

Zur Kritik liberaler Ordnungsentwürfe

Bernard de Mandeville, Adam Smith,
Karl Marx und Alexis de Tocqueville

JULIA SCHULZE WESSEL

Eitelkeit, Luxus und überflüssiger Reichtum gelten in politischen Ordnungen gemeinhin nicht als vorzugswürdige Eigenschaften. Vom Gegenteil war Bernard de Mandeville überzeugt, der 1705 über die Tugendhaftigkeit des Lasters schrieb und damit für große Empörung sorgte. Die in dieser Zeit als schädlich und untugendhaft geltenden, lediglich durch den egoistischen Eigensinn motivierten Handlungen erklärte Mandeville zu den produktiven Prinzipien einer neuen politischen Ordnung. Wenn auch in kritischer Distanz zu Mandeville, so übernahm Adam Smith die Idee, das egoistische und Eigeninteressen verfolgende Individuum zum Motor der Dynamik und des Wohlstandes der Nationen zu machen. Dagegen sahen Karl Marx und Alexis de Tocqueville den Individualismus als Gefahr demokratischer Ordnung an.

In diesem Aufsatz möchte ich im ersten Teil zeigen, wie Mandeville und Smith den zeitgenössischen Tugenddiskurs zum Interessendiskurs verschieben. Dabei greifen sie auf die Transzendenzfigur von der Natur des Menschen zurück, um das Individuum als dynamisches Prinzip einer marktrationalen Gesellschaft behaupten zu können. Die kurze Rekonstruktion dieser Argumentation dient als Kontrastfolie für den zweiten Teil des Aufsatzes: Karl Marx und Alexis de Tocqueville haben unterschiedlich auf diese Einführung des marktrational handelnden Individuums als Ausgangspunkt der Ordnungslegitimation reagiert. Ihre Kritik an den Geltungsbehauptungen dieser von Smith und Mandeville entworfenen Ordnung wird

im zweiten Teil dargestellt. Beide unterstreichen die Brüchigkeit einer auf die Rationalität des Marktes und auf das egoistische Individuum ausgerichteten Ordnung, die allein keine dauerhaften Bindungen hervorzubringen imstande seien. Mit Verweis auf Transzendenzfiguren wie die Geschichte, das Wesen des Menschen, seine Autonomie und Gott demontieren sie die liberalen Geltungsbehauptungen. Gleichzeitig aber begründen sie mit genau diesen Argumenten neue Ordnungsarrangements. Die Marktordnung tritt ihren Vorrang an eine radikaldemokratische Ordnung (Marx) beziehungsweise eine liberal-demokratische Rechtsordnung (Tocqueville) ab.

1 BERNARD DE MANDEVILLE UND ADAM SMITH: DAS INDIVIDUUM ALS DYNAMISCHES PRINZIP DER GESELLSCHAFT

Bernard de Mandeville veröffentlicht die Bienenfabel in einer Zeit, als sich in London verschiedene Organisationen zur „Reformation of Manners“¹ etablieren. Sie entspringen dem Wiedererwachen religiöser Lehren, die im Glauben das Fundament der Gesellschaft erblicken. Laster wie Stolz, Habgier und Luxus galten als Sünde, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt unterminierten.² Mandeville entwirft mit seiner Bienenfabel ein Gegenmodell zu diesem Tugenddiskurs. Dabei setzt er sich mit der Metapher des Bienenstocks von verschiedenen Traditionen ab, um eine Gesellschaft zu entwerfen, in der die Laster in Tugenden und die Tugenden in Laster umgewertet werden. Hatte Aristoteles noch die Gemeinsamkeit zwischen Menschen und Bienen herausgestrichen, indem er beiden ein soziales Aufeinanderbezogensein attestiert,³ so wendet sich bereits Hobbes gegen diese Tradition und behauptet, gegen Aristoteles gerichtet, die antisoziale Ausrichtung des Menschen. Hobbes stellt den Menschen gegen die Bienen und Ameisen und führt den Menschen als Konkurrenzwesen ein, der im ständigen Wettkampf mit seinesgleichen liegt. Die Handlungen des Menschen sind in diesem Sinne immer egoistische, auf sich bezogene Handlungen. Im Gegensatz zum Menschen lässt sich Privatwohl und Gemein-

1 Thomas A. Horne: *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*, New York 1978, S. 1.

2 Ebd., S. 1-5.

3 Aristoteles: *Politik*, 4. Aufl., übersetzt und hrsg. von Eugen Rolfes, Hamburg 1981, S. 4 (1253 a).

wohl bei Bienen und Ameisen nicht trennen: „[D]a sie [die Bienen, JSW] von Natur aus ihr privates Wohl anstreben, fördern sie dadurch das Gemeinwohl.“⁴ Diese Idee übernimmt Mandeville in der Bienenfabel und überträgt sie auf die menschliche Gesellschaft. Er führt den Menschen als ein von Natur aus mit Selbstliebe ausgestattetes Wesen ein, das sein Leben dem Kosten-Nutzen Kalkül unterwirft. Die Natur des Menschen wird bei ihm so zur präpolitischen Voraussetzung, von der aus die Gesellschaftsordnung abzuleiten ist. Der Behauptung des menschlichen Sollens stellt er die Behauptung des menschlichen Seins gegenüber: „Einer der Hauptgründe, warum so wenige Menschen über sich selbst im klaren sind, ist der, daß die meisten Schriftsteller ihnen immer nur auseinandersetzen, wie sie sein *sollen*, und sich kaum jemals darum kümmern, ihnen zu sagen, wie sie in Wirklichkeit *sind*.“⁵ Mandevilles Ausgangspunkt ist also die Transzendenzfigur der menschlichen Natur, der „Menschen schlechthin“⁶, die ihm als das Grundmovens aller menschlichen Tätigkeiten erscheint.⁷

Mandeville stellt der These von der Natur des Menschen, die auf der Anerkennung der privaten Nutzenmaximierung basieren soll, die Künstlichkeit der republikanischen und christlichen Tugendanforderungen entgegen.⁸ Diese werden von ihm als Trick der herrschenden Klasse dargestellt. Deren Ziel sei es, die Gesellschaft zu zivilisieren und zu ihrem eigenen Vorteil leichter regieren zu können.⁹

Mandeville demontiert in der Bienenfabel die hohen Tugenderwartungen an die Bürger und kehrt die vorherrschende Meinung über gemeinsinnsfördernde Tugenden und gemeinsinnszerstörende Laster in ihr Gegenteil. Denn keineswegs sei es so, dass Tugenden förderliche Wirkungen er-

4 Thomas Hobbes: Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates [1651], hrsg. von Iring Fetscher, Neuwied/Berlin 1966, S. 133.

5 Bernard de Mandeville: Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorteile [1705-1714], eingeleitet von Walter Euchner, 2. Aufl., München 1980, S. 93 (Hervorhebung im Original).

6 Ebd., S. 93.

7 Heinz-Gerd Schmitz: Das Mandeville-Dilemma. Untersuchungen zum Verhältnis von Politik und Moral, Köln 1997, S. 74.

8 Horne, Social Thought, 1978, S. 14.

9 „Daraus erhellt, daß die ersten Ansätze von Sittlichkeit geschickten Politikern zu verdanken sind, die danach strebten, die Menschen sich gegenseitig nützlich sowie überhaupt lenkbar zu machen, damit nämlich die Ehrgeizigen Vorteil daraus ziehen und größere Mengen von ihnen bequemer und sicherer regieren könnten.“ (Mandeville, Bienenfabel, 1980, S. 98)

zeugten: „Übergroße Nächstenliebe fördert meist Trägheit und Müßiggang und leistet kaum etwas für ein Staatswesen, als Nichtstuer hervorzubringen und den Fleiß zu zerstören.“¹⁰ Das individuelle Eigeninteresse wird hingegen bei Mandeville zum produktiven Prinzip der ökonomischen Ordnung gewendet: Das nutzenmaximierende egoistische Kalkül des Individuums erscheint als neue Tugend; nicht mehr die ‚alten‘ Tugenden, sondern die Laster wirken bei Mandeville produktiv für den Wohlstand der Nation; der Drang nach Luxus, die Habgier des Menschen, sein Neid und sein Drang, von anderen Menschen anerkannt und geachtet zu werden, wirken nicht mehr gemeinschaftszerstörend. Sie bilden nun die neuen tugendhaften Voraussetzungen einer wirtschaftlich blühenden Nation.

Laster suchten nach mittelalterlicher Metaphorik das Dunkel, Tugenden das Licht. Es war Zeichen einer guten Obrigkeit, dass sie nichts im Verborgenen halten musste.¹¹ Mandeville kehrt die Begriffe in ihr Gegenteil und demontiert so den Tugenddiskurs. Die guten, tugendhaften Regierungen werden bei ihm zur schlechten Regierung, die sich selbst lediglich als tugendhaft behaupten, um ihre wahren Interessen im Verborgenen zu halten. Das Licht der Tugenden führt bei Mandeville zur Verblendung. Der Vorteil und der Wohlstand der Nation entspringt grenzenlosen Wünschen und Luxusstreben,¹² die durch eine kluges Institutionenarrangement und eine kluge Regierung gesteuert und eingehegt werden.¹³ Damit greift Mandeville in den damals herrschenden Auseinandersetzungen um den Glauben „in government from the hand of God“¹⁴ der Jacobiten und einen vorpolitischen Tugenddiskurs der Whigs ein. Dem stellt er die Funktionalität von Herrschaft gegenüber.¹⁵

Während Mandeville diese Diskursverschiebung mit ironischen, teilweise sarkastischen Elementen begleitet, verfolgt Smith einen anderen An-

10 Ebd., S. 250.

11 Lucian Hölscher: Öffentlichkeit, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 413-467, hier: S. 416.

12 Thomas A. Horne: *Envy and Commercial Society. Mandeville and Smith on 'Private Vices, Public Benefits'*, in: *Political Theory* 9 (1981) 4, S. 551-569, hier: S. 557.

13 Mandeville, *Bienenfabel*, 1980, S. 222f. und S. 377.

14 John A.W. Gunn: *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, Québec 1983, S. 102.

15 Gunn, *Beyond Liberty and Property*, 1983, S. 102.

satz. So greift er zum einen durch seine moralphilosophische Abhandlung der *Moral Sentiments* und seiner nationalökonomischen Schrift *The Wealth of Nations* in die damaligen Diskurse über Tugend und Moral ein und behauptet zum anderen gleichzeitig die Interessenorientierung des Individuums als unverfügbare Legitimationsgrundlage einer marktrationalen Gesellschaft. Im Gegensatz zu Mandeville verbindet Adam Smith Moralphilosophie und Gesellschaftstheorie. Der erste Satz der *Theorie der ethischen Gefühle* richtet sich indirekt gegen Mandevilles Entwurf vom egoistischen Menschen: „Mag man den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser Anderen zum Bedürfnis machen.“¹⁶ Die Umkehrung von Lastern in Tugenden hat Smith einer deutlichen Kritik unterzogen, indem er die Transzendenzfigur der menschlichen Natur umdeutet. Der Mensch ist bei ihm nicht nur von Natur aus interessengeleitet, sondern ebenso immer auch auf den anderen bezogen.

Zum einen ist bei ihm ein rein funktionales Bezogensein auf den Anderen in der Idee der allseitigen Abhängigkeit der nutzenmaximierenden *homines oeconomici* zu finden. Das führt er vor allem im *Wohlstand der Nationen* aus. Zum anderen gibt es jedoch auf der individuellen Ebene den Wunsch nach Zustimmung und Anerkennung durch die Mitmenschen.¹⁷ So entdeckt Smith ebenso im Menschen eine grundsätzliche Fähigkeit, mit Anderen mitzufühlen und ein grundsätzliches Bedürfnis, von Anderen anerkannt zu sein. Er zieht daraus den normativen Schluss, dass „der Mensch nur in Gesellschaft bestehen“¹⁸ kann. Der Gemeinschaft wird damit ein anderes Fundament verliehen als bei Mandeville. Diese Bezogenheit auf den Anderen fasst Adam Smith in seinen Begriffen der „Sympathie“ und des „unparteiischen Beobachters“. In der *Theorie der ethischen Gefühle* verweist Smith auf die dem Vorstellungsvermögen¹⁹ entspringende Fähig-

16 Adam Smith: *Theorie der ethischen Gefühle* [1790], hrsg. von Horst O. Brandt, Hamburg 2010, S. 5.

17 Albert O. Hirschman: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1984, S. 118.

18 Weiter heißt es bei Smith, *Ethische Gefühle*, 2010, S. 137: „Alle Mitglieder der menschlichen Gesellschaft bedürften des gegenseitigen Beistandes.“

19 Michael Abländer: *Die moralphilosophischen Grundlagen der Ökonomie bei Adam Smith*, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.): *Freiheit und Gerechtigkeit. Die moralischen Grundlagen der sozialen Marktwirtschaft*, Frankfurt a.M. u.a. 2010,

keit des Menschen, den Standpunkt eines anderen Menschen übernehmen zu können.²⁰ Diese Fähigkeit verbindet die Menschen untereinander, denn sie führt zum Mitgefühl, zur Sympathie, die „in keinem Sinne als ein egoistisches Prinzip betrachtet werden“ kann.²¹ Durch sie gelangen die Menschen zu Werturteilen über die Angemessenheit von Handlungen, Meinungen und Gefühlen.²²

Auch Smith rekurriert auf den unverfügbaren Bezugspunkt der menschlichen Natur, um die wechselseitige Abhängigkeit der Menschen zu unterstreichen. Die Transzendenzfigur der ‚Natur des Menschen‘, auf die ebenfalls Mandeville zurückgriff, wird durch die Transzendenzfigur ‚Gott‘ bei Smith noch verstärkt. Denn der für den Menschen gut eingerichteten Ordnung legt Smith das Telos des planenden Schöpfergottes zugrunde. Die Glückseligkeit der Menschen als Gottes Endzweck wird der menschlichen Gestaltbarkeit entzogen. Sie wird zur Handlungsmotivation, an der alle Menschen durch ihr Verhalten beitragen sollten, so dass jeder zum „Mitarbeiter der Gottheit“ wird.²³

Im *Wohlstand der Nationen* systematisiert er das in der *Theorie der ethischen Gefühle* bereits angelegte zweite Prinzip der menschlichen Natur: das Eigeninteresse.²⁴ Es steht jedoch nicht im Gegensatz zur Sympathie, sondern beide Prinzipien der menschlichen Natur tragen zum Telos der Glückseligkeit bei.²⁵ Smith führt das individuelle Streben nach Reichtum und Wohlstand als eine zentrale Eigenschaft des Menschen ein, die zum Gewinn Aller führe. Gleichzeitig ersetzt er die negativ konnotierten Begriffe von Leidenschaft und Laster durch Vorteil und Interesse.²⁶ Das Streben des Menschen, „sich vor anderen auszuzeichnen“²⁷, kennzeichnet

S. 117-138, hier: S. 120. Siehe auch: Horst Claus Recktenwald: Würdigung des Werkes, in: Adam Smith: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* [1789], hrsg. von Horst Claus Recktenwald, München 1978, S. XV-LXXIX, hier: S. XXXVIf.

20 Smith, *Ethische Gefühle*, 2010, S. 5-13.

21 Ebd., S. 519.

22 Karl Ballestrem: Adam Smith, München 2001, S. 60.

23 Smith, *Ethische Gefühle*, 2010, S. 264f.

24 Aßländer, *Moralphilosophische Grundlagen*, 2010, S. 126.

25 Ebd., S. 125.

26 Hirschman, *Leidenschaften*, 1984, S. 27 und S. 118-122; Wolf Prieß: *Vom Zweck des Nutzens. Sinn und Grenzen des Eigennutz-Paradigmas und das Rationale der Nützlichkeit*, Norderstedt 2010, S. 91.

27 Smith, *Ethische Gefühle*, 2010, S. 292.

Smith ähnlich wie Mandeville als Motor dieser Entwicklung. Der Marktmechanismus der Konkurrenz um das beste Produkt ist damit bei Smith nicht allein auf den Markt bezogen, sondern wird zum Prinzip der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander. Der Marktrationalität „wohnt ein Versprechen inne“²⁸, ein Versprechen auf einen sich selbst regulierenden, den Menschen der Verfügung entzogenen und zum Vorteile aller wirkenden Mechanismus, der die gesamte Gesellschaft umfasst. Somit entspricht die Gesellschaftsordnung der Ordnung des Marktes, die Marktrationalität ist auch bei Smith das vorherrschende Prinzip, das die Gesellschaft insgesamt strukturiert.

Auch bei Smith ist das individuelle Streben der interessengeleiteten Nutzenmaximierer das produktive Prinzip der marktrationalen Gesellschaft.²⁹ Dabei kehrt Smith nicht wie Mandeville das Verhältnis zwischen Tugend und Laster um, sondern er entkoppelt die Konsequenzen aus tugendhaftem und aus lasterhaftem Verhalten. Tugendhaftes Verhalten bringt ebenso wenig per se eine gute Gesellschaft hervor, wie lasterhaftes Verhalten eine schlechte. Keine funktionierende Gesellschaft ist allein vom gemeinwohlorientierten und altruistischen Verhalten abhängig.³⁰

Die egoistische Verfolgung der Interessen produziert so einen Überschuss, der der Allgemeinheit zugutekommt, ohne von den einzelnen Individuen beabsichtigt zu sein. Auf dieser Koppelung der individuellen Einstellung mit dem Wohlstand der Gesellschaft beharrten noch Hutcheson und Shaftesbury.³¹ Hutcheson führte die Lehre des „moral sense“ ein und verlegte die Anlage zur Gemeinschaftsbildung in das einzelne Subjekt, die zur Verfolgung der egoistischen Privatinteressen in Konkurrenz trat.³² Smith setzt sich von dieser Richtung der schottischen Aufklärung ebenso ab wie von Mandeville: von Hutcheson, weil er das individuelle Interesse

28 Harald Bluhm/Karsten Malowitz: Märkte denken, in: Berliner Debatte Initial 18 (2007) 6, S. 4-25, hier: S. 5.

29 Smith, Wohlstand der Nationen, 1978, S. 17f.

30 „Wohltätigkeit ist die Verzierung, die das Gebäude verschönt, nicht das Fundament, das es trägt und darum war es hinreichend, sie dem einzelnen anzuempfehlen, keineswegs jedoch nötig, sie zwingend vorzuschreiben.“ (Smith, Ethische Gefühle, 2010, S. 138)

31 Siehe dazu z.B.: Nicholas Phillipson: Adam Smith. An Enlightened Life, New Haven u.a 2010, S. 46-47 und S. 50.

32 Hölscher, Öffentlichkeit, 1978, S. 442.

negiere, von Mandeville, der es überbetone.³³ Dagegen setzt Smith die Figur der ‚unsichtbaren Hand‘.

Die Metapher der unsichtbaren Hand war in seiner Zeit ein viel gebrauchtes geflügeltes Wort und war Ausdruck religiöser Überzeugungen,³⁴ war also, bei vielen Bedeutungsverschiebungen seit der Antike, auch „theologisch konnotiert“³⁵. Smith benutzt lediglich an zwei Stellen die Denkfigur der unsichtbaren Hand, beide Male in ökonomischen Kontexten.³⁶ In der *Theorie der ethischen Gefühle* will er begründen, warum egoistisches Verhalten, Gewinnsucht und Streben nach Ruhm der Gesellschaft insgesamt Nutzen bringen. Die unsichtbare Hand verwandelt das Laster in eine Tugend, ohne dass das Individuum aus diesem Prozess als tugendhaft hervorgehen müsste: Die Reichen, die „nur ihre eigene Bequemlichkeit vor Augen haben, obwohl der einzige Zweck [...] die Befriedigung ihrer eigenen eiteln und unersättlichen Begierden ist“, teilen dennoch

„mit den Armen den Ertrag aller Verbesserungen, die sie in die Landwirtschaft einführen. Von einer unsichtbaren Hand werden sie dahin geführt, beinahe die gleiche Verteilung der zum Leben notwendigen Güter zu verwirklichen, die zustandegekommen wäre, wenn die Erde zu gleichen Teilen unter alle ihre Bewohner verteilt worden wäre; und so fördern sie, ohne es zu beabsichtigen, ja ohne es zu wissen, das Interesse der Gesellschaft und gewähren die Mittel zur Vermehrung der Gattung.“³⁷

Damit ersetzt Smith nicht das Gemeinwohl durch das Eigeninteresse. Stattdessen bringt das Eigeninteresse, geleitet von der unsichtbaren Hand, das Gemeinwohl und den Wohlstand der Nationen erst hervor. Sie leistet damit das, was dem Zugriff des Einzelnen entzogen ist. Der unsichtbare Marktmechanismus bekommt „übermenschliche Qualität“³⁸. Dieser Denkfigur liegt der Glaube an den menschlichen Fortschritt zugrunde. Denn es

33 Horne, *Envy and Commercial Society*, 1981, S. 560.

34 D. David Raphael: *Adam Smith*, Frankfurt a.M. 1991, S. 86. Siehe auch: Aßländer, *Moralphilosophische Grundlagen*, 2010, S. 131.

35 Bluhm/Malowitz, *Märkte denken*, 2007, S. 7.

36 Insgesamt im Werk an drei Stellen. Vgl. Thomas Rommel: *Das Selbstinteresse von Mandeville bis Smith. Ökonomisches Denken in ausgewählten Schriften des 18. Jahrhunderts*, Heidelberg 2000, S. 300. Im Essay *The History of Astronomy* ist diese Metapher noch eindeutig religiös aufgeladen.

37 Smith, *Ethische Gefühle*, 2010, S. 296f.

38 Rommel, *Selbstinteresse*, 2000, S. 299.

profitieren alle vom egoistischen Streben, weil es immer einen Überschuss gibt, der wiederum allen zugutekommt:³⁹ Wenn jeder einzelne

„es vorzieht, die nationale Wirtschaft anstatt die ausländische zu unterstützen, denkt er eigentlich nur an die eigene Sicherheit und [...] strebt [...] lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.“⁴⁰

Die unsichtbare Hand wird hier zum Prinzip der Gerechtigkeit und wirkt als transzendentes, unsichtbares Prinzip einer harmonischen Weltordnung hinter dem Rücken der Menschen.⁴¹ Sie ist das Gegenüber der sichtbaren Hand, die bei Smith mit konkreter Planung, mit Absichten und Lenkung verbunden ist. Der unsichtbare Marktmechanismus steht der „sichtbaren Hand des politischen Körpers“ gegenüber.⁴²

Die unsichtbare Hand kompensiert Tugend und Moral, kompensiert die negativen Auswirkungen der egoistischen Interessen. Die positiven gemeinwohlfördernden Ergebnisse individueller Handlungen stellen sich bei Smith jenseits des Wollens und Wissens der Handelnden her. Eine gut eingerichtete Gesellschaft macht sich so von der Einstellung ihrer Mitglieder unabhängig. Mit der unsichtbaren Hand beschreibt Smith die geheimen Wirkmechanismen einer freien Marktwirtschaft; einem verborgenen Lenker gleich, macht sie die Selbstregulation der Gesellschaft möglich. Aber anders als Mandeville hält Smith noch an „Restbeständen von Tradition, Moral und Religion“ als „individuelle[s] Verhaltenskorrektiv“, „als Notnagel gesellschaftlicher Kohäsion“ fest,⁴³ allerdings sind sie ihrem transzendenten Überschuss des republikanischen und christlichen Tugenddiskurses entkleidet. In der marktrationalen Gesellschaft wirken für Smith

39 „Gerade das Streben nach seinem eigenen Vorteil ist es, das ihn ganz von selbst oder vielmehr notwendigerweise dazu führt, sein Kapital dort einzusetzen, wo es auch dem ganzen Land den größten Nutzen bringt.“ (Smith, Wohlstand der Nationen, 1776, S. 369)

40 Ebd., S. 371.

41 Aßländer, *Moralphilosophische Grundlagen*, 2010, S. 132.

42 Bluhm/Malowitz, *Märkte denken*, 2007, S. 8.

43 Hans Vorländer: *Institution und Tugend. Zur Dialektik des Liberalismus*, in: Joachim Fischer (Hrsg.): *Kunst, Macht und Institution. Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursociologie der Moderne*. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a.M. 2003, S. 317-330, hier: S. 325.

Tugenden wie Öl und Laster wie Rost.⁴⁴ Das Laster sei immer auf die Störung, die Tugend auf die Aufdauerstellung und Sicherung der gesellschaftlichen Ordnung ausgerichtet.⁴⁵

Mit Mandeville und Smith kann also die gewichtige Diskursverschiebung vom Tugend- zum Interessendiskurs deutlich gemacht werden. Beide stellen die *ökonomische*, und nicht politische oder religiöse, Rechtfertigung politischer Ordnung in den Mittelpunkt ihrer Theorie.⁴⁶ Der bewusst tugendhaft handelnde Bürger wird bei beiden durch den *homo oeconomicus* ersetzt, der seine Individualinteressen verfolgt und nicht tugendhaft zu handeln braucht, um dennoch zum Allgemeinwohl beizutragen. Smith führt dabei die Figur der „unsichtbaren Hand“, der „Sympathie“ und des „unbeteiligten Beobachters“ ein, während Mandeville ungleich radikaler die den Tugenddiskurs tragenden Argumente in ihr Gegenteil verkehrt. Beide entwerfen eine auf Marktrationalität beruhende gesellschaftliche Ordnung, die durch das Individuum und seine Natur legitimiert ist. Während die klassischen republikanischen Theorien den Markt der Politik unterordneten, kehren beide dieses Verhältnis um. Der Markt setzt die Selbstregulierungskräfte der Gesellschaft frei.

Gegen die Ableitung der politischen Ordnung aus der Annahme eines einzelnen, rational und interessenorientiert handelnden Individuums haben sowohl Alexis de Tocqueville als auch Karl Marx ihre Demokratietheorie gestellt. Als Beobachter bereits etablierter demokratischer Ordnungen reagieren sie in ihren Schriften auf die Unverfügbarstellung des Individuums und seiner Natur bei Mandeville und Smith.

2 KRITIK AN DER ZERSTÖRERISCHEN DYNAMIK DER INDIVIDUALISIERTEN GESELLSCHAFT: ALEXIS DE TOCQUEVILLE UND KARL MARX

Während Mandeville und Smith den interessenorientierten Bürger noch mit hohem Aufwand theoretisch rechtfertigen, um sich von einem normativ aufgeladenen Tugenddiskurs abzusetzen, beschreiben und kritisieren Toc-

44 Smith, *Ethische Gefühle*, 2010, S. 517.

45 Ebd., S. 516-520.

46 Für Adam Smith siehe: Hirschman, *Leidenschaften*, 1984, S. 109.

queville und Marx⁴⁷ eine Gesellschaft, die bereits eine an den Interessen des Einzelnen ausgerichtete Ordnung sei. Tocqueville und Marx gehören zu den Beobachtern der liberalen Demokratie, an der beide die Gefahr atomisierter, privatistisch und egoistisch agierender Individuen betonen, in der jede Gemeinsinnsorientierung zu verschwinden droht und damit die Bindungszusammenhänge demokratischer Gesellschaften problematisch werden. Beiden gemein ist die Kritik an einer Gesellschaft, die in Individualinteressen gespalten ist und in der jeder Einzelne sein privates Glück zu finden versucht. Sie sehen durch den Individualismus die Gesellschaft einer Dynamik unterworfen, die selbstzerstörerisch ist.

Tocqueville und Marx teilen die Kritik an einer Gesellschaft, die durch die egoistische Interessenverfolgung der einzelnen Individuen geprägt ist. Beide sehen eine an der Marktrationalität ausgerichtete Gesellschaft einer gewaltigen Dynamik ausgesetzt. So begreift Tocqueville zwar auch die Möglichkeit des Aufstiegs als ein produktives Prinzip der neuen politischen Ordnung, kehrt jedoch auch die zerstörerischen Elemente heraus: „In der politischen Welt ist alles im Fluß, umstritten, ungewiß“⁴⁸, die tradierten Bande haben sich aufgelöst und setzen die Menschen der Gefahr des Individualismus aus.⁴⁹

Diese Dynamik, wird sie nicht in Grenzen gehalten, wirke auf die Gesellschaft zerstörerisch. Hier ist sich Tocqueville mit Marx einig. Denn dessen Kritik gilt der sinnlosen Kapitalakkumulation, die die „Bourgeoisie über die ganze Erdkugel“⁵⁰ jagt. Durch die ständige Veränderung der Produktionsverhältnisse werden alle gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend revolutioniert, und so sieht Marx das Kennzeichen der bürgerlichen Gesellschaft in ebendieser unruhigen, prozesshaften und stürmischen Dynamik: „Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus.“⁵¹

47 Für Karl Marx werden hier die Frühschriften herangezogen.

48 Alexis de Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika* [1835/1840], hrsg. von Jacob P. Mayer, 2. Aufl., München 1984, S. 50.

49 Ebd., S. 585-588.

50 Karl Marx/Friedrich Engels: *Das Manifest der kommunistischen Partei* [1848], in: MEW, Bd. 4, Berlin 1959, S. 465-493, hier: S. 465.

51 Ebd.

In dieser Dynamik entdecken Marx und Tocqueville gleichermaßen die Gefahr der Angleichung, die Gefahr einer Despotie der Normierung, des Gleichmachens und Einebnens aller Differenzen, der Abspaltung der Individuen von der Gesellschaft. Tocqueville hat im Gegensatz zu Marx innerhalb der Demokratie die Möglichkeit gesehen, die Dynamik in Grenzen zu halten. Dementsprechend unterschiedlich sind ihre Perspektiven auf die liberale demokratische Ordnung. Während Tocqueville nach neuen Begründungen dieser Ordnung sucht und innerhalb der Demokratie bestimmte Prinzipien für unverzichtbar hält, um Freiheit zu stabilisieren, ist Marx der distanzierte Beobachter dieser Begründungen, die er durch seine Kritik gleichzeitig überwinden und deren Geltungsbehauptungen er demontieren will.

2.1 Marx und die demokratische Ordnung

2.1.1 Die Demontage der Geltungsbehauptungen liberaler Demokratie

Marx nennt Mandeville einen „ehrlichen Mann und hellen Kopf“⁵², „der unendlich kühner und ehrlicher als die philisterhaften Apologeten der bürgerlichen Gesellschaft“⁵³ gewesen sei, denn er habe die Geltungsgründe der liberalen Gesellschaft wie kein Zweiter offen gelegt. Marx unternimmt es in seinen Frühschriften, diese Geltungsgründe liberaler Ordnungen radikal zu kritisieren. Als legitimatorischer Kern liberaler Ordnung erscheint Marx der „Individualismus“⁵⁴, der vereinzelte, von anderen getrennte Mensch. Für ihn ist dieser vereinzelte Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft ein begründendes Prinzip der Gesellschaftsordnung, das, so die Kritik von Marx, in allen anderen Bereichen der Gesellschaft nur als bourgeois, und nicht als citoyen repräsentiert wird.

52 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie [1867], Bd. 1, Berlin 1989, S. 643.

53 Karl Marx: Abschweifung über produktive Arbeit [1862/1863], in: MEW, Bd. 26/1, S. 363-391, hier: S. 364.

54 Karl Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts [1843], in: MEW, Bd. 1, Berlin 1957, S. 203-333, hier: S. 285.

Zwar erkennt Marx die verbrieften liberalen Freiheiten als einen Fortschritt an,⁵⁵ kritisiert sie jedoch auch als Privilegienrechte, die de facto nur dem Bürgertum zugutekommen,⁵⁶ und unterzieht sie einer Fundamentalkritik. Dem bürgerlichen Recht insgesamt liegt die Behauptung zugrunde, die Mandeville noch versucht hatte zu etablieren, dass sich das Wesen des Menschen überhistorisch und gesellschaftlich unabhängig als das eines egoistischen Individuums bestimmen ließe.⁵⁷ Das auf sich selbst zurückverwiesene Individuum sei der wahre Bestimmungsgrund der bürgerlichen Gesellschaft.⁵⁸ Die einzige zwischenmenschliche Beziehung, die die bürgerliche Gesellschaft den Menschen zu bieten habe, sei „das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare‘ Zahlung“.⁵⁹

Die Letztbegründung liberaler Demokratien findet Marx in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte paradigmatisch repräsentiert. In seinem Aufsatz *Zur Judenfrage* arbeitet er drei grundlegende Menschenrechte heraus, die allen anderen Rechten vorgängig seien und das ideologische Fundament der modernen Ordnungen bildeten: das Menschenrecht auf Freiheit, das Menschenrecht auf Gleichheit, das Menschenrecht auf Sicherheit. Freiheit meint nicht mehr als die Freiheit des Einzelnen, des von anderen abgesonderten Individuums. Die Gleichheit ist eine Gleichheit der Trennung von anderen Menschen und das Recht auf Sicherheit interpretiert Marx als „die *Versicherung* ihres Egoismus“.⁶⁰ Diese drei Rechte benennen Marx zufolge den einzigen Geltungsgrund der bürgerlichen Gesellschaft, dass nämlich „jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich ruhende Monade betrachtet wird. [...] Es ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums.“⁶¹ Für Marx liegt hier das zentrale Kennzeichen der bürgerlichen Gesellschaft und

55 Karl Marx: *Zur Judenfrage* [1844], in: MEW, Bd. 1, Berlin 1957, S. 347-377, hier: S. 356.

56 Harald Bluhm: *Freiheit in Marx' Theorien*, in: Ingo Pies (Hrsg.): *Karl Marx' kommunistischer Individualismus*, Tübingen 2005, S. 57-80, hier: S. 60.

57 „Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum Atom aufblähen, d.h. zu einem beziehungslosen, selbstgenügsamen, bedürfnislosen, absolut vollen, seligen Wesen.“ (Karl Marx: *Die heilige Familie* [1845], in: MEW, Bd. 2, S. 7-223, hier: S. 127, Hervorhebung im Original)

58 Marx, *Zur Judenfrage*, 1957, S. 369 (Hervorhebung im Original).

59 Marx/Engels, *Das Manifest*, 1959, S. 464.

60 Marx, *Zur Judenfrage*, 1957, S. 365, 364, 366 (Hervorhebung im Original).

61 Ebd., S. 365, 364, 366 (Hervorhebung im Original).

das sie strukturierende Prinzip. Denn der besitzindividualistische Egoismus findet seine funktionalen Äquivalente in den unterschiedlichen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft.⁶²

Für Marx dienen sowohl der Gleichheits- als auch der Freiheitsbegriff nur der Verschleierung realer Unfreiheit und Ungleichheit. Es habe zwar noch nie eine Gesellschaft gegeben, die frei und gleich war, aber die bürgerliche Gesellschaft unterscheide sich von den vorangegangenen Ordnungen durch die behauptete Autonomie und Freiheit der Menschen, schaffe jedoch erneut Institutionen und Strukturen der Unfreiheit und Ungleichheit. Freiheit und Gleichheit werden bei Marx als „handlungsleitende Kategorien dechiffriert, die Teil der Selbstbeschreibung der bürgerlichen Gesellschaft sind“⁶³. Er wendet die Idee einer von Gott abgeleiteten Volkssouveränität kritisch als Transzendenzbehauptung liberalen Denkens, das das Individuum zum höchsten Wesen erklärt habe:

„Christlich ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, [...] jeder Mensch, als *souveränes*, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, [...] der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter der Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein *wirkliches* Gattungswesen ist.“⁶⁴

Die Spaltung zwischen dem irdischen Dasein und dem himmlischen Versprechen auf Erlösung wird in der bürgerlichen Gesellschaft in der Spaltung zwischen dem isolierten Bourgeois und dem allgemeinen Citoyen aufrecht-erhalten.⁶⁵

62 Ansgar Klein: Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration, Wiesbaden 2004, S. 104. Claude Lefort (Politisches Denken im Angesicht der Menschenrechte, in: Trivium. Deutsch-Französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialgeschichte 3 (2009), S. 1-13, hier: S. 13) hat der Marx'schen Interpretation der Menschenrechte als isolierende Rechte entgegeng gehalten, dass in diesen überhaupt erst die Möglichkeit begründet liegt, mit anderen in der Öffentlichkeit in Kontakt zu treten und sich damit über Normen und Werte, über den Gemeinsinn der politischen Ordnung zu verständigen. Menschenrechte, so sein Gegenentwurf zu Marx, sind immer auf den Anderen bezogene und somit gemeinschaftskonstituierende Rechte.

63 Bluhm, Freiheit, 2005, S. 59.

64 Marx, Zur Judenfrage, 1957, S. 360 (Hervorhebung im Original).

65 Ebd., S. 355 (Hervorhebung im Original).

2.1.2 Der Mensch als Gattungswesen

In seiner Kritik an den liberalen Geltungsgründen wendet sich Marx demnach zum einen auf der inhaltlichen Ebene gegen den Versuch, den Menschen als egoistisches, interessengeleitetes Individuum zu bestimmen und zum anderen auf formaler Ebene gegen eine überhistorische natürliche oder wesensmäßige Bestimmung *des* Menschen. Er setzt dieser Behauptung das historisch Gewordene entgegen und zwar in doppelter Hinsicht. Denn so wie die Bestimmung der Natur immer abhängig war von dem jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontext, so ist auch ‚der Mensch‘ eingebettet in die gesellschaftlichen Verhältnisse. Indem Marx die Behauptung einer essentialistischen Bestimmung des Menschen selbst als historisches Konstrukt darstellt, bricht er mit der Vorstellung, überhaupt über das Wesen des Menschen etwas aussagen zu können.⁶⁶ Dagegen bindet er die liberale Argumentation an die historisch besondere Situation zurück. „Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ‚Mensch‘, Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte Menschenrechte genannt? Woraus erklären wir dies Faktum? Aus dem Verhältnis des politischen Staats zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emanzipation.“⁶⁷

Die Marx'sche Kritik richtet sich gegen die Behauptung einer unverfügbaren Wesensbestimmung des Menschen schlechthin, denn „in seiner Wirklichkeit ist es [d.h.: das Individuum, JSW] das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“⁶⁸. Mit dieser Kritik behauptet Marx den Menschen zunächst als historisch kontingentes Wesen. Was Mandeville noch versuchte, die Natur des Menschen als Argument gegen die bestehende Ordnung einzuführen, um sie der Debatte zu entziehen, macht Marx durch die Umkehrung wieder zu einem verfügbaren Gegenstand. Der Natur des Menschen als letztem, unverfügbarem Grund stellt Marx die grundsätzliche Historizität von Normen gegenüber.⁶⁹ Menschenrechte spiegeln deswegen nicht die Natur des Menschen, sondern die konkrete historische Situation

66 Siehe dazu auch Andrea Maihofer: Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht, Baden-Baden 1992, S. 96f.

67 Marx, Zur Judenfrage, 1957, S. 365 (Hervorhebung im Original).

68 Karl Marx: Thesen über Feuerbach [1845], in: MEW, Bd. 3, Berlin 1969, S. 5-7, hier: S. 6. Siehe auch: Maihofer, Recht, 1992, S. 102f.

69 Vgl. dazu: ebd., S. 54f.

der bürgerlichen Gesellschaft.⁷⁰ Marx kehrt die liberale Argumentation in ihr Gegenteil: Nicht die Natur bestimmt die Ordnung, sondern die Ordnung behauptet die Natur zu ihrem eigenen Nutzen. Marx beharrt auf dem historischen Gewordensein dieser Geltungsgründe, die sich mit dem Wandel der Ordnung selbst wieder verändern.

Diese von Marx aufgerissene Lücke, seine radikale Öffnung liberaler Ordnungsbegründung, wird bei ihm jedoch selbst durch die Einführung des Begriffs des menschlichen Gattungswesens wieder geschlossen, das als Maßstab seiner Kritik an der bürgerlich individualisierten Gesellschaft fungiert. Dem egoistischen Menschen der bürgerlichen Gesellschaft wird ein Menschenbild gegenübergestellt, das Individualität und das Bezogen-sein auf andere in sich vereinigt:

„Das von Marx bekämpfte Missverständnis besteht darin, die Freiheit des Einzelnen als Freiheit *von* der Gesellschaft zu denken, als die Freiheit einer Monade, als eine Freiheit, die durch Isolation von anderen konstituiert wird. Marx hielt dagegen, dass es Freiheit nur *in* der und *durch* die Gemeinschaft mit anderen Menschen gibt.“⁷¹

Bereits Smith hatte dies in seiner Morallehre angedeutet. Marx geht jedoch über Smith hinaus und hebt in seiner Demokratiekritik die liberale Trennung zwischen Individuum und Gemeinschaft auf:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“⁷²

Denn durch sie werden erst die Bezüge des Menschen zu sich selbst und zur Außenwelt hergestellt. Bei der entfremdeten Arbeit ist dieser Bezug gestört und unterbrochen: Sowie der Mensch seinen Bezug zu seinem

70 Menschenrechte sind die „Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen.“ (Marx, Zur Judenfrage, 1957, S. 365, Hervorhebung im Original)

71 Ingo Pies: Einleitung, in: ders. (Hrsg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005, S. 1-33, hier: S. 2.

72 Marx, Zur Judenfrage, 1957, S. 370.

Produkt und seiner Tätigkeit verliert, so ist er ebenso dem Gattungswesen als auch den anderen Menschen entfremdet.⁷³ Im Begriff des Gattungswesens kann das mit sich und der Gesellschaft versöhnte Individuum niemals isoliert, sondern immer nur auf den anderen bezogen gedacht werden. Die Arbeit, der Marx auch einen intrinsischen Wert für den Einzelnen beimisst,⁷⁴ dient ebenso diesem bestimmten Zweck.

Marx will den Dualismus zwischen dem liberalen Menschenbild eines egoistischen, primär interessengeleiteten *homo oeconomicus* und der Rousseau'schen Entäußerung des Individuums an das Kollektiv durchbrechen, denn sie bedeuten beide Selbstverleugnung.⁷⁵ Er setzt an diese Stelle die Verschränkung der Individualität und Gemeinschaftlichkeit. Sie ist unhintergehrer Ausgangspunkt seiner Gesellschaftskritik. Marx durchbricht hier die Grundlagen liberalen Denkens, wie sie in erster Linie Mandeville aber auch Smith mitentworfen haben. Diese Demontage der Idee eines sich selbst genügenden, seine egoistischen Interessen verfolgenden Menschen prägt Marx' radikale Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft, weil sie bloße politische Emanzipation, aber keine vollständige menschliche Emanzipation sei, die alle Bereiche des Lebens umfasst.⁷⁶

Marx ersetzt die Marktordnung durch den Entwurf einer ‚demokratischen‘⁷⁷ Gemeinschaft, für die nicht der Egoismus, sondern die Freiheit des Individuums in der Gemeinschaft konstitutiv ist. Die liberale Transzendenzstellung des einzelnen Menschen verschiebt Marx zu der Unverfügbarkeitsbehauptung, dass der Mensch nur in Gemeinschaft zu sich selbst komme:

73 „Überhaupt, der Satz, daß der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist. Die Entfremdung des Menschen, überhaupt jedes Verhältnis, in dem der Mensch zu sich selbst [steht], ist erst verwirklicht, drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu d[em] andern Menschen steht.“ (Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844], in: MEW, Bd. 40, Ergbd. 1, S. 465-588, hier: S. 518) Zum Entfremdungsbegriff bei Marx siehe Jaeggi, Entfremdung, 2005, bes. S. 30-35.

74 Rahel Jaeggi: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt a.M. 2005, S. 31.

75 Karl Marx: Deutsche Ideologie [1845f.], in: MEW, Bd. 3, Berlin 1969, S. 5-530, hier: S. 230.

76 Raymond Aron: Über die Freiheiten. Essay, Stuttgart 1981, S. 23.

77 Zum Demokratiebegriff bei Marx siehe z.B. Hermann Ebeling: Der Begriff ‚Demokratie‘ in den sozialistischen Ideologien. Marx, Lassalle, Engels, Heidelberg 1964, S. 17-38.

„Die unselige *sinnliche Wirklichkeit* kümmert sich nicht um seine [d.h. die des liberalen Individuums, JSW] Einbildung, jeder seiner Sinne zwingt es, an den Sinn der Welt und der Individuen außer ihm zu glauben, und selbst sein *profaner* Magen erinnert es täglich daran, daß die Welt *außer* ihm nicht *leer*, sondern das eigentlich *Erfüllende* ist.“⁷⁸

Der Bezug zum Anderen selbst, die Gemeinschaftlichkeit des Menschen wird zur Transzendenzfigur im Marx'schen Werk. Diese Idee vom Menschen hat bei Marx sinnkonstitutive Bedeutung für seinen, wenn auch vage bleibenden, Gegenentwurf zur bürgerlichen Gesellschaft. Marx demontiert zwar auf der einen Seite die Behauptung einer überhistorischen Wesensbestimmung des Menschen, bestimmt jedoch gleichzeitig selbst einen Wesenskern des Menschen. Damit ist auch der Begriff des Gattungswesens seiner Historizität entzogen.

2.2 Demokratie und Rechtsordnung bei Tocqueville

2.2.1 Demokratie als Versprechen

Während Marx noch grundsätzlich am Wesenskern des Menschen zur Begründung von Ordnung festhält, verabschiedet sich Tocqueville von dieser Argumentation. Tocqueville greift in seiner Demokratietheorie auf die Transzendenzfigur ‚Gott‘ zurück, lässt sie jedoch gleichzeitig wieder verschwinden. An ihre Stelle tritt die Autonomie des Menschen, die Freiheit bedeuten kann, als neue ordnungsbegründende transzendente Figur.

Tocqueville macht für die Entwicklung der Demokratie zwei entscheidende religiös-transzendente Wendepunkte aus: Der erste Wendepunkt ist die Geburt Jesu als Menschwerdung Gottes. Sie gilt Tocqueville als Zeichen der Gleichheit aller Menschen: „Jesus Christus“, so Tocqueville, „musste auf die Welt kommen, um zu lehren, daß alle Angehörigen des Menschengeschlechts von Natur dieselben und einander gleichgestellt seien“⁷⁹. Durch Jesus ist das Versprechen, dass Gott die Menschen als Gleiche geschaffen habe, sichtbar geworden. Die Demokratie gleicht dem auf die Erde geholten radikalen Gleichheitsversprechen von Gott an die Menschen.

78 Marx, Die heilige Familie, 1957, S. 127 (Hervorhebung im Original).

79 Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 499.

Neben der Ableitung der Gleichheit aus dem göttlichen Versprechen führt Tocqueville die Gleichheit ebenso als unverfügbares, geschichtliches Prinzip ein. In seinen revolutionstheoretischen Schriften *Die gesellschaftlichen und politischen Zustände in Frankreich vor und nach 1789* und *Der alte Staat und die Revolution* stellt Tocqueville die These auf, dass die Idee der Gleichheit schon lange vor der Französischen Revolution in die Sitten und Gebräuche der Gesellschaft eingesickert war, bevor dann in der Revolution lediglich die alten Hüllen des feudalen Systems abgeschafft wurden. Er setzt sich damit gegen die Deutung der Revolution als radikalen Umbruch, die zur damaligen Zeit sowohl von den Befürwortern, wie ihren Gegnern geteilt wurde.⁸⁰ Die Revolutionäre werden in Tocquevilles Revolutionsdeutung zu Ausführenden eines unaufhaltsamen geschichtlichen Prozesses, der ohnehin abgelaufen wäre. Die Revolution hat einzig die Funktion, die alten Institutionen den neuen politischen Strukturprinzipien anzupassen.⁸¹ Die Transzendenzfiguren ‚Gott‘ und ‚Geschichte‘ dienen hier Tocqueville zur Begründung der neuen demokratischen Ordnung.

Neben der Gleichheit gilt dies auch für den Freiheitsbegriff Tocquevilles, der im Kern die Autonomie des Menschen meint. Dieser ist das zweite Versprechen Gottes an die Menschen und der zweite entscheidende Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit. Während die Menschwerdung Jesu nicht nur auf das Versprechen der Gleichheit der Menschen weist, entspricht die göttliche Ebenbildlichkeit dem Potential menschlicher Schöpfungskraft und damit das Versprechen an die Menschen, über seine Lebensbedingungen selbst bestimmen zu können:

80 So z.B. Olympe de Gouges: Erklärung der Rechte der Frau und der Bürgerin [1791], in: dies.: Die Rechte der Frau und andere Schriften, hrsg. von Gabriela Wachter, Berlin 2006, S. 51-68, hier: S. 55; Marquis de Condorcet: Darlegung der Prinzipien und Gründe des Verfassungsentwurfs [1791], in: ders.: Freiheit, Revolution, Verfassung. Kleine politische Schriften, hrsg. von Daniel Schulz, Berlin 2010, S. 173-213; Edmund Burke: Reflections on the Revolution in France [1790], hrsg. von Jonathan Charles Douglas Clark, Stanford 2001.

81 Alexis de Tocqueville: Die sozialen und politischen Verhältnisse Frankreichs vor und nach 1789 [1836], in: ders.: Kleine politische Schriften, hrsg. von Harald Bluhm, Berlin 2006, S. 81-109; Marcel Gauchet: Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften, in: Ulrich Rödel (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M. 1990, S. 123-206, hier: S. 126.

„Der modernen, demokratischen, und ich wage zu sagen, der richtigen Freiheitsauffassung zufolge ist jeder Mensch [...] von Geburt an Träger eines gleichen und unantastbaren Rechts, in allem, was nur ihn selbst betrifft, unabhängig von seinesgleichen zu leben und sein eigenes Los so zu gestalten, wie er es beabsichtigt.“⁸²

Hier wird deutlich, dass diese von Gott geschenkte Freiheit im Kern die Autonomie des Menschen meint. Diese Autonomie des Menschen schlägt sich im Prinzip der Volkssouveränität nieder, durch die sich „das Volk [selbst] regiert“.⁸³

Auch wenn oftmals festgestellt wurde, dass Tocqueville seinen Demokratiebegriff nie systematisch entfaltet hat,⁸⁴ so ist er doch im Wesentlichen zusammengesetzt aus diesen zwei miteinander verwobenen Prinzipien: der Gleichheit und der Autonomie des Menschen als die Freiheit der Verfügung über die eigenen Angelegenheiten. Beide lassen sich in den Vereinigten Staaten als gesellschaftsstrukturierende Prinzipien beobachten.⁸⁵

Ebenso wie den Gleichheitsbegriff verlängert Tocqueville auch die Idee dieser Autonomie als Freiheit, sich die Welt selbst schaffen zu können, in die Geschichtlichkeit, denn „der Grundsatz der Volkssouveränität“ liege bereits immer schon „den menschlichen Einrichtungen zugrunde“.⁸⁶ Jede Institution ist von den Menschen selbst geschaffen und spiegelt damit bereits Momente der von Gott auf den Menschen übertragenen Schöpferkraft, die sich in dem Geschenk der Autonomie ausdrückt und erst in der modernen Demokratie zur vollen Entfaltung kommt. Tocqueville verbindet somit seinen argumentativen Bezug auf Gott mit den Begriffen von Gleichheit und Freiheit.

2.2.2 Die menschliche Freiheit

Marcel Gauchet und Raymond Aron kritisieren die theologische Ableitung der Demokratie bei Tocqueville, weil er hier die Legitimationslücke, die die

82 Aron, Über die Freiheiten, 1981, S. 14.

83 Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 65.

84 Aron, Über die Freiheiten, 1981, S. 11.

85 „[D]as Dogma der Volkssouveränität [ist] das letzte Glied einer Kette von Meinungen [...], welche die ganz angloamerikanischen Welt umspannt.“ (Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 461)

86 Ebd., S. 63.

Demokratien aufgerissen habe, sofort wieder schließen würde.⁸⁷ Und in der Tat scheint durch die religiös-transzendente Ableitung bei Tocqueville ein Prinzip bestehen zu bleiben, das die Gesellschaft von innen beherrscht und dessen Abschaffung oder Einführung nicht in der menschlichen Macht steht. Gauchet hatte noch Tocqueville in diesem Sinne kritisiert, dass er durch die religiöse Aufladung seines Demokratiebegriffs an einem alles erklärenden und alles strukturierenden Prinzip festhalte und damit die Freiheit menschlichen Handelns verleugne. Er entdeckt in dieser unverfügbaren Schließung der Legitimationslücke ein totalitäres Moment im Demokratiebegriff Tocquevilles, denn die monovalente Ableitung eines Ordnungssystems und die Vorstellung einer zu sich selbst gekommenen und in diesem Sinne harmonischen Gesellschaft sei zentrales Kennzeichen totalitärer Ordnungen. Für Gauchet beschreibt der Gleichheitsbegriff das der demokratischen Gesellschaft zugrundeliegende Prinzip, aus dem alles weitere abgeleitet wird und in das jedes Gesellschaftsmitglied einstimmen muss.⁸⁸

Es ist zwar richtig, dass die demokratische Ordnung als solche bei Tocqueville der menschlichen Verfügung entzogen wird, ihre Gestaltung ist es jedoch nicht. Ganz im Gegenteil muss Tocqueville den Demokratiebegriff offen halten, um die neue Ordnung radikal zu einer menschlichen Angelegenheit zu machen. Denn hier, in der volkssouveränen Bestimmung über die Gesellschaft und ihre politischen Einrichtungen, liegt die von Gott gegebene Freiheit als Autonomie der Menschen verborgen: „Nicht um den Wiederaufbau einer aristokratischen Gesellschaft handelt es sich also, sondern darum, aus dem Schoß der demokratischen Gesellschaft, in der Gott uns leben heißt, die Freiheit hervorgehen zu lassen.“⁸⁹

Die durch Gott auferlegte Freiheit des Menschen wird allein an den unzähligen Variationen des Gleichheitsbegriffs deutlich. Denn die Gleichheit kann eine freie demokratische Ordnung ebenso begründen, wie eine despotische:⁹⁰ Was der Mensch aus dem Gleichheitsversprechen macht, ist

87 Aron, *Über die Freiheiten*, 1981; Gauchet, Tocqueville, 1990, S. 123-206.

88 Ebd., S. 129.

89 Tocqueville, *Über die Demokratie*, 1984, S. 818.

90 Siehe dazu auch: Wilhelm Hennis: Tocquevilles ‚Neue politische Wissenschaft‘, in: Justin Stagl (Hrsg.): *Aspekte der Kulturosoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem*, Berlin 1982, S. 385-407, hier: S. 393. „Die Nationen unserer Tage können nicht bewirken, daß bei ihnen die gesellschaftlichen Bedingungen nicht gleich seien; von ihnen jedoch hängt es ab, ob die Gleichheit sie in

damit durch die von Gott gegebene Freiheit ganz ihm zur Verfügung gestellt. Indem er das Unverfügbare (Gott) direkt wieder invisibilisiert, drückt er seine Überzeugung aus, dass die Ausgestaltung demokratischer Ordnung ganz dem Menschen selbst aufgegeben ist. Gott zieht sich somit aus der durch ihn gegebenen Ordnung wieder zurück, um den Menschen Freiheit und Autonomie zu geben. Somit ist paradoxerweise die gottgewollte Welt Tocquevilles gottverlassen, die Menschen sind wie „vaterlose Kinder“⁹¹. Gleichheit und Volkssouveränität sind bei Tocqueville radikal den Menschen zur Verfügung gestellt: „Das Volk beherrscht die amerikanische politische Welt wie Gott das All. Es ist Ursprung und Ziel aller Dinge; aus ihm geht alles hervor, und zu ihm kehrt alles zurück.“⁹² So wie Gott hier als der unbewegte Beweger und das höchste Ziel allen Lebens vorgestellt wird, so werden diese Gotteseigenschaften auf das demokratische Volk übertragen.

Tocqueville legt so das Gelingen der Ordnung ganz in die Verantwortung der Menschen. Es gibt keine göttlichen Prinzipien mehr, die die Struktur der Ordnung genau vorgeben, keine Harmonie einer von Gott erdachten Ordnung und der menschlich gemachten Welt. Es gibt damit niemanden mehr, der die Gesellschaft leitet und führt, denn Gott hat nur sein Versprechen gegeben. Das Versprechen kann von der Gesellschaft angenommen werden, indem sie sich immer wieder dieses eingelösten Versprechens versichert. Die religiöse Transzendenz als Legitimationsgrundlage der Ordnung ist bei Tocqueville damit zunächst innerhalb der Demokratie aufgelöst.

Wenn also Demokratie nicht als schließendes „universalhistorisches Prinzip“⁹³ verstanden wird, sondern nur das *Versprechen* der Gleichheit und Freiheit die Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart verbindet, dann werden die Grundprinzipien zu einem immer wieder neu zu konstituierenden Moment der Gesellschaft.⁹⁴ Die Demokratie wird bei Tocqueville

die Knechtschaft oder in die Freiheit, zur Gesittung oder in die Barbarei, zum Wohlstand oder ins Elend führt.“ (Tocqueville, *Über die Demokratie*, 1984, S. 830)

91 Tocqueville, *Über die Demokratie*, 1984, S. 10.

92 Ebd., S. 65.

93 Werner Conze u.a.: *Demokratie*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Rainer Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 821-899, hier: S. 882.

94 Vgl. Jacques Derrida: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Aus dem Französischen von Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 2003, S. 111-133.

durch die Loslösung von Gott zu einem Prozessbegriff. Sie kann niemals mit sich selbst, mit ihren Grundprinzipien zur Übereinstimmung kommen. Denn die Gleichheit in Freiheit setzt immer voraus, dass die Gesellschaft durch Diskurse und Praktiken, durch die Religion, die öffentliche Teilhabe, durch den Rechtsgeist, durch das politische Leben, durch das gemeinsame Handeln, durch Erfahrung und Erziehung, sich ihrer Grundprinzipien immer wieder neu versichert. Demokratie wird damit bei Tocqueville auch zu einer Ordnung, die ihre Geltungsgrundlagen fortwährend aus sich selbst heraus schafft und schaffen muss. Und diese Ordnung findet Tocqueville nicht im Markt, sondern in der Demokratie.

Die Leerstelle, die Gott hinterlässt, schließt und öffnet Tocqueville also in einer Doppelbewegung. Durch die Bezugnahme auf Gott schließt er eine andere Ordnung als die Demokratie aus und öffnet damit gleichzeitig den Raum für die politische Freiheit und Selbstbestimmung. Im Gegensatz zu Marx gibt es bei Tocqueville „keine adäquate Determination der politischen Herrschaftsordnung“⁹⁵, denn sie kann liberal oder despotisch sein, die Möglichkeiten der Entwicklung sind vielfältig und können niemals abgeschlossen sein. Mit dieser Öffnung wird die Demokratie zur radikal anderen Ordnungsform als die vorangegangenen Ordnungen. Um diesen Bruch deutlich zu machen, hat Tocqueville seine Wissenschaft als neue Wissenschaft verstanden: „Eine völlig neue Welt bedarf einer neuen politischen Wissenschaft.“⁹⁶

Während sich dieser Begründungsversuch als Reaktion auf den Konflikt in Frankreich deuten lässt,⁹⁷ invisibilisiert Tocqueville das Gottesversprechen in einer etablierten demokratischen Ordnung, in der die Grundprinzipien nicht mehr zur Disposition stehen. Damit dient ihm der Gottesbezug vor allem in Krisenzeiten dazu, die neuen Prinzipien der Diskussion zu entziehen. Er hält sie denjenigen entgegen, die versuchen, sich ihnen entgegenzustellen.

95 Aron, Über die Freiheiten, 1981, S. 20.

96 Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 9.

97 Vgl. für die theologischen Bezüge gerade auch im Hinblick auf die Krisensituation in Frankreich: „Alle Menschen haben das Ihre dazu beigetragen, die, welche ihren [der Demokratie, JSW] Erfolg fördern wollten, wie jene, die ihm keineswegs zu dienen beabsichtigten; [...] alle wurden auf den gleichen Weg geschoben, und alle haben gemeinsam gearbeitet, die einen wider Willen, die andern ohne ihr Wissen, alle als blinde Werkzeuge in Gottes Hand.“ (ebd., S. 8)

Aber in der Freiheit, selbst über sein Leben bestimmen zu können, liegt die Gefahr der Unfreiheit verborgen und so sucht Tocqueville nach Merkmalen der Demokratie, die dem Gemeinsinn verpflichtete Freiheit auf Dauer stellen zu können.

2.2.3 Stabilisierung der Freiheit

In Abgrenzung zu Denkern wie Mandeville und Smith betont Tocqueville die Gefahr des Individualismus, der Absonderung von Anderen, der reinen Selbstbezogenheit, der „Einsamkeit seines eigenen Herzens“⁹⁸. Der Individualismus stellt für Tocqueville somit eine Gefahr für die Stabilität der Ordnung dar. Anders als Mandeville sieht Tocqueville die reine Selbstbezogenheit, die „den Quell der öffentlichen Tugenden trocken“⁹⁹ legt, als destruktives Moment in der demokratischen Ordnung. Er stellt sich hier nicht wie Marx gegen das ökonomisch und egoistisch agierende Individuum an sich, sondern gegen die Reduzierung des Menschen auf den nutzenmaximierenden *homo oeconomicus*, wie ihn vor allem Mandeville entworfen hatte.¹⁰⁰ Die republikanische Tradition einer lebendigen Bürgergesellschaft aufgreifend, betont er die Wichtigkeit der Öffentlichkeit, die Freiheit sichernde Freiheit auf Assoziation¹⁰¹ und damit die Bedeutung einer partizipierenden Bürgergesellschaft, die dem Selbstbezug Schranken aufweist. Denn mit der öffentlichen Partizipation wird der Bürger daran erinnert, dass „er in Gesellschaft lebt“¹⁰². Insofern kann die lebendige Bürgergesellschaft das zerschnittene hierarchische Band der Adelsgesellschaft durch ein neues, egalitäres, gemeinsinnstiftendes Band, das Freiheit stabilisiert, hervorbringen.

98 Ebd., S. 587.

99 Ebd., S. 585.

100 Siehe dazu auch: Hans Vorländer: Alexis de Tocqueville. Über die Demokratie in Amerika (1835/1840), in: Manfred Brocker (Hrsg.): Geschichte des politischen Denkens. Ausgewählte Werkanalysen, Frankfurt a.M. 2007, S. 419-433, hier: S. 424.

101 Bluhm bezeichnet die Assoziation als die „wichtigste Kunst in der Demokratie“ bei Tocqueville. Siehe Harald Bluhm: Das Verständnis von Assoziation bei Alexis de Tocqueville und Karl Marx, in: ders./Karsten Fischer/Marcus Llanque (Hrsg.): Ideenpolitik: Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte. Festschrift für Herfried Münkler zum 60. Geburtstag, Berlin 2011, S. 243-266, hier: S. 244.

102 Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 593.

Dabei gibt Tocqueville nicht die Mandevillesche Idee des Eigennutzes auf, deutet sie jedoch neu und verweist auf die gemeinsinnsstärkende Kraft. Der wohlverstandene Eigennutz, die „aufgeklärte Selbstliebe“, führt zu einer gegenseitigen Hilfsbereitschaft durch die Erkenntnis, dass beide Seiten von dieser Hilfe profitieren.¹⁰³ Die Amerikaner, so Tocqueville, „zeigen selbstzufrieden, wie die aufgeklärte Selbstliebe sie ständig dazu drängt, sich gegenseitig zu helfen, und für das Wohl des Staates bereitwillig einen Teil ihrer Zeit und ihres Reichtums zu opfern.“¹⁰⁴

Insofern stellt der wohlverstandene Eigennutz ein Funktionsäquivalent für den überkommenen Tugendbegriff dar.¹⁰⁵ Tocqueville nimmt dem alten Tugendbegriff jeden transzendenten Überschuss, indem er seine Funktionalität hervorhebt: „In den Vereinigten Staaten sagt man kaum, die Tugend sei schön. Man versichert, daß sie nützlich ist, und beweist es täglich.“¹⁰⁶ Er zeigt den reziproken Gewinn eines tugendhaften Verhaltens, um dann direkt zum wohlverstandenen Eigennutz überzuleiten. Tocqueville setzt gegen die republikanische Tugendlehre die Einfachheit seines Tugendbegriffs („sie erstrebt keine großen Ziele“¹⁰⁷, „löst keine großen Opfertaten aus“¹⁰⁸) und macht sie mit den menschlichen Schwächen vereinbar.¹⁰⁹ Allerdings besitzt die Lehre vom wohlverstandenen Eigennutz für Tocqueville kein ausreichendes Integrationspotential für die moderne demokratische Gesellschaft.¹¹⁰

Anders als Mandeville, der das kluge Institutionen- und Regierungsarrangement als einzigen Garanten für die Stabilität der Gesellschaft her-

103 Insofern ist die Einschätzung Bauszus nicht richtig, wenn er dem wohlverstandenen Eigennutz gänzlich abspricht, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit hervorzubringen. Detlef David Bauszus: Religion, Politik und die demokratische Republik in der Analyse Alexis de Tocquevilles ‚Über die Demokratie in Amerika‘, in: Ines-Jacqueline Werkner u.a. (Hrsg.): Religionen und Demokratie. Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes, Baden-Baden 2009, S. 17-28, hier: S. 21.

104 Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 611.

105 Hans Vorländer: Hegemonialer Liberalismus. Politisches Denken und politische Kultur in den USA 1776-1920, Frankfurt a.M. 1997, S. 133.

106 Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 610.

107 Ebd., S. 612.

108 Ebd.

109 Damit wird die Tugendorientierung auch für eine hohe Zahl an Einwohnern in der Demokratie möglich, erklärt Tocqueville (ebd., S. 610ff.).

110 Siehe Bauszus, Religion, 2009, S. 21; Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 615.

vorhebt, beharrt Tocqueville vielmehr darauf, dass die Demokratie von den Sitten der Menschen, von ihren Einstellungen, Mentalitäten, Ideen, den „habits of the heart“¹¹¹, kurz: der politischen Kultur abhängig ist.¹¹² Er ist überzeugt, dass „das Reich der Freiheit nicht ohne das der guten Sitten zu errichten und die guten Sitten nicht ohne den Glauben zu festigen“ sei.¹¹³

Die Religion ist ein wichtiges Element bei Tocqueville, denn sie gilt ihm als eine Quelle der Stabilität, der Orientierung, des ethischen Gefüges moderner demokratischer Gesellschaften. Eine Zivilreligion im Sinne Rousseaus hätte Tocqueville abgelehnt.¹¹⁴ Deswegen können die grundlegenden christlichen Überzeugungen in diesem Sinne durchaus als die „vopolitische, moralische Grundverfassung des Gemeinwesens“¹¹⁵ bezeichnet werden. Politische Freiheit macht Tocqueville unmittelbar abhängig von der sittlichen Verfasstheit der Gesellschaft. Insofern gibt es bei Tocqueville ein positives Kooperationsverhältnis zwischen Religion und Politik, auch wenn diese beiden Sphären bei ihm strikt getrennt werden.¹¹⁶ Religiöse Überzeugungen dienen also als Reservoir gemeinsinniger Selbst-

111 Robert N. Bellah u.a.: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkely u.a. 1985.

112 Siehe dazu auch Vorländer, Alexis de Tocqueville, 2007, S. 422. Tocqueville (Über die Demokratie, 1984, S. 356) schreibt: „Es sind also vor allem die Sitten, welche die Amerikaner der Vereinigten Staaten als einzige unter allen Amerikanern zum Ertragen der demokratischen Herrschaft befähigen.“ Im Anschluss an Tocqueville: Robert D. Putnam: *Demokratie in Amerika am Ende des 20. Jahrhunderts*, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.): *Soziales Kapital in der Bürgergesellschaft*, Stuttgart 1999, S. 21-70.

113 Tocqueville, *Über die Demokratie*, 1984, S. 14.

114 Der Glaube gehört für Tocqueville zum menschlichen Leben, es gibt keine Entscheidung für ihn oder gegen ihn (vgl. ebd., S. 623). Als Begründung dient Tocqueville die Natur des Menschen. Im religiösen Bedürfnis entdeckt Tocqueville einen entscheidenden Unterschied zum Tier: „Als einziges unter allen Wesen“ bekunde der Mensch „einen natürlichen Widerwillen gegen das Dasein und ein unermessliches Verlangen, dazusein; er verachtet das Leben und fürchtet das Nichts. Diese verschiedenen Triebe drängen seine Seele unaufhörlich zur Betrachtung der anderen Welt, und die Religion ist es, die ihn dorthin führt.“ (ebd., S. 343) Die Religiosität des Menschen selbst zumindest bedarf bei Tocqueville also keiner weiteren Begründung, denn sie entspringt dem menschlichen Leben selbst. Für ihn gibt es ein „metaphysisches Bedürfnis des Glaubens“, der Glaube entspricht damit dem „menschlichen Instinkt“ (Oliver Hidalgo: *Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik*, Frankfurt a.M. 2006, S. 277).

115 Bauszus, *Religion*, 2009, S. 19.

116 Tocqueville, *Über die Demokratie*, 1984, S. 344.

beschreibungen und Praktiken in einer freiheitlichen Demokratie und bewahren auf unterschiedliche Weise vor der despotischen Spielart, die aus dem puren Egoismus und der reinen Selbstbezogenheit resultiert.¹¹⁷

Religion in diesem Sinne bedeutet Begrenzung und den Schutz vor dem demokratischen ‚Übermut‘ und den Allmachtsphantasien, die durch die Übergabe der Freiheit und Souveränität an die Menschen demokratische Ordnungen als ständige Gefahr begleitet. Ihre Achtung bietet Schutz vor individueller Willkür.¹¹⁸ Eine der wichtigsten Funktionen der Religion sieht Tocqueville daher in der Selbstbeschränkung: „Und was soll man tun mit einem Volk, das als Herr seiner selbst nicht Gott untertan ist?“¹¹⁹ Diese Selbstbeschränkung findet Tocqueville ebenso bei den Rechtsgelehrten der amerikanischen Demokratie. Sie stehen für das Gegenüber der dynamisch gewordenen Gesellschaft, die auch die Rechtsgelehrten „mitreißt“¹²⁰. Die Rechtsgelehrten verkörpern die unverfügbaren Momente der dynamischen Demokratie, denn sie stehen für den „starren Geist“, für das Bewahren des „Bestehenden“, für die konservierende Haltung, „keine Neuerungen“ einführen zu wollen. Sie stehen für die Spannung zwischen Konstitutionalismus und Demokratie.¹²¹

Insofern wird bei Tocqueville die Marktordnung nicht nur durch die demokratische Ordnung, sondern auch durch die Rechtsordnung ersetzt. Ebenso wie Tocqueville für die Religion zwischen festen „Hauptüberzeugungen“ und den sich verändernden „Glaubenssätzen“ unterscheidet,¹²² so findet er das Äquivalent in der Rechtsordnung in dem Verhältnis zwischen Verfassung und den aus ihr abgeleiteten Gesetzen. Während die Verfassung

117 Siehe dazu auch: Bauszus, Religion, 2009, S. 21f.; Herbert Dittgen: Politik zwischen Freiheit und Despotismus. Alexis de Tocqueville und Karl Marx, Freiburg i.B. 1986, S. 60; Karlfriedrich Herb: Staat und Religion. Die politische Vernunft in den Grenzen des Glaubens, in: ders./Oliver Hidalgo (Hrsg.): Alter Staat, neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004, S. 83-95, hier: S. 86f.

118 Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 338.

119 Ebd., S. 340.

120 Ebd., S. 311.

121 Hans Vorländer: Die Suprematie der Verfassung. Über das Spannungsverhältnis von Demokratie und Konstitutionalismus, in: Wolfgang Leidhold (Hrsg.): Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt, Würzburg 2000, S. 373-383.

122 Während die Hauptüberzeugungen, „stets fest bleiben, was immer der besondere Geist einer Zeit sei“, können sich die Glaubenssätze ändern (Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 510).

für Tocqueville unantastbare Prinzipien enthält, sind die Gesetze der ständigen Veränderung unterworfen. Denn es gebe „bei politischen Einrichtungen zwei Arten der Unbeständigkeit, die man nicht miteinander verwechseln darf“.¹²³ Während die einen verändert und immer wieder neu diskutiert werden, bleibt die Verfassung in ihren Prinzipien unangetastet. In der Verfassung also findet Tocqueville die Grundlagen eines übergreifenden Konsenses, der als unverfügbar behauptet werden muss, um Freiheit zu stabilisieren: Die Unverfügbarkeit der Verfassung und ihrer Prinzipien stellt Tocqueville hier gegen die zerstörerische Dynamik einer demokratischen Gesellschaft.¹²⁴ Das heißt, dass die Gesellschaft durch Gleichheit und Volkssouveränität eine dynamische Ordnung geworden ist, deren Grundlagen jedoch der Verfügbarkeit entzogen sein sollen, um nicht in einem neuen Despotismus zu enden.¹²⁵

3 SCHLUSS

Während Mandeville und Smith zum einen in Ablehnung gegen den vorherrschenden Tugenddiskurs, zum anderen in Abgrenzung und seiner Weiterentwicklung eine auf marktrationalen Kriterien aufruhende und vom *homo oeconomicus* ausgehende Gesellschaftsordnung zu entwickeln versuchen, gehören Tocqueville und Marx zu den Kritikern dieser marktrationalen Gesellschaftsordnung. So wie Mandeville den Diskurs vom Tugenddiskurs zum Interessendiskurs verschoben hat, von der Gemeinschaftsverpflichtung zur egoistischen Interessenverfolgung, so behauptet Marx dagegen den Menschen als ein Wesen, das nur in und durch die Gemeinschaft seine Freiheit entfalten kann. Individuelle Freiheit wird bei ihm da-

123 Ebd., S. 462.

124 „Die Amerikaner ändern die Gesetze häufig, die Grundlage der Verfassung bleibt unangetastet. [...] [D]as Übel, das sich aus der Unbeständigkeit der untergeordneten Gesetze ergibt, würde dann den Bestand der grundlegenden Gesetze in Frage stellen und mittelbar eine Revolution herbeiführen.“ (ebd., S. 462f.). Siehe dazu auch: Donald Maletz: *The Union as Idea: Tocqueville on the American Constitution*, in: *History of Political Thought* 19 (1998) 4, S. 599-620.

125 „[D]ie eine [Unbeständigkeit] hängt mit untergeordneten Gesetzen zusammen; diese kann lange in einer wohlgefestigten Gesellschaft herrschen; die andere rüttelt unaufhörlich an den Grundlagen der Verfassung selbst und greift die Prinzipien an, aus denen die Gesetze hervorgehen. Diese hat stets Wirren und Revolutionen zur Folge; das Volk, das ihr ausgesetzt ist, befindet sich in einem heftig erregten Übergangszustand.“ (Tocqueville, *Über die Demokratie*, 1984, S. 462)

mit sozial kontextuiert. Marx ersetzt den Begriff des egoistischen Individuums durch den Begriff des Gattungswesens. Anders als Marx wiederum rekurriert Tocqueville nicht allein auf die Natur des Menschen, sondern auf das göttliche Versprechen von Freiheit und Gleichheit und entzieht somit die Prinzipien der neuen politischen Ordnung der Verfügung der Menschen, um die Demokratie allerdings gleichzeitig radikal zur menschlichen Angelegenheit zu machen. Im Gegensatz zu Marx, der die Demokratie nur als Übergang zur „wahren Demokratie“ ansieht, sucht Tocqueville innerhalb der Demokratie nach gemeinsinnsstiftenden Elementen, die die Freiheit des Menschen auf Dauer stellen. Mit dem Begriff des wohlverstandenen Eigenntuzes deutet Tocqueville den marktrationalen Individualismus, wie ihn Mandeville entworfen hatte, um. Denn er prägt diesen Begriff neu, indem er seinen gemeinsinnsstiftenden Überschuss hervorhebt. Damit löst er den Eigennutz von der Mandevilleschen Isolierung ab. Tocqueville und Marx stimmen in ihrer Kritik an der Isolation der Menschen im liberalen demokratischen Staat überein. Tocqueville betont in der Auseinandersetzung mit dem gemeinsinnstiftenden Engagement des amerikanischen Demos, dass durch die Teilhabe am Politischen der Bürger immer wieder daran erinnert wird, „daß er in Gesellschaft lebt“¹²⁶. Tocqueville entwickelt in seinen Werken verschiedene Funktionsäquivalente für die zerbrochenen gesellschaftlichen Bande. So muss auch der Gemeinsinn, ebenso wie die Freiheit, immer wieder neu durch politisches Handeln hervorgebracht werden. Durch das öffentliche Engagement versichert sich der Bürger also ebenso seiner eigenen Abhängigkeit von der Anerkennung des Anderen als Gleicher wie er sich selbst als Gleicher anerkannt fühlt. Nur in der lebendigen, gemeinsinnsfördernden Gesellschaft politisch engagierter Bürger können Freiheit und damit die demokratische Republik im Unterschied zur demokratischen Despotie erhalten bleiben.

126 Tocqueville, Über die Demokratie, 1984, S. 593.

