, besteht die nächste Aufgabe darin, sich Weber als Diagnostiker moderner Verhältnisse zuzuwenden. Wie oben erörtert wurde, sind beide Bilder dem erweiterten Kontext von Webers politischem Denken zuzurechnen. Beim zweiten Bild steht allerdings nicht mehr die Frage nach der Eigenart und dem Ursprung des okzidentalen Rationalismus im Zentrum, sondern vielmehr die Frage, wie Weber »die Struktur dieser modernen Verhältnisse und die damit verknüpften Entwicklungstendenzen sah.«⁸⁹ Für diese diagnostische Perspektive lautet das Stichwort Paradoxie der Rationalisierung.

Zunächst ist ein scheinbarer Widerspruch aufzulösen, der sich aus der Tatsache ergibt, dass Weber der okzidentalen »Kulturerscheinung«⁹⁰ als »Verkettung von Umständen« die schon oben benannte »Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit«⁹¹ zuerkennt. Diese Bemerkungen könnten vordergründig betrachtet im Sinne eines normativen Eurozentrismus als apologetische Haltung

85 Weber 1986c [1920], S. 11.

86 Weber 1985b [1922], S. 166.

87 Tyrell 1994, S. 397.

88 Vgl. Schwinn 2001, S. 54.

89 Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 155.

90 Weber 1985b [1922], S. 174.

91 Weber 1986c [1920], S. 1.

Webers gegenüber dem okzidentalen Rationalisierungsprozess interpretiert werden. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit Webers Entwicklungsbegriff führt jedoch zu der Einsicht, dass Webers Entwicklungstheorie keine Fortschrittstheorie darstellt. Wie Schluchter herausstellt, sind das »moderne Berufsmenschen- und die damit verbundenen Kulturercheinungen [...] zwar von universeller Bedeutung, aber damit hat die Menschheit nach Weber nicht den höchsten Gipfel ihrer Entwicklung erklommen.«⁹² Die entscheidenden Hinweise für Webers »Verzicht auf eine Identifikation von Entwicklung mit Fortschritt«⁹³ ergeben sich nach Schluchter über eine Bestimmung des methodologischen Status des Entwicklungsbegriffs.⁹⁴ Neben den methodologischen Überlegungen kann man dem Argument aber auch inhaltliche Substanz verleihen. Für die Diskussion der diagnostischen Perspektive Webers auf die Moderne erweist sich vor allem diese inhaltliche Ebene als bedeutsam: Dann nämlich rücken die kulturpessimistischen Elemente und damit die Frage nach den schicksalhaften und paradoxen Folgen des okzidentalen Rationalisierungsprozesses in den Fokus.

Um von Webers Charakterisierung der Besonderheit des okzidentalen Rationalismus zur Frage nach der *Paradoxie* dieses umfassenden Rationalisierungsprozesses vorzustoßen, müssen zwei weitere von Weber diagnostizierte Entwicklungstendenzen bedacht werden (vor dem Hintergrund beider ist Webers Rede vom neuen Gehäuse der Hörigkeit zu interpretieren). Eine der Folgen des okzidentalen Rationalismus – dies klang in den vorherigen Ausführungen bereits an – ist die Ausdifferenzierung verschiedener Wertsphären und Lebensordnungen.⁹⁵ Mit dieser Entwicklung verbunden ist der religionsgeschichtliche Prozess

92 Schluchter 2015, S. 315.

93 Schluchter 1988b, S. 270.

94 Vgl. insbesondere Schluchter 1988a, S. 93–102.

95 Weber spricht auch von der »Herauspräparierung der spezifischen Eigenart jeder in der Welt vorkommenden Sondersphäre« (Weber 1986d [1920], S. 571). Vgl. auch Schimank 2007, S. 49.

der »Entzauberung der Welt«,⁹⁶ infolgedessen es zu einem Zerfall der sinnstiftenden Einheit metaphysisch-religiöser Weltbilder kommt.⁹⁷ Ist der Primatanspruch der Religion einmal verloren, kommt es nach Weber zum Konflikt zwischen eigengesetzlichen Wertsphären.⁹⁸ Die verschiedenen »Wertordnungen« – so formuliert es Weber in seinem Vortrag »Wissenschaft als Beruf« – stehen nunmehr »in unlöslichem Kampf untereinander«.⁹⁹ Weiter heißt es:

»Der alte Mill, dessen Philosophie ich sonst nicht loben will, aber in diesem Punkt hat er recht, sagt einmal: wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus. Das ist flach formuliert und klingt paradox, und doch steckt Wahrheit darin. Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: *weil* und *insofern* es nicht schön ist, – in dem 53. Kapitel des Jesaiasbuches und im 22. Psalm können Sie die Belege dafür finden; – und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder, und vorher finden Sie es gestaltet in den »Fleurs du mal«, wie Baudelaire seinen Gedichtband nannte; – und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist. Aber das sind nur die elementarsten Fälle dieses Kampfes der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte.«¹⁰⁰

Dieser Kampf der Götter schlägt sich nun beispielsweise im Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft, Religion und Ökonomie oder zwischen Ökonomie und Politik nieder.¹⁰¹ Entscheidend ist aber zunächst, dass der Polytheismus der Werte auch auf die Lebensführung der Individuen durchschlägt:

96 Weber 1985g [1922], S. 594.

97 Vgl. Habermas 1981, S. 333–337.

98 Vgl. Schluchter 1976, S. 277.

99 Weber 1985g [1922], S. 603.

100 Weber 1985g [1922], S. 603–604.

101 Vgl. Schluchter 1976.

»Je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches *für ihn* der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch. Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des ›Einen, das not tut‹ – und hatte dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser ›Alltag‹. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem ›Erlebnis‹ stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können.«¹⁰²

Der Polytheismus verschiedener ordnungsspezifischer Werte begründet zugleich einen Polytheismus *letzter Stellungnahmen zur Welt* und damit in der seelischen Dimension, – so ist es oft genannt worden – das *Sinnproblem des modernen Menschen*.

Das zweite kulturpessimistische Element von Webers Gegenwartsdiagnose kann auf die Formel vom Freiheitsverlust gebracht werden.¹⁰³ Den Freiheitsverlust beschreibt Weber als Folge der zunehmenden Ausbreitung formaler Rationalitätskriterien, insbesondere bedingt durch umfassende Bürokratisierungsprozesse und als Folgeerscheinung des siegreichen Kapitalismus, die den modernen Individuen nunmehr als abstrakte und unpersönliche Sachzwänge gegenübertreten. In der Wirtschaft heißt das: nicht mehr Berufsmensch *sein zu wollen*, sondern *sein zu müssen*;¹⁰⁴ in der Politik bedeutet es: »Herrschaft bürokrati-

102 Weber 1985g [1922], S. 604–605.

103 Vgl. Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 172.

104 Vgl. Weber 1986a [1920], S. 203.

scher Verwaltungsstäbe [statt] demokratisch legitimierter Herrschaft *mittels* bürokratischer Verwaltungsstäbe«¹⁰⁵. Insbesondere die Ausbildung bürokratischer Herrschaftsstrukturen und die damit verbundene Enteignung der Menschen bedroht die individuelle Freiheit. In struktureller Hinsicht beschreibt Weber sowohl den modernen Staat als auch das moderne industrielle Unternehmen als bürokratischen Betrieb:

»Und gleichartig bedingt ist auch das Herrschaftsverhältnis innerhalb des Betriebes hier wie dort. Wie die relative Selbständigkeit des Handwerkers oder Hausindustriellen, des grundherrlichen Bauern, des Kommendatars, des Ritters und Vasallen darauf beruhte, daß er selbst Eigentümer der Werkzeuge, der Vorräte, der Geldmittel, der Waffen war, mit deren Hilfe er seiner ökonomischen, politischen, militärischen Funktion nachging und von denen er während deren Ableistung lebte, so beruht die hierarchische Abhängigkeit des Arbeiters, Kommis, technischen Angestellten, akademischen Institutsassistenten *und* des staatlichen Beamten und Soldaten ganz gleichmäßig darauf, daß jene für den Betrieb und die ökonomische Existenz unentbehrlichen Werkzeuge, Vorräte und Geldmittel in der Verfügungsgewalt, im einen Fall: des Unternehmers, im anderen: des politischen Herrn, konzentriert sind. Diese entscheidende ökonomische Grundlage, die ›Trennung‹ des Arbeiters von den sachlichen Betriebsmitteln: den Produktionsmitteln in der Wirtschaft, den Kriegsmitteln im Heer, den sachlichen Verwaltungsmitteln in der öffentlichen Verwaltung, den Forschungsmitteln im Universitätsinstitut und Laboratorium, den Geldmitteln bei ihnen allen, ist dem modernen macht- und kulturpolitischen und militärischen Staatsbetrieb und der kapitalistischen Privatwirtschaft als entscheidende Grundlage gemeinsam.«¹⁰⁶

Webers neues Gehäuse der Hörigkeit, welches sich durch den skizzierten umfassenden Sinn- und Freiheitsverlust auszeichnet, lässt sich mit Tocquevilles Überlegungen zum neuen Despotismus in Verbindung bringen. Zwar liegt der Fokus jeweils auf anderen Faktoren, hier

105 Schluchter 1985, S. 12.

106 Weber 1980 [1921–1922], S. 825–826.

die fortschreitende Rationalisierung, dort die Auswüchse einer falsch verstandenen Gleichheit – die Stoßrichtung mit dem Ergebnis einer *neuen Knechtschaft* ist jedoch dieselbe. Auf der Grundlage dieser diagnostischen Affinitäten kann nun die therapeutische Ebene in den Blick genommen werden.

3.2 Das Assoziationswesen als freiheitsverbürgende Einrichtung? Ein therapeutisches Phantasma und seine realistische Korrektur

Tocquevilles Status als Vordenker der Zivilgesellschaft und seine anhaltende Relevanz auch für die heutige Debatte ist nicht in erster Linie auf seine kritischen Zeitdiagnosen zurückzuführen. Nicht seine Analysen der Aporien der Massendemokratie qualifizieren ihn, sondern die Art und Weise, wie er sich die Auflösung dieser Aporien vorstellt. Im Folgenden steht nicht mehr Tocqueville als *Historiker* und *Diagnostiker* der modernen Massendemokratie im Zentrum, sondern Tocqueville als *Therapeut*. Diese progressive Ebene des politischen Denkens Tocquevilles, die insbesondere mit einem Fokus auf die freiheitsverbürgende Rolle des Assoziationswesens verbunden ist, wird in einem ersten Schritt dargestellt, in einem zweiten problematisiert. Daraufhin wird zu prüfen sein, in welcher Beziehung Webers (politische) Soziologie zu Tocquevilles »neue[r] politischer Wissenschaft«¹⁰⁷ steht. Hier soll dann insbesondere das Verhältnis von Webers Soziologie des Vereinswesens und Tocquevilles Assoziationslehre in den Fokus der Untersuchung gerückt werden.

3.2.1 Das Assoziationswesen als freiheitsverbürgende Einrichtung

Alexis de Tocqueville untersucht die freiheitsgefährdenden und potentiell despotischen Gefahren des ökonomischen Wettbewerbsindividualismus und andere Übel der Gleichheit nicht zum Selbstzweck, sondern in

107 Tocqueville 1987 [1835], S. 15.

progressiver Absicht. So identifiziert er am Beispiel der aus seiner Sicht gelungenen amerikanischen Demokratie eine Reihe von Bedingungen, die dazu beitragen (können), die despotischen Gefährdungen des demokratischen Zeitalters zurückzudrängen. Diese Faktoren lokalisiert Tocqueville auf drei Ebenen: Zunächst seien historische, »vom Willen des Menschen unabhängige Umstände« zu berücksichtigen (1.), sodann die Gesetze und die aus ihnen hervorgehenden Institutionen (2) und schließlich »die Lebensgewohnheiten und Sitten« (3).¹⁰⁸ Im Folgenden wird diese progressive Dimension von Tocquevilles politischem Denken erläutert. Der besondere Fokus, der dabei (vorrangig auf der zweiten und dritten Ebene) auf das *Assoziationswesen als freiheitsverbürgende Einrichtung* gelegt wird, erhellt letztlich auch die prominente Rolle Tocquevilles im Zivilgesellschaftsdiskurs.

Ad 1: Zu den äußeren historischen Umständen, die als Erfolgsfaktoren einen Beitrag zur Verhinderung des demokratischen Exzesses leisten, rechnet Tocqueville allen voran die Tatsache, »daß sie [die Amerikaner; D.V.] die Demokratie erlangten, ohne demokratische Revolutionen durchmachen zu müssen, und daß sie als Gleiche geboren sind, statt es erst zu werden«.¹⁰⁹ Diesen Ausgangspunkt betrachtet er als

»die erste und wirksamste aller Ursachen, [...] denen das gegenwärtige Gedeihen der Vereinigten Staaten zuzuschreiben ist. Den Amerikanern kam der Zufall ihrer Geburt zustatten: ihre Vorväter haben einstmals in das Gebiet, das sie bewohnen, die Gleichheit der Lebensbedingungen und des Geistes herübergebracht, aus der die demokratische Republik wie aus ihrer natürlichen Quelle entspringen sollte«.¹¹⁰

Hinzu kommen die besonderen militärischen und wirtschaftsgeographischen Umstände in der Neuen Welt.

»Die Amerikaner haben keine ebenbürtigen Nachbarn und deshalb weder Krieg noch Eroberung zu fürchten, und daher ebenso wenig die

108 Tocqueville 1987 [1835], S. 416–417.

109 Tocqueville 1987 [1840], S. 152.

110 Tocqueville 1987 [1835], S. 419.

politische Macht einer Militärkaste. Zudem besitzen sie ein leeres, großes und reiches Land und haben deshalb (auch wegen des dadurch verursachten Migrationssoges) *Not und Armut* nicht zu fürchten; ebenso wenig die Despotie, weil ein großes Land dezentralisiert sein muß und schon wegen seiner geographischen Natur den Gefahren der Zentralisierung entgeht. [...] Weder der Ehrgeiz der Führer noch die Not des Volkes können also zur Quelle von Instabilität werden.«¹¹¹

Ad 2: Neben diesen äußerlichen und unwillkürlichen Faktoren spielen die Gesetze und die Institutionen eine freiheitssichernde Rolle. Wie später Weber betrachtet Tocqueville insbesondere

»den bürokratischen Zentralismus als Einfallstor für und Erscheinungsform von Tyrannei und Freiheitsverlust. Deshalb stützt sich seine zuversichtliche Voraussage über die Stabilität der Republik auf deren ausgeprägte vertikale Gewaltenteilung (zwischen Bundesregierung, Bundesstaaten, Gemeindeautonomie) und ebenso auf die horizontale Gewaltenteilung, vor allem die Unabhängigkeit der Gerichtsbarkeit.«¹¹²

Neben konstitutionellen Vorkehrungen einer liberal-demokratischen Verfassungsordnung, zu denen auch das allgemeine Wahlrecht¹¹³ gezählt werden muss, sieht Tocqueville vor allem im Recht auf »Vereinigungsfreiheit eine notwendige Sicherung gegen die Tyrannei.«¹¹⁴ Erst hierdurch entstehe ein Gegengewicht zur zentralistischen Staatsgewalt:

»Wenn in den Vereinigten Staaten eine Partei herrschend geworden ist, so geht die ganze öffentliche Macht in ihre Hände über; ihre

111 Offe 2004, S. 42 Vgl. dazu im Original Tocqueville 1987 [1835], S. 417–431.

112 Offe 2004, S. 43 Vgl. dazu im Original Tocqueville 1987 [1835], S. 431–432. Zum Föderalismus vgl. insbesondere Tocqueville 1987 [1835], S. 88–125. Zur Unabhängigkeit der Gerichtsbarkeit vgl. insbesondere Tocqueville 1987 [1835], S. 143–151.

113 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 289.

114 Tocqueville 1987 [1835], S. 285.

Freunde besetzen alle Stellen und verfügen über sämtliche organisierten Kräfte. Da die hervorragendsten Männer der Gegenpartei die Schranke, die sie von der Macht trennt, nicht zu überschreiten vermögen, müssen sie sich eben außerhalb von ihr festsetzen können; die Minderheit muß ihre ganze moralische Kraft der sie unterdrückenden materiellen Macht entgegenstellen.«¹¹⁵

In diesem institutionellen Gefüge erfüllen die freiwilligen Vereinigungen mehrere Funktionen. Tocqueville betont zuvorderst den subsidiären Charakter freiwilliger Vereinigungen:

»Der Bewohner der Vereinigten Staaten lernt von Geburt an, daß man sich im Kampf gegen die Übel und Hemmnisse des Lebens auf sich selber verlassen muß; er schaut auf die Obrigkeit nur mit einem mißtrauischen und unruhigen Blick, und er wendet sich an ihre Macht nur dann, wenn er es ohne sie nicht machen kann [...]. Ein Hindernis liegt auf der Straße; der Durchgang ist versperrt, der Verkehr steht still; alsbald bilden die Nachbarn eine beratende Gesamtheit; aus dieser Stegreifversammlung entsteht eine ausführende Gewalt, die dem Übel abhilft, bevor irgendeiner der Beteiligten an eine Obrigkeit dächte, die es außerhalb der hier gebildeten gibt. Geht es um ein Vergnügen, so schließt man sich zusammen, um dem Fest mehr Glanz und Ordnung zu verleihen. Endlich vereinigt man sich zur Abwehr rein geistiger Feinde: man bekämpft gemeinsam die Trunksucht. In den Vereinigten Staaten vereinigt man sich zu Zwecken der öffentlichen Sicherheit, des Handels und Gewerbes, der Sittlichkeit und der Religion. Es gibt nichts, das der menschliche Wille nicht durch freies Handeln der vereinigten Macht einzelner zu erreichen hoffte.«¹¹⁶

Im Rahmen seiner Erörterung der Wirkung des Vereins auf das politische Leben hebt Tocqueville noch weitere Funktionen des Assoziationswesens hervor:

115 Tocqueville 1987 [1835], S. 285.

116 Tocqueville 1987 [1835], S. 280–281.

»Die Bürger, die die Minderheit bilden, verbinden sich in Amerika zuerst, um ihre Zahl festzustellen und dadurch die moralische Herrschaft der Mehrheit zu schwächen; das zweite Anliegen der Mitglieder besteht darin, gemeinsam die stärksten Argumente zu finden, die auf die Mehrheit Eindruck machen können; denn stets hoffen sie, diese zu sich herüberzuziehen und alsdann in ihrem Namen über die Macht zu verfügen.«¹¹⁷

Während das Hauptziel der Vereinigungen Europas im Handeln, also letztendlich im Kampf liege, beschränkten sich die Amerikaner auf das Reden und Fordern. Das Assoziationswesen erfüllt also zunächst eine oppositionelle Repräsentationsfunktion. Dabei geht Tocqueville nicht von einer politischen Ohnmacht dieser Vereinigungen aus. Sie seien durchaus in der Lage, im gesetzlichen Rahmen und vermittels »Überzeugung«, also mit diskursiven Mitteln, Druck auf die Regierung auszuüben.

Doch Tocqueville ist bei weitem kein uneingeschränkter Apologet der Vereinigungsfreiheit. Vor allem die politischen Vereine sind ihm suspekt. Zwar sei die »Vereinigungsfreiheit [...] ihrem Wesen nach ebenso unveräußerlich wie die persönliche Freiheit«, sie könne sich aber sehr leicht von einer »Lebenskraft in eine Zerstörungsursache verwandeln«.¹¹⁸ Aufgrund der Erfahrungen in Europa ist er sich der Risiken, die eine uneingeschränkte Vereinigungsfreiheit mit sich bringt, durchaus bewusst. Den politischen Verein sieht er als Gefahr, die einer noch größeren Gefahr entgegengesetzt werden müsse: »Die Allmacht der Mehrheit erscheint mir als eine so große Gefahr für die amerikanischen Republiken, daß das gefährliche Mittel, dessen man sich zu ihrer Einschränkung bedient, mir noch immer als etwas Gutes vorkommt.«¹¹⁹ Warum bleibt der politische Verein in Amerika *Lebenskraft* und wird nicht zur *Zerstörungsursache*? Tocqueville macht hier wieder sein sozialstrukturelles Argument geltend: Die egalitären Strukturen

117 Tocqueville 1987 [1835], S. 287–288.

118 Tocqueville 1987 [1835], S. 287.

119 Tocqueville 1987 [1835], S. 285.

der amerikanischen Gesellschaft seien letztendlich verantwortlich. Die Bedeutung dieses Faktors wird anhand eines Vergleichs mit den europäischen Vereinigungen deutlich. Tocqueville konstatiert:

»In Europa gibt es Parteien, die derart von der Mehrheit abweichen, daß sie nicht hoffen können, jemals deren Unterstützung zu erlangen, und diese gleichen Parteien fühlen sich stark genug, allein gegen sie zu kämpfen [...]. Die Menschen, deren Ansichten sich sehr weit von denen der Mehrheit entfernen, können in Amerika gegen deren Macht nichts ausrichten: alle anderen hoffen, die Mehrheit zu erringen.«¹²⁰

Die Vereinigungsfreiheit sei also in Europa deshalb gefährlich, weil es große oder starke Parteien gäbe, die »außerstande sind, eine Mehrheit zu werden«.¹²¹ In Amerika dagegen verhindere die Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen eine Machtkonzentration bei Gruppierungen, deren Kurs nicht mehrheitsfähig ist. Zudem resultiere aus den egalitären Strukturen ohnehin ein im Vergleich zu Europa homogenes gesellschaftliches Meinungsbild.¹²² Tocqueville folgert deshalb: »In einem Lande wie den Vereinigten Staaten, wo die Meinungen sich nur durch Schattierungen unterscheiden, kann die Vereinigungsfreiheit sozusagen unbeschränkt bleiben«.¹²³

Es sollte deutlich geworden sein, in welchem Sinne das Assoziationswesen nach Tocqueville als *intermediäre Gewalt* zu begreifen ist. Als funktionale Äquivalente des Adelsstandes stellt das moderne Assoziationswesen erstens ein wirksames Mittel kollektiven Handelns dar, es ist

120 Tocqueville 1987 [1835], S. 288.

121 Tocqueville 1987 [1835], S. 288.

122 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 288. Ein weiterer bedeutender Faktor ist die Annahme der ökonomischen Egalität. Tocqueville (1987 [1840], S. 462) bemerkt hierzu: »Dieselbe Gleichheit aber, die den Despotismus erleichtert, mäßigt ihn; wir haben gesehen, wie die öffentlichen Sitten mit zunehmender Ähnlichkeit und Gleichheit der Menschen freundlicher und sanfter werden; wenn kein Bürger so große Macht oder so großen Reichtum besitzt, so fehlen der Tyrannei gewissermaßen die Gelegenheit und der Schauplatz. Da die Vermögen aller mitelmäßig sind, halten sich die Leidenschaften naturgemäß zurück«.

123 Tocqueville 1987 [1835], S. 288.

zweitens ein wesentliches Instrument der Interessenrepräsentation gegenüber dem Staat und kann daher notfalls drittens (im verfassungsrechtlichen Rahmen) als Druckmittel gegenüber dem politischen Zentrum fungieren.¹²⁴ Die Bedeutung des Assoziationswesens für die amerikanische Demokratie, als Bollwerk gegen den demokratischen Exzess, manifestiert sich für Tocqueville demnach zuvorderst auf der Ebene der intermediären Gewalt.

Aber: Auf dieser institutionellen Ebene ist die Gefahr des Despotismus und der Tyrannei für Tocqueville noch nicht gebannt. Davon zeugt nicht zuletzt die Charakterisierung des Assoziationswesens als Lebenskraft *und* Zerstörungsursache. Es sind insbesondere kulturelle Faktoren, denen Tocqueville die größte Bedeutung für die Stabilität der amerikanischen Demokratie beimisst. Nur diese können erklären, warum die Gefahren der Gleichheit gebannt würden. Hoffmann konstatiert in diesem Zusammenhang mit Recht: »Es hieße [...] Tocqueville misszuverstehen, wenn man in ihm einen frühen Soziologen politischer Verfassungsordnungen und in seiner Aufmerksamkeit für die Vereine nur ein Plädoyer für mehr bürgerschaftliches Engagement und intermediäre Gewalten sehen wollte«. ¹²⁵ Tocqueville interessiert sich nicht nur für äußere Faktoren, sondern auch und vor allem, wie er immer wieder betont, für die *Sitten* der Amerikaner. Nur im Lichte einer sittlichen Prägung der Bürger haben die äußeren Faktoren für Tocqueville eine freiheits-sichernde Bedeutung.

Ad 3: Tocqueville betont, dass er den Begriff *Sitten* in dem Sinne gebraucht, »den die Alten dem Wort *mores* geben«. ¹²⁶ Gemeint seien

124 In dieser Hinsicht hat Tocqueville lange vor der Renaissance des amerikanischen Zivilgesellschaftsdiskurses einen gehörigen Einfluss auf den amerikanischen Pluralismus ausgeübt. Vgl. hierzu auch Warren (2001, S. 29–30): »Long before the current wave of interest in civil society and its associational structure, the literature of American pluralism followed Tocquevilles problematic [...]. While political parties are crucial, so are the variety of interest groups and other kind of associations that populate the American social landscape. We find this emphasis carried through in more contemporary work.«

125 Hoffmann 2003, S. 8.

126 Tocqueville 1987 [1835], S. 432.

nicht nur die eingelebten »Gewohnheiten des Herzens«, sondern der Ausdruck beziehe sich darüber hinaus »auf die Gesamtheit der Ideen, aus denen die geistigen Gewohnheiten sich bilden«. ¹²⁷ Der Begriff der Sitte beschreibt »den ganzen sittlichen und geistigen Zustand eines Volkes«. ¹²⁸ Nur auf Basis dieser »sozial-moralischen Grundlagen« ¹²⁹ ließe sich in Amerika die unheilsame Vereinzelung der Bürger verhindern.

In diesem Zusammenhang verdient nun Tocquevilles Freiheitsbegriff besondere Aufmerksamkeit, denn in diesem – und nicht im Assoziationswesen – sieht er den allgemeinsten Ausdruck für den Erfolg der Amerikaner: »Die Amerikaner haben den Individualismus, die Frucht der Gleichheit, durch die Freiheit bekämpft, und sie haben ihn besiegt.« ¹³⁰ Dieser zentralen Aussage liegt – darauf weist Tocqueville an anderer Stelle hin – ein *demokratischer Begriff der Freiheit* zugrunde, welchen er für den einzig zeitgemäßen hält. ¹³¹ Vom aristokratischen Freiheitsbegriff ¹³² unterscheidet er sich zuvorderst durch den universellen Geltungsbereich. Das Freiheitsrecht ist hier kein besonderes, sondern ein allgemeines. Dieser moderne Freiheitsbegriff bleibt zunächst rein negativ bestimmt:

»Nach dem modernen, dem demokratischen und – ich wage zu sagen – dem richtigen Begriff von Freiheit hat jeder Mensch von Geburt an ein gleiches und unverjährbares Recht, in allem, was sich

127 Tocqueville 1987 [1835], S. 432.

128 Tocqueville 1987 [1835], S. 432.

129 Hoffmann 2003, S. 9.

130 Tocqueville 1987 [1840], S. 155.

131 Tocqueville 1954, S. 141, vgl. auch Aron 1965, S. 16.

132 In der aristokratischen Freiheit könne man »die Anwendung eines gemeinsamen Rechtes sehen oder den Genuß eines Vorrechtes. Frei sein wollen in seinen Handlungen oder in einigen seiner Handlungen, nicht weil alle Menschen ein allgemeines Recht auf Unabhängigkeit haben, sondern weil man selbst ein besonderes Recht besitzt, unabhängig zu bleiben, das war es, was man im Mittelalter unter Freiheit verstand, und so hat man sie auch fast immer in allen aristokratischen Gesellschaften begriffen« (Tocqueville 1954, S. 140). Vgl. dazu auch Aron 1965, S. 18.

ausschließlich auf ihn selbst bezieht, unabhängig von seinen Mitmenschen zu leben und sein Geschick nach eigenem Vermögen zu gestalten – wobei vorausgesetzt wird, daß er von der Natur die notwendigen geistigen Fähigkeiten erhalten hat, sich selbst zu leiten.«¹³³

Eine solche rein negativ bestimmte Freiheit ist jedoch ein unzureichendes Gegengewicht zur demokratischen Vereinzelung. Das Konzept muss, um seinen Zweck zu erfüllen, um eine positive Komponente erweitert werden. Dieser positive Inhalt muss für Tocqueville die höchste Geltung besessen haben, denn nur dieser bewahrt die Bürger davor, »unwiderruflich im Zustand der Kindheit«¹³⁴ festgehalten zu werden. Den Gefahren des demokratischen Zeitalters kann nur durch eine erweiterte Auffassung von Freiheit begegnet werden:

»Die Freiheit allein kann dagegen in derartigen Gesellschaften die ihnen eigenen Laster erfolgreich bekämpfen und sie auf dem Abhänge, den sie hinabgleiten, zurückhalten. Nur sie vermag die Bürger aus der Vereinzelung, in der gerade die Unabhängigkeit ihrer Lage sie leben läßt, herauszuziehen, um sie zu nötigen, sich einander zu nähern; sie, die Freiheit, erwärmt und vereinigt sie jeden Tag aufs neue durch die Notwendigkeit, sich in der Behandlung gemeinsamer Angelegenheiten miteinander zu besprechen, einander zu überzeugen und sich wechselseitig gefällig zu sein. Sie allein ist fähig, die Bürger dem Kult des Geldes und den täglichen kleinlichen Plagen ihrer Privatangelegenheiten zu entreißen, um sie jeden Augenblick das Vaterland über und neben ihnen wahrnehmen und fühlen zu lassen.«¹³⁵

Die geistigen Wurzeln von Tocquevilles eigentümlicher Bestimmung von Freiheit sind dann auch, darauf hat Hennis aufmerksam gemacht, weniger im klassischen Liberalismus und schon gar nicht bei Montesquieu zu suchen, sondern vielmehr bei Jean-Jacques Rousseau:

133 Tocqueville 1954, S. 141.

134 Tocqueville 1987 [1840], S. 463.

135 Tocqueville 1969 [1856], S. 13.

»Tocqueville ist so wenig wie Rousseau ein Liberaler – oder wenn, so sind sie beide schon von sehr besonderer Art. Nie interessiert sie die staatliche Ordnung im Sinne des bürgerlichen Liberalismus aus Gründen der Sicherung der Freiheit für das Individuum; das Individuum bedarf gewiss der Freiheit, auch der Sicherung dieser Freiheit, aber diese Freiheit ist eine aktive, sich der sozialen und politischen Ordnung zuwendende, von ihr ständig in Anspruch genommene, eben die des Citoyen, nicht die des Bourgeois [...]. [D]iese Freiheit vereinigt die Menschen, sie ist nicht die des sich in den Privatraum zurückziehenden einzelnen.«¹³⁶

Insofern auch Tocquevilles Hauptinteresse darin liegt, dass sich die Bürger »mit den öffentlichen Angelegenheiten [...] befassen« und sie damit »ihren persönlichen Interessen entzogen und ab und zu aus ihrer Selbstschau herausgerissen«¹³⁷ werden, kann davon ausgegangen werden, dass sein politisches Denken »vom sittlichen Geiste Rousseaus inspiriert«¹³⁸ ist. Bei der Beantwortung der Frage, *wie* bzw. *wo* die »seelische Disposition zur Freiheit [...] kultiviert werden«¹³⁹ kann, sind die Positionen Tocquevilles und Rousseaus dann aber radikal verschieden. Dies ist die Weggabelung, an der sich Tocqueville von Rousseau verabschiedet.

Die Erledigung des Problems der Vereinzelung geschieht bei Rousseau bekanntlich auf dem Wege der »Sozialkontraktierung«.¹⁴⁰ Im *cont-*

136 Vgl. Hennis 1982, S. 393–394. Genau in diesem Sinne ist dann auch folgende Bemerkung Tocquevilles (1987 [1840], S. 158–159) zum Verhältnis von Freiheit und Gleichheit zu interpretieren: »In Frankreich betrachten viele Leute die Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen als ein erstes und die politische Freiheit als ein zweites Übel. Sind sie gezwungen, die eine zu ertragen, so suchen sie zumindest der anderen zu entgehen. Ich aber sage, daß es für die Bekämpfung der Übel, die die Gleichheit hervorrufen kann, nur ein wirksames Heilmittel gibt: es ist die politische Freiheit.«

137 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.

138 Hennis 1982, S. 399.

139 Hennis 1982, S. 394.

140 Hennis 1982, S. 406. In der »Sozialkontraktierung« sieht Hennis (1982, S. 406) noch einen gemeinsamen Grundgedanken von Rousseau und Tocqueville, wo-

rat social ist ausdrücklich kein Platz für irgendeine Form intermediärer Assoziation.¹⁴¹ Für Rousseau ist die Souveränität nicht nur unveräußerlich, sondern auch unteilbar. Aus einem Netzwerk partieller Assoziationen wird für ihn daher niemals Gemeinwohl hervorgehen:

»If, when adequately informed people deliberate, the citizens were to have no communication among themselves, the general will would always result from the large number of differences, and the deliberation would always be good. But when factions, partial associations at the expense of the whole, are formed, the will of each of these associations becomes general with reference to its members and particular with reference to the state. One can say, then, that there are no longer as many voters as there are men, but merely as many as there are associations. The differences become less numerous and produce a result that is less general. Finally when one of these associations is so big that it prevails over all the others, the result is no longer a general will, and the opinion that prevails is merely a private opinion.«¹⁴²

Moderne freiwillige Vereinigungen repräsentieren allenfalls Partikularinteressen und stehen deshalb nicht nur nicht im Zentrum von Rousseaus Konzeption von Zivilgesellschaft, sondern werden letztlich als freiheitsgefährdende Einrichtungen eingestuft.

bei bei beiden Denkern »die neue Wissenschaft der Verbindungen (associations) nur die wichtigste Teildisziplin« darstelle. Die Frage ist jedoch, wie viel Verwandtschaft hier tatsächlich ausgemacht werden kann. Denn Rousseau akzeptiert ganz explizit nur die *eine* moralische Gemeinschaft, welche sich um den *volonté générale* formiert. Bei Rousseau kann man also, wenn überhaupt nur von einer »neuen Wissenschaft der Verbindung« sprechen. Dieser Singular hat wenig mit dem pluralistischen Assoziationskonzept zu tun, das Tocqueville im Sinn hatte.

141 Hierin liegt auch der Bruch Rousseaus mit Montesquieu begründet, vgl. Ehrenberg 1999, S. 156.

142 Rousseau 1978, S. 61. Vgl. dazu auch Ehrenberg 1999, S. 156.

Bei Tocqueville verhält es sich ganz anders. Obzwar er durchaus auch andere Faktoren berücksichtigt,¹⁴³ stellt das reiche Netz von Vereinigungen, von denen die »politischen Vereine [...] nur eine Einzelheit inmitten des gewaltigen Gemäldes«¹⁴⁴ darstellten, für Tocqueville den entscheidenden Teil der freiheitlichen Einrichtungen dar, die den Individualismus bekämpfen, besser: sittlich bändigen und einhegen. Gerade hier, in den politischen, vor allem aber in den bürgerlichen Vereinen findet die Kultivierung der seelischen Disposition zur Freiheit statt.

Zunächst geht Tocqueville aufgrund sozial-struktureller und konstitutioneller Gegebenheiten in der Neuen Welt von der schlichten Notwendigkeit der Vereinigung aus.¹⁴⁵ Um nicht »der Ohnmacht« zu verfallen, die sich aus den egalitären Bedingungen ergibt, müssen die Bürger »lernen, sich freiwillig beizustehen«.¹⁴⁶ Andererseits garantiere die Gesetzeslage in Amerika nicht nur die Selbstvertretung des Volkes, sondern darüber hinaus auch ausgeprägte föderale Strukturen, die dazu führten, dass jeder Teil des Landes »ein eigenes politisches Leben« habe, was wiederum »die Gelegenheiten zu gemeinsamem Handeln der Bürger ins unabsehbare«¹⁴⁷ steigern würde. In der Behandlung gemeinschaftlicher Angelegenheiten identifiziert Tocqueville dann den entscheidenden psychologischen Hebel: Hier würde jeder Mensch bemerken, »dass er von seinen Mitmenschen nicht so unabhängig ist, wie er zuerst dachte, und

143 Neben den Vereinen verweist Tocqueville vor allem auf »die christliche Religion, die sich als einheitsstiftendes und die Gefahren der Tyrannei dämpfendes sozialintegratives Gegengewicht gerade wegen der strikten Trennung von Staat und Kirche bewähren kann. Die heilsame politische Wirkung des Christentums beruht für Alexis de Tocqueville maßgeblich darauf, dass es in den Vereinigten Staaten nicht politisiert und wegen der klugen Selbstbeschränkung der Geistlichkeit dem politischen Konflikt enthoben ist« (Offe 2004, S. 44). Zur freiheitsverbürgenden Rolle der Religion vgl. sonst auch Tocqueville 1987 [1835], S. 433–454, 1987 [1840], S. 34–46.

144 Tocqueville 1987 [1840], S. 160.

145 Tocqueville (1987 [1840], S. 161) nennt dies die »zwangsläufige Beziehung zwischen den Vereinigungen und der Gleichheit«.

146 Tocqueville 1987 [1840], S. 162.

147 Tocqueville 1987 [1840], S. 155.

daß er, um ihre Unterstützung zu erlangen, ihnen oft beistehen muß«. ¹⁴⁸
So werde aus einer Notwendigkeit eine innere Einstellung:

»Die freien Einrichtungen, die die Bewohner der Vereinigten Staaten besitzen, und die politischen Rechte, von denen sie einen so regen Gebrauch machen, erinnern jeden Bürger beständig und in unzähligen Formen daran, daß er in Gesellschaft lebt. Sie lenken seinen Geist immerzu auf diesen Gedanken, daß Pflicht wie Vorteil den Menschen gebieten, sich ihren Mitmenschen nützlich zu erweisen; und weil er keinen besonderen Grund sieht, sie zu hassen, insofern er weder jemals ihr Sklave noch ihr Herr ist, neigt sein Herz leicht zum Wohlwollen. Man befasst sich mit dem öffentlichen Wohl zuerst notgedrungen, dann aus freien Stücken; was Überlegung war, wird Instinkt, und durch stetes Arbeiten für das Wohl seiner Mitbürger nimmt man schließlich die Gewohnheit und die Neigung an, ihnen zu dienen.« ¹⁴⁹

Das potenteste Mittel, diese Neigungen zu verbreiten, sind die Assoziationen.

3.2.2 Zur Reifikationsproblematik (Neo-)Tocqueville'scher Positionen

Wie soeben herausgearbeitet wurde, spielt das Assoziationswesen im Rahmen der demokratietheoretischen Überlegungen Alexis de Tocquevilles eine herausragende Rolle. Seine berühmte Forderung, wonach die Assoziationslehre den Status einer »Grundwissenschaft« annehmen müsse, »weil von deren Fortschritt [...] der Fortschritt aller anderen« ¹⁵⁰ abhängt, beruht auf der Überzeugung, dass Assoziationen freiheitsverbürgende Einrichtungen darstellen, mit denen der demokratische Individualismus bekämpft werden kann. Allerdings, darauf wurde ebenfalls bereits hingewiesen, bilden die Assoziationen

148 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.

149 Tocqueville 1987 [1840], S. 158.

150 Tocqueville 1987 [1840], S. 166.

nicht das normative Fundament seiner Überlegungen. In normativer Hinsicht stellen diese nämlich lediglich Mittel zum Zweck dar: Sie gelten ihm als Orte der Kultivierung einer seelischen Disposition zur Freiheit. Abstrakter formuliert, fasst er sie als Kollektivinstanzen motivationaler Prägung, deren entscheidender psychologischer Hebel in der Abhängigkeitserfahrung eines jeden Assoziationsmitglieds liegt, welche mit der Zeit in eine Neigung zum öffentlichen Engagement und eine Identifikation mit dem Gemeinwesen umschlage. Assoziationen stellen für Tocqueville (wie später für Robert D. Putnam) gleichsam Erinnerungsposten gesellschaftlicher Verantwortung dar: Die Assoziation lehrt den Menschen, dass er auf seine Mitmenschen angewiesen ist und dass er seinem Gegenüber aus freien Stücken Unterstützung zukommen lassen muss, wenn er selbst welche erfahren will.¹⁵¹ Aus dieser Notwendigkeit erwachse alsbald eine innere *instinkthafte* Einstellung.¹⁵² So bemerkt Tocqueville, dass die Ausübung des Rechtes der Vereinigungsfreiheit, sobald sie »in die Gewohnheiten und Sitten eingegangen«¹⁵³ sei, in eine Empfindsamkeit für »den Wert des öffentlichen Wohllollens«¹⁵⁴ münde. Tocquevilles Konzeption einer vereinigenden Freiheit qua Assoziation weist deutliche »Anklänge an republikanische Ideale der moralisch und kognitiv kompetenten Selbstbestimmung einer politischen Gemeinschaft«¹⁵⁵ auf.

Doch überzeugend ist diese Argumentation nicht. Insbesondere bleibt völlig im Dunkeln, wie genau die Empfindsamkeit für das Wohllollen des Vereinskameraden mit der Empfindsamkeit für »den Wert des öffentlichen Wohllollens«¹⁵⁶ in Zusammenhang steht. Die Berücksichtigung republikanischer Elemente im Freiheitsbegriff basiert auf einer ideologischen Verzerrung, die sich in einer normativen Überhö-

151 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.

152 Vgl. Tocqueville 1987 [1840], S. 158.

153 Tocqueville 1987 [1835], S. 285.

154 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.

155 Offe 2004, S. 71.

156 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.

hung des Assoziationswesens ausdrückt. Dabei wird die deskriptive und die normative Ebene des Konzeptes kurzgeschlossen.

Das damit verbundene Reifizieren normativer Gehalte lässt sich auch anhand sogenannter Neo-Tocqueville'scher Positionen veranschaulichen. Bei Robert Putnam und der sich daran anschließenden zivilgesellschaftlichen Assoziations- und Sozialkapitalforschung¹⁵⁷ spielt die Kategorie Zivilgesellschaft – und zwar ein spezifisch von Tocqueville inspiriertes Verständnis – eine herausragende Rolle. Die Spuren Tocquevilles sind unverkennbar: Wie Tocqueville geht Putnam davon aus, dass eine funktionierende Demokratie auf eine lebendige Zivilgesellschaft angewiesen ist, insbesondere weil hier die sozial-moralischen Grundlagen der Demokratie gelegt würden.¹⁵⁸ Er stimmt auch mit Tocqueville darüber ein, dass die Vereinzelung der Bürger und damit verbunden der Verlust öffentlicher Tugenden die größte Bedrohung für die moderne Demokratie darstellen. Auf der Suche nach einem probaten Mittel gegen diese Gefahr verweist Putnam, sich wiederum auf Tocqueville berufend, auf die politisch-moralische Bedeutung des Assoziationswesens. Denn eben jene »networks of civic engagement«¹⁵⁹ sind nach Putnam die zentralen Agenten für den Aufbau und die Pflege von sozialem Vertrauen und generalisierter Reziprozitätsnormen. Dieser Zusammenhang wird konzeptionell mit dem Begriff Sozialkapital eingefangen, definiert als »features of social organization such as networks, norms, and social trust that facilitate coordination and cooperation for mutual benefit«.¹⁶⁰

Putnams Sozialkapitalkonzept hat die Vereinssoziologie aus der Versenkung gerettet und international zahlreiche empirische Forschungsarbeiten zum gesellschaftlichen Mehrwert des Assoziationswesens an-

157 Vgl. Putnam, Leonardi und Nanetti 1993; Putnam 1995.

158 Insofern stellt er in Putnam et al. (1993, S. 11) seine Arbeiten in die »sociocultural tradition of political analysis«, als deren berühmtester Vertreter Alexis de Tocqueville gelte.

159 Putnam 1995, S. 66.

160 Putnam 1995, S. 67.

gestoßen.¹⁶¹ Im Mittelpunkt dieser Neo-Tocqueville'schen Ansätze steht die Annahme, dass das Assoziationswesen wichtige politische und soziale Integrationsleistungen erbringt. Der Erklärung dieses Zusammenhangs liegt typischerweise eine »doppelte Argumentationsfigur«¹⁶² zugrunde, bei der Sozialisations- und Transferannahmen kombiniert werden:

»Fähigkeiten und Dispositionen wie Initiative, Aufmerksamkeit, Vertrauen, Organisationsfähigkeit, egalitäre Einstellungen und Toleranz gegenüber Fremden, die im Vereinsleben erworben und verstärkt werden, verbreiten sich über ihre jeweiligen sozialen, thematischen und temporären Entstehungszusammenhänge hinaus und können einen wesentlichen Beitrag zur demokratischen politischen Kultur darstellen.«¹⁶³

Diese Argumentation konzentriert sich auf gesellige Face-to-face-Assoziationen als »organisatorische[s] Substrat«¹⁶⁴ der Zivilgesellschaft. Nur diese böten aufgrund ihrer Strukturbesonderheiten¹⁶⁵ und aufgrund der sich in diesem Kontext etablierenden genuinen Handlungslogik¹⁶⁶

161 Vgl. z.B. Coffe und Geys 2007; Freitag, Griefshaber und Traunmüller 2009; Nobis 2011; Paxton 2007; Stolle und Rochon 1998.

162 Braun 2006, S. 4498.

163 Offe und Fuchs 2001, S. 429–430. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Argumentationsfigur vgl. z.B. Braun 2005; Roth 2004.

164 Braun 2005, S. 131.

165 Mit Blick auf die Strukturbesonderheiten des Assoziationswesens in vergleichender Abgrenzung zu komplexen Organisationen wird etwa erstens auf die »enge Verknüpfung von Rational- und Motivationalstruktur« (Siewert 1984, S. 152) verwiesen. Gesellige Face-to-face-Assoziationen zeichnen sich demnach durch eine »Identität der Ziele der Organisation mit den Interessen der Mitglieder« (Horch 1992, S. 44) oder durch eine Identität von »Bestandszweck und Mitgliedschaftsmotivation« (Stichweh 2000, S. 25) aus. Daraus würden zweitens relativ flache Hierarchien und ein geringer Grad an Formalisierung resultieren, vgl. Offe und Fuchs 2001, S. 425.

166 Für den Versuch, eine genuine Handlungslogik assoziativer Zusammenhänge zu entwerfen, vgl. Strob 1999.

die entsprechenden Rahmenbedingungen für die konstatierten Sozialisations- und Transferprozesse in Form der Entstehung von sozialem Vertrauen und von Normen generalisierter Reziprozität.¹⁶⁷ Das entscheidende Merkmal liegt für Putnam in der überwiegend horizontalen Strukturierung des Handlungskontextes dieser Art von Vereinigung.¹⁶⁸

Eine solchermaßen normativ aufgeladene Betonung der Sozialisationsfunktion des Freizeitvereinswesens steht zunehmend in der Kritik. In Bezug auf die heutige Vereinsrealität wird zu Recht gefragt, ob diese Hoffnung nicht überzogen und schlicht zu verallgemeinernd ist.¹⁶⁹ Nach Braun können derzeit »die vielfältigen Vorstellungen vom Verein als ›Katalysator‹ sozialer wie auch politischer Dispositionen und Kompetenzen bestenfalls als Thesen mit Plausibilitätsanspruch gelten«.¹⁷⁰ In der Forschung ist sowohl die Sozialisations- als auch die Transferannahme umstritten. Auf allgemeiner Ebene wurde mehrfach die Pauschalisierung dieser Annahmen angemahnt. So differenziert Putnam zwar hinsichtlich horizontaler und vertikaler Strukturierung von Handlungskontexten. Der Mehrwert in Bezug auf politische Integration, also der positive Zusammenhang von Vereinsengagement, politischem Vertrauen und Partizipationsbereitschaft an demokratischen Prozessen, sei aber beispielsweise unabhängig von einer explizit politischen Ausrichtung der Vereinigung: »Participation in civic organizations inculcates skills of cooperation as well as a sense of shared responsibility for collective endeavours. [...] These effects, it is worth noting, do not require that the manifest purpose of the association be political«.¹⁷¹ Solche Formulierungen laden zu Kritik ein. Bezugnehmend auf divergierende Ergebnisse der vorhandenen empirisch-vergleichenden Forschung zum Zusammenhang zwischen »Assoziationsdichte und demokratischer Entwicklung« stellt z.B. Roth lapidar fest: »Warum einem Kuchenbasar oder dem Picknicken mit Vereinsmitgliedern eine

167 Vgl. hierzu z.B. Offe und Fuchs 2001, S. 419–430.

168 Vgl. Putnam, Leonardi und Nanetti 1993, S. 173.

169 Vgl. z.B. Braun 2003, S. 101; Geißel et al. 2004, S. 9; Stolle und Rochon 1998, S. 57.

170 Braun 2010, S. 1.

171 Putnam, Leonardi und Nanetti 1993, S. 90.

ähnliche politische Bedeutung zukommen soll wie z.B. der Mitarbeit in einer Bürgerinitiative oder der Teilnahme an einem Protestmarsch, lässt sich nur schwer begründen.«¹⁷²

Mit Verweis auf weitere ungeklärte Fragen kann der Vorwurf einer Pauschalisierung und Romantisierung des gesellschaftlichen Mehrwerts des Assoziationswesens zusätzlich erhärtet werden. Erstens ist strittig, in welchem Ausmaß die Mitglieder tatsächlich »solche umfassenden Sozialisationsprozesse in Vereinen durchlaufen«.¹⁷³ Bislang mangelt es nicht nur an theoretischen Konzepten. Selbst dort, wo sich in empirischen Studien die postulierte Korrelation zwischen Vereinsmitgliedschaft und sozialer bzw. politischer Aufgeschlossenheit bestätigt findet, kann bei fehlenden Paneldaten nicht beurteilt werden, ob dies tatsächlich auf Prozesse »organisationaler Sozialisation«¹⁷⁴ zurückführbar ist. Schließlich könnte es sich einfach um Selektionseffekte handeln.¹⁷⁵ Dies wird beispielsweise von biographieanalytischen Studien untermauert, die eine lebensweltlich-biographische Passung von Engagementformen konstatieren.¹⁷⁶ Im Hintergrund steht dabei die These, dass »das soziale und politische Engagement [...] im Kontext eines biographisch erworbenen Habitus bzw. kulturellen Kapitals«¹⁷⁷ zu

172 Roth 2004, S. 49.

173 Braun 2006, S. 450f. Dass es sich hierbei um eine relativ starke Sozialisationsannahme handelt, wird spätestens dann deutlich, wenn »in einschlägigen Forschungsarbeiten z.B. davon ausgegangen [wird], dass sich in Vereinen eine besondere Wertsphäre etabliert« (Braun 2010, S. 2–3). Diese starke Sozialisationsannahme lässt sich auch anzweifeln, da sich der Verein gerade durch die Eigenschaft »Partialintegration« von seinem Vorgänger, der Korporation, unterscheidet. So hat der moderne Verein eben »nicht mehr den Charakter einer den einzelnen schicksalhaft prägenden Lebensgruppe« (Mayntz 1971, S. 18). Schon aus diesem Grund wäre eine vorsichtigere Einschätzung der Sozialisationsannahme anzuraten.

174 Braun 2006, S. 450f.

175 Tatsächlich gibt es einige wenige Untersuchungen in der Längsschnittperspektive, die allerdings zu widersprüchlichen Ergebnissen kommen. Für einen Überblick vgl. Freitag, Griebhaber und Traunmüller 2009, S. 505–506.

176 Vgl. z.B. Corsten, Kauppert und Rosa 2008; Jakob 2003.

177 Munsch 2011, S. 52.

verstehen ist. Zweitens besteht die Frage, warum gerade freiwillige Vereinigungen als besonders potente Brutstätten für Bürgertugenden oder Sozialkapital anzusehen sein sollten.¹⁷⁸ Insbesondere Diskussionen um einen Wandel der freiwilligen Vereinigung von einer Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen und um das neue Ehrenamt lassen Zweifel entstehen.¹⁷⁹ Schließlich ist zu fragen, was gerade dafür sprechen sollte, dass in Richtung *allgemeiner ziviler* Werte sozialisiert wird? Dieser letzte kritische Punkt ist mit der Transferannahme verbunden und erhellt sich mit Blick auf Assoziationen der sogenannten »bad civil society«¹⁸⁰:

»Für ihre Mitglieder bieten solche Zusammenschlüsse durchaus einige der Segnungen des ›sozialen Kapitals‹, denn sie schaffen möglicherweise untereinander Vertrauen, Geborgenheit und wechselseitige Unterstützung. Zentrale demokratische Tugenden wie Zivilität im Sinne von Toleranz, Anerkennung, Respekt und Gewaltfreiheit vermitteln sie jedoch nicht – schon gar nicht gegenüber Menschen, die nicht in ihren Gruppen aktiv sind.«¹⁸¹

Putnam liefert keine stichhaltigen Argumente für die Erklärung des Übergangs von *trust* zu *social trust* oder von *norms of reciprocity* zu *generalized norms of reciprocity*. Kritisch angemahnt wird daher, dass diese Generalisierungsannahmen als genereller Wirkungszusammenhang bislang weder theoretisch noch empirisch erhärtet werden konnten und gegenläufige Wirkungsmechanismen¹⁸² nur unzureichend ana-

178 Vgl. hierzu kritisch auch Cohen 1999, S. 217, 219.

179 Zum Dienstleistungsunternehmen vgl. z.B. Rauschenbach, Sachße und Olk 1996, zum neuen Ehrenamt vgl. z.B. Olk 1987. Vgl. insgesamt auch Braun 2003, S. 95.

180 Chambers und Kopstein 2001.

181 Roth 2004, S. 45.

182 Das gälte z.B. in Hinblick auf fundamentalistische Vereinigungen jedweder Couleur, vgl. Roth 2004, S. 45.

lytisch berücksichtigt werden.¹⁸³ Tatsächlich robuste Argumente für die Prämisse, dass das Assoziationswesen in Richtung allgemeiner ziviler Werte sozialisiert, finden sich weder bei Tocqueville noch bei Putnam. Stattdessen beruht die Generalisierungsannahme auf einer Vermischung von Beschreibung und Norm.

3.2.3 Realistische Korrekturen: Max Webers Soziologie des Vereinswesens im Verhältnis zu Alexis de Tocquevilles Assoziationslehre

Tocquevilles eigentümliche Demokratie- und Zivilgesellschaftskonzeption lässt sich schlagwortartig auf die logische Begriffsfolge Individualismus – Freiheit – Assoziation bringen. Demnach begegnen die Amerikaner den unheilvollen Gefahren demokratischer Vereinzelung mit einer republikanischen Freiheitsidee, welche im Assoziationskontext ihre formativ-sozialisatorische Basis hat. Jedoch ist sowohl die Sozialisations- als auch die Transferannahme umstritten. Der Vorwurf einer normativen Überhöhung in Form einer Romantisierung und Pauschalisierung der freiheitsverbürgenden Funktion des Assoziationswesens ist nicht von der Hand zu weisen.

Die kritische Erörterung der therapeutischen Dimension von Tocquevilles politischem Denken erlaubt nun die Frage, wie die weberianische Soziologie zu dieser Problemlösung steht. Der Versuch einer Verhältnisbestimmung muss zunächst der Tatsache Rechnung tragen, dass es in der Sekundärliteratur zwei verschiedene, sich widersprechende Interpretationsvarianten gibt. Die erste Variante, als deren Repräsentant zum Beispiel Claus Offe gelten kann, betont die Differenzen zwischen Tocqueville und Weber. Demnach läuft die Weber'sche Position auf einen streng individualistischen und voluntaristischen Freiheitsbegriff hinaus, bei dem im Gegensatz zu Tocqueville jegliche »Anklänge an republikanische Ideale der moralisch und kognitiv

183 Vgl. z.B. Cohen 1999, S. 220; Geißel et al. 2004, S. 10; Gutmann 1998, S. 6; Tamir 1998, S. 229–230.

kompetenten Selbstbestimmung einer politischen Gemeinschaft [...] getilgt«¹⁸⁴ seien. Bei Weber bleibe insofern

»zwangsläufig ungeklärt, welchen Normen oder Prinzipien diejenigen folgen, die sich im Genuß ihrer Freiheit befinden [...]. Nachdem der Gebrauch der menschlichen Vernunft einerseits und der Nutzen gemehrten Wohlstands andererseits als Leitsterne des bürgerlichen Freiheitsgebrauchs verabschiedet sind, erschöpft sich der Freiheitsgebrauch in den authentischen, aber für andere weder vorschreibbaren noch nachprüf- und einsehbaren Lebensäußerungen der individuellen Person, einer zum Eigenwert werdenden Engagiertheit und Hingabe – an was auch immer.«¹⁸⁵

Weit entfernt also sei Webers (vereinzelndes) Freiheitsideal von Tocquevilles Konzeption einer vereinigenden Freiheit. Insofern ließe sich in Webers Werk auch kein *amerikanischer* Freiheitsbegriff ausfindig machen:

»Bei aller anfänglichen Begeisterung und anhaltenden Sympathie für die besonderen Bedingungen einer freiheitlichen Lebensführung, wie er [Weber; D.V.] sie in den USA angetroffen hat, gravitiert seine Analyse zur Einebnung der Unterschiede, zur Erwartung einer Europäisierung Amerikas und zu einem integralen Modell einer einheitlichen, von der Mechanik des Gelderwerbs getriebenen Rationalisierung, Bürokratisierung und Säkularisierung.«¹⁸⁶

Offe erkennt also durchaus, dass Weber ein ambivalentes Amerikabild zeichnet. Die anfängliche Begeisterung und anhaltende Sympathie Webers für Amerika verdeutliche durchaus, dass die USA für »ihn trotz aller Vorbehalte ein ›Bild der Freiheit‹ bot.«¹⁸⁷ Entscheidend sei aber, dass diese normative Dimension in Webers theoretischem Werk an

184 Offe 2004, S. 71. Vgl. auch Lassman 1993, S. 113.

185 Offe 2004, S. 71.

186 Offe 2004, S. 68.

187 Offe 2004, S. 63.

keiner Stelle reflektiert und aufgearbeitet werde. Weil anderenfalls, so vermutet Offe, viele von Webers »begrifflichen und zeitdiagnostischen Prämissen ins Wanken« geraten wären, degradiere er kurzerhand den »amerikanischen Exzeptionalismus zum Übergangsphänomen«. ¹⁸⁸ Die fehlende theoretische Reflexion des amerikanischen Freiheitsideals sei bei Weber »durch einen Gestaltschließungs- und Konsistenzzwang seiner eigenen theoretischen Konstruktionen motiviert«. ¹⁸⁹ Nach Offe besteht also zwischen Tocqueville und Weber zwar Einigkeit in diagnostischer, jedoch nicht in therapeutischer Hinsicht. Während bei Tocqueville in gleichsam kommunitaristischer Manier Wertbindung durch Gemeinschaft (Assoziation) konzipiert sei, sei Webers Ausweg streng individualistisch und personalistisch. Statt *Assoziation*, so könnte man diese Auslegung zusammenfassen, bilde also bei Weber *Dissoziation* das letzte Glied in der Kette. ¹⁹⁰ Es tut sich ein unüberbrückbarer Graben zwischen Webers politischem Denken und der Zivilgesellschaftsforschung auf, sobald die Annahme leitend wird, Weber vertrete einen streng individualistischen Freiheitsbegriff. Denn: Eine Antwort auf das Problem der Normativität muss gar nicht erst gesucht werden, da es als solches überhaupt nicht gestellt wird. Wo es nur um heroische Selbstbehauptung gegenüber der »ethischen Irrationalität der Welt« ¹⁹¹ geht, wird das ethische Ideal der Zivilgesellschaftsdebatte, die Frage nach einer Vermittlung individueller und kollektiver Interessen, überhaupt nicht berührt. Nicht anders sieht es in analytisch-deskriptiver Hinsicht aus. Dann reduzieren sich auch Webers Vorschläge zur institutionellen Gestaltung politischer Prozesse auf einen, wie Offe meint, staatstechnischen Institutionenbegriff, deren Wert nur in einer »Steuerungsfunktion bei der Eliten-Auslese« ¹⁹² gesehen wird.

188 Offe 2004, S. 67–68.

189 Offe 2004, S. 68.

190 Diesen Einwänden Offes muss, wenn die Weber'sche Soziologie für die Zivilgesellschaftsdebatte fruchtbar gemacht werden soll, konstruktiv begegnet werden. Diese Auseinandersetzung wird daher auf das anschließende Kapitel verlegt.

191 Weber 1988a [1921], S. 553.

192 Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 174.

Die zweite Variante betont dagegen die Affinität der beiden Denker und geht dabei den Spuren Tocquevilles im Werk Webers nach. Die logische Begriffsfolge müsse demnach also auch bei Letzterem Individualismus – Freiheit – Assoziation lauten. Diese Interpretation könnte daher auch als Neo-Tocqueville'sche Lesart von Weber bezeichnet werden.

Den zentralen Anknüpfungspunkt dieser Rekonstruktionsversuche bilden weniger Webers Grundbegriffe oder seine allgemeinen theoretischen Konstruktionen, sondern seine historisch-materialen Analysen. Hier lokalisiere Weber zuweilen »Augenblicke der Öffnung für die moderne Freiheit«, verstanden als »ausgezeichnete historische Situationen, in denen viel, wenn nicht alles auf die verwirklichte Intention von Subjekten ankommt«. ¹⁹³ Mit Blick auf seine Amerikastudien könne dann zu Webers historischer Analyse der amerikanischen Zivilgesellschaft vorgestoßen werden. ¹⁹⁴ Im Fokus stehen dann die religionssoziologischen Studien zur protestantischen Ethik, insbesondere die Überlegungen zum amerikanischen Sektenwesen. ¹⁹⁵ Dabei werden Webers Überlegungen zum asketischen Rationalismus vom sozioökonomischen in den soziopolitischen Kontext übertragen. Die innerweltliche Berufsethik des asketischen Protestantismus wird als normatives Fundament für politisch-ethische Handlungen rekonstruiert, die wiederum in den puritanischen Sekten, der Urform des Vereins, ihre formativ-sozialisatorische Basis fänden. ¹⁹⁶ Dieser hier zu beobachtenden argu-

193 Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 165.

194 Von der historisch-materialen Analyse ausgehend, bieten sich neben den Amerikastudien weitere Optionen zur Lokalisierung solcher Freiheitsmomente an. Schluchter hat Webers Überlegungen zur Russischen und Französischen Revolution im Auge (vgl. Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 166). Man könnte in diesem Zusammenhang aber auch an Webers Studie der mittelalterlichen okzidentalen Stadt denken (vgl. Weber 1980 [1921–1922], S. 741–757) oder an Webers Grenzfälle des Typus der unmittelbaren Demokratie: die »nordamerikanische township« bzw. den »schweizerischen Kleinkanton« (Weber 1980 [1921–1922], S. 169–170).

195 Vgl. Kalberg 2009, 2013; Kim 2002, 2004.

196 Vgl. Kalberg 2009, S. 119. Zur inneren Wahlverwandtschaft zwischen Demokratie und Sekte vgl. darüber hinaus Weber 1980 [1921–1922], S. 724.

mentativen Annäherung an die Tocqueville'sche Analysestrategie zum Trotz scheint es doch fraglich, ob sich, gestützt auf Webers Amerikastudien, tatsächlich eine nicht nur *historisch*, sondern darüber hinaus auch *theoretisch* gehaltvolle Position zur Zivilgesellschaft extrahieren lässt.

Das Potential dieses Zugangs ist indes nicht deshalb begrenzt, weil hier die Weber'sche Argumentationsfigur vom Ökonomischen ins Politisch-Soziale übertragen wird. Diesen Wechsel des Blickwinkels hatte Weber selbst am Ende der *Protestantischen Ethik* empfohlen, um nicht auf das »Gebiet der Wert- und Glaubensurteile« abzudriften, das seiner Ansicht nach die Rede von »Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz« markiert: »Die Aufgabe wäre vielmehr: die in der vorstehenden Skizze ja nur angeschnittene Bedeutung des asketischen Rationalismus nun auch für den Inhalt der sozialpolitischen Ethik, also für die Art der Organisation und der Funktion der sozialen Gemeinschaften vom Konventikel bis zum Staat aufzuzeigen.«¹⁹⁷

Zwar mag Weber in den amerikanischen Verhältnissen tatsächlich letzte »Reservate für jenen ›Zauber der Freiheit‹«¹⁹⁸ erkannt haben. Webers Zeitdiagnose für Amerika darf aber nicht umstandslos von einer empirisch-historischen in eine allgemein-theoretische und normativ-therapeutische Perspektive umgedeutet werden.¹⁹⁹ Tatsächlich überwiegen auch im amerikanischen Kontext die kulturkritischen Momente.²⁰⁰ Bei aller Begeisterung für die amerikanischen Verhältnisse: Sie repräsentieren für Weber keine universalhistorischen Auswege, die Paradoxie der Rationalisierung vermag dauerhaft auch hier nicht außer Kraft gesetzt zu werden. Wenn Kalberg etwa in »Max Weber's Analysis of the Unique American Civic Sphere« mit Rekurs auf Weber die Ursprünge und Ausdehnungen der einzigartigen amerikanischen Zivilgesellschaft untersucht, so ist das Stichwort *unique* im Titel des

197 Weber 1986a [1920], S. 204–205.

198 Offe 2004, S. 77.

199 Weber beschränkt seine Überlegungen zur Wahlverwandtschaft zwischen Sekte und Demokratie ganz explizit auf eine bestimmte historische Epoche, vgl. Weber 1980 [1921–1922], S. 724.

200 Vgl. Kalberg 2009; Offe 2004, S. 77–88.

Aufsatzes mit Bedacht gewählt.²⁰¹ Es schränkt die Analyse räumlich, vor allem aber auch zeitlich ein. Dann aber werden auch die Schwierigkeiten dieses Zugangs in Bezug auf die Möglichkeiten einer Explikation einer Form von freiheitsverbürgender normativer politischer Theorie des Vereinswesens deutlich: Es ist unklar, wie man, orientiert am Tocqueville'schen Bezugsrahmen, über eine rein historische Analyse (und Kritik) hinauskommen soll, um das nötige Abstraktionsniveau zu erreichen, welches einem kritischen Dialog mit dem zeitgenössischen theoretischen Zivilgesellschaftsdiskurs gewachsen wäre. Hinzu kommt, dass Weber selbst sich jeglichen Strategien, die auf die normative Verklärung empirischer Beschreibungen hinauslaufen, explizit verwehrt. So warnt er kategorisch vor der Annahme,

»daß eine ›realistische‹ Wissenschaft vom Ethischen, d.h. die Aufzeigung der faktischen Einflüsse, welche die jeweilig in einer Gruppe von Menschen vorwiegenden ethischen Ueberzeugungen durch deren sonstige Lebensbedingungen erfahren und umgekehrt wieder auf diese geübt haben, ihrerseits eine ›Ethik‹ ergebe, welche jemals über das *Geltensollende* etwas aussagen könne.«²⁰²

Weil Weber sich dem »*Unableitbarkeitsprinzip*«²⁰³ verpflichtet, ist ihm je-der Kurzschluss von Beschreibung und Norm suspekt.

Selbst wenn man die Orts- und Zeitgebundenheit akzeptiert und die Analyse folglich explizit auf den empirisch-historischen Einzelfall beschränkt, gibt es Zweifel daran, ob sich die protestantische Ethik in Verbindung mit dem amerikanischen Sektenwesen als normativ gehaltvolle Vision der Zivilgesellschaft angemessen rekonstruieren lässt. Um wirklich im Sinne der normativen Logik des Zivilgesellschaftsdiskurses ausgelegt werden zu können, müsste der Nachweis erbracht werden, dass mit der protestantischen Ethik eine wie auch immer geartete

201 Kalberg 2009.

202 Weber 1985a [1922], S. 502.

203 Steinvorth 1994, S. 446.

Vorstellung von *generalisiertem* Gemeinwohl historisch handlungswirksam geworden ist.²⁰⁴ Was den Sozialcharakter des puritanischen Berufsmenschen angeht, stellt Weber jedoch zunächst einen »weltbeherrschenden Individualismus«²⁰⁵ ins Zentrum. Als *zivilgesellschaftlich* können zwei Elemente dieses Sozialcharakters gelten. Zum einen ist der *weltbeherrschende Individualismus* mit einer antiautoritären Skepsis gegenüber der Staatsgewalt verbunden,²⁰⁶ zum anderen geht dieser Individualismus nicht mit sozialer Vereinzelung einher, sondern sorgt im Gegenteil für historisch neuartige Formen der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung.

»Der weltbeherrschende Individualismus des Puritanismus brachte [...] eine starke Ausrichtung auf das Heil des *Individuums* mit sich und gleichzeitig eine ebenso starke Ausrichtung auf eine *Gemeinschaft*: man musste den Willen Gottes erfüllen, indem man möglichst sein Reich auf Erden schuf. [...] Daher betrachteten die Gläubigen das Bemühen um das Vorankommen ihrer Gemeinden nie unter rein utilitaristischen oder kognitiven Gesichtspunkten, sondern als festen Bestandteil ihrer religiösen Pflichten.«²⁰⁷

Aus diesen antiautoritären und kohäsiven Tendenzen kann durchaus eine »revolutionäre Kraft«²⁰⁸ entstehen. Die Frage ist nur, ob diese revolutionäre Kraft auch zwingend eine zivilgesellschaftliche Kraft sein wird. Gerade im Kontext der protestantischen Sekten ist eine starke Fokussierung auf die Binnenmoral zu beobachten.²⁰⁹ Die Aspekte der innerweltlichen Askese und der methodisch-rationalen Lebensführung

204 Zur Frage nach den Möglichkeiten einer Institutionalisierung von Gemeinwohl vgl. Sigmund 2008.

205 Kalberg 2013, S. 128–131.

206 Vgl. Offe 2004, S. 76. Der puritanische Berufsmensch hatte »die religiöse Pflicht, bei einem Verstoß der Obrigkeit gegen die Gebote Gottes gegen diese »illegitime« Autorität zu protestieren und sie zu stürzen« (Kalberg 2013, S. 130).

207 Kalberg 2013, S. 137.

208 Offe 2004, S. 76.

209 Zur Solidarität der Glaubensbrüder vgl. Weber 1980 [1921–1922], S. 30.

erzeugen zwar »zwangsläufig einen robusten und auf Eigenverantwortung bedachten Individualismus«, ²¹⁰ der freilich nicht nur in ökonomischer, sondern auch in politischer Hinsicht folgenreich sein kann. Diese Prognose kann dazu verleiten, die Sekten im Sinne Tocquevilles als freiheitsverbürgende Einrichtungen normativ zu qualifizieren. So interpretiert beispielsweise Kim das puritanische Sektenumfeld als »disciplinary and (trans)formative site in which certain moral traits and civic virtues are cultivated via collective emphasis on individual achievement and ethical qualities.« ²¹¹ Was aber, so muss gefragt werden, spricht zwingend dafür, dass das Sektenwesen auch (jenseits der Binnenmoral) als Brutstätte sittlicher Einstellungen in Erscheinung tritt? Die Zweifelhaftheit dieser Annahme lässt sich schon mit Blick auf die radikalen Auswüchse der Reformationsbewegung, wie beispielsweise die Exzesse des Täuferreichs zu Münster, vor Augen führen. ²¹² Damit ist klar, dass die Transferannahme nicht nur bei Tocqueville, sondern auch bei einer Neo-Tocqueville'schen Auslegung von Webers Assoziationslehre sowohl theoretisch, als auch empirisch höchst Streitbar ist. Aufgrund der Betonung partikularistischer Strukturmerkmale des Sektenwesens bei Weber verschärft sich diese Problematik im Verhältnis zu anderen Neo-Tocqueville'schen Ansätzen sogar. ²¹³

Wenn man sich von einer normativen Qualifizierung von Webers Assoziationslehre verabschieden muss, stellt sich die Frage, ob Webers Verhältnis zu Tocquevilles Problemlösung noch auf eine andere Art bestimmt werden kann. Kann Webers Soziologie des Vereinswesens überhaupt einen konstruktiven Beitrag für die oben herausgearbeitete Kritik und den damit verbundenen Vorwurf einer Pauschalisierung und

210 Kalberg 2013, S. 129.

211 Kim 2000, S. 208.

212 Vgl. z.B. Dülmen 1974.

213 Die Sekte wird von Weber als freie Gemeinschaft von Individuen auf Basis ihrer religiösen Qualifikationen beschrieben. Das partikularistische Strukturmerkmal der Sekte ergibt sich insbesondere aus der Tatsache, dass die Mitgliedschaft streng an das Vorliegen dieser spezifisch religiösen Qualifikationen gebunden ist, vgl. Weber 1980 [1921–1922], S. 351.

Romantisierung der freiheitsverbürgenden Funktion des Assoziationswesens leisten?

Eine vom normativen Ballast befreite Rekonstruktion von Webers Soziologie des Vereinswesens kann für die zivilgesellschaftliche Assoziationsforschung fruchtbar gemacht werden. Sie ist weniger den historisch-materialen Studien verpflichtet, sondern bewegt sich mehr auf der grundbegrifflichen Ebene theoretischer Konstruktionen. Die Assoziationslehre wird dann nicht mehr mit dem Ziel rekonstruiert, gleichsam gegen Offenheit ein normatives *amerikanisches Freiheitsideal* zu explizieren. Statt normativer Überhöhung steht realistische Korrektur im Zentrum. Die vergleichende Betrachtung der Assoziationslehren Tocquevilles und Webers hat folglich nur das Ziel zu veranschaulichen, dass die Weber'sche Variante, gerade weil sie den Kurzschluss von normativer und deskriptiver Ebene vermeidet, als kritisches Korrektiv gegenüber der (Neo-)Tocqueville'schen Fassung gelesen werden kann.

Es kommt darauf an, Webers fragmentarische Überlegungen zur Soziologie des Vereinswesens so weit zu systematisieren, dass seine Sicht auf die Strukturbesonderheiten der Assoziation klar zum Ausdruck kommt. Denn obwohl er an verschiedenen Stellen auf die soziologische Bedeutsamkeit des Assoziationswesens aufmerksam macht – auf dem Soziologentag 1910 explizit eine intensive Auseinandersetzung mit dem Vereinswesen fordert²¹⁴ –, hat er seine Überlegungen allenfalls rudimentär ausgearbeitet und an keiner Stelle in abgeschlossener Form dargelegt.

Um sich den Spezifika von Webers Vereinsbegriff zu nähern, ist es sinnvoll, sich mit Ferdinand Tönnies' Überlegungen zur Soziologie des Vereinswesens zu befassen. Tönnies hatte 1887 in seiner Schrift *Gemeinschaft und Gesellschaft*²¹⁵ als erster Soziologe einen analytischen Vereinsbegriff eingeführt, der in der Folge auch für Max Weber einen wichtigen Referenzpunkt darstellt. Im Rahmen seines Begriffsdualismus von Gemeinschaft und Gesellschaft rechnet Tönnies den ›Verein‹ eindeutig

214 Vgl. Weber 1988 [1924], S. 441.

215 Tönnies 1887.

der Seite der *Gesellschaft* zu. Der Äquivalenzbegriff auf *Gemeinschaftsseite* ist derjenige der ›Genossenschaft‹. Die Gemeinsamkeit beider Kollektivinstanzen ist ihre Konzeption als *Einheit*, Tönnies nennt diese Form geschlossener sozialer Beziehungssysteme »Verbindungen«²¹⁶ (im Gegensatz zu offenen *Bündnissen*). Der Unterschied zwischen der Genossenschaft als gemeinschaftlicher Verbindung und dem Verein als gesellschaftlicher Verbindung ist in der jeweiligen ontologischen Konzeption der Einheit – und damit in der Unterscheidung von Wesen- und Kürwillen – zu suchen.²¹⁷ Der Genossenschaft liegt die Annahme eines ontologischen Holismus zugrunde:

»Die psychologische oder metaphysische Essenz einer Genossenschaft [...] geht immer darin auf, Wille zu sein, d.h. Leben zu haben und in einem [...] Zusammenleben seiner Mitglieder zu bestehen. Sie führt daher immer zurück auf die ursprüngliche Einheit der Wesenwillen [...]. Aber die Willenssphäre des Ganzen muß als vor allen einzelnen Willenssphären vorhanden und sie involvierend gedacht werden, so daß Freiheit und Eigentum der Menschen nur vorhanden sind als Modifikationen der Freiheit und des Eigentums des Gemeinwesens.«²¹⁸

Deutlich wird hier, dass die Einheit der Genossenschaft als ursprünglich und organisch gedacht wird, sie ist »Naturproduct« und »Gewordenes«.²¹⁹ Deshalb stellt sich die Frage nach einem Garanten dieser Einheit für Tönnies überhaupt nicht. Beim Verein sieht es anders aus: Die Einheit des Vereins ist eine quasivertraglich garantierte, strategisch-instrumentelle Einheit zur Verfolgung gemeinsamer, letztlich jedoch individueller Interessen. Deren anthropologische Basis ist die

216 Tönnies 1887, S. 227.

217 Vgl. Tönnies 1887, S. 261. Bei Tönnies bezeichnet ›Wesenwille‹ den natürlichen, gemeinschaftsorientierten Willen, der aus affektiven Bindungen entsteht (z.B. Familie), während ›Kürwille‹ den rationalen, zweckgerichteten Willen meint, der typisch für gesellschaftliche Beziehungen ist (z.B. Verträge).

218 Tönnies 1887, S. 261–262.

219 Tönnies 1887, S. 261.

individuelle *Willkür*, für die eine rationale Zweck-Mittel-Abwägung kennzeichnend ist.²²⁰ Der Verein wird so zur modernen Maschine.²²¹ Er ist »ein in Gedanken gemachtes oder fingiertes Wesen, welches seinen Urhebern dient, um ihre gemeinsame Willkür in irgendwelchen Beziehungen auszudrücken: nach dem Zwecke, wofür er als Mittel und Ursache bestimmt ist, muß hier in erster Linie gefragt werden«. ²²² Tönnies' Verein ist, in der Sprache der modernen Soziologie, damit mehr *Organisation* als *Gruppe*. Seine Bestimmung der zentralen Merkmale des Vereins decken sich mit denjenigen der modernen Organisationssoziologie²²³: Erstens weist der Verein einen *Gebildecharakter* auf, d.h., er ist ein kollektiver Akteur mit angebbarem Mitgliederkreis, dessen Bestand unabhängig vom Wechsel der Mitglieder garantiert ist und der in der Konsequenz zum angebbaren Mitgliederkreis das Merkmal sozialer Schließung beinhaltet. Das zweite zentrale Merkmal ist die spezifische Zweckorientierung. In Bezug auf den jeweiligen Zweck erfolgt drittens der Mitteleinsatz (zumindest der Intention nach) rational, d.h., man kann als weiteres Merkmal den formal-rationalen Organisationscharakter festhalten. Tönnies' Verdienst liegt darin, die spezifische Modernität des Vereinsprinzips klar erkannt zu haben. Bei seiner dualistischen Konzeption fallen allerdings die bei Tocqueville so prominenten gemeinschaftsstiftenden Merkmale (Solidarität und Zusammenhalt) samt ihren Konsequenzen weitgehend unter den Tisch.

Vor dem Hintergrund der Tönnies'schen Konzeption kann nun Webers Vereinsbegriff herausgearbeitet werden. Dass sich Weber zunächst an Tönnies orientiert, zeigt sich daran, dass der Vereinsbegriff auch bei ihm in enger Verbindung zum Begriff der *Vergesellschaftung* steht. Idealtypisch beruht der Zusammenhalt des Vereins nach Weber nicht auf »subjektiv gefühlter (affektueller oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit*«, charakteristisch für *Vergemeinschaftung*, sondern auf »rational (wert- oder zweckrational) motiviertem *Interessenausgleich*

220 Vgl. Tönnies 1887, S. 151.

221 Vgl. Tönnies 1887, S. 261.

222 Tönnies 1887, S. 261.

223 Vgl. Mayntz 1971, S. 36.

oder auf ebenso motivierter *Interessenverbindung*«. ²²⁴ Bei Weber tritt im Vergleich zu Tönnies sogar das Herrschaftsmoment noch stärker in den Fokus: »Jeder Verein, zu dem man gehört, stellt dar ein *Herrschaftsverhältnis* zwischen Menschen«. ²²⁵ Weber unterscheidet weiter zwischen formalen und faktischen Herrschaftsverhältnissen im Verein. Hätte man es in der Regel formell noch mit einem Majoritätsherrschaftsverhältnis zu tun, so sei »in Wirklichkeit die Herrschaft stets eine Minoritätsherrschaft, zuweilen eine Diktatur einzelner«. ²²⁶ Herrschaft als konstitutives Moment der Binnenverhältnisse im Verein drückt auch die Definition des Vereins in den soziologischen Grundbegriffen aus: »*Verein* soll ein vereinbarter Verband heißen, dessen gesatzte Ordnungen nur für die kraft persönlichen Eintritts Beteiligten Geltung beanspruchen«. ²²⁷ Dass hier Herrschaft mitgedacht wird, zeigt sich im übergeordneten Begriff des Verbandes. Der Verband, als »eine nach außen regulierend beschränkte oder geschlossene soziale Beziehung«, ²²⁸ ist gekennzeichnet durch das Vorhandensein einer sanktionsmächtigen Leitungsebene, die die Einhaltung der Verbandsordnung garantiert. Betrachtet man die Legitimitätsgrundlage, so wird deutlich, dass es sich um ein besonderes Herrschaftsverhältnis handelt: Die Herrschaft beruht nämlich nicht auf Zwang, sondern auf voluntaristischem Einverständnis. Der Verein ist mithin kein Zwangsverband, sondern ein Zweckverband, der auf freiwilliger (rationaler) Vereinbarung beruht. Schon der Beitritt erfolgt freiwillig und die Ordnung des Vereins ist des Weiteren nicht von außen oktroyiert, sondern kommt innerverbandlich qua Vereinbarung zustande. Dies ist Zeichen für die besondere Autonomie des Vereins auch im Außenverhältnis. ²²⁹ Die Ordnung beansprucht indes nur für die beteiligten Mitglieder Geltung.

224 Weber 1980 [1921–1922], S. 21.

225 Weber 1988 [1924], S. 444.

226 Weber 1988 [1924], S. 444.

227 Weber 1980 [1921–1922], S. 28.

228 Weber 1980 [1921–1922], S. 169.

229 Diese besondere Autonomie gilt nach Weber auch als ein entscheidendes Merkmal für die potentiell revolutionäre Kraft des Assoziationswesens. Vgl. dazu auch Offe 2004, S. 76.

Allerdings darf die Betonung des Herrschaftsmoments im Rahmen der Weber'schen Assoziationslehre auch nicht überbewertet werden. Die herrschaftssoziologischen Überlegungen beziehen sich auf den Verband im Allgemeinen, in Bezug auf den Sondertypus des Vereins relativiert Weber seine Annahmen. Für diesen erwägt er auch Möglichkeiten der *herrschaftsfremden Verbandsverwaltung*: »Verbände können bestrebt sein, die – in einem gewissen Minimalumfang unvermeidlich – mit Vollzugsfunktionen verbundenen Herrschaftsgewalten tunlichst zu reduzieren«. ²³⁰ Eine solche Minimalisierung von Herrschaft ist aber nach Weber empirisch an Größe, Raum und soziale Stellung gebunden. Sie sei nur bei »kleinen Verbänden, deren sämtliche Genossen örtlich versammelt werden können und sich untereinander kennen und als sozial gleich werten, im Höchstmaß erreichbar«. ²³¹

Neben der Relativierung des Herrschaftsmoments fokussiert Weber auch gemeinschaftsbildende Aspekte des Vereinswesens, ein Faktor, der beim Tönnies'schen Begriffsdualismus unberücksichtigt blieb. Obwohl auch Weber die Einheit des Vereins als *Vergesellschaftung* konzipiert, erwägt er Möglichkeiten, Bedingungen und Konsequenzen einer sich daran anschließenden sogenannten *übergreifenden Vergemeinschaftung*:

»Wir stellten schon früher allgemein fest, daß fast jeder auf rein freiwilligem Beitritt ruhende Zweckverband über den primären Erfolg hinaus, auf den das vergesellschaftete Handeln ausgerichtet

²³⁰ Weber 1980 [1921–1922], S. 26.

²³¹ Weber 1980 [1921–1922], S. 26. Dieser Spezialfall der Minimierung von Herrschaft wird fälschlicherweise in vielen vereinssoziologischen Studien zum allgemeinen Strukturmerkmal freiwilliger Vereinigungen erklärt (vgl. z.B. Horch 1992). Dies ist ein weiteres Merkmal überhöhter Vorstellungen vom Verein. Dass die Annahme einer direktdemokratischen Entscheidungsfindung in der Vereinspraxis, insbesondere in der modernen, ausdifferenzierten Vereins- und Verbandsrealität, unrealistisch ist, zeigt Teubner (vgl. 1978) in seiner Studie *Organisationsdemokratie und Verbandsverfassung*. Neuere historische Vereinsforschung nährt sogar Zweifel auch an der *historischen* Gültigkeit dieser Annahme, vgl. Nathaus 2010.

ist, Beziehungen zwischen den Beteiligten zu stiften pflegt, welche Grundlage eines unter Umständen auf ganz heterogene Erfolge ausgerichteten Gemeinschaftshandelns werden können: an die Vergesellschaftung knüpft sich regelmäßig eine ›übergreifende‹ Vergemeinschaftung.«²³²

Weber konkretisiert daraufhin die Bedingungen übergreifender Vergemeinschaftung. Voraussetzung sei der persönliche Kontakt, bei dem »Rücksicht auf persönlich-menschliche Eigenschaften«²³³ genommen werde. Ausschließen könne man dies z.B. für die börsenmäßige (Markt-)Vergesellschaftung wie für solche, bei denen der Zutritt von »einer rein formalen Bedingung oder Leistung abhängig«²³⁴ ist. Als Beispiel für Letztere nennt Weber reine wirtschaftliche Zweckgemeinschaften. Das Ausbleiben einer übergreifenden Vergemeinschaftung werde »im allgemeinen überall um so mehr zur Regel, je rationaler und spezialisierter der Zweck der Vereinigung ist«²³⁵.

Es entspricht Webers nüchternem Blick auf das Vereinswesen, dass er mit den Überlegungen zur übergreifenden Vergemeinschaftung nicht nur auf Solidarität und Zusammenhalt abzielt, sondern auch auf Mechanismen sozialer Schließung: Wo Zutritt nicht lediglich an formale oder leistungsabhängige Faktoren (im Falle ausbleibender Vergemeinschaftung) geknüpft ist, muss soziale Auslese am Werk sein:

»Immerhin gibt es der Vergesellschaftungen sehr viele, bei denen einerseits die Zulassung, ausdrücklich oder stillschweigend, gewisse spezifische Qualifikationen voraussetzt und bei denen andererseits, im Zusammenhang damit, jene übergreifende Vergemeinschaftung regelmäßig stattfindet. [...]. Eine religiöse Sekte nicht nur, sondern ebenso ein geselliger Verein, etwa ein Kriegerverein, selbst ein Kegelsklub läßt im allgemeinen niemanden zur Beteiligung zu, des-

232 Weber 1980 [1921–1922], S. 205. Vgl. dazu auch Lichtblau 2000, S. 429.

233 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.

234 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.

235 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.

sen Gesamtpersönlichkeit von den anderen Beteiligten verworfen wird.«²³⁶

Mit dem Merkmal sozialer Schließung stehen nach Weber weitere entscheidende soziale Sachverhalte und Dynamiken in Verbindung. Diese kommen in den Blick, wenn man fragt, welche Effekte und Mechanismen mit der Auslesefunktion des Vereins einhergehen. Weber beschreibt eine Dimension von Vorteilen der Mitgliedschaft jenseits des direkten Werts der Interessenverbindung, so vor allem ökonomisch verwertbare »Legitimationen« und »Konnexionen«.²³⁷ Aufgrund dieser Anreize zur Mitgliedschaft jenseits des direkten Nutzens der Ressourcenzusammenlegung sei es »etwas Alltägliches, dass Leute einem religiösen oder studentischen oder politischem Verband angehören, obwohl ihnen die dort gepflegten Interessen an sich durchaus gleichgültig sind«.²³⁸ *Legitimationen* bedeuten letztendlich sozial (und wirtschaftlich) verwertbare Prestigevorteile, die mit der Vereinsmitgliedschaft einhergehen. *Konnexionen* dagegen sind durch die Mitgliedschaft entstehende, ebenfalls wirtschaftlich verwertbare persönliche Beziehungsnetzwerke. Diese quasi beiläufig abfallenden Gewinne einer Mitgliedschaft würden nun einen nicht zu unterschätzenden »Anreiz zur Beteiligung an der Gemeinschaft«²³⁹ ausüben. Die gegenläufige Tendenz sei aber das Bestreben, die sich bietenden »Vorteile zu monopolisieren«.²⁴⁰ Diese Konstellation setze in der Folge die beschriebenen Mechanismen der Schließung in Gang. Die dynamische Perspektive kommt in den Blick, wenn man sich mit Weber vergegenwärtigt, dass nicht nur die Aufnahme, sondern auch der Verbleib im Verband in der Regel an persönliche Qualitäten gebunden ist. Mit diesem *Bewährungsgedanken*, der beispielsweise in der Studie zu den protestantischen Sekten eine überaus prominente Rolle spielt, rücken bei Weber auch Fragen motivationaler

236 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.

237 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.

238 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.

239 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.

240 Weber 1980 [1921–1922], S. 205–206.

Prägung qua Vereinsmitgliedschaft (sozialisatorische Wirkung) in den Fokus.

Zusammenfassend hat Weber in Anschluss an Tönnies den Verein zunächst als voluntaristischen Zweckverband charakterisiert. Im Gegensatz zu Tönnies berücksichtigt Weber darüber hinaus jedoch die Möglichkeit einer sich an die reine Interessenverbindung anschließenden *übergreifenden Vergemeinschaftung*. Daraus ergeben sich Momente organischer Solidarität, die über die reine Zweckverbindung hinausgehen. Ergänzt wird dieser Gedanke der Kohäsion durch das Charakteristikum der sozialen Schließung mit den sich anschließenden sozialen Sachverhalten und Dynamiken.

Auf Basis dieser Überlegungen zu den Strukturbesonderheiten des Vereinswesens kann nun die Frage nach dem Verhältnis von Webers und Tocquevilles Assoziationslehre gestellt werden. In der Konfrontation mit der Tocqueville'schen Konzeption, so wird bei der vergleichenden Betrachtung deutlich, hat die Weber'sche Assoziationslehre statt normativer Überhöhung und ideologischer Verzerrung einiges an kritischen Anstößen zu bieten. Beiden Konzeptionen gemeinsam ist indes noch die Verortung des Vereins zwischen Gruppe und Organisation, d.h. zwischen Solidaritäts- und Zweckorientierung: Weber fasst den Verein als vereinbarten Verband mit Tendenzen zur übergreifenden Vergemeinschaftung auf. Im selben Duktus ging zuvor Tocqueville davon aus, dass der Verein zunächst eine notgedrungene, rein auf Abhängigkeit beruhende Interessenverbindung darstellt, dann aber regelmäßig und aus freien Stücken in eine Verbindung in gegenseitigem Wohlwollen umschlage.²⁴¹ In diesem Aspekt ist Webers Vereinsbegriff Tocquevilles weit näher als demjenigen Tönnies'.

Von dieser Gemeinsamkeit abgesehen sind aber insbesondere die Differenzen interessant. Erst aus den Unterschieden ergibt sich das kritische Potential der Weber'schen Assoziationslehre. Vor allem drei Punkte sind in dieser Hinsicht von Bedeutung: Im Gegensatz zu Tocqueville thematisiert Weber erstens den Zusammenhang von *Herrschaft und Verein*. Abgesehen von dem Sonderfall kleiner, örtlich gebundener

241 Vgl. Tocqueville 1987 [1840], S. 158.

und sozial homogener Vereine attestiert er jedem Verein ein (auf Einverständnis beruhendes) Herrschaftsverhältnis. Diese Ansicht steht quer zur Annahme der neueren Vereinssoziologie, wonach die direkt-demokratische Entscheidungsfindung wesentliches Strukturmerkmal freiwilliger Vereinigungen sei.²⁴² Zweitens fokussiert Weber explizit den Zusammenhang von *Verein und sozialer Ausgrenzung*. Damit widerspricht er vielen gängigen Vereinsdefinitionen, die unter Betonung des Charakters der Freiwilligkeit von einer prinzipiellen Offenheit des Vereinslebens *für jede und jeden* ausgehen.²⁴³ Nach Weber ist das Phänomen der sozialen Auslese insbesondere für jene vergesellschafteten Verbandstypen charakteristisch, in denen übergreifende Vergemeinschaftung stattfindet. Daraus ließe sich die These ableiten, wonach mit der Entstehung eines Gemeinschaftsgefühls der Faktor Ausgrenzung zunehmend an Bedeutung gewinnt.²⁴⁴ Doch der Faktor Exklusion ist auch noch in einem anderen Sinne bedeutsam. Er führt zu einer alternativen Konzeption des Zusammenhangs von Sozialisation und Vereinsmitgliedschaft, der dritten und vielleicht wichtigsten Differenz

242 Vgl. Braun 2005; Horch 1992. Die Rede vom *Verein als Schule der Demokratie* beruht im Wesentlichen auf der Verallgemeinerung und Verabsolutierung dieser Annahme.

243 Stellvertretend sei hier nur auf die Vereinsdefinition von Bühler, Kanitz und Sievert (1978, S. 43; Hervorhebung D.V.) hingewiesen: »Ein Verein ist [...] eine soziale Gruppe (bzw. Organisation), die sich anhand der freiwilligen, formalen, *nicht ausschließenden Mitgliedschaft* abgrenzt, ein Vereinsziel und Mitgliederhandeln aufweist, sich lokal begrenzt und dauerhaft angelegt sein soll«.

244 Die Umkehrthese lautet dann: Je »rationaler und spezialisierter der Zweck der Vereinigung« (Weber 1980 [1921–1922], S. 205), desto weniger wahrscheinlich ist soziale Auslese nach persönlichen Merkmalen. Beide Thesen lassen sich in der Gegenüberstellung verschiedener Vereinsformen alltagsweltlich plausibilisieren. Man vergleiche etwa die Mitgliedschaftsbedingungen von Rotary und ADAC. Es kann wohl davon ausgegangen werden, dass bei Ersterem im Vergleich zu Letzterem die soziale Auslese nach informellen Kriterien eine größere Bedeutung hat. Ebenso darf angenommen werden, dass die soziale Durchmischung bei Sportvereinen tendenziell größer sein dürfte als bei vielen kulturellen oder politischen Vereinen, deren Ziele sich viel schwieriger *rationalisieren* und *spezialisieren* lassen.

zwischen der Weber'schen und der Tocqueville'schen Assoziationslehre. Zwar teilen beide Konzeptionen noch die Annahme motivationaler Prägung qua Mitgliedschaft. Im Vergleich ist die Weber'sche Variante allerdings offener und neutraler gehalten, da der normative Überhang konsequent vermieden wird. Erstens knüpft Weber die Dynamiken motivationaler Prägung an bestimmte konkrete Bedingungen (übergreifende Vergemeinschaftung, Exklusivität) und umgeht damit die verallgemeinernde und verabsolutierende Annahme einer Zwangsläufigkeit dieses Prozesses. Zweitens ist die Annahme über die *Richtung* motivationaler Prägung bei Weber frei von ideologischer Verzerrung; einer Verzerrung, die – wie gesehen – der politisch-moralischen Deutung Tocquevilles durch die Vermischung von Beschreibung und Norm anhaftet. Es ist vielleicht kein Zufall, dass schon in der Studie zum amerikanischen Sektenwesen nicht die politisch-moralische, sondern die ökonomische Relevanz der Zusammenschlüsse im Vordergrund steht.²⁴⁵ Der Zusammenhang zwischen Mitgliedschaft und Ausbildung einer methodisch-rationalen Lebensführung macht in erster Linie keine guten Staatsbürger (Citoyens), sondern gute Wirtschaftsbürger (Bourgeois). Auf den von Tocqueville bekräftigten Zusammenhang von Vereinsmitgliedschaft und Bürgertugend geht Weber jedenfalls an anderer Stelle nur kurz und äußerst polemisch ein:

»[J]eder Verein, auch ein solcher, der das prinzipiell vermeiden will, [...] attrahiert [...] in irgendeiner Weise ›weltanschauungsmäßige‹ Inhalte. In gewissem Sinne, könnte man behaupten: Sogar auch ein deutscher Kegelklub, in deutlicherem Maße schon ein Gesangsverein. Meine Herren – um dabei zu bleiben –, die Blüte des Gesangsvereinswesens in Deutschland übt m.E. beträchtliche Wirkungen auch auf Gebieten aus, wo man es nicht gleich vermutet, z.B. auf politischem Gebiete. Ein Mensch, der täglich gewohnt ist, gewaltige Empfindungen aus seiner Brust durch seinen Kehlkopf herausströmen zu lassen, ohne irgendeine Beziehung zu seinem Handeln, ohne daß also die adäquate Abreaktion dieses ausgedrückten mächtigen Gefühls in entsprechend mächtigen Handlungen erfolgt [...], das wird

245 Vgl. Weber 1986b [1920]).

ein Mensch, der, kurz gesagt, sehr leicht ein ›guter Staatsbürger‹ wird, im passiven Sinne des Wortes.«²⁴⁶

Die beiden Beispiele zeigen, dass Weber offenbar von einer relativen Offenheit hinsichtlich der konkreten inhaltlichen Ausgestaltung der vermittelten Werte und Normen ausgeht. D.h. nicht, dass diese Ausgestaltung nach Weber beliebig ist, vielmehr sei sie im Wesentlichen abhängig von spezifischen Idealen, die bewusst oder unbewusst in einem Verein gepflegt würden, wobei der zugrundeliegende psychologische Hebel in der Notwendigkeit liege, sich im Verein gemäß der Ideale zu bewähren.²⁴⁷

Es muss also festgehalten werden, dass nicht die Weber'sche, sondern die Tocqueville'sche Assoziationslehre deutliche Züge einer Verlegenheitslösung trägt, mehr noch: Die Weber'sche Assoziationslehre bietet fruchtbare kritische Anstöße, die explizit auf die Schwachstellen der Tocqueville'schen Variante abzielen. Sie steht damit in einem kritisch-konstruktiven Verhältnis zur Tocqueville'schen. Über diese realistischen Korrekturen hinaus leistet sie indes nichts. Es ist nicht möglich, aus ihr eine normative Position, etwa im Sinne eines amerikanischen Freiheitsideals, abzuleiten. Diese (Selbst-)Beschränkung muss, trotz aller Parallelen zu Tocqueville, auch auf Webers zeitdiagnostische Untersuchungen im Allgemeinen bezogen werden. Weil Weber am »Unableitbarkeitsprinzip«²⁴⁸ festhält, kommt der von ihm analysierte Rationalisierungsprozess mit seinen paradoxen Folgen nicht als Ausgangspunkt der Explikation eines (wie auch immer gearteten) normativen Fundaments in Frage: Webers politisches Denken ist zwar auf diese kritischen Zeitdiagnosen bezogen, lässt sich aber nicht direkt daraus ableiten. Der heuristische Wert der Rekonstruktion dieser Zusammenhänge kann lediglich darin liegen, den erweiterten Kontext von Webers politischem Denken derart zu entfalten, dass daraus zugleich eine Heranführung seines

246 Weber 1988 [1924], S. 445.

247 Vgl. Weber 1988 [1924], S. 443.

248 Steinvorth 1994, S. 446.

Ansatzes an den Zivilgesellschaftsdiskurs resultiert. Hierzu muss einerseits der Verweis auf die zeitdiagnostischen Parallelen zum Ansatz Tocquevilles, andererseits das kritische Potential des weberianischen Ansatzes hinsichtlich der Assoziationslehre gerechnet werden.

Im nächsten Abschnitt rückt die Frage nach der therapeutischen Ebene von Max Webers politischem Denken in den Fokus. Hier muss geklärt werden, ob Webers theoretische Konstruktionen auch jenseits kritischer Anstöße, gleichsam in positiver Manier, an die normative Logik der Zivilgesellschaftsdebatte anschlussfähig sind.

