Felix Baumert

DIE ENTDECKUNG DER GESTALT-BARKEIT

Gesellschaftstheorien bei Alexis de Tocqueville, Karl Marx und Max Weber

[transcript] EditionPolitik

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Felix Baumert
Die Entdeckung der Gestaltbarkeit

Edition Politik | Band 133

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft

und der Open Library Community Politik 2022 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

Vollsponsoren: Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek | Staatsbibliothek zu Berlin | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum | Universitäts- und Landesbibliothek Bonn | Staats- und Universitätsbibliothek Bremen | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Sächsische Landesbibliothek Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Frankfurt am Main | Justus-Liebig-Universität Gießen | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Technische Informationsbibliothek (TIB Hannover) | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Koblenz · Landau | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitätsbibliothek Marburg | Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universität der Bundeswehr München | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg |Bibliotheks- und Informationssystem der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Passau | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek Wuppertal | Vorarlberger Landesbibliothek | Universität Wien Bibliotheks- und Archivwesen | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Universitätsbibliothek St. Gallen | Zentralbibliothek Zürich
Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | ifa (Institut für Auslandsbeziehungen), Bibliothek | Landesbibliothek Oldenburg | Ostbayerische Technische Hochschule Regensburg, Hochschulbibliothek | ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften, Hochschulbibliothek
Mikrosponsoring: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte

Felix Baumert, geb. 1989, arbeitet für eine Abgeordnete des Deutschen Bundestages. Als Sozialwissenschaftler war er Lehrbeauftragter an der Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Erfurt sowie Stipendiat der Stiftung der deutschen Wirtschaft.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Felix Baumert

Die Entdeckung der Gestaltbarkeit

Gesellschaftstheorien bei Alexis de Tocqueville, Karl Marx und Max Weber

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld
© Felix Baumert

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6215-3
PDF-ISBN 978-3-8394-6215-7
EPUB-ISBN 978-3-7328-6215-3
https://doi.org/10.14361/9783839462157
Buchreihen-ISSN: 2702-9050
Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

1. Einleitung ... 11

2. Historischer Kontext ... 27

3. Demokratische Revolution
Tocquevilles Analyse ... 37
3.1 Demokratische Revolution als historische Entwicklung ... 37
3.2 Die verschiedenen Erfahrungen mit der Demokratisierung ... 46
3.2.1 Macht der Mehrheit ... 46
3.2.2 Tyrannei der Mehrheit ... 53
3.2.3 Gesellschaftliche Mobilität, Individualismus und Materialismus ... 56

4. Die bürgerliche Mittelstandsgesellschaft als *despotisme démocratique*
Tocquevilles Kritik ... 65
4.1 Ökonomische Dynamik und politische Erstarrung ... 65
4.2 Die despotisme démocratique ... 73

5. Politik als bürgerliches Eigeninteresse
Tocquevilles Vision ... 83
5.1 Verschiedene Erfahrungsräume von Politik ... 83
5.1.1 Politische Vereinigungen ... 88
5.1.2 Dezentrale Verwaltungsstruktur ... 90
5.1.3 Bürgerliche Vereinigungen ... 96
5.1.4 Freiheit des Ausdrucks ... 98
5.1.5 Geschworenengerichte ... 102
5.1.6 Der allgemeine Rechtsgedanke ... 104
5.1.7 Religion ... 105
5.2 Die politische Bürgergesellschaft als Ausdruck des individuellen Interesses ... 110
5.2.1 Über die Freiheit in der politischen Bürgergesellschaft ... 122
5.2.2 Die neue politische Wissenschaft ... 125

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Historischer Gegensatz und historische Entwicklung
Marx' Analyse ... 131
6.1 Die Grundlagen der Produktion ... 131
6.2 Die Produktion von Mehrwert ... 134
6.3 Die kapitalistische Produktion als historisches Ergebnis ... 139
6.4 Die Strukturprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft als historische Zwangsläufigkeit ... 143
6.4.1 Reproduktion der kapitalistischen Verhältnisse ... 143
6.4.2 Die produzierte Entfremdung ... 145
6.4.3 Isolation eigentlich sozialer Wesen ... 153
6.4.4 Die Entwicklung von Reichtum und Elend ... 154
6.4.5 Der kapitalistische Wachstumszwang ... 155
6.4.6 Geld und Privateigentum ... 158

7. Bürgerliche Gesellschaft und Despotie des Kapitals
Marx' Kritik ... 163
7.1 Die bürgerliche Klassengesellschaft ... 163
7.2 Der Überbau der kapitalistischen Verhältnisse ... 167
7.3 Charaktermasken und Individualität ... 176
7.4 Despotie des Kapitals ... 184

8. Radikal-revolutionäre Politik
Marx' Vision ... 189
8.1 Die Zuspitzung des Gegensatzes als Möglichkeit und Notwendigkeit ... 189
8.2 Das Proletariat als politischer Akteur ... 198
8.3 Ein zwangsläufiges Ziel ... 207
8.4 Radikal-revolutionäre Politik und die Folgen ... 222

9. Historische Entwicklung der Rationalisierung
Webers Analyse ... 229
9.1 Prädestination und Beruf ... 229
9.2 Rationalisierung und Wertepluralismus ... 238
9.3 Methodisch-rationale Lebensführung ... 241
9.4 Der neue Geist des Kapitalismus ... 245
9.5 Der rationale Betriebskapitalismus ... 252
9.6 Bürokratische Herrschaft als Ausdruck rationaler Lebensführung ... 258
9.7 Die okzidentale Stadt ... 267

10. Die moderne bürgerliche Gesellschaft als stählernes Gehäuse
Webers Kritik ... 271
10.1 Der moderne bürokratische Staat ... 271
10.2 Die Bürokratisierung der Politik ... 274
10.3 Das stählerne Gehäuse ... 280

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

11. Elitäre Politik
Webers Vision 291
11.1 Die institutionelle Ertüchtigung der Politik 291
11.2 Die elitäre Erweckung der Politik 300
11.3 Elitäre Politik in der plebiszitären Führerdemokratie 314

12. Schluss 327

Danksagung 343

Literatur 345

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Meinen Eltern.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Einleitung

»Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau.«
(Alexis de Tocqueville)

Eine gänzlich neue Welt erkennt Alexis de Tocqueville. Diese Aussage aus seinem Buch *De La Démocratie en Amérique* bezieht er nicht nur auf die Vereinigten Staaten von Amerika. Letztlich lässt sich diese Aussage auf die gesamte Zeit nach der Französischen Revolution beziehen, also auf das lange 19. Jahrhundert, wie der Historiker Eric J. Hobsbawm die Zeit von 1789 bis 1914 genannt hat. Und tatsächlich ist die Zeit nach der Französischen Revolution eine gänzlich neue Zeit oder ist eben die Welt eine neue Welt. Nicht etwa, weil unmittelbar und sofort Gesellschaften nach den Prinzipien oder den Forderungen dieser Revolution, nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit strukturiert werden. Sondern weil das Versprechen auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, diese »Grundprinzipien der modernen Welt«[1], die gesellschaftliche Realität allmählich und unaufhaltsam durchdringen. Die Ideen von Demokratie und Individualismus breiten sich immer mehr aus, die Entwicklung eines modernen und darauf basierenden Kapitalismus nimmt an Fahrt auf.

Bis zur Französischen Revolution ist die Geschichte geprägt von starken Kontinuitäten, wie ein Gedankenexperiment von Conrad Waddington eindrucksvoll zeigt:

> »Wenn ein alter Römer achtzehn Jahrhunderte später wieder auf die Welt gekommen wäre, hätte er sich in einer Gesellschaft wiedergefunden, die er ohne Schwierigkeit verstanden hätte. Horaz wäre sich als Gast bei Horace Walpole nicht deplatziert vorgekommen, und Catull hätte sich zwischen den Wagen, Damen und brennenden Lampen nachts in London des 18. Jahrhunderts zu Hause gefühlt.«[2]

1 Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1800-1866, München 1991, S. 11.
An dieser Stelle sei gleich etwas zur Zitierweise in der vorliegenden Arbeit gesagt. Da insbesondere Marx und Weber häufig mit Hervorhebungen arbeiten, werden hier nur die vom Autor der vorliegenden Arbeit selbst eingefügten Hervorhebungen gekennzeichnet. Alle Hervorhebungen ohne Kennzeichnung sind so im Original.

2 Conrad H. Waddington: The Ethical Animal, Chicago 1960, S. 5. Übersetzung nach Cipolla a.a.O.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In fast allen Bereichen sind solche Kontinuitäten zu beobachten, im Militärwesen, in der Landwirtschaft, in der Architektur oder der Medizin.[3] Ein Bauer um 1725 konnte fast sein ganzes Leben lang mit einer Handvoll Grundvorstellungen über das Leben, die Welt und seine Position darin auskommen, die er sich in der Jugend angeeignet hatte. Darin unterscheidet sich das 14. vom 18. Jahrhundert kaum. Erst der industrielle Mensch ist einem Prozess ausgesetzt, der unnachgiebig dazu zwingt, ›auf dem Laufenden‹ zu bleiben. In der agrarisch-ständischen Gesellschaft sammelt sich das Wissen bei den Alten, die als Weise gelten. In der industriellen Gesellschaft hingegen werden die Alten schnell zu Gestrigen. Sind die sozialen Beziehung in jener meist persönlich, so stehen die Menschen sich in dieser zunehmend indifferent oder gar entfremdet gegenüber.[4]

Kontinuitäten lösen sich in der Nachfolge der Französischen Revolution zunehmend auf. Mit Claude Lefort lässt sich festhalten, dass durch die Französische Revolution also zunächst nichts anderes passiert, als der Wegfall alter Gewissheiten[5] – das Altbekannte verliert an Wert und Orientierungskraft. Durch diese Auflösungsprozesse erscheinen am Horizont der Geschichte neue Spielräume und Freiheiten, die gesellschaftliche Entwicklung nun bewusst gestalten zu können; Fortschritt ist nicht mehr festgelegt auf Bahnen, die durch überzeitliche Prinzipien bestimmt werden. Gesellschaftliche Entwicklung muss nicht mehr zwangsläufig einer mehr oder minder allgemeingültigen Interpretation folgen oder nur einem und vermeintlich ›richtigen‹ oder ›wahren‹ Pfad folgen. Von nun an könnte die gesellschaftliche Entwicklung immer auch anders gestaltet werden.

Doch wie steht es tatsächlich um das gesellschaftliche Bewusstsein dieser neuen Gestaltungsspielräume? Was ist mit den neuen Gestaltungsfreiheiten in der dieser neuen Zeit? Ist dieses Bewusstsein bereits tatsächliche Erfahrung und Grundlage gesellschaftlicher Selbstbestimmung im langen 19. Jahrhundert?[6]

Alexis de Tocqueville (1805 bis 1859), Karl Marx (1818 bis 1883) und Max Weber (1864 bis 1920) prägten die intellektuellen Diskurse in dieser und über diese Zeit sicherlich mit am stärksten. Nach Julia Adams und anderen sind gerade Alexis de Tocqueville, Karl Marx und Max Weber angetrieben durch das Interesse an gesellschaftlichem Wandel beziehungsweise daran, wie sich gesellschaftliche Strukturen und Akteure durch die

3 Vgl. Carlo Cipolla: »Die Industrielle Revolution in der Weltgeschichte«, in: Carlo Cipolla/Knut Borchardt (Hg.), Europäische Wirtschaftsgeschichte. Band 3 Die Industrielle Revolution, Stuttgart – New York 1976, S. 1ff, hier S. 2.

4 Vgl. ebd., S. 9.

5 Vgl. Claude Lefort: The Political Forms of Modern Society, Cambridge 1986.

6 Schnell kommt vielleicht die Skepsis auf, dass das lange 19. Jahrhundert doch nun wirklich und im wahrsten Wortsinne Geschichte sei. Doch das lange 19. Jahrhundert ist keineswegs »auserzählt,‹ sondern bietet Raum für neue Deutungen – und sei es nicht zuletzt unter innovativer Rückbesinnung auf sozialhistorische Fragestellungen.« Forschungsbericht: Das lange 19. Jahrhundert: Neuere Forschungen und Forschungsperspektiven. 28.04.2016 – 29.04.2016 Berlin vom 26.05.2016.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Transformation von dezidiert traditionellen oder feudalen zu distinktiv modernen Gesellschaften gestalten und verändern.[7]

Skadi Krause will mit ihrem aktuellen Buch zu Tocquevilles Theorie seine Bedeutung »als ersten bedeutenden Theoretiker der *modernen* [Herv. FB] Demokratie«[8] unterstreichen. Es geht ihr darum, sein politisches Denken vor dem Hintergrund der neuen Welt nachzuzeichnen. Denn angesichts dieser neuen Welt sieht Tocqueville eine Notwendigkeit einer neuen politischen Wissenschaft, denn Machiavellis Florenz oder das antike Athen helfen nur noch bedingt weiter angesichts dieser neuen Welt. Sie baut damit auf zahlreichen Arbeiten auf, die den Anspruch geäußert haben, sich stärker dieser neuen politischen Wissenschaft zu widmen[9] und dem auch nachgegangen sind. Nicht nur in diesem Werk, sondern auch zusammen mit Harald Bluhm behandelt Skadi Krause Tocquevilles neue politische Wissenschaft vor dem historischen Hintergrund seiner Zeit. Schon das frühe Werk von George W. Pierson setzt diesen Fokus. Skadi Krause, Harald Bluhm und George W. Pierson geht es also darum, Tocquevilles politische Theorie vor dem Hintergrund des historischen Kontextes, und zwar sowohl französischer als auch US-amerikanischer Debatten, nachzuvollziehen.[10] Cheryl B. Welch hält den Zusammenhang zwischen politischer Theorie und politischem Handeln für ein grundlegendes Motiv in Tocquevilles gesamtem Werk.[11] Tocqueville gilt als moderner politischer Theoretiker oder Theoretiker der modernen Demokratie, weil er in einer Zeit schreibt, die am Beginn der Moderne steht – so könnte eine erste Bewertung lauten.

Marx gilt den einen als Philosoph, anderen als Wirtschaftstheoretiker und wieder anderen als Soziologe. Aus Teilen der umfassenden Marx-Literatur ergibt sich der Anschein, dass im Marx'schen Werk überhaupt nichts über Politik als Gestaltungsmittel gesellschaftlicher Entwicklung zu finden sei.[12] Eine andere Sichtweise steht in Verbindung mit der sogenannten ›Staatsableitungsdebatte‹, welche sich allerdings mehrfach auf *Das Kapital* bezieht beziehungsweise wenn überhaupt in Marx' *Kritik der Politischen Ökonomie* Aussagen über den Zusammenhang zwischen Gesellschaftsanalyse und Politik findet.[13] Hinsichtlich des Marx'schen Gesamtwerkes ist bisher oftmals davon die Rede, dass es dort durchaus eine Ausführung über die Politik gibt, die allerdings »eng mit der Kritik der politischen Ökonomie verknüpft ist und [dieser] letztlich untergeordnet

7 Vgl. Julia Adams/Elisabeth S. Clemens/Ann S. Orloff: »Introduction: Social Theory, Modernity, and the three Waves of Historical Sociology«, in: Julia Adams/Elisabeth S. Clemens/Ann S. Orloff (Hg.), Remaking Modernity. Politics, History, and Sociology, Durham 2005, S. 1ff.

8 Skadi S. Krause: Eine neue Politische Wissenschaft für eine neue Welt, Berlin 2017, S. 11.

9 Vgl. dazu Harald Bluhm/Skadi Krause: »Zwischen akademisch-institutionalisierter Wissenschaft und Aufklärung der Bürger. Tocquevilles Neue Wissenschaft der Politik«, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 24 (2014b), S. 29ff, hier S. 30; Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo: Alexis de Tocqueville, Frankfurt a.M. 2005, S. 57f; Wilhelm Hennis: »Tocqueville's »Neue Politische Wissenschaft«, in: Justin Stagl (Hg.), Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur: zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem, Berlin 1982, S. 385ff.

10 Vgl. Harald Bluhm/Skadi S. Krause (Hg.): Alexis de Tocqueville, Paderborn 2016; George W. Pierson: Tocqueville and Beaumont in America, Oxford 1938.

11 Vgl. Cheryl B. Welch : De Tocqueville, Oxford 2001.

12 Vgl. Rolf P. Sieferle: Karl Marx zur Einführung, Hamburg 2007.

13 Einen Überblick darüber bietet etwa Ingo Elbe: Marx im Westen, Berlin 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird«[14]. Mit diesem Urteil folgt Miguel Abensour vielen Ansätzen, die dem Marx'schen Denken insgesamt einen Mangel an der Beschäftigung mit Politik attestieren. Dieses Urteil drückt sich auch in der Kritik am vermeintlichen Ökonomismus[15] oder auch der Spannung zwischen der Theorie des Klassenkampfs und Marx' politischen Ökonomie aus.[16] In der Absicht ähnlich, allerdings mit einem anderen Zugriff, sieht Jacques Rancière bei Marx im Proletariat als Träger eines finalen Klassenkampfes einen Hinweis auf ein »*Jenseits* von Politik«[17].

Oliver Flügel-Martinsen kritisiert an allen diesen Ansätzen jedoch die Überfokussierung auf Marx' ökonomische Gesellschaftstheorie.[18] In ihrem Vorwort zum Sammelband *Kritik im Handgemenge* stellen auch Matthias Bohlender und andere fest, dass gerade die »Stimme« der Marx'schen Kritik als »politischer Einsatz« lange und »allzu gerne überhört und vergessen« wurde.[19] Damit legen sie den Finger in die Wunde. Marx' Hinterlassenschaft hat im Laufe der Kanonisierung und wissenschaftlichen Verarbeitung vieles an politischer Intention verloren. Doch Marx befasst sich ganz wesentlich mit Politik, wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wird. Die Frage, wie die Gesellschaft unter den Bedingungen der neuen Welt die eigene Entwicklung bestimmen kann, ist für Márcio Egídio Schäfer die »Hauptfrage von Marx' politischer Philosophie«[20]. Matthias Bohlender und andere wollen in ihrem Sammelband genau dieser Marx'schen Stimme, die die Bedeutung von Politik betont, wieder mehr Gehör verschaffen. Auch Harry Cleaver sieht etwa *Das Kapital* eher als ein »politisches Dokument« und kritisiert an vielen Marx-Exegesen, diese würden sich in »philosophische[n] Abhandlungen und strukturalistische[n] Modelle[n] von Klassenverhältnissen [ergehen], die sich als perfekt für akademische Studien und Debatten erwiesen haben«, aber die eigentliche Intention verquasen.[21] Zuletzt war es Peter Ghosh, der Marx' Werke als eine zentrale Säule der *politischen* Ideengeschichte gezeigt hat.[22]

---

14 Miguel Abensour: Demokratie gegen den Staat, Berlin 2012, S. 199.

15 Vgl. Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt a.M. 1990.

16 Vgl. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe: Hegemonie und radikale Demokratie, Wien 2012.

17 Jacques Rancière: Das Unvernehmen, Frankfurt a.M. 2002, S. 96.

18 Vgl. Oliver Flügel-Martinsen: »Fehlt Marx eine Theorie des Politischen? Marx' politische Kritik und die postmarxistische Marx-Kritik«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, Bielefeld 2018, S. 245ff, hier S. 247. Gemäß der Einteilung verschiedener Marx-Fiktionen von Harald Blum ordnet Oliver Flügel-Martinsen die Kritiker hier jener zu, in der *Das Kapital* im Zentrum des auf der ökonomische Gesellschaftstheorie gerichteten Fokus steht. Zur Einteilung der Marx-Fiktionen Harald Bluhm: »MEGA-Marx«, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 11 (2017), S. 41ff, hier S. 45ff.

19 Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker: »Vorwort«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, Bielefeld 2018, S. 7ff, hier S. 9.

20 Márcio E. Schäfer: Bürgerliche Gesellschaft und Staat, Würzburg 2018, S. 11. Ähnlich auch Tom Rockmore: Marx's Dream, Chicago 2018.

21 Harry Cleaver: »Das Kapital« politisch lesen, Wien 2012, 14ff., 66.

22 Vgl. Peter Ghosh: »Constructing Marx in the history of ideas«, in: Global Intellectual History 2 (2017), S. 124ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weber gilt weithin als Realist und Pragmatiker. Realpolitik ist eines der Schlüsselkonzepte im politischen Denken Webers. Lawrence A. Scaff zeigt Weber als einen solchen Realisten, der die Welt und die Umstände nimmt und analysiert, wie sie sind und nicht, wie er sie gerne gehabt hätte.[23] Weber ist, wie Wolfgang Mommsen festhält, einer der »bedeutendsten Repräsentanten des europäischen Liberalismus an der Schwelle seines Niedergangs«[24]. Stefan Breuer stellt fest, dass Weber

> »ein in seinen Werten und Maßstäben zutiefst der untergehenden Welt Alteuropas verhafteter, mit unbestechlicher Schärfe die Kosten der ›Modernisierung‹ registrierender Autor [war], der seinen antimodernen Affekten wohl nur deshalb nicht die Zügel schießen ließ, weil er klar die Irreversibilität der Prozesse erkannte, die der alteuropäischen Welt (wie auch der Herrschaftswelt außerhalb Europas) die Grundlage entzogen«[25].

Betrachtet Weber bestimmte gesellschaftliche Entwicklung als unhintergehbar, dann ist sein Denken diesbezüglich durchzogen von zahlreichen »Dennochs«[26], wie Wilhelm Hennis bemerkt. Kern dieser ›Dennochs‹ ist Politik. Politik als Darstellung und Kampf verschiedener Möglichkeiten und Vorstellungen. Dies wird in der vorliegenden Arbeit gezeigt. Rainer Lepsius betont hierbei wieder den Realismus und die wissenschaftliche Objektivität des großen Soziologen Webers, wenn er feststellt, dass Weber zwar durch einen zeithistorischen Bezug »angeregt, aber nicht bestimmt« gewesen sei. Webers Fragestellungen und Nachdenken über Politik sind demnach »intellektuelle Leistungen«[27] mit eigenen Motiven. Agnes Heller sieht in Weber vielleicht überhaupt den Ersten, »who […] opened the path towards the concept of the political«[28].

Diese einzelnen Arbeiten befassen sich teils mehr und teils weniger mit dem, was Tocqueville, Marx und Weber über Politik als Gestaltungsinstrument gesellschaftlicher Entwicklung gedacht und geschrieben haben. Hier soll gezeigt werden, dass Tocqueville, Marx und Weber in der Politik das zentrale Instrument sehen, in dem sich unter den Bedingungen der neuen Welt das Versprechen auf Gestaltungsfreiheit ausdrückt. Politik ist demnach der Ort, an dem das Bewusstsein für diese neuen Spielräume besteht. In der Politik zeigt sich die neue Gestaltungsfreiheit. Das ist das erste Erkenntnisinteresse dieser Arbeit. In und durch Politik drückt sich allerdings nicht nur ein Bewusstsein von Gestaltungsfreiheit aus, sondern noch etwas mehr, dass bisher weniger im Nukleus der jeweiligen Betrachtung von Tocqueville, Marx und Weber stand.

---

23 Vgl. Lawrence A. Scaff: »Weber on the cultural situation of the modern age«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 99ff, hier S. 116.

24 Wolfgang J. Mommsen: »Ein Liberaler in der Grenzsituation«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 21ff, hier S. 21.

25 Stefan Breuer: Max Webers tragische Soziologie, Tübingen 2006, S. 4.

26 Wilhelm Hennis: Max Webers Fragestellung, Tübingen 1987, S. 80.

27 Rainer Lepsius: »Max Webers soziologische Fragestellungen«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 21ff.

28 Agnes Heller: »The concept of the political revisited«, in: David Held (Hg.), Political theory today, Oxford 1991, S. 330ff, hier S. 332.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit Paul Nolte lässt sich feststellen, dass Gestaltungsfreiheit auch als Kontingenz übersetzt werden kann.[29] Andersherum bedeutet die Möglichkeit Dinge immer auch anders entscheiden und gestalten zu können in der Moderne nichts anderes als Freiheit.[30] Völlig unstrittig ist in der heutigen Politikwissenschaft zum einen, dass Politik selbst kontingent ist.[31] Mit Alfred Heuß ließe sich sagen: »Es gibt keine Handlung, und erst recht keine historische, von der man nicht sagen könnte, daß sie auch anders hätte ausfallen oder auch unterbleiben können.«[32] Zum anderen wandelt sich Politik historisch.[33] Kontingenz wird heute als Spezifikum moderner Gesellschaften gesehen.[34] Wie Kari Palonen eingängig zeigt, ist der Begriff der Kontingenz heute in der Politikwissenschaft fast schon ein »Modebegriff« oder zur »Allerweltsformel« geworden und die Begründung dafür liege in der »Anerkennung ihrer Allgegenwärtigkeit«.[35] In dieser Allgegenwärtigkeit geht allerdings Präzision verloren. Zygmunt Baumann etwa hat den Unterschied deutlich gemacht, ob etwas kontingent ist oder als solches wahrgenommen wird.[36] Tatsächlich ist es angesichts der hier zu untersuchenden Fragestellung elementar darauf hinzuweisen, dass es um das Kontingenz*bewusstsein* hinsichtlich der gesellschaftlichen Entwicklung geht. Kontingenz an sich wird nicht hervorgebracht, aber es muss ein Bewusstsein für sie entstehen, denn nur dann besteht auch ein Bewusstsein für die Gestaltungsfreiheit innerhalb dieser möglichen Kontingenz. Darin liegt eine essenzielle Bedeutung von Politik in der neuen Welt. Die eigene und die gesellschaftliche Entwicklung wirklich frei zu gestalten ist zugleich immer auch Ausdruck eines Kontingenzbewusstseins. Kontingenzbewusstsein und Gestaltungsfreiheit verweisen aufeinander. Das Wissen darüber es anders machen zu können, ist die Grundlage freier Gestaltung. Wenn für Tocqueville, Marx und Weber die Politik der Ort ist, an dem sich ein Bewusstsein für Gestaltungsspielräume und -freiheiten bildet oder eben die Gestaltbarkeit gesellschaftlicher Entwicklung immer wieder entdeckt wird, dann ist die Politik auch der Ort, an dem sich ein Kontingenzbewusstsein findet. Diese Suche nach der Bedeutung von Politik als Ort von Kontingenzbewusstsein ist der zweite und neue Forschungsschritt, der hier gewagt wird.

Tocqueville, Marx und Weber formulieren ihre Vorstellungen von Politik allerdings nicht in den luftleeren Raum, sondern ihre Vorstellungen von Politik sind Reflektionen

29 Vgl. Paul Nolte: Was ist Demokratie?, München 2012, S. 130.

30 Vgl. Richard Rorty: Contingency, irony and solidarity, Cambridge 1989, 26, 26.

31 Vgl. Kegina Kreide/Andreas Niederberger: »Politik«, in: Gerhard Göhler/Mattias Iser/Ina Kerner (Hg.), Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden 2011, S. 290ff.

32 Alfred Heuß: »Die Kontingenz in der Geschichte«, in: Neue Hefte für Philosophie 24/25 (1985), S. 14ff, hier S. 20. Vgl. auch David Platt: The gift of contingency, New York 1991, S. 22.

33 Vgl. Willibald Steinmetz/Ingrid Gilcher-Holtey/Heinz-Gerhard Haupt (Hg.): Writing political history today, Frankfurt a.M. 2013.

34 Vgl. Agnes Heller: »Die ethischen Alternativen der Moderne«, in: Heinrich Meier (Hg.), Zur Diagnose der Moderne, München 1990, S. 99ff, hier S. 121. Dazu auch MIchael Makropoulus: »Möglichkeitsbändigungen. Disziplin und Versicherung als Konzepte zur sozialen Steuerung von Kontingenz«, in: Soziale Welt 31 (1990), S. 407ff, hier S. 421.

35 K. Palonen (1998), S. 13.

36 Vgl. Zygmunt Baumann: Die Krise der Politik, Hamburg 2000; ähnlich Cornelius Castoriadis: »Democracy as Procedure and Democracy as Regime«, in: Constellations 4 (1997), S. 1ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kritischer Gesellschaftsanalysen. Tocqueville, Marx und Weber sind präzise Beobachter der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Entwicklung. Tocqueville ist daneben immer auch am praktisch-politischen Handeln interessiert und das nicht nur, weil er selbst Politiker war.[37] Folgt man Lawrence Scaff, dann registriert Weber in seinen Beobachtungen sehr sensibel auch kleinste Gefahren für die individuelle Freiheit.[38] Durch ihre unterschiedlichen Analysen der Gesellschaften unter den Bedingungen der neuen Welt, kommen alle drei zu Kritiken an ebendiesen Gesellschaften. In dieser Arbeit soll zunächst gezeigt werden, wie Tocqueville, Marx und Weber die gesellschaftliche Entwicklung beschreiben – etwa als: Demokratisierung, also voranschreitende Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen (Tocqueville), als Entwicklung des historischen Widerspruches zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit (Marx) oder als universelle Rationalisierung (Weber). Dieser Analyseebene folgt die Betrachtung der jeweiligen und daraus abgeleiteten Kritiken: demokratische Despotie (Tocqueville), Despotie des Kapitals (Marx) oder stählernes Gehäuse (Weber). Thematisch befassen sich alle drei Kritiken mit der Gefahr der gesellschaftlichen Erstarrung als Folge der gesellschaftlichen Entwicklung unter den Bedingungen der neuen Welt. Alle drei beschreiben potenzielle oder tatsächliche despotische Zustände. Das Augenfällige dabei ist, dass diese despotischen Zustände Folge der Bedingungen der neuen Welt sind, denn Tocqueville, Marx und Weber beschreiben keinesfalls eine Rückkehr antiker Formen von Despotie oder Diktatur. Im Gegenteil, sie beschreiben diese despotischen Zustände, in denen die gesellschaftliche Gestaltungsfreiheit ihrer Meinung nach eingeschränkt oder (noch) nicht (bewusst) vorhanden ist als komplexe Konsequenz aus den Bedingungen der neuen Welt und darin auftretender gesellschaftlich bewusster, vor allem aber unbewusster Eigengesetzlichkeiten und -dynamiken. Die eigentliche historisch glückliche Situation angesichts der Möglichkeiten an Gestaltungsfreiheit kann umkippen und moderne Unfreiheiten, Tyranneien, Despotien oder Erstarrungen erzeugen, das zeigen die drei Analysen und Kritiken. Nicht ohne Grund, so ließe sich an dieser Stelle festhalten, sind Tocqueville, Marx und Weber (neben Sigmund Freud) die einzigen drei Theoretiker des langen 19. Jahrhunderts, bei denen Roger Boesche eine ›Theorie der Tyrannei‹ findet.[39]

Vor diesem Hintergrund erscheinen die Reflexionen von Tocqueville, Marx und Weber jeweils mit einem Fokus auf Politik. Tocqueville formuliert dabei im Kern eine Vorstellung von moderierender Politik als aufgeklärtes Bürgerinteresse[40], Marx eine Idee

37 Vgl. Aurelian Craiutu: Liberalism under Siege, Lanham 2003; Sheldon S. Wolin: Tocqueville between two worlds, Princeton N.J. u.a. 2001.

38 Vgl. Lawrence A. Scaff: Fleeing the Iron Cage, London 1989 Ähnlich argumentiert Christian Schwaabe: Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne, München 2002.

39 Vgl. Roger Boesche (Hg.): Theories of Tyranny, University Park 1996.

40 An dieser Stelle ist es angebracht, auf den Zusammenhang von Sprache und Geschlecht auf der einen und auf die Gehalte der Gleichheitskonzepte der drei Theoretiker einzugehen. Tocqueville, Marx und Weber leben in einer Zeit, in der bestimmte Formen von Diskriminierung und Ausschluss (also Ungleichheit durch Rassismus, Sexismus etc.) selbstverständlich waren und diese Umstände von ihnen vermutlich ebenso selbstverständlich kaum bis gar nicht wahrgenommen wurden. Tocqueville, Marx und Weber schreiben mehrheitlich von männlich dominierten Gesellschaften, und zwar politisch, sozial und ökonomisch. Inwiefern sie damit gesellschaftliche Ungleichheiten in Form von Diskriminierung reproduzieren, soll hier nicht diskutiert werden. Ich werde im sprachlichen Duktus der drei Theoretiker zu bleiben, um zu vermeiden, die Aussagen der drei Männer

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

radikaler Politik als notwendige Überwindung historischer Widersprüche und Weber eine Vision von widerständiger Politik als elitäres Primat über unentbehrliche Notwendigkeiten moderner Massengesellschaften. Gerade aus der Kontrastierung der drei Gesellschaftswissenschaftler wird dabei ersichtlich, dass Politik angesichts der Bedingungen der neuen Zeit jeweils eine zentrale Bedeutung zukommt, die unweigerlich selbst der Kontingenz unterliegt.

Es gibt bereits zahlreiche Arbeiten, die sich in dieser Hinsicht mit jeweils zwei der drei hier untersuchten Autoren in unterschiedlicher Konstellation befassen. In den Gesellschaftswissenschaften gelten Tocqueville, Marx und Weber vielfach als konträre Denker. Tocqueville und Marx werden etwa von Cheryl B. Welch als Antipoden dargestellt, die im Kalten Krieg die entgegengesetzten Ideologien belieferten.[41] Tocquevilles Plädoyer für eine pluralistische Gesellschaft stelle ihn in die zu Marx entgegengesetzte Kategorie, wie auch Seymor Lipset notiert.[42] Klaus Hornung arbeitet die Unterschiede beider hinsichtlich ihrer grundlegenden Gesellschafts- und Politikauffassung heraus.[43] Für Peter Lassmann ist Tocqueville mit seiner Auffassung zur Natur und dem Möglichkeitsraum des Politischen maximal von Weber entfernt.[44] Nach Wolfgang Schluchter wendet sich Weber wiederum entschieden gegen den extremen Objektivismus von Marx.[45] Daher reüssiert Weber als gewichtiger theoretischer Gegenspieler von Marx, wie Wolfgang J. Mommsen darstellt.[46] Andere soziologische und politikwissenschaftliche Arbeiten weisen durchaus auch auf Ähnlichkeiten hin. Herbert Dittgen etwa sieht eine solche darin, dass sich Tocqueville und Marx mit den sich in der Dynamik der Moderne auflösenden Gesellschaftsbande befassen.[47] Dass sowohl Tocqueville als auch Weber ein Unbehagen über die Inadäquanz der Auflösung aristokratischer und Schaffung neuer demokratischer Strukturen ausdrücken, stellt Martin Hecht heraus.[48] In der Ablehnung des liberalen Utilitarismus des 19. Jahrhunderts erkennt ferner Anthony

---

des langen 19. Jahrhunderts zu verfälschen oder ihnen sogar einen aufgeklärteren Impetus unterzuschieben, den sie vermutlich gar nicht hatten. Die Alltäglichkeit und Selbstverständlichkeit von Diskriminierung und Ausschluss sollen hier nicht durch eine nachträgliche Veränderung der Sprache kaschiert werden. Vgl. zur Alltäglichkeit und Selbstverständlichkeit von Diskriminierung in der Geschichte der Demokratie etwa Hedwig Richter: Demokratie. Eine deutsche Affäre. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München 2020.

41 Vgl. C. B. Welch (2001), S. 225.

42 Vgl. Seymor M. Lipset: The political man: the social bases of politics, Garden City 1960, S. 7.

43 Vgl. Klaus Hornung: »Die Dialektik von Emanzipation und Despotismus. Alexis de Tocqueville und Karl Marx«, in: Der Staat 15 (1976), S. 305ff, hier S. 308.

44 Vgl. Peter Lassman: »Democracy and Disentchantment: Weber and Tocqueville on the ›Road of Servitude‹«, in: Herminio Martins (Hg.), Knowledge and passion. Essays in honour of John Rex, London 1993, S. 99ff, hier S. 116.

45 Vgl. Wolfgang Schluchter: Religion und Lebensführung, Frankfurt a.M. 1991a, S. 73.

46 Vgl. Wolfgang J. Mommsen: »Kapitalismus und Sozialismus. Die Auseinandersetzung mit Karl Marx«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 144ff, hier 144ff.

47 Vgl. Herbert Dittgen: Politik zwischen Freiheit und Despotismus, Freiburg i.Br. 1986, S. 57. Kurz davor insistiert Herbert Dittgen allerdings auf den unterschiedlichen Anliegen beider. Vgl. ebd., S. 45.

48 Vgl. Martin Hecht: Modernität und Bürgerlichkeit, Berlin 1998.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Giddens eine Gemeinsamkeit von Marx und Weber.[49] Jim Faught macht auf eine Gemeinsamkeit von Tocqueville und Weber aufmerksam, die seiner Ansicht nach in ihrem jeweiligen Fokus gesellschaftlicher Strukturen liegt. Beide sehen demnach, dass diese gesellschaftlichen Strukturen einen förderlichen oder ermöglichenden Einfluss auf demokratische Strukturen haben können.[50]

An diesen Arbeiten ist auffällig, dass sie sich nur am Rande oder gar nicht mit den Vorstellungen von Tocqueville, Marx und Weber über Politik als Ausdruck von Gestaltungsfreiheit und Ort eines Kontingenzbewusstsein der gesellschaftlichen Entwicklung beschäftigen. Es fehlt an dieser Stelle bisher eine Arbeit, die sich mit den Vorstellungen von Politik und Kontingenzbewusstsein aller drei befasst. In der vorliegenden Arbeit wird gezeigt, dass Tocqueville, Marx und Weber *jeweils* in der Politik das zentrale Instrument der neuen Gestaltungsfreiheiten und Politik als Ort eines Kontingenzbewusstseins sehen.

Mit Fortschritt und gesellschaftlicher Entwicklung befasst sich ein immer größerer Strang der Sozialwissenschaften. Generell wird Fortschritt und gesellschaftliche Entwicklung angesichts konstanter Beschleunigung immer mehr Aufmerksamkeit in den Gesellschaftswissenschaften zukommen.[51] Zentrales Thema bei Betrachtung der gesellschaftlichen Entwicklung ist dabei heute vielfach das Phänomen der Globalisierung. So ist die Idee der soziologischen Globalisierungstheorie, dass durch zunehmenden Austausch und intensivere Beziehungen eine allmähliche Homogenisierung der Welt erreicht wird. Schon im 19. Jahrhundert und der ›Europäisierung der Welt‹ folgte der Freihandelsidee eine ähnliche Vorstellung von der Entwickling. Auch heute ist diese Linie noch präsent, wenn über die ›Coca-kolonisierung‹ oder die ›McWorld‹[52] gesprochen wird. Aktuellere Ansätze betonen allerdings auch, dass Globalisierung neben Homogenisierung immer auch neue Abgrenzung und Fragmentierung, also durchaus auch Divergenzen schafft.[53] Ein Vorhaben Sebastian Conrads ist es, das Verhältnis von Partikularität und Globalisierung umzudrehen, »weil die Globalisierung um 1900 die politische, ökonomische und diskursive Ordnung dieser Welt durcheinanderbrachte« und zur »Konjunktur von Vorstellungen nationaler Besonderheit« beigetragen habe.[54] Aus der Kritik an Euro- und Anglozentrismus ergab sich die Globalisierungsthese der

49 Vgl. Anthony Giddens: Capitalism and Modern Social Theory, Cambridge 1971, S. 244.

50 Vgl. Jim Faught: »Tocqueville and Weber. Interests, Values and Democracy«, in: Journal of Classical Sociology 7 (2016), S. 55ff.

51 Thomas Schwinn bietet hier einen knappen, aber sehr genauen Überblick. Thomas Schwinn: »Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht«, in: Zeitschrift für Soziologie 38 (2009), S. 454ff.

52 Vgl. Benjamin Barber: Jihad vs. McWorld, New York 1995.

53 Vgl. Jan A. Scholte: Globalization, Basingstoke 2000; Arif Dirlik: »Is there History after Eurocentrism? Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History«, in: Arif Dirlik (Hg.), Postmodernity's History. The Past as Legacy and Project, Lanham 2000, S. 63ff; Zygmunt Baumann: Globalization, New York 1998; Ronald Robertson: Globalization: Social Theory and Global Culture, London 1992; Arjun Appadurai: »Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy«, in: Public Culture 2 (1990), S. 1ff.

54 Sebastian Conrad: Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich, München 2006, S. 9f. Siehe auch Craig Calhoun: »Nationalism, Modernism, and their Multplicities«, in: Eliezer Ben Rafael/Yitzak Sternberg (Hg.), Identity, Culture and Globalization, Leiden 2001, S. 445ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschichtswissenschaft[55] und der Postkolonialismus-Forschung,[56] die davon ausgeht, dass Globalisierung ein synchroner Prozess und Ergebnis wechselseitiger und globaler Beeinflussung ist. Schon Reinhard Bendix hat auf die internationale Ebene hingewiesen, indem er Vorreiter und Nachzügler in der Entwicklung konstatierte.[57] In diesem theoretischen Rahmen arbeitet auch die Varieties-of-Capitalism-Forschung, die die Variationen von Kapitalismus nicht gegen einen globalen Kapitalismus stark macht, sondern diese in jenem aufgehen sieht. Zusammen mit Hans-Ulrich Wehler[58] und Rainer Lepsius[59] steht Peter Flora[60] für die Ansicht der Systematisierung der Modernisierung durch die Auflösung in Dichotomien von beispielsweise traditional und modern. Auch die in den 1950er-Jahren in den USA entstandene Modernisierungsforschung erscheint oft mit dem Anspruch einer Megatheorie.[61] Der Multiple-Modernities-Ansatz Shmuel Eisenstadts geht wiederum davon aus, dass es verschiedene Modernen gibt[62] – multiple Modernen als Ausdruck von Kontingenz.

Mit der Betrachtung von Tocqueville, Marx und Weber soll gezeigt werden, dass Politik als Gestaltungsinstrument kein einheitliches Steuerungsinstrument gesellschaftlicher Entwicklung ist. Vielmehr zeigt sich aus der Betrachtung der drei Theoretiker, dass Politik als Ort eines Kontingenzbewusstseins unendlich vielgestaltig ist. Politik ist und bleibt kontingent und historisch wandelbar. Alle drei Autoren erkennen allerdings die zentrale Bedeutung der Politik, ein kollektives Bewusstsein der Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung aufrechtzuerhalten. Es geht also nicht darum, eine Megatheorie gesellschaftlichen Wandels aus den drei Ansätzen zu destillieren, sondern die Moderne als kontingent und eben ergebnisunsicher zu zeigen und damit den Hintergrund gesellschaftlichen Wandels in der Moderne so zu lassen, wie er ist, nämlich kontingent und unsicher. Die drei Autoren des langen 19. Jahrhunderts stehen damit auch sinnbildlich für die unhintergehbare Pluralität und Kontingenz der Moderne, und zwar *sowohl* hinsichtlich ihrer kritischen Gesellschaftsanalysen *als auch* hinsichtlich ihrer Reaktionen darauf. Es ist schlicht nicht mehr (oder zumindest bisher nicht) möglich,

55 Vgl. Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt, München 2013; Sebastian Conrad/Andreas Eckert: »Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen«, in: Sebastian Conrad/Andreas Eckert/Ulrike Freitag (Hg.), Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt a.M./New York 2007, S. 7ff; Christopher A. Bayly: The Birth of the Modern World 1780-1914, Malden, Oxford, Carlton 2004.

56 Vgl. S. Kaviraj: »An Outline of a Revisionist Theory of Modernity«, in: European Journal of Sociology 46 (2005), S. 497ff; Sebastian Conrad/S. Randeria: Jenseits des Eurozentrismus, Frankfurt a.M./New York 2002; D. P. Goankar: Alternative Modernities, Durham 2001; D. K. Chakrabarty: Provincializing Europe, Princeton 2000.

57 Vgl. Reinhard Bendix: »Tradition and Modernity Reconsidered«, in: Reinhard Bendix (Hg.), Embattled Reason. Bd. 1, New Brunswick 1988, S. 279ff.

58 Vgl. Hans-Ulrich Wehler: Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975.

59 Vgl. Rainer Lepsius: »Soziologische Theoreme über die Sozialstruktur der ›Moderne‹ und die ›Modernisierung‹«, in: Reinhart Koselleck (Hg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, S. 10ff.

60 Vgl. Peter Flora: Modernisierungsforschung, Wiesbaden 1974.

61 Vgl. Wolfgang Zapf (Hg.): Probleme der Modernisierungspolitik, Meisenheim am Glan 1977.

62 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt: Multiple Modernities, New Brunswick 2002; Shmuel N. Eisenstadt: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nurmehr eine Erklärung der Welt, ihrer Entwicklung und damit ein Gestaltungsmodell zu haben.

Tocqueville hat ein Gesamtwerk hinterlassen, dass umfangreich an Redebeiträgen und Briefen ist sowie aus zwei entscheidenden Monografien besteht: *De La Démocratie en Amérique* als erstes und der *L'Ancien Régime et la Révolution* als zweites Hauptwerk. Hier wird sich maßgeblich auf das erste Hauptwerk, Briefe und Reden beschränkt. Gerade *De La Démocratie en Amérique* ist deutlich durch den Zusammenhang von Tocquevilles Analyse der US-amerikanischen Gesellschaft und seiner Idee von Politik als Reflexion darauf geprägt. *L'Ancien Régime et la Révolution* hingegen ist deutlich historischer angelegt und wird hier nur am Rande herangezogen.

Bei Marx und Weber ist eine solche Einteilung des Gesamtwerkes unmöglich, weswegen hier auch mit den Gesamtausgaben gearbeitet wurde. Besonders die Werke von Marx und Weber gelten als ›Steinbrüche‹ oder jeweils als ›Corpus.‹ Beide sind unabgeschlossen und vieles erst posthum von anderen Personen ediert worden. Bezüglich Marx wird oftmals von einem jungen-ideologischen und einem reifen-wissenschaftlichen Marx gesprochen. Diese Trennung sowohl der Marx'schen Biografie als auch die damit einhergehende Einteilung des Marx'schen Denkens sowie des Marx'schen Gesamtwerkes an sich geht maßgeblich auf Louis Althusser zurück. Er unterteilt das Marx'sche Denken also in zwei Perioden: »die noch ›ideologische‹ Periode vor dem Einschnitt von 1845 und die ›wissenschaftliche‹ Periode nach dem Einschnitt von 1845«[63]. Louis Althusser bezog damit Stellung in der Diskussion darum, ob die Marx'sche Kritik an der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft eine philosophische Theorie ist oder nicht. Für ihn bricht Marx, als er 1845 mit Engels zusammen an der *Deutschen Ideologie* arbeitet, »mit seinem früheren ideologischen philosophischen Bewusstsein«[64]. Er geht sogar noch weiter und unterscheidet innerhalb der wissenschaftlichen Periode nach »Werken der Reifung« und »Werken der Reife«.[65] Auch Donald Hodges erkennt eine Trennlinie zwischen dem jungen und reifen Marx, allerdings klingt dies bei ihm schon weniger absolut. Er erkennt nämlich auch eine Konstante im Marx'schen Denken, die er in der Verpflichtung dem Proletariat gegenüber sieht.[66] Im Marx'schen Gesamtwerk lassen sich somit sowohl Brüche als auch Konstanten finden. Andere betonen deutlicher die Kontinuitäten etwa in Marx' gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Überlegungen.[67] *Das Elend der Philosophie*, 1847 verfasst und damit exakt auf der von

63 Louis Althusser: »Vorwort: Heute«, in: Louis Althusser/Frieder O. Wolf (Hg.), Für Marx, Frankfurt a.M. 2011, S. 17ff, hier S. 35f. ebd.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 37.

66 Vgl. Donald C. Hodges: »The Unity of Marx's Thought«, in: Science and Society 28 (1964), S. 316ff. Ähnlich anhand der Untersuchung der verschiedenen Methoden im Marx'schen Werk auch Philip J. Kain: »Marx's Dialectic Method«, in: History and Theory 19 (1980), S. 294ff.

67 Besonders spannend hierbei ist, dass Étienne Balibar, der mit Louis Althusser zusammen *Das Kapital lesen* herausgebracht hat, diese Meinung auch in seinem Beitrag dieses Buches vertritt. Vgl. Étienne Balibar: »Die Grundbegriffe des historischen Materialismus«, in: Louis Althusser/Étienne Balibar/Roger Establet et al. (Hg.), Das Kapital lesen, Münster 2015, S. 441ff. Daneben finden sich viele andere gleichlautende Meinungen etwa bei Michael Harrington: Socialism, New York 1972, S. 78f; Shlomo Avineri: The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge 1968, S. 2; Iring Fetscher: »Karl Marx: Das Verhältnis von Frühwerk und Kapital«, in: Iring Fetscher (Hg.), Karl Marx und der

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Louis Althusser aufgerufenen Bruchlinie stehend, kann vielleicht gewissermaßen als Beispiel einer Kontinuität zwischen dem ›jungen‹ oder ›frühen‹ und ›alten‹ oder ›reifen‹ Marx dienen. Es ist ein Beleg dafür, dass eine Einteilung des Marx'schen Denkens in ›früh‹ und ›reif‹ oder ›jung‹ und ›alt‹ so nicht unbedingt, auf keinen Fall aber absolut tragbar ist. In *Das Elend der Philosophie* sind bereits viele Themen angerissen, die in der Rezeptionsgeschichte des Marx'schen Gesamtwerkes erst dem späten und reifen Marx zugeordnet werden. Er thematisiert darin bereits die Gesellschaft als Klassengesellschaft, das Verhältnis von Freiheit und ökonomischen Bedingungen oder erwähnt grundlegende ökonomische Kategorien, wie den Preis oder Wert von Arbeit, das Verhältnis von Arbeit und Kapital oder die grundsätzliche Bedeutung der materiellen Basis für die politische Ordnung. Insgesamt muss zu diesem Thema gesagt werden, dass es eine fast banale Tatsache ist, dass, wenn jemand gute 40 Jahre an zwar verschiedenen, doch aber verwandten Themen arbeitet, in dem Gesamtwerk eine Entwicklung zu sehen ist. Aus diesem Umstand jedoch einen Bruch abzuleiten, würde Marx' Denken nicht richtig wiedergeben, um es mit den Worten Daniel Friedmans auszudrücken.[68] Auch Michael Quante stimmt hier überein, wenn er feststellt:

> »Zwischen dem Marxschen Denken, wie es sich ab 1843 herausbildet, und dem Marxschen Denken, wie wir es bis zu den letzten Arbeiten am *Kapital* vorfinden, gibt es aus philosophischer Sicht eine fundamentale Kontinuität.«[69]

Auch Webers Werk ist nicht nur insgesamt ein Korpus geblieben, sondern ist durch verschiedene wesentliche Themen gekennzeichnet. Es ist auf der einen Seite analytisch und führt einzelne Phänomene einer Definition zu. Auf der anderen Seite zeigt es die historische Genese bestimmter Dinge auf. Zuletzt gibt es auch politisch intendierte Texte. Muss jedoch zwischen den politischen Aussagen und den wissenschaftlichen Einsichten unterschieden werden? Gibt es also einen wissenschaftlichen und einen politischen Weber, wobei der wissenschaftliche auch noch unterteilt werden muss

---

Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München 1967, S. 13ff.
Auch der erste Übersetzer der Marx'schen *Grundrisse* ins Englische, Martin Nicolaus, sieht darin die erste Fassung vom *Kapital*, was wiederum eine Kontinuität im Marx'schen Gesamtwerk nahelegt. Vgl. Martin Nicolaus: »The Unknown Marx«, in: New Left Review 48 (1968), S. 41ff. Gegenmeinungen speziell dazu finden sich bei John Mepham: »The *Grundrisse*: Method oder Metaphysics?«, in: Economy and Society 7 (1978), S. 430ff; Keith Tribe: »Remarks on the Theoretical Significance of Marx's *Grundrisse*«, in: Economy and Society 3 (1974), S. 180ff.

68 Vgl. Daniel J. Friedman: »Marx's Perspective on the Objective Class Structure«, in: Polity 6 (1974), S. 318ff, hier S. 320.

69 Michael Quante: »Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 69ff, hier S. 70. Gerade im Begriff der Entfremdung und dem Vergegenständlichungsmodell, welche beide aus der Hegelschen Philosophie kommen und in den sogenannten Frühwerken erstmals von Bedeutung, allerdings auch in den sogenannten Spätwerken von zentraler Relevanz sind, zeigt sich diese Kontinuität. Ernst Lange etwa führt an, dass gerade der Tauschwert »notwendige Ausdrucksweise oder Erscheinungsform« des in der Ware vergegenständlichten Wert der Arbeit ist und sich daran diese Kontinuität beweisen lässt. Ernst M. Lange: Das Prinzip Arbeit, Frankfurt a.M. 1980, S. 55.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in analytisch-definitorisch und historisch?[70] Hier wird davon ausgegangen, dass seine politisch intendierten auf seinen theoretischen und analytischen Schriften aufbauen.[71] Dies zeigt sich zum einen mehrfach direkt *in* seinem Gesamtwerk. Zu vergleichen sind hier etwa die Schrift *Politik als Beruf* oder vieles von *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* mit den einschlägigen Passagen in *Wirtschaft und Gesellschaft*. Vor allem aber zeigt es zum anderen der Blick *auf* das Gesamtwerk Webers. Wolfgang Mommsen ordnet es richtig ein und bemerkt, dass sich die politischen Teile Webers Werk natürlich auf die analytischen Teile beziehen. Damit ist es nicht nur ratsam, sondern von erheblicher Bedeutung, die durchaus unterscheidbaren Nuancen dennoch als Ausdruck eines Ganzen zu betrachten.[72] Die Zusammenhänge von theoretischer und historischer Analyse sowie politischen Schriften sind vorhanden und werden im Folgenden gemeinsam herangezogen.

Es ist demnach fraglich, in beiden Gesamtwerken Brüche oder unverbundene Einzelstücke zu sehen. Vielfach erscheinen in beiden Werken Kontinuitäten und Gesamtlinien, die nicht nur die einzelnen Werkteile, sondern damit auch das gesamte Denken durchziehen. Aus diesem Grund wird im Folgenden nicht versucht, die Aussagen von Marx oder Weber zu zuordnen oder etwa nur den ›jungen‹ Marx und den ›analytischen‹ Weber zu behandeln. Es wird vielmehr davon ausgegangen, dass es Kontinuitäten im Denken der beiden gibt, die es ermöglichen, das jeweilige Gesamtwerk als solches heranzuziehen.

Die Arbeit wird sich entsprechend der drei Theoretiker gliedern. Bei jedem wird im ersten Schritt die Gesellschaftsanalyse, darauf aufbauend die Kritik an der bestehenden Gesellschaft hinsichtlich der Entwicklung beziehungsweise ihrer Steuerung und zuletzt die Reflexion darauf, also die Vision erläutert.

Beginnend mit Tocqueville wird im ersten Kapitel zunächst auf sein Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung eingegangen. Dabei wird gezeigt, dass für Tocqueville die Geschichte maßgeblich durch den Prozess der Demokratisierung gekennzeichnet ist. Darauf aufbauend geht es um die Erfahrungen mit der Gleichheit, dieser ersten Erscheinung der Demokratisierung, die Tocqueville in den Vereinigten Staaten von Amerika beobachtet. Aus den sozialen Erfahrungen, zusammengefasst als gesellschaftlicher Zustand, droht sich potenziell ein politischer Zustand zu entwickeln, den Tocqueville

70 Andreas Anter etwa trennt bezüglich Webers Staatsverständnis eine »Hermeneutik« von einer »Archäologie« des Staates. Vgl. Andreas Anter: Max Webers Theorie des modernen Staates, Berlin 2014.

71 Vgl. Peter Ghosh: »A short manifesto by way of introduction«, in: Peter Ghosh (Hg.), A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic, Wiesbaden 2008, S. 1ff, hier S. 2. Sheldon Wolin geht in seiner Argumentation sogar noch weiter und sagt, dass Webers methodologische Schriften selbst Texte politischer Theorie sind. Vgl. Sheldon S. Wolin: »Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory«, in: Political Theory 9 (1981), S. 401ff, hier S. 420.

72 Vgl. Wolfgang J. Mommsen: »Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 44ff, hier 56ff. Hier ebenfalls interessant ist Friedrich Tenbrucks Arbeit, in der Webers Werturteilsfreiheit in den Gesamtzusammenhang Webers ›Wirklichkeitswissenschaft‹ einordnet. Vgl. Friedrich H. Tenbruck: »Die Genesis der Methodologie Max Webers«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 11 (1959), 573ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als demokratische Despotie bezeichnet und um die es im anschließenden Abschnitt gehen wird. Dabei wird explizit darauf eingegangen, inwiefern diese für Tocqueville ein Ergebnis fehlender bewusster Gestaltung und eines zunehmend schwindenden Kontingenzbewusstseins ist. Die demokratische Despotie ist laut Tocqueville auf verheerende Weise ein stabiler Zustand, der die Gestaltungsfreiheit der neuen Welt ad absurdum führe, in dem sich Freiheit zunehmend ausschließlich im individuellen ökonomischen Handeln zeige, nicht aber mehr Ausdruck einer politisch freien demokratischen Gesellschaft sei. Entsprechend muss ausgeführt werden, wie er die Gesellschaft beschreibt, die durch eine zunehmend abgekoppelte, eigengesetzliche und eigendynamische Entwicklung gestaltet wird und wie sich die Individuen darin einfinden. Ganz deutlich gemacht werden wird, wie die Individuen das Bewusstsein von Gestaltungsfreiheit und Kontingenz verlieren. Vor dem Hintergrund dieser Kritik Tocquevilles an der bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft, beschreibt er die US-amerikanische Gesellschaft als eine politischen Bürgergesellschaft. Diese Beschreibung richtet er an die entstehenden demokratischen Gesellschaften in Europa und entwirft insofern anhand der US-amerikanischen Gesellschaft eine reale Vision oder praktische Philosophie einer demokratischen Gesellschaft, die dauerhaft ihre Entwicklung bewusst zu gestalten in der Lage ist und ein Kontingenzbewusstsein aufrechterhält. Tocqueville reflektiert diese reale Vision auf seine kritische Analyse; es ist daher weniger eine Theorie, sondern mehr eine Beschreibung von bestehender Praxis in den USA, die aus einer Analyse hervorgeht. Seine Beschreibung ist geprägt durch die verschiedenen Erfahrungsräume von Politik. Es wird gezeigt, wie Tocqueville aus diesen politischen Erfahrungsräumen ein individuelles Interesse an Politik erwachsen sieht und wie sich daraus ein Ausgleich zwischen den Tendenzen der Gleichheit und Freiheit bilden kann. Politik erscheint am Ende als die einzige Möglichkeit, einerseits die Möglichkeiten der neuen Welt genießen zu können, ohne andererseits den potenziellen Gefahren einer modernen Despotie zu erliegen.

Auch das Kapitel über Marx beginnt zunächst mit seiner Sichtweise der historischen Entwicklung. Dabei geht es zentral um seine Ausführungen zur Entwicklung des Gegensatzes von angehäufter und unmittelbarer Arbeit, der, seiner Einsicht nach, die gesamte bisherige gesellschaftliche Entwicklung antreibt. Darauf aufbauend wird im nächsten Abschnitt genauer auf Marx Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft eingegangen, deren Strukturprinzipien laut Marx eine Ableitung der historischen Entwicklung des Widerspruchs sind. Im nächsten Schritt wird geklärt, inwiefern sich die bürgerliche Gesellschaft und deren Entwicklung als Ausdruck des speziellen Verhältnisses von angehäufter Arbeit als Kapital und unmittelbarer Arbeit als Lohnarbeit aus der abgekoppelten und eigengesetzlichen Funktionslogik des Verhältnisses selbst ergibt. Es wird zentral darum gehen, wo und wie sich dieses kapitalistische Verhältnis und die dahinter liegende Eigendynamik ausdrückt und das individuelle Handeln aufgrund eines fehlenden Bewusstseins festlegt – es wird also Marx' Kritik der bürgerlichen Gesellschaft erläutert, die er als Despotie des Kapitals beschreibt. Auch in dieser Kritik der bürgerlichen Klassengesellschaft wird deutlich, dass weder gesellschaftliche Gestaltungs- noch individuelle Freiheit darin tatsächlich möglich sind und auch (noch) kein Kontingenzbewusstsein besteht. Zuletzt wird Marx' Vision einer modernen Gesellschaft dargestellt, deren Kern eine Vorstellung von radikaler Politik ist. Grundlage

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

davon ist ein Bewusstsein für die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung und in ihr zeigen sich die Möglichkeiten neuer Gestaltungsfreiheiten. Marx' politische Vorstellung läuft auf eine Idee einer radikal-revolutionären Politik hinaus, die ihre Grundlage in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung hat. Sie ergibt sich aus der Marx'schen Analyse und ist keine schlichte Theorie, sondern ebenfalls eine praktische Philosophie. Diese Idee existiert nur in der Projektion der praktischen Umsetzung, und zwar in der historisch notwendigen Radikalität und von dem Akteur, wie er sich ebenso notwendigerweise aus der bisherigen gesellschaftlichen Entwicklung ergibt. Es ist diese radikal-revolutionäre Politik, die erstmals den historischen Widerspruch zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit zu überwinden in der Lage ist. Ein Widerspruch, der bisher durch die Menschheitsgeschichte hindurch unbewusst Unfreiheiten hervorbrachte, was in der bürgerlichen Klassengesellschaft und der Despotie des Kapitals einen Höhepunkt erreicht hat.

Zuletzt beginnt auch das Kapitel über Weber mit dessen Ausführungen zur geschichtlichen Entwicklung. Es wird eingangs gezeigt, dass der Prozess der Rationalisierung für Weber maßgeblich ist, wenn es um gesellschaftlichen Fortschritt geht. Entsprechend wird ausgeführt, wie Weber diesen Prozess der Rationalisierung beschreibt. Der rationale Betriebskapitalismus und die rationale Bürokratie sind dabei zwei der herausragenden Folgen des Rationalisierungsprozesses sowie zwei essenzielle Treiber der gesellschaftlichen Entwicklung. Sodann wird Webers Aussagen darüber nachgegangen, wo darin Eigengesetzlichkeiten sowie eine Eigendynamik liegen und wie diese das individuelle Handeln unbewusst derart prägen, dass Weber die bürgerliche Gesellschaft am Ende als stählernes Gehäuse bezeichnet. Zentraler Kritikpunkt ist auch bei Weber, dass in der bürgerlichen Gesellschaft ein Potenzial dafür existiert, durch welches die Individuen das Kontingenzbewusstsein verlieren und damit die eigentlichen Gestaltungsfreiheiten im allgemeinen Bürokratisierungstrend erstarren. Es wird entsprechend gezeigt, inwiefern Weber die moderne bürgerliche Gesellschaft kritisiert, nämlich maßgeblich an ihrer Stellung zum rationalen Betriebskapitalismus und der rational-bürokratischen Organisierung von zunehmend komplexer werdenden Zusammenschlüssen. Vor dem Hintergrund dieser Kritik entwirft Weber eine Vision, der der abschließende Abschnitt des Kapitels gewidmet ist. Diese Vision, einer sich der kontingenten Entwicklung bewussten Gesellschaft, basiert auf einer Idee elitärer Politik. Weber formuliert keine Vision, in der es nicht unbedingt ein kollektives Kontingenzbewusstsein gibt, sondern in der Gestaltungsfreiheit und Kontingenzbewusstsein Angelegenheiten einer politischen Elite sind. Auch seine Vision ist auf Basis seiner kritischen Gesellschaftsanalyse formuliert. Auch Weber erscheint damit mehr als praktischer Philosoph. Bei dieser Behandlung wird nachgezeichnet, welche Voraussetzungen Weber für seine Idee einer elitären Politik formuliert und wie diese Form der Politik auf die bürgerliche Gesellschaft zurückwirkt, beziehungsweise wie diese Politik in der Lage ist, ein Kontingenzbewusstsein und Gestaltungsfreiheiten auch unter den unvermeidlichen Begleiterscheinungen der Moderne zu erhalten.

Im Anschluss an die drei Theoretiker mit ihren Analysen, Kritiken und Visionen wird die Metaperspektive darauf eingenommen. Alle drei Visionen unterscheiden sich. Es sind drei unterschiedliche Vorstellungen von Politik. Abschließend wird geklärt, wie Politik und Kontingenzbewusstsein zusammenhängen.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es geht nicht um *eine* oder *die* Politik, sondern um die spezifische Rolle und Funktion von Politik. Die Frage, wie die gesellschaftliche Entwicklung gestaltet beziehungsweise wie die Spielräume und Gestaltungsfreiheiten der neuen Welt erhalten oder überhaupt erreicht werden können, ist – und das wird aus der Metaperspektive auf die drei verschiedenen Theorien gezeigt – eine Frage, die offenbar in Abhängigkeit von Analyse und Kritik sehr unterschiedlich beantwortet werden kann. Die Notwendigkeit von Politik zeigt sich schließlich vor dem Hintergrund, dass die gesellschaftliche Entwicklung und der Fortschritt in ihrer Vielfältigkeit unaufhaltsam sind. Dadurch werden die gesellschaftlichen Bedingungen und die soziale Realität fortlaufend umgebaut, ob nun bewusst oder unbewusst. Daraus erwächst wiederum die Gefahr, dass sie durch ihre Eigengesetzlichkeiten und spezifische Dynamiken die Gestaltungsspielräume der neuen Welt negieren oder dafür sorgen, dass die Gesellschaften des langen 19. Jahrhunderts die neuen Gestaltungsfreiheiten und das Kontingenzbewusstsein hinsichtlich der eigenen Entwicklung verlieren. Nur Politik, aufbauend auf einem Kontingenz- und Gestaltungsbewusstseins, vermag auch unter den Bedingungen permanenter Veränderung und spezifischer Eigendynamiken Gestaltungsfreiheiten und Kontingenzbewusstsein zu bewahren, erstmals sichtbar zu machen oder immer wieder neu zur Geltung zu bringen.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Historischer Kontext

Das lange 19. Jahrhundert bildet gewissermaßen die Klammer um die drei hier behandelten Autoren. An dieser Stelle soll es einmal grob ausgeleuchtet und auf hier wichtige Entwicklungen Eingängen werden. Dabei wird notwendigerweise selektiv vorgegangen.

Das lange 19. Jahrhundert beginnt mit der Französischen Revolution – einem Paukenschlag in der Geschichte. Einem Ereignis, das nicht nur retrospektiv, sondern auch zeitgenössisch als Bruch mit der Vergangenheit wahrgenommen wurde.[1] Die Pariser schrieben an ihre Häuser die Parolen: *Unité, Indivisibilité de la République, Liberté, Égalité, Fraternité ou la mort* – Einheit, Unteilbarkeit der Republik, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit oder der Tod. Eine neue Zeit ist eingeläutet.[2] Obgleich dies starke und große Worte sind, kann dadurch wohl kaum verdeutlicht werden, was für ein Gefühl der Befreiung und Euphorie geherrscht haben muss. Diese Gedanken der Französischen Revolution wirken weit über die Grenzen Frankreichs hinaus. Die Französische Revolution ist ein regionales und globales Ereignis zugleich, wie der zeitgenössische Philosoph Henrik Steffens bemerkt:

> »Es war nicht bloß eine französische, es war eine europäische Revolution […], sie faßte Wurzel in Millionen Gemütern, klar sehende Große erkannten die allgemeine Gewalt, ja verzehrten sie; ein Strafgericht war über die vormoderne Zeit ergangen, ein Sieg über verkümmerte nichtige Verhältnisse war entschieden errungen. Die Revolution war in allen freien Gemütern von Europa schon da, auch wo sie nicht ausbrach.«[3]

Selbst der konservative Schriftsteller Ernst Moritz Arndt konstatiert seinerzeit anerkennend:

> »Ich würde aber sehr undankbar und zugleich ein Heuchler sein, wenn ich nicht offen gestände, daß wir dieser wilden und tollen Revolution unendlich viel zu verdanken, daß sie ein reiches Feuermeer des Geistes ausgegossen hat […], daß sie Ideen in die

1 Vgl. C. A. Bayly (2004), S. 292f.; dazu auch Christoph Nonn: Das 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2007, S. 106ff; Manfred Görtemaker: Deutschland im 19. Jahrhundert, Wiesbaden 1989.

2 Vgl. Franz J. Bauer: Das ›lange‹ 19. Jahrhundert (1789 – 1917), Stuttgart 2006, S. 11.

3 Werner Abelein: Henrik Steffens' politische Schriften, Tübingen 1977, S. 46.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Köpfe und Herzen gebracht hat, die zur Begründung der Zukunft die notwendigsten sind und die zu fassen vor zwanzig und dreißig Jahren die meisten Menschen noch zitterten. Sie hat jenen geistigen Gährungsprozeß beschleunigt, durch welchen wir als durch unser gehen mußten, wenn wir zu den Himmelspforten des neuen Zustandes gelangen wollten; sie bewiesen, wie weit der menschliche Geist sich in irdischen Dingen vermessen darf, alles zu wollen und zu wagen, was er in ihm selbst als ewige Aufgabe der Vernunft gegründet findet. Es wird künftig unsere eigene Schuld sein, wenn wir den glücklichen Mittelweg nicht zu halten verstehen, der uns zwischen der unendlichen Theorie und der beschränkten Praxis allein durch die politischen Gefahren hindurchführen kann.«[4]

Ernst Moritz Arndt verweist hier indirekt auf die neuen Gestaltungsspielräume, indem er über die Schuld spricht, die auf die Gesellschaft zurückfällt, wenn sie es nicht schafft, die eigene Entwicklung bewusst zu gestalten. Eine Folge der Gestaltungsspielräume – so lässt sich an dieser Stelle zunächst festhalten – ist ergo eine gewisse Verantwortlichkeit dafür. Die gesellschaftliche Entwicklung und die unterschiedlichen Möglichkeiten müssen stärker ins Bewusstsein drängen.

Die Französische Revolution an sich und mit ihren politischen Forderungen stellt einen »tiefen Bruch der europäischen Geschichte« dar. Schon im »Bewußtsein der Zeitgenossen« kündigt sich dadurch der »Anbruch der ›Neuesten Zeit‹« an.[5] In der Französischen Revolution laufen verschiedene Entwicklungen etwa der Aufklärung[6], der schottischen Moralphilosophie[7] sowie der allmählichen Herausbildung eines Bürgertums[8] zusammen; sie kulminieren – so könnte man sagen – in der Französischen Revolution. Von ihr gehen auch wieder verschiedene Entwicklungen aus – sie wird daher zu einem »Knoten«[9] der Geschichte, wie Franz Bauer sich ausdrückt.

Die Ständeordnung war sowohl weltlich als auch religiös bis ins kleinste Detail determiniert – in dieser Rigidität war die Ständeordnung enger Zwang, aber auch fester Orientierungspunkt. Diese Gesellschaftsordnung, die das Leben und die Entwicklung über Jahrhunderte prägte, dieser Polarstern, der unverrückbar sowie zugleich mystisch verklärt war und gerade daher immer und überall Orientierung bot, begann zu verblassen. Die Frage der gesellschaftlichen Entwicklung wird in der Nachfolge der Französi-

---

4 Ernst M. Arndt, in: Blätter für literarische Unterhaltung (1846), S. 1197ff, hier S. 1997. Ähnlich: L. S. Stavrianos: »Antecedents to the Balkan Revolutions of the Nineteenth Century«, in: The Journal of Modern History 29 (1957), S. 335ff, hier S. 344.

5 Beide Zitate aus Winfried Schulze: Einführung in die Neuere Geschichte, Stuttgart 1996, 26, 31, 34. Dazu auch Jürgen Schutte/Peter Sprengel (Hg.): Die Berliner Moderne 1885-1914, Stuttgart 1987.

6 Insgesamt wurden die Ideen der Aufklärung als Bruch mit bestehenden Denkmustern wahrgenommen. Dazu Roy Porter: Enlightment, London 2000.

7 Vgl. C. A. Bayly (2004), S. 106ff.

8 Sicherlich lassen sich mehr »Mischformen« finden, wie Lothar Gall anmerkt. Ders.,1993, S. 29. Dazu auch Jürgen Kocka: »Das europäische Muster und der deutsche Fall«, in: Jürgen Kocka (Hg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Einheit und Vielfalt Europas, Göttingen 1995, S. 9ff, hier S. 19. Dennoch bleibt das entstehende moderne Bürgertum ein zentrales Charakteristikum des langen 19. Jahrhunderts. vgl. F. J. Bauer (2006), S. 15.

9 Ebd., S. 11.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Revolution und des Abgesangs der Ständeordnung deutlich unsicherer, aber auch freier.

Fortschritt und gesellschaftliche Entwicklung beschleunigen sich, denn die Bremsen, die sie in der Ständeordnung noch hemmen, lösen sich immer stärker. Insbesondere die ökonomische Entwicklung nimmt rasant an Fahrt auf und schafft immer mehr irreversible Tatsachen. Diese liegen in der Eigenverantwortung der Gesellschaft, es sind selbstgeschaffene Tatsachen. Deutlich zeigen sich auch nun auch neue Eigendynamiken.

Die Gesellschaften des 19. Jahrhunderts sind insgesamt aufgeklärter und klären sich zugleich immer schneller über die eigenen Bedingungen auf. Damit sind ihnen allerdings auch Unsicherheitserfahrung viel näher. Das ist kein einzelnes oder eindimensionales, allein politisches Phänomen. Vielmehr nehmen darauf aufbauend weitere Dynamiken beschleunigt ihren Verlauf. Im langen 19. Jahrhundert entsteht eine neue und viel intensivere gesellschaftliche Selbstwahrnehmung und Selbstbeschreibung, und zwar sich selbst bestärkend. Wissen wird immer mehr aus der Beobachtung der Welt – der Empirie – destilliert und weniger aus religiösen oder traditionalistischen Dogmen abgeleitet, was auch eine Folge der Säkularisierung ist.[10] Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts umspannt die Geburtsmomente der Ethnographie, der Sozialanthropologie, der Soziologie und auch der Psychologie.[11] Die »unendliche Entwickelung der materiellen Kräfte und die überaus vielseitige Entwickelung der Naturwissenschaften«[12], die gesamte Entwicklung der Technik also, wie der Zeitgenosse Leopold Ranke bemerkt, führt zusätzlich zu einem gänzlich neuen Verhältnis von Mensch und Natur.[13] Der Statistik als Quelle von Wissen kommt eine immer größere Bedeutung zu.[14] Nationalbibliotheken, Museen, Fotographie und Filme sind neue Entstehungen im 19. Jahrhun-

10 Die Ursprünge dieses Prozesses lassen sich bis zur Reformation zurückverfolgen. Die Reformation forcierte diese Entwicklungen, indem sie für den Klerus einen faktischen Machtverlust bedeutete, das individuelle Seelenheil dem vorher singulären klerikalen Zugriff entzog und zunehmend dem Individuum selbst übertrug. Vgl. Stephen F. Mason: Geschichte der Naturwissenschaft, Bassum 1997. Christofer Bayly weist allerdings zu Recht darauf hin, dass die Religion nicht plötzlich und universell an Bedeutung verloren hat, sondern vielmehr Tendenzen zu beobachten sind, dass sie eine neue globale Konformität und darin auch eine moderne Radikalität entwickelt. Vgl. C. A. Bayly (2004), S. 325ff.

11 Vgl. Eric J. Hobsbawm: Europäische Revolutionen, München 1983, S. 498f.

12 Leopold Ranke: Über die Epochen der neueren Geschichte, München 1971, S. 441.

13 Näheres zur technischen Entwicklung und deren Folgen bei Thomas Rohkrämer: Eine andere Moderne?, Paderborn u.a. 1999; Joachim Radkau: Technik in Deutschland. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M. 1989. Zu Gegenkräften der Technisierung, etwa der Romantik, siehe Rolf P. Sieferle: Fortschrittsfeinde?, München 1984.

14 Zur Geschichte der Statistik etwa Michael J. Cullen: The Statistical Movement in Early Voctorian Britain, New York 1975. Beispielsweise war Armut und Elend vor der statistischen Erhebung meist nur lokal bekannt. Erst durch die einheitliche statistische Erhebung konnte ihnen eine größere Aufmerksamkeit zukommen. Vgl. J. Osterhammel (2013), S. 61.
Auch das gestiegene Interesse an der Erkundung der eigenen Landesgrenzen und geografischen Bedingungen fördert eine einheitliche und übergreifende Statistik und Selbstbeobachtung. Dazu etwa Ute Schneider: Die Macht der Karten, Darmstadt 2004; Daniel R. Headrick: When Information Came of Age, Oxford 2000.
Vgl. E. J. Hobsbawm (1983), S. 42.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dert, die eine gesteigerte Selbstbeobachtung ermöglichen[15] – auch das Entstehen der Presse fällt hier hinein.[16] Aufklärung wird zunehmend multidisziplinär betrieben und insgesamt deutlich methodischer. Die Folgen einzelner Entdeckungen oder Ideen sind immer schwerer abzusehen. Auch vermeintlich kleinste Ereignisse und Veränderungen sind potenziell dazu in der Lage, tiefgreifende Veränderungen auszulösen.

Es entsteht eine immer selbstbewusstere und größere Öffentlichkeit und Assoziationskultur. In Lesezirkeln, Clubs, Cafés, Logen, Bewegungen oder Parteien werden nicht nur neue wissenschaftliche Erkenntnisse besprochen, sondern auch verschiedene politische Programme diskutiert. Es bilden sich Foren gesellschaftlicher Selbstorganisation und damit Möglichkeiten der Erfahrung von Selbstwirksamkeit fernab absolutistisch-monarchischer Inszenierung.[17] Trotz vielfacher reaktionärer Unternehmungen sind »die Götter und Könige der Vergangenheit […] machtlos angesichts der Geschäftsleute und Dampfmaschinen dieser Gegenwart«[18]. Ein Zurück unter den Mantel der alten traditionalen und religiösen Welt ist nicht mehr möglich. Die Zeit ist von einem unaufhaltbaren Vorwärtsdrang durchzogen und kennt doch (noch) kein eindeutiges Ziel – Bewegung ohne die Möglichkeit der freiwilligen Rückkehr und (bisher) ohne finales Ankommen.

Das 19. Jahrhundert ist geprägt durch eine neue und rasant vonstattengehende ökonomische Entwicklung. Nicht nur setzt ein bisher unbekanntes ökonomisches Wachstum ein, sondern die Wirtschaft verändert sich grundsätzlich. Korporatistische Bindungen, Zünfte, Gewerbebeschränkungen, Merkantilismus werden immer mehr verdrängt durch freie Vertragsgestaltung und Individualismus. Diese Ideen der Aufklärung, die das 18. Jahrhundert »durchtränkten«[19] sind maßgebliche Topoi im langen 19. Jahrhundert. Der Befreiung aus der ständischen Vorfestlegung der sozialen Position durch die Geburt folgt nun die Abhängigkeit der gesellschaftlichen Positionierung von der individuellen Leistung. Aus der Leibeigenschaft oder auch aus liberaleren Formen des ländlichen Patriarchalismus befreite Individuen suchen sich neue Lebensgrundlagen, ziehen in die Städte und treiben die Transformation des Manufakturwesens zur industriellen Fabrik und damit die Entwicklung des modernen Industriekapitalismus an. Es handelt sich dabei

15 Vgl. J. Osterhammel (2013), S. 26ff.

16 Vgl. ebd., S. 71ff.Dazu auch Thomas C. Leonard: The Power of the Press, New York 1987, 137ff. Thomas C. Leonard: News for All, New York 1995, S. 47.
Durch die sich entwickelnde Telegrafie gab es so etwas wie Weltnachrichten entstanden, wie etwa Simon Potter und Daniel Headrick zeigen. Ein globales Informationsnetz entsteht. Lucie Brown geht genauer auf dieses globale Reporterwesen ein. Der Kriegsreporter William Russel ist wohl ein einprägsames Beispiel davon. Vgl. Ute Daniel (Hg.): Augenzeugen, Göttingen 2006; Simon J. Potter: »Communication and Integration. The British and Dominions Press and the British World 1876-1914«, in: The Journal of Imperial and Commonwealth History 31 (2003), S. 190ff, hier S. 196; William H. Russell: Meine sieben Kriege, Frankfurt a.M. 2000; Lucie Brown: Victorian News and Newspapers, Oxford 1985, insb. Kapitel X; Daniel R. Headrick: The Tools of Empire, New York 1981, S. 158.

17 Vgl. P. Nolte (2012), S. 68ff.

18 E. J. Hobsbawm (1983), S. 95.

19 Ebd., S. 42.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»um eine der größten Umwälzungen in der Geschichte: In einem knappen Jahrhundert verwandelte sich das Europa der Landgüter, der Bauernwirtschaften und der Handwerksbetriebe in ein Europa der großen Industriestädte«[20].

Insgesamt eine völlig neue und die ganze Gesellschaft betreffende Dynamik von Wandel ergibt sich aus der Industrialisierung und der allmählichen Entwicklung des modernen Kapitalismus. Beide haben die »Welt überfallen, unsere ganze Existenz umgekrempelt, die Strukturen aller bestehenden menschlichen Gesellschaften über den Haufen geworfen […]«[21]. Langsam, aber sicher wird die Welt vom Phänomen des Konjunkturzyklus bestimmt. Krisen sind immer weniger auf klimatisch bedingte Missernten zurückzuführen[22] und werden seltener als göttliche Strafe gedeutet[23]. Gesellschaften sind plötzlich konfrontiert mit den Folgen und den Erfahrungen von Selbstverantwortung für ihre eigenen kollektiven wirtschaftlichen Handlungen und Handlungsbeziehungen. Damit kommen allerdings auch erstmals Dauerprobleme eigener Art auf.[24] Die Wirtschaftspolitik als Steuerungsinstrument ökonomischer Prozesse wird beispielsweise viel komplexer. Produktionszyklen, Angebots- und Nachfrageverschiebungen, allgemein Spekulation oder falsche beziehungsweise richtige Investitionsentscheidungen sind nun bestimmend für den Erfolg von Ökonomien und damit auch für das Schicksal ganzer Weltregionen. Das Abschätzen wirtschaftspolitischer Entscheidungen wird zusehends schwieriger und kurzfristiger. Es sind neue, selbstgeschaffene und vor allem selbstreferenzielle Bedingungen. Weil die Wirtschaft sich auch zunehmend international vernetzt, sind die Bedingungen der Konjunktur auch nicht mehr nur an die eigene Wirtschaft gebunden. Potenziell jedes Ereignis auf der Welt birgt nun die Möglichkeit, Einfluss auf die Konjunktur zu nehmen. Die Gründerkrise 1873 oder auch die erste weltweite Hochkonjunkturphase 1896 sind hierfür Beispiele.[25] Die globale Welt ist nunmehr viel eher funktionale Realität geworden und nicht mehr ein eher geografischer Begriff und »Geschichte […] von nun an Weltgeschichte«[26]. Damit ergibt sich auch eine neue Notwendigkeit zu internationaler Kooperation und Absprache in wirtschaftlichen Fragen. Die Industrialisierung, die damit zusammenhängende Entwicklung des Kapitalismus und auch die Globalisierung haben damit nicht nur disruptiven Charakter für alte gesellschaftliche und politische Strukturen sowie Orientierungen, sondern sie schaffen auch neue Sachzwänge. Eine kapitalistische Wirtschaft braucht Wachstum, braucht eine gewisse Konzentration auf Konsum oder auch eine bestimmte Effektivität sowie

20 W. O. Henderson: Die Industrielle Revolution, Wien – München -Zürich 1971, S. 7.

21 C. Cipolla, Die Industrielle Revolution in der Weltgeschichte (1976), S. 10.

22 Vgl. Christoph Buchheim: Industrielle Revolutionen, München 1994, S. 40f.

23 Wobei Boyd Hilton zu bedenken gibt, dass Wirtschaftskrisen dennoch vielfach noch als göttliche Strafe empfunden wurden. Auch hier gibt es einen Übergangsprozess als Graustufe zwischen Ständegesellschaft und moderner Bürgergesellschaft. Vgl. Boyd Hilton: The Age of Atonement, Oxford 1988.

24 Vgl. Eric J. Hobsbawm: Die Blütezeit des Kapitals, Frankfurt a.M. 1980, S. 45f.

25 Vgl. Jürgen Osterhammel/Niels P. Petersson: Geschichte der Globalisierung, München 2006, S. 61; W. A. Lewis: Growth and Fluctuations 1870-1913, London 1978.

26 Vgl. E. J. Hobsbawm (1980), 48ff., 66. Die Zeit wird daher auch als erste Phase der Globalisierung bezeichnet. Vgl. S. Conrad (2006).

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

generell Effizienz in der Verwaltung. Außerdem wälzen Kapitalismus, Konjunktur und technologische Entwicklung fortlaufend ganze Gesellschaft um.

Der Freihandel wird bis in die 1870er-Jahre hinein immer bedeutender, mindestens im europäischen und dem durch europäische Länder imperialistisch beherrschten Raum. Erhöhte sich der Welthandel von 1800 bis 1913 generell um das 25-fache, gibt es außergewöhnliche Schübe in den 1850er- und 1870er-Jahren.[27] Solange es fast einen alleinigen wirtschaftlichen Entwicklungsvorsprung hat, fördert Großbritannien den weltweiten Freihandel. In anderen Ländern (in Deutschland etwa mit Friedrich List, aber auch in den USA, speziell in den Nordstaaten) gibt es früh wirtschaftsprotektionistische Ideen. Als die USA und Deutschland den britischen Vorsprung eingeholt hatten und zu wirklichen Konkurrenten wurden, intensivierten sich auch in Großbritannien die Vorhaben einer eher protektionistischen Wirtschaftspolitik. Die einheitliche liberale Wirtschaftspolitik der ersten drei Viertel des Jahrhunderts gibt es offensichtlich am Ende des Jahrhunderts nicht mehr.[28] Die Ökonomie wird immer stärker und anders als bisher bekannt zum Gegenstand politischer Entscheidungen und auch durchzogen von anderen als ökonomischen Faktoren, etwa geopolitischen und nationalen Vorgaben. Es zeigen sich Erfahrungen ökonomischer Pfadabhängigkeiten und neuer Sachzwänge sowie eine zunehmende dynamische Komplexität.

Der »Revolution der Kohle und des Eisens« im Zeitraum von 1780 bis 1850 folgt eine zweite Welle, die »Revolution des Stahls und der Elektrizität« von 1850 bis 1914.[29] In den 1880er-Jahren breitet sich die Industrialisierung nochmals mit einer neuen Geschwindigkeit aus, denn auch Japan und Russland treten nun in die Industrialisierung ein. Auch Indien und Südafrika, wo in den 1880er-Jahren große Goldvorkommen entdeckt werden, bilden neue erste Industriezentren außerhalb des Westens aus.[30] Die Industrialisierung erlebt ferner eine zweite technische Entwicklungsstufe jenseits der Dampfmaschine. Die Elektrizität und das elektrische Licht (Glühlampe 1876), das Automobil (1885/1886), das Maschinengewehr (1884), aber auch Rundfunk und Röntgengerät (beide 1895) sind hier zu nennen. Insbesondere die Entdeckungen auf dem Gebiet der Elektrizität wie Dynamo, Elektromotor oder Kraftwerkstechnologie sind bedeutend für den weiteren Verlauf.[31] Die Industrialisierung bekommt einen neuen Schub.

Nicht nur gibt es ab 1880 eine zweite Welle technischer Innovationen, auch organisatorisch passiert in den Betrieben und Unternehmen einiges. Wissenschaft und Wirtschaft rücken näher zusammen, worin der Startschuss zu großindustrieller Forschung gesehen werden kann. Parallel dazu beginnt eine Unternehmens- und Kapitalkonzentration, die in den USA und anderen westlichen Staaten große wirtschaftliche Einheiten entstehen lässt (Monopolkapitalismus). Es entwickeln sich erste multinationale Kon-

27 Vgl. J. Osterhammel/N. P. Petersson (2006), S. 55ff. Dazu auch Albert G. Kenwood/Alan L. Lougheed: The growth of the international economy, 1820 – 1990, London 1998, S. 78.

28 Vgl. C. A. Bayly (2004), S. 300ff.

29 W. O. Henderson (1971), S. 8. Ähnlich auch C. A. Bayly (2004), S. 171.

30 Vgl. Peter N. Stearns: The Industrial Revolution in World History, Boulder 1993, 87ff.

31 Dazu etwa das Kapitel *The Age of Electricity* im Buch von Vaclav Smil: Creating the Twentieth Century, Oxford 2005, S. 33ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zerne.[32] Damit findet auch eine Anonymisierung unternehmerischer Tätigkeiten statt; angestellte Unternehmensverwalter (Manager) stehen neben Familienunternehmern. Es entsteht eine neue private Bürokratie in den Betrieben, mit klaren Hierarchien in der Angestelltengesellschaft.[33] Die Industrialisierung und die Entwicklung des modernen Kapitalismus verursachen auch gravierende Veränderungen im Lebensstil[34] und im Wertegerüst[35]. Das ursprüngliche liberale Postulat einer »harmonischen bürgerlichen Eigentümergesellschaft«[36] ist zunächst gegen die feudale Gesellschaftsformation *und* gegen die Klassengesellschaft gerichtet. Das sich dahinter verbergende Bildungsangebot funktionierte, solange das Fundament der industriellen Klassengesellschaft noch nicht erkennbar war. Nach der allmählichen Herausbildung einer modernen Klassengesellschaft jedoch steht der bürgerliche Liberalismus vor starken Orientierungsproblemen.[37] Denn die Gesellschaft erfährt erstmals das Aufkommen von zunehmend auch organisierten Klassen.[38] Das Proletariat wächst von den 1820er-Jahren an kontinuierlich.[39] Erstmals werden Interessen aus eigener Energie und eigenem Antrieb organisiert und das durchbruchartig. Der Stand der Industrialisierung und die Zurückdrängung tradierter Strukturmuster begünstigen diese Entwicklung. Ausgelöst durch die neue Erfahrung von ökonomischen Konjunkturzyklen und damit einhergehenden sozialen Krisen und Konflikten, treten diese kollektiven Akteure nicht mehr nur temporär

32 Vgl. J. Osterhammel (2013), S. 111; J. Osterhammel/N. P. Petersson (2006), S. 66; John H. Dunning: Multinational enterprises and the global economy, Harlow 1998. General Electric und DuPont sind namenhafte Beispiele des späten 19. Jahrhunderts. Vgl. Olivier Zunz: Why the American Century?, Chicago 1998, S. 7ff.

33 Vgl. J. Osterhammel (2013), S. 111. Zu den sich entwickelnden privaten Bürokratien ist das Kapitel *The Management and Growth of Modern Industrial Enterprise* in Alfred Chandlers Buch sehr interessant. Vgl. Alfred D. Chandler: The Visible Hand, Cambridge 1977, S. 377ff. Dazu auch Olivier Zunz: Making America Corporate, Chicago 1990, S. 40f.

34 Obschon das 19. Jahrhundert global und in seiner gesamten Zeitspanne betrachtet, durchaus durch eine Verbesserung der materiellen Lebensumstände gekennzeichnet ist, sollte diese Tatsache nicht darüber hinwegtäuschen, dass nicht alle Tendenzen in dieselbe Richtung weisen. Fernab der Unterscheidung von Arm und Reich entwickeln sich beispielsweise unterschiedliche klassenspezifische Konsummuster. Dazu J. Osterhammel (2013), S. 353f.; Klaus Tenfelde: »Konsummuster im Deutschen Kaisserreich«, in: Hannes Siegrist/Hartmut Kaelble/Jürgen Kocka (Hg.), Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert), Frankfurt a.M. 1997, S. 245ff.

35 Vgl. Jan de Vries: The industrious revolution, Cambridge 2009; Jan de Vries: »The Industrial Revolution and the Industrious Revolution«, in: The Journal of Economic History 54 (1994), S. 249ff.

36 Lothar Gall: »Liberalismus und bürgerliche Gesellschaft«, in: Lothar Gall (Hg.), Liberalismus, Königstein/Ts. 1980, S. 162ff.

37 Vgl. Wolfgang Hardtwig: »Der Deutsche Weg in die Moderne. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Grundproblem der deutschen Geschichte 1789-1871«, in: Wolfgang Hardtwig/Harm-Heinrich Brandt (Hg.), Deutschlands Weg in die Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert, München 1993, S. 9ff, hier S. 24.

38 Für Axel Görlitz verstanden sich Kapitalisten und Proletarier anfangs beide »noch als Glieder *einer* [Herv. FB] bürgerlichen Welt.« Für ihn wird der Antagonismus erst deutlich »als Intellektuelle das proletarische Bewußtsein weckten.« Axel Görlitz: Demokratie im Wandel, Köln und Opladen 1969, S. 20..

39 Vgl. E. J. Hobsbawm (1980), S. 137.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf.[40] Sie bleiben von nun an kontinuierlich bestehen, werden teilweise beteiligt und nehmen an gesellschaftlicher Bedeutung grundsätzlich zu. Die Industrialisierung und die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaftsweise haben demnach in

> »alle Lebensbereiche hineingewirkt und die Welt in begrenzter Zeit dramatisch verändert, so dass einzelne Autoren von der ›gründlichsten Umwälzung menschlicher Existenz, die jemals in schriftlichen Quellen festgehalten worden ist‹ […] gesprochen haben«[41].

Die Menschen erfahren Entfremdung in einem bisher unbekannten Ausmaß. Dies zeigt sich für die Arbeiter darin, dass sie nicht mehr die Freiheit hatten, die Arbeit nach ihren eigenen Vorstellungen organisieren zu können. Sie üben zunehmend routinisierte Tätigkeiten aus, sind vermehrt Arbeitsplänen und einer allgemein immer detaillierteren Arbeitsteilung unterworfen, ohne unbedingt den eigenen Beitrag für das große Ganze zu kennen. Generell sind die neue Erfahrung der Lohnabhängigkeit, die Entfremdung zu einer sich abkapselnden Bourgeoisie, einer sich konvergierenden gemeinsamen Lebensweise mindestens in den Städten sowie eine steigende Säkularisierung der Interessen über sozialistische Ideen und Kooperation die Zutaten einer sich neu bildenden Identität der industriellen Arbeiterschaft.[42] Das Gefühl der Entfremdung muss dabei als durchaus rabiat erschienen sein im Vergleich zur vormaligen manufaktur-, handwerksmäßigen oder landwirtschaftlichen Arbeit, die, obgleich immer im engen Rahmen ständischer Organisation, doch ein gewisses Maß an Ausübungsfreiheit kannte. Der Zugriff auf die eigene Tätigkeit entfernt sich immer mehr von den Ausübenden und konzentriert sich immer stärker bei denen, die die Fabriken besitzen, in denen nun gearbeitet wird. Dazu kommen die Folgen der Kinderarbeit, die als Bildungsarmut und geistiger Verkrüppelung wiederum und neben den allgemeinen Folgen von Resignation aufgrund von Entfremdungserfahrung sowie den zunehmenden Arbeitszeiten als Hemmnisse der Organisierung wirken.[43] Die Gesellschaften im langen 19. Jahrhundert entwickeln sich unaufhaltsam zu Klassengesellschaften, in denen Interessen neu und teilweise erstmals organisiert werden und das dauerhaft. Die Industrialisierung und der sich etablierende Kapitalismus fügen den Gesellschaften eine neue Dynamik bei:

> »Statt traditioneller bäuerlicher Selbstgenügsamkeit regierten nun Gewinnorientierung und Erneuerungsstreben von Grundbesitzern und Pächtern, während viele Lohnarbeiter bereit waren, für höhere Löhne mehr Leistung zu erbringen.«[44]

---

40 Vgl. Hans Rosenberg: »Wirtschaftskonjunktur, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa, 1873 bis 1896«, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Moderne deutsche Sozialgeschichte, Düsseldorf, Königstein 1981, S. 225ff, hier S. 244.

41 Jürgen Kocka: Geschichte des Kapitalismus, Bonn 2015, S. 81. Er beruft sich dabei auf Eric J. Hobsbawm: Industrie und Empire, Frankfurt a.M. 1969, S. 14.

42 Vgl. E. J. Hobsbawm (1980), S. 277ff.

43 Vgl. J.-F. Bergier: »Das Industriebürgertum und die Entstehung der Arbeiterklasse 1700-1914«, in: Carlo Cipolla/Knut Borchardt (Hg.), Europäische Wirtschaftsgeschichte. Band 3 Die Industrielle Revolution, Stuttgart – New York 1976, S. 261ff, hier S. 282ff.

44 J. Kocka (2015), S. 64.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Industrialisierung »änderte […] den Lauf der Geschichte«, sagt Carlo Cipolla und machte aus »Bauern und Schafhirten […] Betätiger von Maschinen, welche mit lebloser Energie angetrieben werden«[45].

Diese neue Erfahrung mit dem Kapitalismus geht einher mit neuen Handlungsmotiven. Was vorher genügte und endlich war, wird nun ersetzt durch das Handlungsziel des Mehr-Wollens und wird gewissermaßen unendlich. Sich dieser Dynamik zu verweigern, bedroht nun die ökonomische Existenz und damit auch die gesellschaftliche Position.[46] ›Jeder für sich und den Letzten beißen die Hunde‹ – das ist, überspitzt formuliert, das Motto dieser neuen individualisierten und entfremdeten Zeit, in der die Menschen sich gegenseitig zunehmend anonym werden. Es musste den Menschen, die noch in traditionalistischen Gesellschaften aufgewachsen waren, wie das Böse erscheinen.[47] Diese Art der Dynamik basiert unter anderem auf der »Institutionalisierung von Wachstum«, was Christoph Buchheim als die eigentliche Neuerung des modernen Kapitalismus bezeichnet.[48] Wachstum und Strukturwandel sind zwei Seiten einer Medaille. Insbesondere die kapitalistische Struktur wurde so zum »dominierenden wirtschaftlichen Regulierungsmechanismus,« die sowohl »Gesellschaft, Kultur und Politik intensiv beeinflusste«[49].

> »Daß schließlich infolge dieser Veränderungen auch traditionale Kulturmuster und mentale Prägungen obsolet werden, daß die überlieferten Wertesysteme, Lebensformen, Wahrnehmungsweisen, Denkhaltungen und Einstellungen in Frage gestellt, neue Orientierungen erzwungen werden und damit neue Bedürfnisse der Daseinsdeutung und Sinnstiftung entstehen, versteht sich von selbst.«[50]

Insbesondere die Romantik kann hier als eine kulturelle Gegenbewegung gesehen werden. Sie erhebt sich gegen die dominante Fixierung auf rationelle Lösungen und gegen die Isolierung der Individuen. Sie weist zurück auf überrationale, unbewusste und geheimnisvolle Elemente und versucht aus der als unheilvoll wahrgenommenen Gegenwart in die Tradition zurückzuflüchten, wo Entfremdung, Isolierung, Entwurzelung noch Fremdwörter, ursprüngliche (Dorf-)Gemeinschaften hingegen Alltag waren.[51] Doch auch die Romantik ist letztlich nur ein Ausdruck der Vehemenz, mit der die Moderne sich Bahn bricht. Die Erfahrung von Entfremdung und Ökonomisierung sowie deren Folgen von Dynamisierung, neuen Möglichkeiten der Organisation, neue Gerinnungspunkte von Identität, aber auch deren Hemmnisse sind Stränge, die vom ›Knoten‹ Französische Revolution ausgehen.

---

45 C. Cipolla, Die Industrielle Revolution in der Weltgeschichte (1976), S. 1.

46 Vgl. J. Kocka (2015), S. 86; Jürgen Kocka: »Familie, Unternehmer und Kapitalismus«, in: Zeitschrift für Firmengeschichte und Unternehmerbiographie 24 (1979), S. 99ff.

47 Vgl. E. J. Hobsbawm (1983), S. 348.

48 C. Buchheim (1994), S. 11.

49 J. Kocka (2015), S. 83f.

50 F. J. Bauer (2006), S. 61.

51 Vgl. T. Nipperdey (1991), S. 404.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alle diese einzelnen Entwicklungen sind zusätzlich durchzogen von anderen und rapide verlaufenden Prozessen, etwa des rasanten Wachstums der Städte[52], der allgemeinen Beschleunigung von Verkehr, Nachrichten und Produktion und damit zusammenhängend der »Denaturalisierung der Zeiterfahrung«[53] sowie der allgemeinen Vernetzung der Welt durch die Telegrafie, welche wiederum die größer werdende imperiale Welt näher zusammenbringt[54].

Das lange 19. Jahrhundert ist, wie sich zeigte, damit nicht nur Spannungsfeld neuer Gestaltungsmöglichkeiten und -freiheiten, sondern auch geprägt durch Entfremdung, ökonomische Sachzwänge und Pfadabhängigkeiten. Das lange 19. Jahrhundert wird daher in der Geschichtswissenschaft als eine Zeit des tiefgreifenden Wandels[55] und »dramatischer Veränderungen« verstanden, geprägt durch »Konflikte«, »gesellschaftliche Umbrüche« und eben die »Erfahrung vom unkalkulierbar beschleunigten Fortschritt«.[56] Verschiedenste Vorstellungen erscheinen darüber, wie mit all dem umzugehen sei oder wie darauf zu reagieren sei. Beständig konkurrieren die verschiedenen und kontingenten Varianten miteinander und mit der im Untergang befindlichen alten ständischen Ordnung.[57] Jürgen Hoffmann konstatiert, dass zwar »eine Reihe von ›Gleisen‹ in die Zukunft gelegt [wurden, FB], aber die ›Weichen‹ zwischen ihnen konnten immer noch vielfältig gestellt werden«[58]. Dies macht das lange 19. Jahrhundert »zu einer Epoche von eigenständigem Gepräge«[59].

52 Vgl. J. Osterhammel (2013), S. 355ff. Christopher Bayly weist auf den interessanten Zusammenhang von Urbanisierung und Entstehung eines organisierten Industrieproletariats hin. Er geht davon aus, dass sich dieses überhaupt nur entwickeln konnte, weil die Menschen nicht nur an gleichen Orten arbeiteten, sondern auch sehr dicht zusammenwohnten. Außerdem entsteht in den Städten eine eigene urbane Kultur, geprägt von eigenen Werten und Lebensweisen. Vgl. C. A. Bayly (2004), S. 183f.

53 J. Osterhammel (2013), S. 127; Reinhart Koselleck: Zeitschichten, Frankfurt a.M. 2000, S. 153.

54 Vgl. J. Osterhammel/N. P. Petersson (2006), S. 59; Felix Butschek: Industrialisierung, Köln 2006, S. 116f.; Tom Standage: Das viktorianische Internet, St. Gallen, Zürich 1999; E. J. Hobsbawm (1980), S. 78ff.

55 Den Charakter der Zeit erfassen Christopher Bayly in *The Birth oft he Modern World* und Jürgen Osterhammel in *Die Verwandlung der Welt* mit den Titeln ihrer brillanten Arbeiten über das lange 19. Jahrhundert eindrücklich.

56 Dieter Langewiesche: »Neuzeit, Neuere Geschichte«, in: Richard v. Dülmen (Hg.), Fischer-Lexikon Geschichte, Frankfurt a.M. 1997, S. 386ff, hier S. 386.

57 Lothar Gall nennt dies ein »ein Signum […] der Zeit des Übergangs von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft.« L. Gall (1993), S. 36.

58 Jürgen Hoffmann: Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur, Münster 2009, S. 148.

59 D. Langewiesche, Neuzeit, Neuere Geschichte (1997), S. 388.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Demokratische Revolution
Tocquevilles Analyse

3.1 Demokratische Revolution als historische Entwicklung

Worin für Tocqueville die Quelle der historischen Entwicklung liegt und wie sie sich für ihn ausprägt, ist Bestandteil dieses ersten Abschnitts. Es soll dabei seiner historischen Analyse des Antriebes der bisherigen gesellschaftlichen Entwicklung gefolgt werden. Tocqueville ist bezüglich der Triebkräfte der Entwicklung eindeutig: »A great democratic revolution is taking place among us; everyone sees it, but not everyone judges it in the same way.«[1] Der Prozess der Demokratisierung ist letztlich der Grundgedanke, der Tocquevilles Denken und auch seinem Opus magnum der *De La Démocratie en Amérique* zugrunde liegt.[2] Auf der Demokratisierung aufbauend, erkennt Tocqueville

1 Alexis d. Tocqueville : »DA I Bd. 1«, in : Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique, Indianapolis 2010, S. 1ff, hier S. 6.
Die bilinguale französisch-englische Ausgabe der *De La Dèmocratie En Amérique* von Eduardo Nolla ist in der internationalen Tocqueville-Forschung die wohl am häufigsten genutzte Ausgabe und erfüllt die neuesten akademischen Standards. Sie wird deswegen auch hier als Textgrundlage genutzt. Zum ›Standard‹ der Nolla-Ausgabe Skadi Krause: »Der Demokratietheoretiker Tocqueville. Kontexte, Interpretationen und Neuaneignungen«, in: Skadi Krause (Hg.), Erfahrungsräume der Demokratie. Zum Staatsdenken von Alexis de Tocqueville, Stuttgart 2017, S. 9ff, hier S. 10.
Eine beispielhaft am Begriff der *intérêt bien entendu* (wohlverstandenes Eigeninteresse) geführte Argumentation über die Schwierigkeiten und Herausforderung einer Übersetzung, nicht nur auf die klassische Übersetzungsarbeit bezogen, gibt Arthur Goldhammer: »Translating Tocqueville. The Constraints of Classicism«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 139ff, hier S. 144ff.

2 Dieses Werk Tocquevilles ist in eine Arbeit sui generis. Vielen gilt es als präzise Reiseliteratur, anderen hingegen als polittheoretischer Text. Tocqueville selbst sah sein Werk deutlich nicht als Reisetagebuch. Er wollte folgenden Satz an den Anfang stellen: »The work that you are about to read is not a travologue.« A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 3.
Hubertus Buchstein und Siri Hummel sehen in Tocqueville einen frühen Vertreter des »politischen Denkens« als einer Methode der Politikwissenschaft. Vgl. Hubertus Buchstein/Siri Hummel: »Demokratietheorie und Methode: Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 225ff, hier

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestimmte Folgen für die Erscheinung der Gesellschaft. Im Folgenden soll also erstens dargestellt werden, wie Tocqueville den Prozess der Demokratisierung beschreibt und zweitens, welche Folgen sich daraus aus seiner Sicht für die Gesellschaft ergeben.

Er sieht in der gesellschaftlichen Entwicklung, die er hier als große demokratische Revolution bezeichnet, einen Prozess zunehmender Gleichheit beziehungsweise des Fortschritts der *égalité des conditions* (Gleichheit der Bedingungen). Diesen Prozess begreift Tocqueville als unaufhaltbar. Die Lebensbedingungen der Individuen gleichen sich immer mehr einander an oder entgegengesetzt formuliert: Es ist ein Prozess der nachhaltigen Zurückdrängung und Eliminierung ständischer Hierarchien, Ungleichgewichte und struktureller Vorteile.[3] Es ist ein Prozess des Rückganges der Bedeutung der Herkunft. Treiber oder »levelers«[4] waren laut Tocqueville sowohl Monarchen als auch der Adel, und zwar immer in der Intention, die Macht des jeweils anderen Akteurs zu unterminieren. Die Demokratisierung ist damit eine historische Bewegung, die sich in unterschiedlichsten Ereignissen findet, und so konstatiert Tocqueville entsprechend zusammenfassend: »When you skim the pages of our history you do not find so to

---

S. 240. Zur Methode des politischen Denkens siehe Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, Stuttgart – Weimar 2001, S. 4.

Walter Reese-Schäfer etwa vertritt die Meinung, dass *De La Dèmocratie En Amérique* wissenschaftsjournalistisches Werk ist. Vgl. Walter Reese-Schäfer: »Tocquevilles Kunst des Schreibens. Journalismus und Salonkultur im Vergleich mit Heinrich Heine in Paris«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 83ff.

Es gibt deutliche Unterschiede zwischen den tatsächlich auf der Reise verfassten Texten und denen, die von ihm im Nachgang verfasst wurden. Dazu folgende Standardwerke der Tocqueville-Literatur: Leopold Damrosch: Tocqueville's Discovery of America, New York 2010; James T. Schleifer: The Making of Tocqueville's Democracy in America, Indianapolis 2000; G. W. Pierson (1938).

Die Sprache, in der Tocqueville die *De La Dèmocratie En Amérique* verfasst, ist sicherlich auch ein Spiegel des Adressatenkreises, der über die klassisch politisch interessierten Intellektuellen hinausgeht. Dazu etwa Laurence Guellec: »Tocqueville und die Literatur«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 189ff; A. Goldhammer, Translating Tocqueville (2006), S. 141.

In einem anderen Text beschäftigt sich Laurence Guellec mit der sprachlichen Intention der *De La Dèmocratie En Amérique*, die demnach in erster Linie einen Versuch Tocquevilles darstellt, Theorie und Praxis oder Denken und Handeln in einem zu behandeln. Vgl. Laurence Guellec: »The Writer Engagé. Tocqueville and Political Rhetoric«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 167ff.

3 Tatsächlich steht die Gleichheit laut Tocqueville für jeweils extreme historische Zeitpunkte: »Wenn man darauf achtet, was sich in der Welt seit dem Entstehen der Gesellschaft vollzieht, wird man ohne Mühe entdecken, dass man die Gleichheit nur an den beiden Enden der Zivilisation findet. Die Wilden sind untereinander gleich, weil sie alle gleichermaßen verwundbar und unwissend sind. Die sehr zivilisierten Menschen können alle gleich werden, weil sie alle die gleichen Mittel zur Verfügung haben, Wohlstand und Glückseligkeit zu erzielen.« Alexis d. Tocqueville: »Denkschrift über den Pauperismus«, in: Harald Bluhm (Hg.), Kleine Politische Schriften, Berlin 2006, S. 61ff, hier S. 64.

Inwiefern sich darin eine Überzeugung Tocquevilles über die menschliche Natur finden lässt, ist streitbar. Sara Henary etwa erkennt darin vielmehr eine rhetorische Strategie. Vgl. Sara Henary: »Tocqueville and the Challenge of Historicism«, in: The Review of Politics 76 (2014), S. 469ff.

4 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 8.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

speak any great events that for seven hundred years have not turned to the profit of equality.«[5] Es war demnach nicht erst die Französische Revolution, welche diesen Prozess auslöste, obgleich Tocqueville darin einen historischen Katalysator dessen sah.[6] Gerade die *moeurs* (Sitten) sind dabei zentral: »[B]y this word I understand the whole moral and intellectual state of a people.«[7] Es gibt nach Tocquevilles Verständnis Prozesse, die auf die *mœurs* und *habitudes* (Gewohnheiten) der Menschen einwirken und dort für die zunehmende Erosion der Struktur der aristokratischen Gesellschaft sorgen. Darunter fällt die Reformation, die philosophischen Arbeiten der Aufklärung und andere Entwicklungen.[8] Darin besteht grundsätzlich das Verständnis von gesellschaftlichem (auch revolutionärem) Wandels und gesellschaftlicher Entwicklung Tocquevilles. Die genannten Ereignisse und Prozesse wirken auf den *état social* (Gesellschaftszustand oder einfacher: die Gesellschaft) ein und verändern dort langsam *mœurs* und *habitudes*. Ein veränderter *état social* bedingt dann ein Missverhältnis zum bestehenden *état politique* (politischer Zustand oder einfacher: die politische Verfasstheit einer Gesellschaft). Der *état politique* gleicht sich an oder wird daher dem *état social* nach und nach assimiliert.[9] Geschichtliche Veränderungen beginnen demnach aus dieser Perspektive immer im Bereich der Ideen, Gewohnheiten und Sitten.

---

5 Ebd., S. 9.

6 Vgl. Alexis d. Tocqueville: Der alte Staat und die Revolution, München 1978, S. 35f. Tocqueville beschreibt dort, dass die Französische Revolution eine »Vollendung der langwierigsten Arbeit, der plötzliche und gewaltsame Abschluß eines Werkes, an dem zehn Menschenalter gearbeitet hatten«, war.

7 Alexis d. Tocqueville : »DA I Bd. 2«, in : Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique, Indianapolis 2010, S. 277ff, hier S. 466f.

8 Tocquevilles Methodik zeichnet sich durch die Entsagung persönlicher Wertungen aus: »I hope that you will find again in this second work the impartiality that seemed to be noted in the first.« Alexis d. Tocqueville : »DA II Bd. 3«, in : Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique, Indianapolis 2010, 689-985, hier S. 694. Tocqueville ist hinsichtlich der Demokratie nie (ver-)urteilend. Bezüglich der Debatte um die Unparteilichkeit oder Unvoreingenommenheit in Tocquevilles Werk siehe etwa Herbert L. Costner: »De Tocqueville on Equality: A Discourse on Intellectual Style«, in: The Pacific Sociological Review 19 (1976), S. 411ff.
Nach Raymond Boudon, der sich mit der Methodik Tocquevilles auseinandersetzt, finden sich in dessen Werk »Prozess[e] exogener Dynamik«, die bestimmte Innovationen auslösen und dann in die gleiche Richtung Wirkung entfalten. So war ein Schritt der historischen Bewegung der Gleichheit etwa Luthers Auflehnung gegen die kirchliche Macht, obgleich die weltliche Macht für ihn noch ein Tabu war. Descartes kämpfte wiederum gegen die weltliche, konnte sich aber nicht gegen die kirchliche Macht auflehnen und Voltaire gelang dann beides. Weiterhin erkennt Raymond Boudon in Tocquevilles Denken zirkuläre und kaskadenförmige Prozesse, auf die an geeigneter Stelle hingewiesen wird. Insgesamt gilt Tocquevilles Augenmerk komplexen Prozessen und Mechanismen, deren Analyse geradezu ein Charakteristikum seiner Methodik ist. Ferner versucht Tocqueville, trotz der Komplexität der Wirklichkeit, in dieser Kausalitäten zu finden und zu formulieren. Gerade begründe sich die Modernität Tocquevilles Analyse. Vgl. Raymond Boudon: »Tocquevilles Plädoyer für eine neue politische Wissenschaft«, in: Berliner Journal für Soziologie (2005), S. 459ff.

9 Vgl. Eduardo Nolla : »Editor's Introduction«, in : Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique, Indianapolis 2010, S. xlviiff, hier cix.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Gleichheit ist von Tocqueville als das zentrale Merkmal der neuen Welt beschrieben worden. »Equality forms the distinctive characteristic of the period.«[10] Als solche ist sie im *état social* derart verankert, dass nur ein ungeheurer Aufwand von Gesetzesänderungen oder der Ablegung zentraler Gewohnheiten imstande wäre, um sie auszulöschen. Die Freiheit zu verlieren, das wird in den folgenden Abschnitten deutlich werden, bedarf hingegen nicht mehr, als sie fest genug zu halten. Aus der *égalité des conditions* gehen überall und ohne direktes Zutun der Individuen immerfort kleine Wohltaten und Genüsse hervor. Das ganze Privatleben ist davon durchdrungen. Entsprechend kommt der Genuss schlicht durch das Leben und ohne Opfer. Die Attraktivität der Gleichheit ist daher jederzeit bemerkbar und zugänglich. »So the passion to which equality gives birth has to be at the very same time forceful and general.«[11]

Die Welt, wie sie aus dem Prozess dieser ›demokratischen Revolution‹ oder der Demokratisierung hervorgeht und durch das zentrale Merkmal der *égalité des conditions* geprägt ist, ist eine *gänzlich neue Welt,* wie Tocqueville es ausdrückt. Es ist eine Welt, in der nicht nur Herrschaft und Regierung, sondern sämtliche Sozialbeziehungen umgeformt werden. Die neue Welt ist damit keine geografische Bezeichnung für das Land zwischen Atlantik und Pazifik, sondern ist vielmehr ein Ausdruck für das historische Ergebnis der Demokratisierung: eine Gesellschaft, in der alle traditionell-ständischen Bedingungen eliminiert, die Beziehungen und die gesamte individuelle Lebensführung hingegen durch die Gleichheit geprägt sind. Diese neue Welt bedarf einer *neuen politischen Wissenschaft*.[12]

Auffällig ist, dass Tocqueville den Begriff der Demokratie in einer eigenen Offenheit oder Vieldeutigkeit nutzt.[13] Demokratie muss daher bei Tocqueville als Bezeichnung komplexer Zusammenhänge gesehen werden.[14] Die demokratische Revolution ist ein

---

10 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 875.
Tocqueville ist dabei eindeutig ›Kind seiner Zeit,‹ denn die Gleichheit erscheint ihm, im Vergleich mit der Freiheit, als das jüngere Phänomen. Vgl. Skadi Krause: Eine neue Politische Wissenschaft für eine neue Welt, Berlin 2017, S. 50ff.

11 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 876.

12 »A new political science is needed for a world entirely new.« A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 16.

13 James Schleifer zeigt zehn verschiedene Bedeutungen des Wortes Demokratie in *De La Dèmocratie En Amérique* auf. Vgl. J. T. Schleifer (2000), S. 325ff. Jack Lively findet deren sogar zwölf. Vgl. Jack Lively: The social and political thought of Alexis de Tocqueville, Oxford 1965, S. 49f.

14 Für Sheldon Wollin ist das Demokratieverständnis Tocquevilles näher an einem Modus gesellschaftlicher und kultureller Herrschaft, was Emile Durkheim kollektives Bewusstsein genannt hat und später Antonio Gramsci als Hegemonie beschreibt. Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 251.
Hinter Tocquevilles Demokratiebegriff stehen mehrere Dinge: ein *état social*, eine historische Bewegung, ein *état politique* und auch ein gesellschaftliches Bewusstsein; Demokratie als Gegensatz zur Aristokratie ist die einzig mögliche Gesellschaftsform der Moderne. Für Hubertus Buchstein und Siri Hummel ist dieser vieldeutige Demokratiebegriff auch Ausdruck Tocquevilles Ablehnung eindeutig definierbarer Begriffe angesichts dieser vielschichtigen neuen Welt. Vgl. H. Buchstein/S. Hummel, Demokratietheorie und Methode: Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill (2016), S. 229.
Obgleich hier nicht das Ziel verfolgt wird, das Werk Tocquevilles in die eigene Rezeptionsgeschichte einzubetten, beziehungsweise auf darin referierte zeitgenössische Debatten einzugehen, erscheint es an dieser Stelle dennoch sinnvoll und wichtig auf den zeitgenössischen allgemein syn-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Prozess, der alte Privilegienstrukturen zuerst unterminiert und letztlich vollends eliminiert. Durch die Demokratisierung können sich die Individuen einer persönlichen Unabhängigkeit erfreuen und in ihren Privatangelegenheiten frei agieren, und zwar, weil sie einander gleich sind und es keine strukturellen Ungleichheiten oder Hierarchien mehr gibt.[15] Dieser Zustand beschreibt damit eine Situation oder ein gesellschaftliches Arrangement individueller Unabhängigkeit – niemand ist anderen strukturell vor- oder nachgeordnet, wie das in aristokratischen Gesellschaften noch der Fall war und alle haben (mindestens theoretisch) die gleichen Möglichkeiten und können ihr Leben nach eigenen Vorstellungen einrichten, ohne dabei an eine bestimmte und vorgegebene gesellschaftliche Ordnung gebunden zu sein. Die Individuen sind an Rechten gleich

---

onymen Gebrauch und das ebensolche Verständnis von Demokratie und Gleichheit hinzuweisen. So schreibt Basil Hall, dass die Gleichheit das Schlagwort der demokratischen US-Gesellschaft sei. Vgl. Basil Hall: Travels in North America in the Years 1827 and 1828, Edinburgh 1830, S. 81. Andere Belege finden sich bei S. Krause (2017), S. 97ff.

Wahrscheinlich war mindestens die Doppeldeutigkeit der Demokratie einmal als *état social* und als *état politique* beabsichtigt, wie die Entwürfe nahelegen.

15 Norbert Campagna weist zu Recht darauf hin, dass es natürlich auch in Demokratien hierarchische Strukturen gibt. Dort sind sie oder sollten sie allerdings nicht, wie in Aristokratien, definitiv und ausschließend, sondern offen und dynamisch sein. Vgl. Norbert Campagna: Die Moralisierung der Demokratie, Cuxhaven 2001, 70, 77.

An dieser Stelle muss hinsichtlich der Gleichheit deutlich gemacht werden, dass für Tocqueville beispielsweise Frauen kaum unter diese Form der Gleichberechtigung fallen. Auch in der *De La Dèmocratie En Amérique* erscheinen sie als in ihrer gesellschaftlichen Wirkung und Entfaltung diskrimiert und marginalisiert.

Es lässt sich eine weitere Kritik an Tocqueville anbringen. Gleichheit ist für Tocqueville nämlich zunächst ein Phänomen der weißen (und vornehmlich männlichen) US-Amerikaner. Tocqueville selbst bemerkt, dass diese Ungleichheiten zwar amerikanisch, nicht aber demokratisch sind. Er hätte sie daher zunächst nicht zu beachten, um sich seinem eigentlichen Thema zu widmen. Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 516. Da es hier nicht um die Frage der Sklaverei oder die Vertreibung der indigenen Bevölkerung geht, wird dieser dennoch wichtige Aspekt hier nicht weiter verfolgt. Betont werden soll allerdings die immer kritische Haltung Tocquevilles zur Sklaverei. Verwiesen sei hier auf einschlägige Arbeiten dazu. Vgl. Donald J. Maletz: »Tocqueville's Tangents to Democracy«, in: American Political Thought 4 (2015), S. 612ff; Alvin B. Tillery Jr.: »Tocqueville as Critical Race Theorist. Whiteness as Property, Interest Convergence, and the Limits of Jacksonian Democracy«, in: Political Research Quarterly 62 (2009); Cheryl B. Welch: »Creating *Concitoyens*: Tocqueville on the Legacy of Slavery«, in: R. Geenens/A. de Dijn (Hg.), Reading Tocqueville, London 2007, S. 31ff; Margaret Kohn: »The Other America: Tocqueville and Beaumont on Race and Slavery«, in: Polity 35 (2002), S. 169ff; Robert A. Strong: »Alexis de Tocqueville and the abolition of slavery«, in: Slavery & Abolition 8 (1987).

James Schleifer und auch Jean-Claude Lamberti gehen auf die Bedeutungsvielfalt des Gleichheitsbegriffes ein, die sowohl wirtschaftlich, politisch oder sozial gemeint sein oder Rechtsgleichheit und Gleichheit der Achtung bedeuten kann. Vgl. James T. Schleifer: »What Does Tocqueville Mean by Equality, Democracy, and Liberty?«, in: James T. Schleifer (Hg.), The Chicago companion to Tocqueville's Democracy in America, Chicago 2012, S. 56ff, hier S. 56ff; Jean-Claude Lamberti: Tocqueville and the two democracies, Cambridge/Mass. 1989, S. 43.

Entscheidend ist jedoch der grundsätzliche und diese verschiedenen Facetten zusammenbindende Charakter der *égalité des conditions*, die die Individuen potenziell zu gleichen Teilen an der demokratischen Gesellschaft beteiligt und ihnen Rechte sowie Chancen in gleichen Maßen zukommen lässt. In dieser Hinsicht wird im Folgenden von *égalité des conditions* gesprochen.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und alle Träger der Volkssouveränität. Außerdem haben alle, abgesehen ihrer physischen Unterschiede, die gleichen Chancen zu wirtschaftlichem Erfolg. Es gibt nicht länger irgendwelche Klassen, und selbst Reste solcher sind aufgrund der einsetzenden Mobilität derart instabil, dass damit automatisch eine gesellschaftliche Machtposition einhergeht.[16] Die Gleichheit, die Tocqueville hier meint, ist weniger absolut zu sehen, sondern eher strukturell. Sie zeigt sich weniger beim einzelnen Individuum, sondern im Sich-in-Beziehung-Setzen mit anderen.[17] Den Individuen der demokratischen Gesellschaften ist es, basierend auf der *égalité des conditions* und der daraus resultierenden persönlichen Unabhängigkeit, erstmals möglich, ihr Leben nach eigenen Maßstäben zu gestalten. Das ist die neue Welt.[18]

Neben der *égalité des conditions* gibt es in Tocquevilles Werk ein anderes großes Thema, die Freiheit, das andere essenzielle Motto der Französischen Revolution. Freiheit bestand seiner Wahrnehmung nach bereits in verschiedenen Formen zu anderen Zeiten und in anderen Formen. Der bestimmte und hervorstechende Wert der neuen Zeit ist die persönliche Unabhängigkeit.[19] Diese persönliche Unabhängigkeit ist dabei Ausdruck der *égalité des conditions*. Gibt es keine ständische oder feudale Unterordnungsverhältnisse mehr, sind sich die Individuen einander also tatsächlich gleich, dann sind sie persönlich unabhängig voneinander. Aus dieser Perspektive ist eben die *égalité des conditions* der »premier fact«[20] Tocquevilles Werk, wie Sheldon Wolin anmerkt. Gleichheit ist für Tocqueville eine vergleichende Kategorie, nur so kann sie als Beschreibung des fortschreitenden Prozesses der Demokratisierung dienen. So ist die US-amerikanische Gesellschaft von einer größeren Gleichheit gekennzeichnet als die französische vor der Revolution, um ein Extrembeispiel zu nennen.[21] Freiheit hingegen versteht Tocqueville

16 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 700.

17 Vgl. Marcel Gauchet: »Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften«, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M. 1990, S. 123ff, hier S. 169.

18 Insbesondere an der Begriffsnutzung bildet sich viel Kritik an Tocquevilles Methodik und Wissenschaftlichkeit. Jon Elster etwa sieht aufgrund der widersprüchlichen Struktur, der begrifflichen Vieldeutigkeit sowie einer darauf aufbauenden Tendenz zu Hyperbeln Tocqueville nicht als systematischen Denker. Jon Elster: Alexis de Tocqueville, Cambridge, New York 2009, S. 2. Zu dieser Kritik etwa Aurelian Craiutu: »Review of Jon Elster's *Tocqueville. The First Social Scientist*«, in: Perspectives on Politics 9 (2011), S. 363ff; Aurelian Craiutu: »What Kind of Social Scientist was Tocqueville?«, in: Aurelian Craiutu/Sheldon Gellar (Hg.), Conversations with Tocqueville. The Global Democratic Revolution in the Twenty-First Century 2009, S. 55ff.

19 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 875.

20 S. S. Wolin (2001), S. 98. Wahrscheinlich aus diesem Grund bezeichnet Cheryl Welch Tocqueville daher auch als »ersten Anthropologen der modernen Gleichheit.« C. B. Welch (2001), S. 50.

21 Der Vergleich ist eine zentrale Methode Tocquevilles. Er nutzt sie in *De La Dèmocratie En Amérique* insbesondere in räumlicher Hinsicht, in dem er etwa die USA mit Frankreich, England oder der Schweiz vergleicht, aber in *L'Ancien Régime et la Révolution* auch zeitlich beziehungsweise historisch. Zu dieser Methode etwa vgl. Seymour Drescher: »Tocqueville's Comparisons. Choices and Lessons«, in: The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville 27 (2006), S. 479ff; Seymour Drescher: »Tocqueville's Comparative Perspectives«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 21ff. Auch in den Reisenotizen der Englandreise und den Algerien-Schriften lässt sich diese Methode finden. Vgl. Alan S. Kahan: Alexis de Tocqueville, New York 2010, S. 61.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anderweitig, nämlich als Wert an sich, der nur als solcher und aus der Erfahrung heraus zu fassen ist.[22] Freiheit bedeutet demnach das Fehlen von Zwängen und bedingt damit sowohl individuelle Unabhängigkeit als auch den Zugang zu, aber auch das Wahrnehmen der Möglichkeit der Selbstregierung. Freiheit geht in Tocquevilles Verständnis über persönliche Unabhängigkeit, die Ausdruck der *égalité des conditions* ist, hinaus und ist nicht synonym damit.[23]

Obgleich er sich in seinem Werk, wie sich später zeigen wird, durchaus kritisch mit der *égalité des conditions* auseinandersetzt, begegnet er dieser schicksalhaften Entwicklung – dieser *fait providentiel* (Tatsache der Vorsehung)[24] – nicht mit totaler Ablehnung. Gleichzeitig ist er allerdings angesichts der Vehemenz der Entwicklung auch nicht naiv-euphorisch. Die Entwicklung der *égalité des conditions* nennt Tocqueville zwar ein Zeichen göttlichen Willens und insofern unausweichlich. Dennoch darf sein Verständnis nicht als ein deterministisches Geschichtsbild gesehen werden.[25] Er begreift die Entwicklung der *égalité des conditions*, also die Demokratisierung, als eine Bewegung, die zwar über alles hinwegfegt, aber nicht alles festlegt. Die Demokratisierung sei demnach an sich bereits unaufhaltbar, aber dennoch noch nicht zu stark, nicht mehr gestaltbar zu sein. Die weitere Entwicklung der Gesellschaft ist noch nicht vollständig vorprogrammiert, sondern noch in gewissen Maßen gestaltbar.[26] Der Prozess der Demokratisierung setzt die demokratische Gesellschaft einem endogenen und semioffenen Prozess aus.

> »Die Vorsehung […] zieht um jeden Menschen einen Schicksalskreis, dem er nicht entrinnen kann; aber innerhalb dieser weiten Grenzen ist der Mensch mächtig und frei; so auch die Völker.«[27]

Die Demokratisierung sei zwar unausweichlich und göttlichen Willens, doch deswegen ist das Schicksal der Gesellschaft nicht vollständig festgelegt und durch eine schlichte Prophezeiung vorherzusehen. Darin drückt sich Tocquevilles Sichtweise aus, dass durch den Prozess der Demokratisierung die Gesellschaftsordnung und die gesellschaftliche Entwicklung kontingent geworden sind. Die Befreiung aus der Zeit des Feudalismus und der ständischen Ordnung ermöglicht Gestaltungsfreiheit innerhalb eines Rahmens, der durch die Demokratisierung selbst gesteckt ist. Anders ausgedrückt, gibt es innerhalb des Schicksals der Demokratisierung dennoch verschiedene Schicksale. Der Gestaltungsraum ist ein Spannungsfeld kontingenter Möglichkeiten.

---

22 Vgl. Melvin Richter: »Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 245ff, hier S. 247.

23 Vgl. Roger Boesche: »Why did Tocqueville Fear Abundance? Or the Tension between Commerce and Citizenship«, in: History of European Ideas 9 (1988), S. 25ff, hier S. 35.

24 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 10.

25 Vgl. J.-C. Lamberti (1989), S. 38f. Dazu auch Aurelian Craiutu: »Tocquevilles neue politische Wissenschaft wiederentdecken:. Einige Lektionen für zeitgenössische Sozialwissenschaftler«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 33ff, hier S. 50; Harvey Mitchell: Individual choice and the structures of history: Alexis de Tocqueville as historian reappraised, Cambridge 2006.

26 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 15. Dazu auch S. Drescher, Tocqueville's Comparative Perspectives (2006), S. 25.

27 Zitiert nach André Jardin: Alexis de Tocqueville, Frankfurt a.M. 2005, S. 246.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die gesellschaftliche Realität ist für Tocqueville nie axiomatische Tatsache, sondern immer komplexes und kontingentes Ergebnis individuellen Handelns, sei es sich der Gestaltungsmöglichkeiten bewusst oder nicht beziehungsweise sei es ein die gesellschaftliche Entwicklung bewusst oder sich des Spannungsfeldes nicht bewusst.[28]

Tocqueville entfernt sich damit von der polit-philosophischen Tradition der normativen Konstruktion.[29] Es geht ihm also nicht um das idealistische oder rein kontemplative Entwerfen politischer Ideen, sondern er entwickelt ein Verständnis von moderner Demokratie als Zusammenspiel aus den beobachtbaren *état social* und *état politique*, das einem anhaltenden Entwicklungsprozess ausgesetzt ist, vor dem Hintergrund der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse.[30] John-Stuart Mill schreibt über seinen Zeitgenossen entsprechend, dass er der erste sei, der die Demokratie als etwas Übergreifendes und in der Realität, nicht bloß gedanklich oder abstrakt Vorhandenes analysierte. Die Demokratie sei für Tocqueville durch zahlreiche Eigenschaften und nicht nur durch eine einzige gekennzeichnet.[31] Damit stellt sich eine zentrale Frage, worin der Entwicklungsprozess der Demokratie mündet oder münden kann, und zwar in Abhängigkeit des Bewusstseins um das sich auftuende Spannungsfeld oder eben in Abhängigkeit der Existenz eines Kontingenzbewusstseins oder dessen Fehlens. Die gesellschaftliche Entwicklung sieht Tocqueville nicht als automatische oder natürliche Fortschreibung von Werten wie Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit. Vielmehr ist er sich der Möglichkeit von Brüchen, Eruptionen oder Sprüngen innerhalb dieser Entwicklungen bewusst.[32]

---

28 Vgl. Cheryl B. Welch: »Tocqueville's resistance to the social«, in: History of European Ideas 30 (2004), S. 83ff.

29 Vgl. Harald Bluhm/Skadi Krause: »Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. Quellen, Konturen und Leistungsfähigkeit seines Konzepts«, in: Leviathan 42 (2014a), S. 636ff, hier S. 635. Dazu auch Harvey C. Mansfield/Delba Winthrop: »Tocqueville's New Political Science«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 81ff, hier S. 101.

30 Er ist daher einer der ersten, der, wie Harald Bluhm und Skadi Krause festhalten, am Übergang zu »modernen zukunftsbezogenen Bewegungsbegriffen« steht. Harald Bluhm/Skadi Krause: »Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. Konzept und Reichweite seiner »neuen Wissenschaft der Politik«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 53ff, hier S. 54.

31 Vgl. John S. Mill: The Collected Works of John Stuart Mill, Toronto 1977, S. 156.Aurelian Craiutu betont, dass gerade in *De La Dèmocratie En Amérique* eine Themenvielfalt behandelt wird, die heutzutage gar nicht mehr, aber auch zu Tocquevilles Zeit nur selten auffindbar ist. Es geht vom Wertegerüst der Demokratie über die Grenzen des Materialismus, die Bedeutung der Religion, den Wert der Zivilgesellschaft in der Demokratie und vieles mehr bis hin zu strukturellen Fragen der Zentralisierung oder Kommunalisierung. Vgl. A. Craiutu, Tocquevilles neue politische Wissenschaft wiederentdecken: (2016), S. 38. Über das wichtige Verhältnis von Mill und Tocqueville etwa Suh Byong-Hoon: »Mill and Tocqueville: a friendship bruised«, in: History of European Ideas 42 (2016), S. 55ff.

32 Vgl. H. Buchstein/S. Hummel, Demokratietheorie und Methode: Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill (2016), S. 239.
Joseph Alulis bemerkt, dass für Tocqueville auch potenziell als Gleiche geborene Individuen um die Notwendigkeit einer Revolution wussten, um diese Gleichheit auch durchzusetzen. Gleichheit von Geburt oder theoretische Gleichheit ist demnach nicht synonym mit tatsächlicher und politischer Gleichheit. Vgl. Joseph Alulis: »The Price of Freedom. Tocqueville, the Framers, and the Antifederalists«, in: Perspectives on Political Science 27 (1998), S. 85ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Er verzichtet daher auf die Modellierung dieses Prozesses in der Hoffnung, daraus belastbare Prophezeiungen ableiten zu können. Es gibt schlicht zu viele und unmöglich vorhersehbare Einflüsse. Das Schicksal demokratischer Gesellschaften ist eben innerhalb eines Rahmens kontingent. Daher kalkuliert Tocqueville also mit nichtintendierten Folgen des Prozesses und formuliert eine »Theorie der Einflüsse«[33], wie Hubertus Buchstein und Siri Hummel es nennen, um diese nichtintendierten Folgen mit in Betracht nehmen zu können.

Er inkludiert Spielräume und verschiedenen Eingriffsmöglichkeiten in seinen Blick auf die Demokratie als *état social* und als *état politique.* Obgleich es also sicherlich erwünschte Wege gibt, in die diese Entwicklung einmünden kann, ist auch möglich, dass Wege beschritten werden, an deren Ende sich etwas einstellt, dass sich als eigentlich unerwünscht oder eben nicht-intendiert herausstellt.[34] Das Schicksal der Gesellschaft ist nicht vorherzubestimmen. Tocqueville beschreibt die Entwicklung als ein komplexes Zusammenspiel von historischen Bedingungen, gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken, Sitten sowie individuellen Einsichten und Bewusstsein.[35] Rückkopplungen und Wechselwirkungen innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung sind von Tocqueville immer mitgedacht.

Die Wirkung der Demokratisierung auf die Gesellschaft beschreibt Tocqueville als soziale Erfahrungen, die Individuen mit der *égalité des conditions* machen. Diese sozialen Erfahrungen wiederum wirken auf die *mœurs*, *habitudes* sowie die *croyances semblables* (gemeinsame Ideen und Vorstellungen) der Individuen. Sie verändern und bedingen demnach den *état social*. Dabei ist wichtig zu betonen, dass Tocqueville auch darin kein deterministisches Verständnis von gesellschaftlichem Wandel oder der gesellschaftlichen Entwicklung ›versteckte,‹ sondern darin vielmehr ›Mechanismen‹ zu finden sind.[36]

Mechanismen bringen, so das hier zugrundeliegende Verständnis, als Arrangement bestimmter Zusammenhänge wahrscheinlich bestimmte Ergebnisse hervor, weil sie auf

---

Nathaniel Wolloch konstatiert, dass Tocquevilles moderate Form der Aufklärung für die Aufklärung als Megaprozess der Geschichte bedeutender sei als radikalere Formen. Nicht radikale Ideen der Demokratie, sondern moderate Ausdrücke davon hätten demnach der Demokratie insgesamt zum Durchbruch verholfen. Vgl. Nathaniel Wolloch: »Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, and the Modern Debate on the Enlightenment«, in: The European Legacy 23 (2018), S. 349ff.

33 H. Buchstein/S. Hummel, Demokratietheorie und Methode: Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill (2016), S. 231.

34 Vgl. H. Bluhm/S. Krause, 2014a, S. 636f.

35 Harald Bluhm und Skadi Krause befassen sich damit eingehender und arbeiten präzise heraus, dass Tocquevilles Analyse der demokratischen Gesellschaft ein erfahrungswissenschaftlicher Ansatz ist, der innovativ innere, also individuelle, und äußere, also gesellschaftliche, Erfahrungen verbindend in den Blick nimmt. Vgl. ebd., S. 638.

36 Mit Mechanismus ist hier daher etwas anderes intendiert, als Jon Elster mit dem Begriff meint. Er identifiziert in seiner Interpretation der *De La Dèmocratie En Amérique* verschiedene Effekte, die er als Mechanismen bezeichnet. J. Elster (2009), S. 2. An anderer Stelle ebenfalls dazu J. Elster (2009); Jon Elster: »Grundzüge kausaler Analyse in Tocquevilles Über die Demokratie in Amerika«, in: Berliner Journal für Soziologie (2005), S. 495ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestimmte Weise angerichtet sind.[37] Die individuellen Handlungen sind daher von zentraler Bedeutung, da die Mechanismen darin passieren und die Handlungen damit eigentliches Schwungrad der Bewegung der Gesellschaft sind.[38] Beziehungsweise ist es das individuelle Handeln, das, in einen bestimmten Handlungsmechanismus oder Handlungszusammenhang gestellt, das Resultat dieses Mechanismus hervorbringt. Die Erfahrungen sind für Tocqueville dabei keine theoretischen Variablen dieser Mechanismen, sondern ergeben sich aus seiner Beobachtung der Demokratisierung und deren Auswirkungen in der demokratischen Gesellschaft.[39] Die verschiedenen sozialen Erfahrungen werden im nächsten Abschnitt genauer beleuchtet.

3.2 Die verschiedenen Erfahrungen mit der Demokratisierung

3.2.1 Macht der Mehrheit

In einer Gesellschaft, in der die einzelnen Individuen einander gleich sind, woher kommen dort Ansichten, Vorstellungen und Meinungen? Selbst wenn sich nicht alle vollständig in ihren Geisteskräften gleichen, der Gedanke der Gleichheit aber maßgeblich ist, wird Ungleichheit dahingehend schlicht nicht akzeptiert. Die wahrgenommene Gleichheit eines Individuums mit allen anderen ist für jedes Individuum in demokratischen Gesellschaften total. Es würde der Gleichheit fundamental widersprechen, wenn Annahmen und Meinungen von einzelnen Individuen formuliert und von allen anderen akzeptiert würden. Es wäre geradezu die öffentliche Anerkennung einer Superiorität und wäre entsprechend widersprüchlich zur Vorstellung von Gleichheit. Deutlich wird, dass die Totalität der Gleichheit nur in der individuellen Wahrnehmung eine Rolle spielt. Tocqueville ist sich bewusst, dass die *égalité des conditions* nicht total sein kann. Er betont daher gerade den für ihn neuen Umstand, dass sich Individuen trotz bestehender einzelner Ungleichheiten als einander gleich anerkennen.[40] Hier drückt sich nochmals aus, dass und wie die Demokratisierung die sozialen Beziehungen insgesamt beeinflusst. Die *égalité des conditions* wird Grundlage der individuellen Positionierung und Selbstwahrnehmung in allen sozialen Beziehungen, und das uneingeschränkt.

Die *égalité des conditions* wirken direkt auf die Individuen in einer besonderen Weise. Tocqueville beschreibt die Amerikaner als hinsichtlich der Geisteshaltung oder ihrer individuellen Weltsicht sehr ähnlich: Sie suchen in sich selbst nach den Gründen

37 Ein solches Verständnis nutzen auch Peter Hedström und Christofer Edling. Vgl. Peter Hedström/Christofer Edling: »Analytische Soziologie in Tocquevilles Über die Demokratie in Amerika«, in: Berliner Journal für Soziologie (2005), S. 511ff, hier S. 513.

38 Vgl. ebd.

39 Das ist der Grund, warum Tocquevilles Ansatz auch als Wirklichkeitswissenschaft bezeichnet werden kann. Vgl. H. Bluhm/S. Krause, Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. (2016), S. 55ff.

40 Die totale Gleichheit der individuellen Wahrnehmung ist daher weder Gleichheit überhaupt, sondern vielmehr eine individuelle Fiktion des demokratischen *état social*. Vgl. J.-C. Lamberti (1989), S. 46.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und verlassen sich in fast allen Denkprozessen auf die eigene Vernunft.[41] Sie sind sich also selbst erste Quelle für Erkenntnisse und Überzeugungen. Für ihn ist dies eine unmittelbare Folge der *égalité des conditions*, denn in einer dadurch gekennzeichneten Gesellschaft gibt es kaum eine geistige Größe mit genügend Autorität, um den einzelnen Individuen ihre Gedanken zu oktroyieren. Ihnen bleibt nur ihr eigene Vernunft als Quelle von Überzeugungen und angenommenen Wahrheiten.[42] Die Interpretation und Erklärung der Welt kommt demnach von jedem Individuum mehr oder minder selbst. Aus diesem Grund schreibt Tocqueville, dass die US-amerikanische Gesellschaft vom Denken Descartes durchdrungen, dieses zugleich aber wohl kaum studiert ist.[43] Es gibt kaum generationenübergreifende Verbindungen noch gesellschaftlich herausragende Einzelpersönlichkeiten oder gesellschaftlich-religiöse Hierarchien, die weitreichende und mit historischer Autorität auftretende Wissensbestände konstituieren könnten. Die Individuen sind daher auf sich selbst angewiesen. Sie sind sich selbst erste Autorität und wichtigster Orientierungspunkt. So gesehen ist die *égalité des conditions* überhaupt gleichbedeutend mit einer starken Bedeutungszunahme der eigenen Vernunft und damit auch des Individualismus,[44] wie später noch deutlich wird. Mit der Bedeutungszunahme der Vernunft gewinnt auch der individuelle Zweifel an Gewicht. Je mehr sich die Individuen ihre Welt selbst erschließen, desto mehr Zweifel kommen an vermeintlich überzeitlichen Tatsachen auf. Der Zweifel erscheint dabei auf dreifache Weise: persönlich, politisch und theoretisch. Die cartesianische Denkweise ist eine Energie, die beständig die fundamentalen Gewissheiten der Individuen, die doch aber für die individuelle Zufriedenheit so essenziell sind, zu untergraben in der Lage ist.[45] Daneben kann der Zweifel Unglauben schaffen und damit die Stützen der traditionalen Gesellschaftsordnung unterminieren. Sie ist damit ein Hauptgrund gesellschaftlicher

41 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 699.

42 Vgl. ebd., S. 700f.

43 Vgl. ebd., S. 699.Über Tocqueville und Descartes sowie Verbindungen zwischen ihnen vgl. L. J. Hebert : »Individualism and Intellectual Liberty in Tocqueville and Descartes«, in : The Journal of Politics 69 (2007), S. 525ff.

44 Vgl. R. Boudon, 2005, S. 461f.
Norbert Campagna weist darauf hin, dass Tocqueville den Zweifel nicht als Grundlage eines allgemeinen Nihilismus betrachtete, sondern zusammen mit der Vernunft daraus etwas entstehen sieht. Vgl. N. Campagna (2001), S. 125.
Der Zweifel beschreibt auch in Tocquevilles eigener Biografie eine wichtige Phase der Entwicklung. Als Heranwachsender in Metz und bei seinem vielbeschäftigten Vater weilend (1820-1823), liest sich der jugendliche Tocqueville sozusagen mithilfe der väterlichen Bibliothek, die neben Descartes auch Voltaire und Rousseau kannte, in den Zweifel an der Welt ein. Dieser Zweifel an den Maximen der Zeit wird Tocqueville nicht mehr loslassen. Ganz besonders zeigt sich dies in seiner eigenen Positionierung gegenüber der Religion. Dazu Hugh Brogan: Alexis de Tocqueville, Cambridge 2006, 50-62; A. Jardin (2005), S. 53ff.

45 Nach Matthew Sitman und Brian Smith ist um diesen Gedanken letztlich das gesamte Denken Tocquevilles über die Moderne gruppiert. Vgl. Matthew Sitman/Brian Smith: »The Rift in the Modern Mind: Tocqueville and Percy on the Rise of the Cartesian Self«, in: Perspectives on Political Science 36 (2007), S. 15ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Instabilität. Zuletzt ist der Zweifel Grundlage neuer Theorien, welche diesen neu einzufangen versuchen beziehungsweise der Welt neue Gewissheiten ermöglichen wollen.[46]

Es gibt kaum eine gemeinsame Wahrheit mit einem politischen Wert, weil niemand eine solche kennt oder auch nur für sich beanspruchen könnte, ohne dabei das Prinzip der Gleichheit zu verletzen. Einzig, was die Individuen für sich selbst denken, ist evident. Als Gegenmacht zum allgemeinen Zweifel bleibt nur die Mehrheit: »[I]n democracies, nothing of the majority can offer resistance.«[47] Der Mehrheit kommt eine gesellschaftliche Macht zu, die für Tocqueville weit über die Macht absoluter Monarchen hinausgeht. Sie basiert auf dem Gedanken: »[T]here is more enlightment and wisdom in many men combined than in one man alone.«[48] Außerdem gilt laut Tocqueville in demokratischen Gesellschaften auch, dass das Interesse der großen Zahl dem der kleineren immer vorgeht. Der Umkehrschluss ist bitter, bedeutet er doch, dass die Minderheit Unrecht oder eine falsche Einsicht, sicher aber nicht das maßgebliche Interesse hat. Sie wird sich daher zunächst nur sehr widerstrebend der Mehrheit unterordnen. Die Macht der Mehrheit braucht daher besonders die Gewöhnung. Dem anfänglichen Zwang folgt allerdings irgendwann die stille Anerkennung der Mehrheit, und zwar mit dem Hintergedanken, selbst zur Mehrheit kommen zu können und dann die Unterordnung der Minderheit ebenfalls zu erwarten.[49] Hier zeigt sich ein erstes Mal, dass und wie Tocqueville Gesellschaft als etwas Dynamisches beschreibt. Gewöhnung hat etwas mit Wiederholung zu tun und Wiederholung bedeutet Bewegung. Die Macht der Mehrheit basiert nicht einfach auf dem theoretischen Gedanken der kollektiven Rationalitätssteigerung, sondern maßgeblich auf der Einsicht, dass Unterordnung unter die Mehrheit heute gleichbedeutend ist mit der Chance, morgen selbst die Mehrheit bilden zu *können*.

Das im Vergleich zur absoluten Monarchie Spezifische und Neue der Macht der Mehrheit als sittliche Macht zeigt sich in ihrem Einfluss auf das individuelle Denken. Kein Monarch und auch nicht die Kirche vermochten es etwa in der Geschichte, umstürzlerische Gedanken zu unterbinden. Über die Folter des Körpers oder das Einsperren des Gedankenträgers obsiegte dennoch immer die Idee oder der Gedanke. Kein herrschender Akteur vermochte bisher die Macht der Gesellschaft in sich zu vereinen. Erst die Mehrheit in der Demokratie hat die sittliche Macht, die ihr aus der Gesellschaft und der Gleichheit zukommt, auf das Denken direkt einzuwirken. Sie wirkt auf den einzelnen Willen, wie auf das individuelle Handeln und sie hemmt zugleich nicht nur die Tat, sondern auch den Wunsch zu handeln.[50] Die Mehrheit, so notiert es Tocqueville an einer Stelle, zieht um alle Individuen einen festen Kreis. »Within these limits, the writer is free; but woe to him if he dares to go beyond them.«[51] Was für die Schriftsteller im Besonderen gilt, gilt letztlich für alle Individuen generell. Dies ist die sittliche

46 Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 81f.

47 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 403. Jürgen Feldhoff betont, dass die Erkenntnis, wonach »unter den Bedingungen der Gleichheit die Internalisierung des Mehrheitswillens zum Sozialcharakter eines Volkes werden kann«, auf Tocqueville zurückgeht. J. Feldhoff, S. 35.

48 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 404.

49 Vgl. ebd., S. 406f.

50 Vgl. ebd., S. 417.

51 Ebd., S. 418.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Macht der Mehrheit als öffentliche Meinung, wie sie auf das Denken, Fühlen und damit letztlich auf das Handeln aller Individuen wirkt. Die Quelle der sittlichen Macht der demokratischen Gesellschaft liegt in der jedem Individuum eigenen Vernunft, also in der allgemeinen Vernunft.[52]

Die Möglichkeit der freien Rede und Meinung nimmt für Tocqueville dabei eine zentrale Funktion ein, und zwar nicht nur für die Artikulation von Zweifeln am Bestehenden, sondern auch für die Konsolidierung der Macht der Mehrheit. Zunächst wird durch die Rede- und Meinungsfreiheit der bestehende Kanon an Überzeugungen infrage gestellt, aber über die Zeit, bemerken die Individuen, dass es niemanden gibt, der überzeugende Antworten auf grundsätzliche Fragen, etwa die Existenz von Gott oder nach dem Leben nach dem Tod, anbieten kann. Das führt dazu, dass die Individuen sich zunehmend auf ihre eigene Meinung zurückziehen, die jedoch unter dem Einfluss der Mehrheitsmeinung steht. Alle orientieren sich daran, wozu auch jeder andere potenziell zustimmen könnte; damit ergibt sich eine öffentliche Überzeugung. Insbesondere hinsichtlich der Grundannahmen der christlichen Religion, ist damit aber auch dem Fundamentalismus Tür und Tor geöffnet.

Doch für den Zusammenhang von Zweifel und Vernunft, also die cartesianische Denkweise, gibt es auch eine Grenze, wie Tocqueville feststellt: »If man was forced to prove to himself all the truths that he uses every day, he would never finish doing so.«[53] Kein Individuum kann intellektuell vollkommen frei und unabhängig sein, sondern es bedarf auch aus der Perspektive der Zeit- und Ressourcenknappheit hinsichtlich einer doch über das Individuen hinausgehenden Autorität.[54] Trotz oder gerade wegen der größeren persönlichen Unabhängigkeit der einzelnen Vernunft wird eine erneute Beschränkung dieser nötig. Die Notwendigkeit macht also, dass die Menschen doch gewisse Dinge annehmen, ohne sie selbst untersucht oder verifiziert zu haben. Aufgrund der *égalité des conditions* können solche Ansichten und Überzeugungen nur von der Mehrheit kommen, sie ist die einzig verbliebene mögliche Autorität, die nicht mit dem Gedanken der Gleichheit bricht.[55]

Von der Mehrheit der Individuen kommen dem einzelnen Individuum also Annahmen und Sicherheiten zu, worauf jedes Individuum die eigenen Gedankenkonstrukte aufbaut.[56] Diese *croyances semblables* (gemeinsame Überzeugungen) sind das Fundament einer jeden Gesellschaft als Sozialkörper.[57] Auf der einen Seite haben die Individuen eine hohe Meinung über die menschliche Vernunft allgemein, die letztlich einzig verbleibende Quelle von Erkenntnis sein kann. Auf der anderen Seite liegt die Wahrheit

52 Vgl. ebd., S. 600.

53 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 714.

54 Vgl. Jean-Claude Lamberti: »Two Ways of Conceiving the Republic«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 3ff, hier S. 14.

55 Insofern verschwindet die Autorität nicht mit dem Aufkommen der persönlichen Unabhängigkeit, sondern ändert nur ihr Wesen. Vgl. Joshua Mitchell: »Tocqueville on Democratic Religious Experience«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 276ff, hier S. 294.

56 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 713.

57 Vgl. Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dann immer auf der Seite der größten Anzahl.[58] Mehrere vernünftige Menschen werden als einsichtiger und weiser als wenige wahrgenommen.[59] Die Gleichheit, die das Individuum von allen anderen unabhängig macht, liefert es allein und ohne wirksame Verteidigung der Mehrheit aus.[60] Individuelle Autorität und gesellschaftliche Macht der Mehrheit sind also zwei Seiten einer Medaille. Somit verursacht die Gleichheit letztlich die paradoxe Folge unabhängiger und emanzipierter Individuen, die zugleich in der größeren Zahl eine neue und sogar stärkere Autorität finden. Größere Unabhängigkeit macht zugleich eine erneute Einschränkung dieser Freiheit notwendig.[61] Diese Einschränkung wird verkörpert durch die sittliche Macht der Mehrheit als der neuen Autorität der demokratischen Gesellschaft, welche unzweifelhaft unabhängiger gewordene Individuen dennoch einem neuen Konformitätsdruck aussetzt.[62] Damit hält auch eine gewisse Konservativität oder schlimmer sogar Stagnation Einzug in die Gesellschaft. Denn dass die Mehrheit innovative Ideen annimmt oder vertritt, ist angesichts ihrer Behäbigkeit eher unwahrscheinlich. Noch unwahrscheinlicher ist es allerdings, dass einzelne Individuen mit neuen Ideen durchdringen.[63]

Doch in demokratischen Gesellschaften hat die Mehrheit auch politische Macht, die ihr unabhängig ihrer sittlichen Macht zukommt; beide sind voneinander durchaus getrennt. Die Mehrheit ist es nämlich, der die gesetzgebende Gewalt willfährig folgt.[64] Durch die unmittelbare Wahl geht die Zusammensetzung der gesetzgebenden Gewalt aus den Mehrheitsverhältnissen in der Gesellschaft hervor; sie ist Abbild der gesellschaftlichen Mehrheitsverhältnisse. Da sie zusätzlich auch nur für eine kurze Frist gewählt ist, fürchtet Tocqueville, dass sie gezwungen ist, nicht nur hinsichtlich der allgemeinen Ansichten, sondern auch gemäß der allgemeinen Leidenschaften zu agieren.[65]

Dazu kommt, dass Tocqueville einen Mangel an politischen Talenten beobachtet und diesen wiederum auf die *égalité des conditions* zurückführt. In einer Gesellschaft, die

58 Vgl. ebd., S. 719.

59 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 404.

60 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 719.

61 Robert Ballingall macht auf diese oftmals übersehene Facette in der *De La Dèmocratie En Amérique* aufmerksam. Tocqueville beschreibt demnach die Notwendigkeit von Autorität angesichts einer Gesellschaft der Mittelmäßigkeit und Konformität aufgrund der Gleichheit sowie der zunehmenden Isolation der Individuen. Vgl. Robart A. Ballingall: »›Working at the Same Time to Animate and to Restrain‹: Tocqueville on the Problem of Authority«, in: The European Legacy 24 (2019), S. 738ff. Dazu auch Oliver Hidalgo: Unbehagliche Moderne, Frankfurt a.M. 2006, S. 41; Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo: Alexis de Tocqueville, Frankfurt, New York 2005, S. 62; S. S. Wolin (2001), S. 351f.

62 Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 355.

63 Angesichts dessen fragt James Schleifer zu Recht: »Without new ideas or the freedom to express them, what would then become of culture progress?« J. T. Schleifer (2000), S. 279.

64 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 403. Lucien Jaume und Jürgen Feldhoff bezeichnen die Mehrheit daher als moderne Religion; als eine Religion, die nicht als Religion auftritt, die also von der Wirkung her der Religion ähnelt, nicht aber vom Wesen her. Die Mehrheit übt demnach eine ähnliche Steuerung und Regulierung des individuellen Handelns und der Lebensweise aus, wie vormals die Religion. Die Mehrheit ist der neue Prophet, dem die Massen gehorchen, dessen Willen sie sich unterordnen und dem sie gehorchen. Vgl. Lucien Jaume : Tocqueville, Princeton 2013, 65ff. passim; J. Feldhoff, S. 56.

65 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 403.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eher durch mittelmäßige Vermögen gekennzeichnet ist, wie Tocqueville das in den USA beobachtet, fehlt vielen Individuen angesichts der eigenen Geschäfte schlicht die Zeit erstens zur tiefgründig überlegten Auswahl. Außerdem ist es nur schwer möglich, dass sich in der Gesellschaft herausragend politisch talentierte Individuen zeigen. Drittens ist auch die Entwicklung politischer Talente erschwert. Die individuelle Disposition treibt die Individuen der demokratischen Gesellschaft immer eher zu neuem Streben nach ökonomischen Erfolgen und weniger zu politischer Tätigkeit. Der demokratischen Gesellschaft, in der jedes Individuum für sich die eigenen Geschäfte lenkt und davon nahezu vereinnahmt ist, fehlt beständig die Zeit zu tiefsinnigen Abwägungen; ständig muss es in großer Eile Entscheidungen fällen.[66] Die ökonomische Abkömmlichkeit des Individuums ist laut Tocqueville auch die Ursache dafür, dass der Verständnisfortschritt und die individuelle Aufklärung gehindert sind.[67] Eine Gesellschaft also, in der die Individuen mehr arbeiten müssen oder wollen, um einen eigenen Wohlstand zu produzieren oder zu erhalten, wird weniger geistige Hochbildung erleben. Das führt dazu, dass viele die *art de juger* (Kunst der Beurteilung) nur mittelmäßig beherrschen. Dabei spricht Tocqueville den Individuen, selbst der breiten Masse gar nicht ab, dass diese ehrlich das Beste für das Land und die gesamte Gesellschaft anstreben.[68] Tocquevilles Meinung nach fehlen aber der US-amerikanischen und letztlich jeder demokratischen Gesellschaft herausragende Persönlichkeiten, die mit einer hohen Bildung ausgestattet, politisch weit zu blicken in der Lage sind und von deren politischen Führung daher eine qualitativ hochwertige Regierungspolitik zu erwarten ist. Die ursprünglich aus dem Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg hervorgehenden großen Persönlichkeiten sterben laut Tocqueville immer mehr aus.[69] Demokratische Gesellschaften sind demnach mediokre Gesellschaften, was allerdings keine Bewertung, sondern schlichte Feststellung ist. Dies ist dennoch ein Einfallstor für *charlatans* (Scharlatane), die wissen, wie man mit den Wünschen und Ängsten der Menschen spielt, um selbst die Macht zu erlangen.[70]

Dabei ist es nicht die fehlende Kompetenz zur Auswahl solcher ›Staatsmänner‹, sondern vielmehr haben die Individuen kaum den Wunsch danach und ein Interesse daran.[71] Daneben nennt Tocqueville den Neid, der Individuen daran hindert, diejenigen in die politischen Ämter zu bringen, die dazu am besten geeignet sind. Da alle gleich sind, sind auch alle gleich geeignet und damit kann niemand mehr geeignet sein als ein anderer und wenn, kann das niemandem zugestanden werden.[72] Gleichzeitig stößt das politische Geschäft befähigte Personen geradezu ab, weil sie kaum sie

66 Vgl. ebd., S. 316.

67 Vgl. ebd., S. 315.

68 Vgl. ebd.

69 Vgl. ebd. Tocqueville bezieht sich hier besonders auf die berühmten Männer der Zeit der Unabhängigkeitskriege und der ersten Jahre der Vereinigten Staaten, wie Alexander Hamilton, Thomas Jefferson, John Jay, John Adams und andere mehr.

70 Vgl. ebd., S. 316. Dies sei an dieser Stelle nur am Rande erwähnt. Allerdings wird darin deutlich, wie sensibel Tocqueville für die Wirkungen der *égalité des conditions* war und sogar Tendenzen des Populismus entdeckte, die sich daraus möglicherweise ergeben können.

71 Vgl. ebd.

72 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst bleiben können und sich eher herabwürdigen müssen, um überhaupt vorwärts zu kommen.[73] Die politische Macht wird in demokratischen Gesellschaften immer angezweifelt, denn sie bedeutet, dass jemand, der gestern Gleicher unter Gleichen war, heute *primus inter pares* ist; politische Macht ist so gesehen durchaus unangenehm zu nennen und erscheint weniger als Privileg, denn als Bürde.[74] Generell beobachtet Tocqueville, dass die ökonomische Unabkömmlichkeit generell das Selektionskriterium ist und weniger die individuelle Qualifikation oder die Wahl. Es sind eben nicht alle und schon gar nicht alle gleich darauf aus, eine öffentliche Stelle zu bekleiden.[75] Dies gilt dann auch nicht nur für politische Ämter, sondern auch für die Verwaltungsstellen, die durch Wahl besetzt werden. Tocqueville bemerkt zusammenfassend: »This simplicity of those who govern is due not only to a particular turn of the American spirit, but also to the fundamental principles of the society.«[76] Die demokratische Gesellschaft geht demnach mit einer gewissen Mediokrität einher.[77]

Gleichzeitig steigert die politische Macht der Mehrheit die ohnehin bestehende Unbeständigkeit demokratischer Gesetzgebung, die laut Tocqueville ihrerseits ein strukturimmanentes Übel ist und auf dem wiederholten sowie häufigen Wechsel in der Legislative beruht.[78] Doch nicht nur die Gesetze selbst, sondern auch deren Anwendung unterliegen dem demokratie-immanenten Wandel, der auch die Exekutive beständig austauscht. Da in demokratischen Gesellschaften die Mehrheit die einzige Macht ist, der zu gefallen wichtig ist, ist die Beteiligung an ihren Unternehmungen besonders rege. Sobald sich die Mehrheit jedoch einer anderen Sache zuwendet, schwenkt auch die Gesellschaft nahezu komplett auf diese neue Sache ein.[79] Darin liegt für Tocqueville eine Begründung für eine gewisse demokratische Unstetigkeit.

Konkreter Ausdruck der Macht der Mehrheit ist das Prinzip der Volkssouveränität.[80] Es ist laut Tocqueville das erste Prinzip:

> »The people feel its popular origin and obey the power from which it emanates. The people rule the American political world as God rules the universe. They are the cause and the end of all things; everything arises from them and everything is absorbed by them.«[81]

Nicht grundlos erscheint darin auf mehr oder minder subtile Weise ein Vergleich zu einem typischen Ausspruch von Trauer christlicher Bestattungen: ›Aus der Erde sind wir genommen, zur Erde kehren wir zurück.‹ Dies soll zum einen den Kreislauf allen Lebens, die Verbundenheit von allem mit allem und zuletzt auch die göttliche Macht

73 Vgl. ebd., S. 317.
74 Vgl. ebd., S. 359.
75 Vgl. ebd., S. 326.
76 Ebd., S. 324.
77 Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 191f.
78 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 407f.
79 Vgl. ebd., S. 408f.
80 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 91; A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 598.
81 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 97. Die Formulierung macht zum anderen deutlich, dass Tocqueville das Prinzip der Volkssouveränität als Entwicklung ›von unten‹ ansieht und nicht als eine oktroyierte Idee. Vgl. L. Jaume (2013), S. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darin betonen. Hinsichtlich des Prinzips der Volkssouveränität geht nun alles aus dem Volk hervor und kehrt dahin zurück. Die Gesellschaft, beziehungsweise die Mehrheit der Gesellschaft, ist somit im Zeitalter der Demokratie die neue absolute Macht. Die von Tocqueville gesehene politische Macht der Mehrheit wird zusammenfassend anhand folgender rhetorischer Fragen in der *De La Dèmocratie En Amérique* deutlich:

> »When a man or a party suffers from an injustice in the United States, to whom do you want them to appeal? The public opinion? That is what forms the majority. To the legislative body? It represents the majority and blindly obeys it. To the executive power? It is named by the majority and serves it as a passive instrument. To the police? The police are nothing other than the majority under arms. To the jury? The jury is the majority vested with the right to deliver judgements. The judges themselves, in certain states, are elected by the majority. However iniquitous or unreasonable the measure that strikes you may be, you must therefore submit to it.«[82]

Die Macht der Mehrheit ist eine neue Erfahrung der demokratischen Gesellschaft, und zwar sowohl hinsichtlich der Wirkung auf die *mœurs* als auch bezogen auf die politische Macht. Sie geht unmittelbar aus der *égalité des conditions* hervor: »The sources of this influence must be sought in equality itself.«[83] Diese Erfahrungen bilden sich gewissermaßen anhand der *égalité des conditions*, die das gedankliche Fundament des Prinzips der Volkssouveränität ist und damit die institutionelle Grundlage aller Einrichtungen, die die politisch verfasste Demokratie charakterisieren, etwa die gewählte gesetzgebende Gewalt, die gewählte Exekutive, die inneren Zusammenhänge dieser einzelnen politischen Organe sowie wiederum deren Agieren unter der *égalité des conditions*.

> »This political omnipotence of the majority increases, in fact, the influence that the opinions of the public would have without it on the mind of each citizen there; but it does not establish it.«[84]

Für Tocqueville sind es nicht diese oder jene gesellschaftlichen Institutionen, welche die Potenziale der Macht der Mehrheit grundlegen, sondern die *égalité des conditions* selbst.

3.2.2 Tyrannei der Mehrheit

Je stärker diese Macht der Mehrheit die demokratische Gesellschaft insgesamt und das individuelle Handeln zu steuern in der Lage ist, erkennt Tocqueville darin den Samen von Tyrannei und genau das ist es, dass er angesichts der Bedingungen der demokratischen Gesellschaft in Amerika am meisten fürchtet. Ihn sorgt nicht die persönliche Unabhängigkeit, sondern die nur schwach vorhandenen Garantien gegen die potenzielle Tyrannei der Mehrheit.[85] Nicht mehr Ketten und Henker sind also die Instrumente

82 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 414.

83 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 723.

84 Ebd., S. 723f.

85 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 414.
Die *despotisme démocratique* (demokratische Despotie) ist ein Thema, dass Tocqueville so erst im zweiten Band der *De La Dèmocratie En Amérique* aufbringt. Die Tyrannei der Mehrheit ist dabei kein direkt genanntes konstitutives Element. Vielmehr sind beides Ausdrücke eines jeweils bestimm-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Tyrannei, sondern die Kultur der demokratischen Gesellschaft kann es werden. Sie lässt den Individuen die körperliche Freiheit, beherrscht aber deren Geister.[86] Mit anderen Worten ist diese Tyrannei nicht mehr auf die Macht der Gesetze oder eine andere direkte Form davon als Gewaltausübung aufgebaut, sondern basiert auf der antizipativen Internalisierung des Mehrheitswillens durch die Individuen.[87] Es gibt keinen Ort an dem oder keine Person, bei dem oder der sich die Macht der Mehrheit konzentriert; es ist eine diffuse Macht. Sie ist in den *mœurs* verankert; sie wird demnach nicht mehr von außen aufrechterhalten, sondern hat ihre Quelle in den Individuen selbst. An dieser

---

ten historischen Kontextes und einer bestimmten biografischen Situation Tocquevilles, wie Melvin Richter zeigt. Dieser weist darauf hin, dass sich im Gesamtwerk Tocquevilles angesichts sich wandelnder historischer Kontexte auch dessen Sichtweise auf die Gefahren der *égalité des conditions* ändere. Das Gesamtwerk Tocquevilles sei demnach ein Spiegel seiner eigenen biografischen Situation. Melvin Richter beobachtet im ersten Teil der *De La Dèmocratie En Amérique* noch einen optimistischen Tocqueville, der zwar Gefahren und Herausforderungen der Demokratie, insbesondere die Macht und Tyrannei der Mehrheit benenne und beschreibe, für den aber die USA als das Land gilt, dass eine stabile und freiheitliche, soziale und politische Demokratie geschaffen hätte. Im zweiten Band hingegen, und unter dem Eindruck Tocquevilles eigener politischer Karriere, verfinstert sich dieses Bild. Plötzlich fürchte er den despotischen und zentralen Verwaltungsstaat. Nach den Erfahrungen des Staatsstreichs Louis Napoleons kippt der schon angeschlagene Optimismus noch etwas mehr, angesichts der Gefahren von Verwaltungsdespotie, Entpolitisierung, Apathie und Populismus. Vgl. M. Richter, Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies (2006), S. 269ff; Melvin Richter: »Tocqueville and Guizot on democracy: from a type of society to a political regime«, in: History of European Ideas 30 (2004), S. 61ff. Dazu auch S. S. Wolin (2001), S. 339f; J. T. Schleifer (2000), S. 213.

Dennoch müssen sowohl die Tyrannei der Mehrheit als auch der *despotisme démocratique* als mögliche Ergebnisse der Bewegung demokratischer Gesellschaften und der *égalité des conditions* gesehen werden. Ferner ist die Macht der Mehrheit der demokratischen Gesellschaft immanent und insofern durchaus Bestandteil der *despotisme démocratique*, wobei bei dieser etwas anderes im Vordergrund steht. Es geht Tocqueville hier gerade nicht mehr um die Behinderung der Demokratie, sondern geradezu um ihre Pervertierung.

Aurelian Craiutu und Jeremy Jennings suchen entsprechend in der brieflichen Korrespondenz Tocquevilles in den Jahren nach 1840 nach möglichen Inhalten eines dritten Bandes der *De La Dèmocratie En Amérique*. Sie finden eine durchaus kritischere und teilweise desillusionierte Haltung Tocquevilles gegenüber den Chancen der demokratischen Gesellschaft. Vgl. Aurelian Craiutu/Jeremy Jennings: »The Third *Democracy*: Tocqueville's Views of America after 1840«, in: The American Political Science Review 98 (2004), S. 391ff.

Diese Widersprüchlichkeiten in der Person Tocqueville beleuchtet Aurelian Craiutu: »Tocqueville's Paradoxical Moderation«, in: The Review of Politics 67 (2005), S. 599ff.

Allgemein zu den Zusammenhängen Tocquevilles Biografie, seinen moralischen Vorstellungen und seiner Wahrnehmung Amerikas auf die Entstehung von *De La Dèmocratie En Amérique* etwa Arthur Kaledin: Tocqueville and His America, Yale 2011.

86 Vgl. Roger Boesche: »Tocqueville: The Pleasures of Servitude«, in: Roger Boesche (Hg.), Theories of Tyranny. From Plato to Arendt, University Park 1996, S. 201ff, hier S. 234.

87 Vgl. J.-C. Lamberti (1989), S. 119. Mit den Möglichkeiten oder auch der Bedeutung von Intellektuellen hinsichtlich der Macht der Mehrheit und deren Potenzial diese Macht und die Gesellschaft zu steuern, befasst sich James W. Ceaser: »Political Science, Political Culture, and the Role of the Intellectual«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 287ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stelle ist ein längeres Zitat angemessen, um zu verdeutlichen, für wie gewaltig Tocqueville die Tyrannei der Mehrheit potenziell hält:

> »Princes had, so to speak, materialized violence; the democratic republics of today have made violence as entirely intellectual as the human will that it wants to constrain. Under the absolute government of one man, despotism, to reach the soul, crudely struck the body; and the soul, escaping from these blows, rose gloriously above it; but in democratic republics, tyranny does not proceed in this way; it leaves the body alone and goes right to the soul. The master no longer says: You will think like me or die; he says: You are free not to think as I do; your life, your goods, everything remains with you; but from this day on you are a stranger among us. You will keep your privileges as a citizen, but they will become useless to you. If you aspire to be the choice of your fellow citizens, they will not choose you, and if you ask only for their esteem, they will still pretend to refuse it to you. You will remain among men, but you will lose your rights to humanity. When you approach your fellows, they will flee from you like an impure being. And those who believe in your innocence, even they will abandon you, for people would flee from them in turn. *Go in peace; I spare your life, but I leave you a life worse than death.* [Herv. FB]«[88]

In eindringliche Worte kleidet Tocqueville die Wirkung der sittlichen und politischen Macht der Mehrheit, dieser potenziell tyrannischen Macht demokratischer Gesellschaften. Jedes Individuum sei frei, anders zu handeln, aber die Konsequenzen dessen seien ›schlimmer als der Tod‹. So gesehen ist es eine Macht, die tatsächlich jede bisher bekannte Form der Herrschaft überbietet. Sie hat es gar nicht mehr nötig, die Individuen körperlich zu züchtigen, weil deren Denken und Wollen selbst schon die Regeln antizipiert; die Menschen sind *stable* (anständig) hinsichtlich ihrer Moral.[89] Es ist also gerade nicht die Schwäche, die Tocqueville am *état social* der Demokratie im Vergleich zur Aristokratie bemängelt, sondern vielmehr ihre fast unbegreifliche potenzielle Stärke.[90] Der Missbrauch der demokratischen Instrumente ist daher die große Gefahr.[91] Die Tyrannei der Mehrheit erscheint zunächst als ein begrifflicher Widerspruch in sich, doch beschreibt Tocqueville hier insbesondere die Auswirkungen der öffentlichen Meinung auf das individuelle Denken und damit auch die politische Allmacht der Mehrheit. Von diesem Gedanken ausgehend bewertet er:

> »For me, when I feel the hand of power on my head, knowing who is oppressing me matters little to me, and I am no more inclined to put my head in the yoke, because a million arms present it to me.«[92]

---

88 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 418f. James Schleifer weist darauf hin, dass Tocqueville hier sehr stark und vielleicht zu einseitig auf die Mehrheit fokussiert ist und die Potenziale verkennt, aus denen auch aus der Minderheit freiheitseinschränkende oder -gefährdende Regime erwachsen können. Vgl. J. T. Schleifer (2000), S. 278.

89 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 420.

90 Vgl. M. Bohlender, Tocqueville im Gefängnis (2016), S. 173.

91 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 424.

92 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 725.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Macht ist neu, weil sie nicht die einer einzelnen Person oder eines bestimmten Herrschaftsapparates ist, sondern diffuser, unpersönlich, historisch emergent und letztlich ungeplantes Ergebnis individuellen Handelns. Dennoch ist die Tyrannei der Mehrheit nicht primär ein Problem der Mehrheit, sondern vielmehr Ausdruck einer homogenen und totalen demokratischen Kultur, die neben der allgemeinen Konformität keine oder kaum Alternativen beziehungsweise Alternativität kennt.

> »In our societies, everything threatens to become similar, that the particular figure of each individual will soon be lost entirely in the common physiognomy.«[93]

3.2.3 Gesellschaftliche Mobilität, Individualismus und Materialismus

Eine weitere Erfahrung mit der *égalité des conditions* liegt in der wachsenden oder überhaupt in der Existenz einer gesellschaftlichen Mobilität. Im Vergleich zu aristokratischen oder ständischen gibt es in demokratischen Gesellschaften überhaupt erstmals eine allgemeine Mobilität. So gibt es zwar auch in den USA trotz der allgemeinen Gleichheit noch Diener und Herren, deren Platzierung ist allerdings aufgrund der Beweglichkeit der gesamten Gesellschaft insgesamt sehr fragil und auch konditioniert. Die gesellschaftliche Mobilität, verstanden als Auf- und Abstieg, bedingt, dass es nicht mehr nur dieselben Menschen und Familien ›oben‹ sind. Beziehungen zwischen ›oben‹ und ›unten‹ sind nun vertraglich geregelt, aber außerhalb dessen begegnen sich die Menschen wieder als Gleiche. Die *égalité des conditions* werden so geradezu zur Basis dessen, was heute als der ›american dream‹ firmiert: die Chance aller, unbesehen der Herkunft die obersten gesellschaftlichen Positionen zu erreichen.[94] Der eigentlich zu beobachtende Effekt von Reichtum, nämlich das Scheiden gesellschaftlicher Schichten und das Schaffen von Abständen zwischen Individuen, findet laut Tocqueville in den USA nicht statt. Aus temporären strukturellen Ungleichheiten werden aufgrund der allgemeinen Mobilität nie oder nur kaum stabile Hierarchien.[95] »New families emerge constantly out of nothing.«[96] Die allgemeine Betriebsamkeit sorgt laut Tocqueville für beständigen Aufstieg, Wechsel und Neuaufbau. Die Ressourcen scheinen unendlich; der ›Sog des Westens‹ ermöglicht immer wieder neue vielversprechende Unternehmungen. Tocqueville formuliert hier zwischen den Zeilen einen Gedanken, den er auch hinsichtlich der Folgen des Erbrechts andeutet:[97] Die Verbindung zwischen den

93 Alexis d. Tocqueville : »DA II Bd. 4«, in : Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique, Indianapolis 2010, S. 986ff, hier S. 1275. Dazu auch S. S. Wolin (2001), S. 188.

94 Vgl. Ralf Dahrendorf: Die angewandte Aufklärung, Frankfurt a.M. 1968, S. 39f.

95 An dieser Stelle wird wieder die Mehrdeutigkeit des Begriffes der *égalité des conditions* deutlich, womit einmal etwas Statisches, nämlich ein Zustand der Gleichheit und einmal etwas Dynamisches, nämlich das immer wieder vonstattengehende Gleichmachen in Form der gesellschaftlichen Mobilität gemeint ist. Darauf weist Jon Elster hin, der daran eine Widersprüchlichkeit in Tocquevilles Ausführungen erkennt, und zwar dahingehend, dass Freiheit auf Basis dynamischer Gleichheit, gerade wenn dynamische Gleichheit Freiheit voraussetzt, sinnfrei ist. Vgl. J. Elster (2009), 125ff., 185f.

96 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 884.

97 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 74ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einzelnen Generationen geht zusehends verloren, weil das Erbe durch die Gesetzeslage ohnehin zerstückelt wird und auch die gesamte Betriebsamkeit beständig zu neuen Unternehmungen treibt, verweilt eine Familie kaum über Generationen an einem Ort. Demokratische Gesellschaften sind nach Tocqueville daher immer in ungeahnter Bewegung, weil Individuen und Sachen sich fortlaufend verändern. Darin erkennt Tocqueville schon wieder eine gewisse Monotonie, weil dieser fortlaufende Wandel nach einheitlichen Kriterien abläuft.[98] Die gesellschaftliche Mobilität setzt also nicht nur fortwährend die *égalité des conditions* durch, sondern sorgt auch für eine zunehmende Individualisierung und im Extremfall gar für die Isolation der Individuen, wie sich im Folgenden noch deutlicher zeigen wird.

In aristokratischen Gesellschaften sind die Generationen miteinander verbunden, weil es kaum gesellschaftliche Mobilität gibt, in den demokratischen Gesellschaften gibt es diese Mobilität und Tocqueville beobachtet, dass Zeitfaden zerrissen sind und die Pfade der Generationen verblassen.[99] Die vorangegangenen Generationen verschwinden aus dem Blick und die nachkommenden sind kaum nah genug, um sich wirklich um sie zu kümmern, beziehungsweise ist es aufgrund der Aufteilung des Erbes und der Mobilität ohnehin unnötig, hier große Ambitionen zu zeigen. Mit der Zeit gibt es laut Tocqueville immer mehr Menschen, die zwar zu wenig ihr Eigen nennen können, um damit irgendeinen privilegierten Einfluss auf die Gesellschaft zu nehmen, aber dennoch genug, um sich ganz auf sich beziehen zu können. »[T]hey are always accustomed to consider themselves in isolation, and they readily imagine that their entire destiny is in their hands.«[100]

Unter der *égalité des conditions* richten sich die Individuen laut Tocquevilles Analyse insgesamt immer stärker auf sich selbst hin aus. Ein gewisser Selbstbezug ist demnach der Demokratisierung immanent. Diesen Selbstbezug bezeichnet Tocqueville als Individualismus und sieht darin gewissermaßen etwas Neues: die Selbstsucht. Gesellschaftliche Mobilität, Individualismus und Materialismus sieht Tocqueville tatsächlich in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander stehen – Individualismus und die *passion du bien-être matériel* (Leidenschaft für materiellen Wohlstand) treiben die gesellschaftliche Mobilität an.[101] Der Individualismus erscheint nicht als übersteigerter Egoismus, sondern vielmehr als feste und friedliche sittliche Grundlage der demokratischen Gesellschaft.[102] Alle Individuen streben danach, sich oder ihre Familien von der großen Gesellschaft zu distanzieren und danach, sich um ihre eigenen privaten Angelegenheiten kümmern zu können, denen eigentlich ihre wirklichen Leidenschaften zugeneigt

98 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1090.

99 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 884. Diese Perspektive ist stark an Tocquevilles Erfahrungen in den nördlichen Bundesstaaten festzumachen. Denn in den südlichen Bundesstaaten entwickelt sich, aufbauend auf Sklavenarbeit, eine als durchaus quasiaristokratisch zu nennende gesellschaftliche Struktur, mit großen Grund- und Bodenbesitz und einzelnen enormen Familienvermögen.

100 Ebd.

101 Vgl. etwa die Ausführungen zu *Democratic Materialism* und *Democratic Individualism* von James T. Schleifer: »How Does Democracy Threaten Liberty?«, in: James T. Schleifer (Hg.), The Chicago companion to Tocqueville's Democracy in America, Chicago 2012, S. 72ff, hier S. 72ff.

102 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 882.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind. Solange die eigenen Bedürfnisse durch die eigene kleine Gesellschaft erfüllt sind, werden die Angelegenheiten der großen Gesellschaft nur zu gern unbeachtet gelassen.

Unter Individualismus ist laut Tocqueville damit ein Prozess der sozialen Desintegration zu verstehen, der die Individuen voneinander entfernt. Die Individuen fokussieren sich zunehmend ausschließlich auf ihre eigenen Bereiche und verlieren dadurch den Kontakt zueinander. Der Individualismus ist dabei ein verstärktes ursprüngliches Phänomen. Die Intensivierung beschreibt Tocqueville als Folge der *égalité des conditions* und der Emanzipation der Individuen voneinander. Der Individualismus wird laut Tocqueville immer mehr zu einer *vertu publique* (gesellschaftlichen Tugend):[103] »[It is] an illness so natural and so fatal to the social body in democratic times.«[104]

Ist für Tocqueville die Selbstsucht noch ein dem Menschen schlicht spezifisches Laster, beschreibt er den Individualismus als demokratischen Ursprungs.[105] Der Begriff umfasst damit nicht nur den Selbstbezug sowie die Fokussierung auf das Privatleben, sondern natürlich auch die wahrgenommene Machtlosigkeit und Isolation der Individuen unter der *égalité des conditions*.[106]

Die *passion du bien-être matériel* ist eine zentrale Beobachtung Tocquevilles in den USA. Auch sie ist eine der demokratischen Gesellschaft spezifische und, wie sich später zeigen wird, bedeutungsvolle neue soziale Erfahrung.[107] Diese treibe laut Tocqueville die gesellschaftliche Mobilität an und ist in den USA durchaus allgemein. Überall und zu jeder Zeit ist gesellschaftlicher Auf-, aber eben auch Abstieg möglich. Die gesamte Gesellschaft ist in höchstem Maße betriebsam: »The concern to satisfy the slightest needs of the body and to provide for the smallest conveniences of life preoccupies minds universally.«[108] In der demokratischen Gesellschaft, wo die ständischen Vorrechte aufgehoben, das Erbe regelmäßig geteilt wird und die Bildung allgemein steigt, die gesellschaftliche Mobilität also insgesamt zunimmt, regt sich eine allgemeine Begierde nach Wohlstand. Es ist eine mehr oder minder direkte Folge der *égalité des conditions*, woraus sich allen Individuen enorme wirtschaftliche Handlungschancen eröffnen.[109] Insofern ist die *passion du bien-être matériel* Ausdruck der persönlichen Unabhängigkeit,

---

103 Vgl. ebd., S. 889.Dazu auch Roger Boesche: »The strange liberalism of Alexis de Tocqueville«, in: History of Political Thought 2 (1981), S. 495ff, hier S. 502.

104 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 891.

105 Vgl. ebd., S. 883. Über die begriffliche Verwandtschaft von Egoismus und Individualismus in *De La Dèmocratie En Amérique* siehe J. T. Schleifer (2000), S. 308.

106 Auch darauf weist James Schleifer ausdrücklich hin. Vgl. ebd., S. 304.

107 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 931.

108 Ebd. Ausführlicher über diesen Zusammenhang ist etwa John A. Wettergreen: »Modern Commerce«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 204ff, hier S. 210f.

109 In *L'Ancien Régime et la Révolution* beschreibt Tocqueville, dass schon in den vierzig Jahren vor der Französischen Revolution eine rasante wirtschaftliche Entwicklung eingesetzt hat. Die darin zum Ausdruck kommende neue wirtschaftliche Fokussierung der Individuen ist Ausdruck der bereits vor der Revolution einsetzenden demokratischen Revolution. Die sich zunehmend ausweitende Gleichheit sorgte bereits vor der Revolution für einen gesteigerten Materialismus. Erst dieses Zusammenspiel ergab letztlich die materielle Grundlage der Revolution. Vgl. A. d. Tocqueville (1978), S. 169ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der sich die Individuen als Folge der Demokratisierung erfreuen können. In der demokratischen Gesellschaft gibt es keine Grenze mehr für individuelles Streben, außer den individuellen physischen und psychischen Bedingungen. Dieser Umstand sorgt dafür, dass sich in demokratischen Gesellschaften die Individuen oftmals zu Großem berufen fühlen.[110] Tocqueville nennt dieses Streben eine ungestüme und allgemein aufwärtsstrebende Bewegung.[111] Doch die Bedingungen ihres realen Alltags stehen dem oft diametral entgegen. Ständig stoßen die Individuen auf gravierende und zugleich unvorhergesehene Schwierigkeiten.[112] Die individuellen Grenzen ändern entsprechend nur die Form, nicht aber die Wirkung. Die Gleichheit aller hat alle auch zu gleichstarken Konkurrenten gemacht.[113] Es zeigt sich eine zunehmende Diskrepanz zwischen der individuellen Wahrnehmung der eigenen Zukunftschancen und den reellen Möglichkeiten. Auch in Gesellschaften, die durch die *égalité des conditions* geprägt sind, gibt es demnach Grenzen des individuellen Strebens. Sind sich die Individuen gleich, ist es für alle Individuen obgleich möglich, letztlich immer schwieriger vorwärtszu- und der einheitlichen Masse zu entkommen. Letztlich behindern sich alle gegenseitig.[114] Es ist, als ob mehrere Personen gleichzeitig durch eine Tür gehen wollen. Natürlich ergeben sich dennoch überall kleinere oder größere Unterschiede zwischen den Individuen, die auf der für Tocqueville göttlich verursachten individuellen Ungleichheit der Individuen beruhen.[115] Dies widerstrebt natürlich der leidenschaftlich geliebten Gleichheit. Denn bei zunehmender Gleichheit, erscheinen die kleinsten Unterschiede bereits als Verletzung dieses Prinzips. Somit wird der Trieb zur Gleichheit selbst mittelbar zu einem eigenen Treiber individuell-materiellem Streben. »This is why the desire for equality always becomes more insatiable as equality is greater.«[116]

Die *passion du bien-être matériel* ist für Tocqueville eindeutig verbunden mit dem neuen bürgerlichen Mittelstand: »The passion for wellbeing is essentially a passion of the middle class; it grows and spreads with this class; it becomes preponderant with it.«[117] Nun beobachtet Tocqueville in den Vereinigten Staaten eine Vielzahl mittlerer Vermögen, also einen zahlenmäßig großen Mittelstand. Diese mittleren Vermögen genügen den Individuen zwar, um sich Genüssen hinzugeben, dies ist allerdings immer mit der Unsicherheit verbunden, doch weiter für das Erreichte arbeiten zu müssen. Die Individuen sind daher fortlaufend damit befasst, materiellen Genüssen und Zielen nachzustreben, auch wenn diese unvollständig und flüchtig sind.[118] Ständig zeigen sich den Individuen unzählige andere materielle Ziele, die ihnen durch ihr potenzielles Ableben möglicherweise verwehrt bleiben könnten. Das treibt ihr Streben noch weiter an.[119] Tocqueville sieht nicht das erfüllte Bedürfnis oder den Besitz als größte

110 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 945.
111 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1119.
112 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 945.
113 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1119.
114 Vgl. ebd.
115 Ebd., S. 946.
116 Ebd.
117 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 933f.
118 Vgl. ebd., S. 933.
119 Vgl. ebd., S. 944.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menschliche Triebkraft, sondern das unerfüllte Bedürfnis sowie die ständige Angst[120], bereits Erreichtes zu verlieren, treibt das individuelle Handeln maßgeblich an.[121] Alles was dem individuellen Fortkommen und dem ökonomischen Erfolg zugutekommt wird stark forciert, alles eher Hinderliche hingegen vernachlässigt. Das Nützliche wird immer öfter dem Schönen vorgezogen.[122]

»I see an innumerable crowd of similar and equal men who spin around restlessly, in order to gain small and vulgar pleasures with which they fill their souls.«[123] Über die Ursache dieser Unruhe ist sich Tocqueville gewiss:

> »The taste for material enjoyments must be considered as the primary source of this secret restlessness that is revealed in the actions of Americans, and of this inconsistency that they daily exemplify.«[124]

Wohlstand und Reichtum bieten in der demokratischen Gesellschaft die letztverbliebenen Möglichkeiten, sich von anderen zu unterscheiden.[125] So ist für Tocqueville nicht überraschend, dass die meisten Leidenschaften in demokratischen Gesellschaften die *passion du bien-être matériel* betreffen oder dieser entspringen.[126] Weil der eigene Erfolg jedoch nie so groß ausfällt, dass damit vollständiger Müßiggang möglich ist, bleibt auch im Erfolgsfall immer eine letzte Unzufriedenheit bestehen. In Verbindung mit dem Streben des Individualismus, sich von seinen Mitmenschen abzugrenzen, erhöht gerade dieser Auswuchs des Wohlstandsstrebens, der sich auf Geldreichtum als Distinktionsmerkmal bezieht, die ohnehin darin liegende Gefahr der ökonomischen Überfokussierung. Durch Geldreichtum kann sich auch in der demokratischen Gesellschaft eine potenziell privilegierte Klasse bilden, die die eigenen Privilegien auch auslebt.[127] Die Folgen dieser innergesellschaftlichen Unterscheidung sind jedoch begrenzt durch die allgemeine Dynamik und Mobilität, durch welche die demokratische Gesellschaft gekennzeichnet ist. Ersichtlich wird hier, dass Tocqueville durchaus einen ökonomisch fundierten Zugang hat und sehr sensibel die Einflüsse beschreibt, die eine sich vermehrt auch allgemein ökonomisch engagierende Gesellschaft auf die Individuen ausübt. Dabei betont er insbesondere die Effekte der Ökonomisierung auf die individuelle

120 Angst als Bestandteil politischen Denkens betrachtet Corey Robin in seinem Buch. Vgl. Corey Robin: Fear: The history of a political idea 2004, S. 73ff.

121 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 931.

122 Vgl. ebd., S. 789. Die Menschen werden, so Tocquevilles Beobachtung, hauptsächlich und zunehmend in der Industrie engagiert sein, da dort die größten und schnellsten Gewinne zu erwarten sind. Vgl. ebd., S. 972ff. Für Tocqueville ist das geradezu eine globale Entwicklung. »What I say about America applies, moreover, to nearly all the men of our times. Variety is disappearing from the human species; the same ways of acting, thinking and feeling are found in all the corners of the world.« A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1091.

123 Ebd., S. 1249.

124 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 944.

125 Vgl. J. Feldhoff, S. 32.

126 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1090.

127 Vgl. Alexis d. Tocqueville: »Notebook E«, in: Jacob P. Mayer (Hg.), Journey to America, New Haven 1962, S. 234ff, hier S. 258f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lebensführung allgemein sowie die Herausbildung der Individuen als Konsumenten speziell.[128]

> »Materialism is, among all nations, a dangerous sickness of the human mind; but it must be particulary feared among a democratic people, because it combines marvelously with the vice of the heart most familiar to these people.«[129]

Die *passion du bien-être matériel* wird für das individuelle Handeln schnell zum dominanten Orientierungspunkt, der durchaus in der Lage ist, andere und ebenfalls wichtige Dinge zu dominieren.

Obgleich zu Tocquevilles Lebzeiten, außer in Ansätzen in Großbritannien, noch nicht vom modernen Kapitalismus gesprochen werden kann, benennt er hier dennoch eine fundamentale Änderung, die auf einer veränderten individuellen Stellung zum materiellen Wohlstand beruht. Er beschreibt die Entstehung und die gesellschaftlichen Auswirkungen einer neuen kommerziellen Kultur, zu der sich die *passion du bien-être matériel* zunehmend verdichtet.[130] Diese wird vermehrt von der Mehrheit verinnerlicht und durch die sittliche Macht der Mehrheit legitimiert. Die Individuen machen wiederholt die Erfahrung, dass sie zwar nicht alle ihre gesteckten wirtschaftlichen Ziele erreichen, aber ein mittleres Vermögen durchaus möglich ist. Dadurch wird das Streben immer wieder erneut angetrieben, denn es stellt sich nur in den seltensten Fällen eine befriedigende und beruhigende Zufriedenheit ein. Der Erfolg eines Individuums zeigt anderen was erreichbar ist. Daher dienen sich die Individuen gegenseitig als Antreiber individuellen Strebens.[131] Bei Abweichung von diesem durch die Mehrheit vorgegebenen Weg droht nicht nur sehr wahrscheinlich der ökonomische Untergang, sondern die gesellschaftliche Ächtung – eine Folge ›schlimmer als der Tod.‹ Die matzeriellen Ziele drohen alle anderen Möglichkeiten, Gestaltungsspielräume und das Kon-

---

128 James Schleifer bezeichnet Tocquevilles Analyse daher als ein »powerful piece of economic (and moral) analysis.« James T. Schleifer: »Tocqueville's Democracy in America Reconsidered«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 121ff, hier S. 133. Obgleich Tocqueville durchaus polit-ökonomische Fragestellungen mitdenkt, ist er kein Theoretiker der politischen Ökonomie, die sich ausschließlich mit der Herstellung und den Bedingungen von Reichtum und Wohlstand beschäftigte. Tocqueville sah die Ökonomie immer als einen Bestandteil eines größeren theoretischen Zusammenhangs der Staatswissenschaft. Für Michael Drolet ist dies der Grund, warum sich Tocqueville trotz anfänglicher Zuneigung zu Jean-Baptiste Say, von diesem abwendete und Thomas Malthus Schriften für ihn wichtiger wurden, der seines Zeichens ebenfalls gegen ein solches enges Verständnis war. Vgl. Michael Drolet: »Democracy and political economy: Tocqueville's thoughts on J.-B. Say and T.R. Malthus«, in: History of European Ideas 29 (2003), S. 159ff, hier S. 180. Tocqueville selbst sah sich nicht als politischer Ökonom, was auch ein Ausdruck der einsetzenden Abgrenzungsversuche der politischen Ökonomie von der Moralphilosophie und der politischen Philosophie ist, welche Tocqueville ablehnte. Gleichzeitig bricht Tocquevilles Verständnis, wie Michael Drolet ebenfalls aufzeigt, auch aus der Enge der französischen Physiokraten aus.

129 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 957.

130 Aus diesem Grund konstatiert Richard Swedberg: »Tocquevilles Neue Welt ist mit anderen Worten eine Konsumkultur.« Richard Swedberg: »Tocqueville als Wirtschaftssoziologe«, in: Berliner Journal für Soziologie 15 (2005), S. 473ff, hier S. 481.

131 Vgl. R. Boesche, 1981, S. 514.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tingenzbewusstsein hinsichtlich der gesellschaftlichen Entwicklung zu verdrängen; sie drängen sich zwischen ihre Seelen und Gott.[132] Das ist Tocquevilles Bewertung der materialistischen Kultur und deren Folgen für die politischen Gestaltungsansprüche der demokratischen Gesellschaft.

So gehört die *eine* Vorstellung von Arbeit zu den tiefen und ehrlichen Grundüberzeugungen der demokratisch-mittelständischen Gesellschaft: Arbeit als die Grundbedingung materiellen Wohlstands.[133] Das Streben nach ökonomischem Erfolg wird zunehmend allgemein.[134]

> »If the taste for material well being is joined with a social state in which neither law nor custom any longer holds anyone in his place, it is one more great experiment to this restlessness of spirit; you will then see men continually change path, for fear of missing the shortest road that is to lead them to happiness.«[135]

Tocqueville beschreibt die Grundlage der Rastlosigkeit des individuellen wirtschaftlichen Handelns. Im Chor der demokratischen Gesellschaft droht das materielle Streben immer mehr zur dominanten Stimme zu werden und andere Stimmen zu verdrängen. Die wirtschaftliche Entwicklung der Gesellschaft ist davon natürlich positiv beeinflusst. Selbst große Projekte lassen sich demnach in den USA scheinbar ohne große Anstrengungen ausführen, weil immer ein Großteil der Bevölkerung daran mitwirkt, und zwar unabhängig der Vermögen.[136] Eine logische Folge dieser allgemeinen Betriebsamkeit ist, dass manchmal eine kleine Anzahl an Individuen verliert. Die Gesellschaft hingegen gewinnt durch das allgemeine Streben fortlaufend.[137] Es zeigt sich das Zusammenspiel von *passion du bien-être matériel* und gesellschaftlicher Mobilität. Das kaufmännische Risiko wird zu einem bedeutenden Teil der *vertu publique* der demokratischen Mittelstandsgesellschaft.

Deutlich wird, dass Tocqueville eine potenzielle Konkurrenz zwischen dem Streben nach materiellem Wohlstand und anderen möglichen Handlungszielen erkennt, wobei die gesellschaftliche Sittlichkeit in Form der sittlichen Macht der Mehrheit aufseiten der *passion du bien-être matériel* steht und im Zweifel andere Handlungsvorhaben, vor allem anderen aber die öffentliche Unruhe, verurteilt bzw. missbilligt.[138] Die demokratische Gesellschaft prämiert in erster Linie die *passion du bien-être matériel*. Der wirtschaftliche Erfolg als Leitbild ist eine Konsequenz der Auflösung gesellschaftlicher Hierarchien sowie der Erfahrung von gesellschaftlicher Mobilität oder, zusammengefasst, eine Konsequenz der Demokratisierung der Gesellschaft. Aus der Demokratisierung geht die demokratisch *und* materialistische Bürgergesellschaft hervor. Der öffentlichen Ruhe und Ordnung kommt aus dieser Richtung ein neuer Stellenwert zu; es ist geradezu

132 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 937.
133 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 969.
134 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1120.
135 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 945.
136 Vgl. ebd., S. 976.
137 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1104.
138 Vgl. R. Boesche, Tocqueville: The Pleasures of Servitude (1996), S. 213.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Distinktionsmerkmal der demokratischen Gesellschaft und Ausdruck ihres Liberalismus.[139] »The love of public tranquillity is often the only political passion that these peoples retain.«[140] In einer ruhigen und geordneten Gesellschaft lässt es sich am ehesten gut und erfolgreich wirtschaften. Daraus resultiert eine eigene Legitimation des *status quo*. Bewusste Gestaltung droht zunehmend an Bedeutung zu verlieren. Es sind eben die Freuden der Gleichheit, die sich allen unverzüglich und überall zeigen, wobei der Genuss der Selbstregierung, also der politischen Freiheit, allen fortlaufend Opfer, etwa an Zeit zum ökonomischen Streben, abverlangt.[141]

Nicht Unordnung und Anarchie, die sich aufgrund einer überhitzten Betriebsamkeit ergeben, fürchtet Tocqueville, sondern, wie sich später deutlicher zeigen wird, *politische* Apathie.[142] Ihn sorgt, dass sich die allgemeine Betriebsamkeit mehrheitlich im ökonomischen Bereich abspielt, weswegen wenig Zeit und Willen bleibt, sich über größere gesellschaftliche Zusammenhänge Gedanken zu machen.[143] Tocqueville formuliert hier eine Kritik an der materialistischen Kultur, die das Bewusstsein für Gestaltungsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung zunehmend zu einer Belastung degradiert und damit einem an Bedeutung zunehmenden Zentralstaat eine neue Legitimation verschafft.

139 Vgl. R. Boesche, 1981, S. 514.

140 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1201.

141 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 877.

142 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), 1150 Fn. x.

143 Vgl. ebd., S. 1147.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Die bürgerliche Mittelstandsgesellschaft als *despotisme démocratique*
Tocquevilles Kritik

4.1 Ökonomische Dynamik und politische Erstarrung

Die *despotisme démocratique* basiert auf den durch die Demokratisierung ausgelösten verschiedenen Prozessen, deren Ausdrücke die einzelnen sozialen Erfahrungen sind. Ein bestimmter *état social* bildet überhaupt erst die Grundlage des *état politique* als neue Form der Despotie. »Equality has prepared men for all these things; it has disposed men to bear them and often even to regard them as a benefit.«[1] *Égalité des conditions* und persönliche Unabhängigkeit sind die Grundlagen der *despotisme démocratique*. Dennoch verwendet Tocqueville den Begriff der Despotie. Die Freiheit der Individuen und die Möglichkeiten politischer Gestaltungsfreiheit scheinen auf eine ganz bestimmte Weise eingeschränkt zu sein. Es muss nun ein genauer Blick auf die Freiheit in der *despotisme démocratique* beziehungsweise auf das Verhältnis von Gleichheit und Freiheit geworfen werden, und zwar sowohl bezüglich der individuellen Freiheit als auch hinsichlich dem Bewusstsein der Freiheit der gesellschaftlichen Entwicklung. Dabei wird zuerst der Gehalt an Individualität und dann die Folgen für die Möglichkeiten an Gestaltungsfreiheit der gesellschaftlichen Entwicklung beziehungsweise dem Gehalt an Kontingenzbewusstsein gefragt.

Eine wesentliche Bedingung der *despotisme démocratique* ist die materialistische Kultur der demokratischen Gesellschaft. Diese sorgt für eine zunehmende Angleichung und Begrenzung der Variabilität individuellen Handelns.[2] Die individuelle Lebensführung erscheint zunehmend in einer rigiden Konformität.[3] Drohende Gleichförmigkeit des Handelns und *passion du bien-être* sind zwei Seiten einer Medaille.

1 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1251.

2 Vgl. J. Feldhoff, S. 85.

3 Es drückt sich hier wahrscheinlich eine generelle Befürchtung Tocquevilles Generation aus, die gerade angesichts der Entwicklung und des zunehmenden Ausgreifens des neuen Materialismus, also die Entwicklung der Gesellschaft zu einer kommerzialisierten Mittelklassengesellschaft, den Verlust an Individualität auch an individueller Größe sowie ein Heraufziehen eines bisher unge-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die materialistische Kultur ist Ausdruck der persönlichen Unabhängigkeit. Zu betonen ist daher, dass die *despotisme démocratique* kein Zustand fehlender Unabhängigkeit, totaler Fremdbestimmung oder absoluter Unfreiheit ist. Sie basiert vielmehr auf der freien, allerdings begrenzten, also nahezu ausschließlich wirtschaftlichen freien Betätigung der Individuen und auf der gesellschaftlichen Mobilität. Die private Freiheit ist die Grundlage der materialistischen Kultur der bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft. An dieser Stelle ist eine begriffliche Differenzierung von Jean-Claude Lamberti hilfreich, der hinsichtlich Tocquevilles Werk zwischen einer privaten und einer öffentlichen Freiheit unterscheidet, wobei hier, in der *despotisme démocratique*, die Individuen in ihren Privatangelegenheiten durchaus frei sind.[4] Dahinter steht letztlich die Unterscheidung des Individuums als wirtschaftlichem Akteur, dem *Bourgeois* und als politischem Subjekt, dem *Citoyen*. Bei Tocqueville klingt das wie folgt: »[S]ubjects still found there, but citizens are seen no more.«[5] Private Freiheit ja, öffentliche Freiheit nein – das ist die Formel der *despotisme démocratique*. Mit dem Verlust an beziehungsweise der Aufgabe der öffentlicher Freiheit verlieren die Individuen ihre politischen Gestaltungsfreiheiten aus dem Blick und das kollektive Kontingenzbewusstsein verschwindet.

Diese Feststellung beruht auf Tocquevilles Gedanken, dass in der *despotisme démocratique* wirtschaftliche Unternehmungen der Individuen nicht etwa beschränkt, sondern sogar extrem gefördert werden. Der materialistische Handlungszusammenhang wird nicht beschränkt, sondern noch angetrieben. Die *despotisme démocratique* ist insofern die Perfektionierung der persönlichen Unabhängigkeit, verstanden als Grundlage individuellen ökonomischen Strebens. Ökonomische Betriebsamkeit ist gerne gesehen und durch die materialistische Kultur gesellschaftlich ohnehin positiv prämiert.[6] Diese Orientierung hält die Individuen erstens in ihren Privatgeschäften, damit zweitens von-

---

ahnten Konformismus befürchten. Diese Gesellschaft schiene nur noch dem Rhythmus der Produktion zu gehorchen. Vgl. R. Boesche, 1981, S. 503f.

4 J.-C. Lamberti (1989), S. 242.

5 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 157.

6 Die *despotisme démocratique* zeichnet sich dabei insbesondere dadurch aus, dass sie bestimmte Konsequenzen der Entwicklung der *égalité des conditions* forcieren und andere hindern. So sind etwa die bürgerlichen *associations*, also alle Verbindungen von Individuen mit wirtschaftlichen Zwecken, in der *despotisme démocratique* keinesfalls verboten; es gibt vielmehr ein *bienveillance naturelle* (natürliches Wohlwollen) für sie. Diese Formen gemeinsamen Handelns widersprechen sich keineswegs mit dem von Tocqueville konstatierten Individualismus, sondern sind geradezu Ausdruck des kalkulierten egoistischen Interesses. Die Vereinigungen mit wirtschaftlichen Zielen ziehen die Individuen immer stärker in wirtschaftliche Angelegenheiten, welche der öffentlichen Ruhe existenziell bedürfen. »I maintain that […] civil associations will always be very few in number, weakly conceived, ineptly led, and that they will never embrace vast designs, or will fail while wanting to carry them out.« Diesen *associations* fehlt das Pendant – die politischen *associations*. Darin besteht sodann wieder eine verstärkende Rückwirkung auf den *despotisme démocratique* sowie den Grad an Zentralisierung. Das Fehlen starker bürgerlicher *associations* bringt einen wachsenden Bedarf nach staatlicher Aktivität hervor, weil die Individuen allein auch nur zu kleinen Unternehmungen fähig sind. Es wird daher immer schwieriger, bestimmte Bedürfnisse zu erfüllen, die auf größere und umfassendere Produktion oder Handel aufbauen. Daher wird einerseits die Anforderung an den Staat insgesamt größer und andererseits auch differenzierter. »The more it [der Zentralstaat, FB] puts itself in the place of associations, the more individuals, losing the idea of associating, will need it to come to their aid.« Auf die Dauer wäre nicht nur die geistige Kraft der Gesellschaft,

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einander entfernt und drittens von der Selbstregierung fern. Die Verbindung von persönlicher Unabhängigkeit und gesellschaftlicher Mobilität in wirtschaftlicher Hinsicht mit einer Despotie, die nicht tyrannisiert, sondern die Individuen politisch hemmt, ist der zentrale Zusammenhang, der Tocqueville als eigenartig und neuer Zustand, als eine neue Form der Despotie erschien. Die materialistische Kultur der bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft, so ist die Wahrnehmung Tocquevilles, tritt an die Stelle der Ehre der aristokratischen Gesellschaft, selbstlos und politisch interessiert zum Wohle der Gemeinschaft zu agieren.

Unmissverständlich deutlich wird hier nochmals, dass Tocqueville unter persönlicher Unabhängigkeit, die durchaus ein Schlüsselprinzip demokratischer Gesellschaften und auch der bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft ist, nicht einfach Freiheit versteht.[7] »I have always believed that this sort of servitude, regulated, mild and peaceful, […] could be combined better than we imagine with some of the external forms of liberty.«[8] Freiheit ist in seinem Verständnis ein komplexeres Phänomen. Daher kann persönliche Unabhängigkeit unter der *égalité des conditions* in der Folge trotzdem Unfreiheit bedeuten, und zwar hinsichtlich der öffentlichen Freiheit zur Gestaltungsfreiheit in der Despotie. Die Vervollständigung der persönlichen Unabhängigkeit beschreibt Tocqueville damit ebenso als Grundlage des despotischen Potenzials der bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft, wie den freiwilligen Verlust von Gestaltungsfreiheiten und Kontingenzbewusstsein. Die Individuen sind einander fremd geworden, fühlen sich politisch schwach und unterwerfen sich daher dieser modernen Form der Despotie. Die Individuen der *despotisme démocratique* sind keine öffentlich oder politisch freien Individuen mehr. Die bewusste Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung erscheint ihnen nicht mehr als nützlich. Je stärker wiederum die Zentralisierung vorangetrieben wird oder voranschreitet, desto geringer auch das allgemeine Interesse an öffentlicher Freiheit. Die Regierung wird immer weniger Sache der Individuen und immer mehr von einem übermächtigen Zentralstaat aus gemacht.[9] Das allgemeine Interesse an bewusster Gestaltung nimmt also in dem Maße noch weiter ab, in dem der despotische Zentralstaat an Bedeutung gewinnt, denn damit sinkt auch der individuell wahrnehmbare politische Einfluss. Je größer die Entfernung der Individuen von der Regierung ist, und zwar sowohl räumlich als auch aus der Perspektive des Handlungszugriffs, desto geringer schätzen die Individuen ihren eigenen politischen Einfluss ein, was deren politischen Ambitionen weiter sinken lässt.[10]

---

sondern ihr gesamter wirtschaftlicher Verkehr, Gewerbe und Handel gefährdet. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), 915, 916, 900.

7 Roger Boesche nennt diese Sichtweise klassisch konservativ. Vgl. R. Boesche, 1981, S. 517.

8 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1252f.

9 Vgl. R. Boesche, Tocqueville: The Pleasures of Servitude (1996), S. 221.

10 Das Argument des zunehmenden Individualismus und damit der stärkeren Fokussierung auf die private Sphäre ist von Tocqueville deutlich stärker in *L'Ancien Regime et la Révolution* herausgearbeitet worden. Dort befasst er sich mit der historischen Situation und dem geschichtlichen Verlauf Frankreichs von Ludwig XIV. bis zur Revolution und kommt dabei auf den verheerenden Zusammenhang von Zentralisierung und Freiheit, wobei der Gegensatz zunächst natürlich die erfreuliche Konsequenz der Revolution und des Zusammenbruchs der absoluten Monarchie hatte. Allerdings weist Tocqueville bestimmte Kontinuitäten im Zusammenhang von bestehen gebliebener Zentralverwaltung und weiterhin prekärer Situation der Freiheit, also gewissermaßen eine

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit wird auch deutlich, dass Demokratisierung laut Tocqueville nicht mit einer automatischen Zunahme an öffentlicher Freiheit oder automatischem Zuwachs an Kontingenzbewusstsein einhergeht. Ganz im Gegenteil besteht im Prozess der Demokratisierung sogar eine potenzielle Gefahr für diese Freiheit.[11] Vielmehr beschreibt Tocqueville die Demokratisierung als Prozess, an dessen Ende mindestens potenziell ein *état politique* der Unfreiheit beziehungsweise der Despotie steht.

Das ist das Besondere an der *despotisme démocratique*. Es ist eine neue Form von Despotie, eine bisher nicht bekannte. Alle bisher bekannten Formen beruhten gerade auf Ungleichheit und totaler Unfreiheit der Individuen; dass hingegen eine Despotie auch auf Gleichheit und persönlicher Unabhängigkeit basieren kann, macht es so schwierig, diese Form zu umschreiben. Darin liegt auch der Grund, dass Tocqueville selbst mit den Begrifflichkeiten seine Schwierigkeiten hat: »[T]he old words of despotism and of tyranny do not work.«[12] Es ist in der Tat eine neue Erscheinung – eine Erscheinung der neuen Welt. »The thing is new, so I must try to define it.«[13]

Die Individuen erkennen in ihrem einzelnen materiellen Streben den ersten Ausdruck ihrer persönlichen Unabhängigkeit und privaten Freiheit. Sie leiden daher nicht unter dem Mangel an öffentlicher Freiheit. Der sittliche Verfall, das bewusste Ablassen der Individuen von den Gestaltungsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung ist das, was Tocqueville am meisten fürchtet. So schreibt er an seinen Übersetzer Henry Reeves: »Die große Gefahr in demokratischen Zeiten ist, da können Sie sicher sein, die Zerstörung oder übermäßige Schwächung des sozialen Körpers.« Diese führe, so fährt er an gleicher Stelle fort, zum

> »Missbrauch der Demokratie, […] unterstützt Despotismus und Zentralisierung, fördert die Verachtung der Rechte des Einzelnen, begünstigt eine Lehre von der Notwendigkeit, überhöht Institutionen und Lehren und macht aus der Nation alles und aus den Bürgern ein Nichts.«[14]

Fortschreibung unter anderen Vorzeichen nach. Vgl. A. d. Tocqueville (1978). Dazu auch S. Krause (2017), S. 337ff.; Donald J. Maletz: »Making Non-Citizens: Consequences of Administrative Centralization in Tocqueville's Old Regime«, in: Publius: The Journal of Federalism 33 (2003), S. 17ff. Ivan Jankovich erkennt darin einen Widerspruch in Tocquevilles Begrifflichkeit des Individualismus. Vgl. Ivan Jankovic: »Das Tocqueville Problem: Individualism and Equality between *Democracy in America* and *Ancient Regime*«, in: Perspectives on Political Science 45 (2016), S. 125ff.

11 Siehe den Untertitel des Tocqueville-Buches von Michael Hereth: *Die Gefährdung der Freiheit in der Demokratie*. Vgl. Michael Hereth: Alexis de Tocqueville, Stuttgart 1979.

12 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1248f. Dass Tocqueville die für seine Konzepte unpräzisen Begriffe Despotie und Tyrannei verwendet, ist auch der allgemeinen Abnutzung dieser Termini durch beständige Applikation und Reevaluierung geschuldet. Melvin Richter spricht davon, dass sie zu Tocquevilles Zeiten bereits als Plattitüden wahrgenommen wurden. Die fehlende Präzision des Begriffes kompensiert Tocqueville allerdings mit seiner sehr dichten Beschreibung dessen, was er mit den Begriffen zu umreißen sucht. Vgl. M. Richter, Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies (2006), S. 271.

13 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1249.

14 Beide Zitate aus H. Bluhm/S. Krause, 2014b, S. 43.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Form der Despotie ist damit in der Tat Ausdruck einer ›gesellschaftlichen Krankheit,‹[15] deren Symptome Isolation, Rückzug und übersteigerter Materialismus sind. Aus der Entwicklung der Demokratisierung ergeben sich also »deformierende Wirkungen« oder »Sozialisationsschäden,« welche die Individuen von der Selbstregierung abbringen und der *despotisme démocratique* zutreiben.[16] Die Individuen sind darin politisch unfrei, und zwar weil sie die Entwicklung nicht mehr bewusst gestalten und ihr Handeln freiwillig materialistischen einengen.

Tocqueville ist also besorgt, dass die Individuen politisch verweichlichen und entwöhnt werden und ihnen insgesamt der Antrieb zur politischen Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung verloren geht.[17] Das Perfide daran ist, dass die ökonomische Orientierung des Handelns das Leben der Individuen tatsächlich besser und komfortabler macht.[18]

> »But while man takes pleasure in this honest and legitimate pursuit of well-being, it is to be feared that in the end he may lose the use of his most sublime faculties, and that by wanting to improve everything around him, he may in the end degrade himself. The danger is there and nowhere else.«[19]

Im Grunde profitiert die demokratische Gesellschaft sogar zunächst ökonomisch von der Entpolitisierung der Individuen und der politischen Erstarrung der *despotisme démocratique*, denn er ermöglicht den Individuen ein vermeintlich ›erfolgreicheres‹ Streben nach materiellem Wohlstand, wobei dieser zum Selbstwert geworden ist. Insofern ließe sich überspitzt festhalten, dass die *despotisme démocratique* überhaupt zur Bedingung des Fortschritts wird, wie die demokratische Gesellschaft diesen verklärt. Die *despotisme démocratique* ist daher auf keinen Fall eine ›entartete Verfassung‹ in einem aristotelischen Sinn, also zugunsten einer Person oder Gruppe gestaltet. Im Gegenteil ist die *despotisme démocratique* Ausdruck der maßgeblichen Interessen der Individuen, nämlich ihrer ökonomischen Bestrebungen. Die neue Despotie ist daher und aus dieser Perspektive zugunsten aller gestaltet, doch für Tocqueville eben auch mit dem großen Makel behaftet, dass die gesellschaftliche Entwicklung politisch in ökonomischem Fortschritt erstarrt.

Tocquevilles Kritik ist, dass die bürgerliche Mittelstandsgesellschaft insgesamt an politischer Spannkraft verliert[20] und das kollektive Bewusstsein über die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung droht zu verkümmern. Doch nicht nur das kollektive Bewusstsein ist in Gefahr, sondern Kollektivität insgesamt. Die Individuen finden sich immer mehr und zusehends vollständig in der Isolation wieder, stehen zwar gleichbe-

15 Vincent Ostrom bezeichnet die *despotisme démocratique* als »sickness of the people.« Vincent Ostrom: The meaning of democracy and the vulnerability of democracies, Ann Arbor 1997, S. 17.

16 Claus Offe: Selbstbetrachtung aus der Ferne, Frankfurt a.M. 2004, S. 33.

17 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 938.

18 Vgl. ebd., S. 937.

19 Ebd., S. 957.

20 Vgl. William A. Galston: »Liberal virtues«, in: American Political Science Review 82 (1988), S. 1277ff, hier S. 1281.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtigt nebeneinander, aber haben den Kontakt zueinander verloren.[21] Die eigene Familie und das eigene kleine soziale Umfeld sind Gesellschaft genug – es ist die Höchstform, die der Individualismus annehmen kann. So vereinzelt erscheint jedem Individuum die eigene Schwäche in gesteigerter Deutlichkeit. In der allgemeinen Kultur der *passion du bien-être matériel* drückt sich eine bisher unbekannte Seite der Gleichheit aus. Diese Kultur wird zunehmend bestimmend für die individuelle Lebensführung.

Tocqueville beschreibt eine sich selbst verstärkende Dynamik aus Materialismus, Mobilität, Macht der Mehrheit und Isolation. Die Einstellung der zur Konsumgesellschaft gewordenen demokratischen Gesellschaft gegenüber Arbeit und ökonomischem Erfolg verstärkt die gesellschaftliche Mobilität, die Industrialisierung, den Materialismus, also die Konsumkultur der Mittelstandsgesellschaft insgesamt.[22] Die gesellschaftliche Entwicklung wird zunehmend nurmehr auf wachsenden Wohlstand bezogen beziehungsweise der Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit des ökonomischen Fortschritts überlassen. Dieser Zustand ist letztlich Ausdruck eines verfälschten oder verfehlten Eigeninteresses der Individuen. Das Interesse an ökonomischem Erfolg geht zulasten des Interesses an bewusster Gestaltung. Darin besteht die umfassende Täuschung (*universal illusion*)[23] der von Tocqueville als solcher kritisierten Mittelstandsgesellschaft.

> »[People, FB] believe that they are following the doctrine of interest, but they have only a crude idea of it, and in order to see better to what they call their affairs, they neglect the principal one which is to remain their own masters.«[24]

Die bewusste Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung verliert so rasant an Anziehungskraft.

> »Violent political passions have little to hold on men who have in this way attached their entire soul to the pursuit of well-being. The ardor that they give to small affairs calms them down about great ones.«[25]

Ganz im Gegenteil erscheint das individuelle Streben nach materiellem Wohlstand als direkter Ausdruck des Eigeninteresses – die Individuen spüren entsprechend keinen Mangel an politischer Gestaltungsfreiheit oder an Kontingenzbewusstsein. Die Entwicklung, die die Individuen wahrnehmen und tatsächlich auch gestalten wollen, drückt sich in ökonomischen Kategorien aus. Fortschritt besteht in wachsendem materiellem Reichtum. Wie aber angesichts einer sich wandelnden Wirtschaft die Gesellschaft künftig aufgestellt sein sollte, ist insofern und aus der Perspektive der *passion du bien-être matériel* eine wenig interessante Frage. Die politische Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung wird immer weniger politisch und immer mehr

21 Deutlich wird das etwa an folgender Aussage: »Democracy leads men not to draw nearer to their fellows.« A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 886.

22 Vgl. Dazu etwa J. Feldhoff, S. 59.

23 Vgl. Raymon Aron: An Essay on Freedom, o.A. 1970, 45, 48.

24 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 951.

25 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1139. Daher bezeichnet etwa Jean-Claude Lamberti den ökonomischen Individualismus als Grundlage einer potenziellen neuen Despotie. Vgl. J.-C. Lamberti, Two Ways of Conceiving the Republic (1991), S. 17.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ökonomisch. Damit wird sie aber auch zunehmend individualisierter und isolierter. Es ist eine wesentliche Grundlage der *despotisme démocratique,* ohne Unterlass und fortwährend den *esprit de cité* (Bürgergeist) zu schwächen. Nicht nur das individuelle Handeln beschränkt sich zunehmend auf den ökonomischen Bereich, sondern auch das gemeinsame Handeln kann vermehrt nur noch dort stattfinden. Die Despotie ist Ausdruck der politischen Apathie der Individuen; der *esprit de cité* versiegt in der Despotie nahezu vollständig.[26]

Doch unabhängig davon werden die Individuen laut Tocqueville immer der Gleichheit entgegen streben:

> »[T]hey want equality in liberty, and if they cannot obtain that, they still want equality in slavery. They will suffer poverty, enslavement, barbarism, but they will not suffer aristocracy.«[27]

Die *despotisme démocratique* ist der politische Zustand der öffentlichen Unfreiheit in Verbindung mit der Gleichheit und persönlicher Unabhängigkeit und verbindet sich daher mit der Leidenschaft der Individuen für die Gleichheit.[28] Die *égalité des conditions* bringt laut Tocqueville zwei bedeutende alternative Konsequenzen hervor: »[O]ne leads men directly to independence and can push them suddenly as far as anarchy. […] [T]he other leads them by a longer, more secret, but surer road toward servitude.«[29] Die erste ist die größte Befürchtung von Individuen, deren Handeln ganz durch die *passion du bien-être matériel* bestimmt ist. Die zweite ist der von Tocqueville erkannte und beschriebene Entwicklungsverlauf – diese Route der Demokratisierung, die letztlich zur *despotisme démocratique* führt. »Peoples easily see the first and resist it; they allow themselves to be carried along by the other without seeing it; it is particularly important to show it.«[30] Die Beschreibung als Route wird anhand folgender Aussage Tocqeuvilles deutlich: »I am led to think that, if he does not have faith, he must serve, and, if he is free, he must believe.«[31] Die Aussage ließe sich erweitern: Steht den Erfahrungen mit der *égalité des*

---

26 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), 1147, 1157.

27 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 878.

28 Ähnlich beschreibt Tocqeuville in *L'Ancien Régime et la Révolution* die Folgen der Revolution. Demnach waren viele Institutionen des alten Staates mit der neuen und bedeutenden Gleichheit durchaus vereinbar und boten »dennoch dem Despotismus einzigartige Möglichkeiten.« A. d. Tocqueville (1978), S. 204.

29 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1193.

30 Ebd. Insofern, als dass Tocqueville die Vorausschau oder Vorausahnung der despotischen Tendenz demokratischer Gesellschaft in seine Reflexion miteinbezieht, ist seine Konzeption tatsächlich als eine *roadmap* zu bezeichnen, wie Roger Boesche ein mehrere Einzelbeiträge von ihm zusammenfassendes Buch betitelt. Vgl. Roger Boesche: Tocqueville's Road Map, Lanham 2006

31 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 745. Ähnlich auch A. d. Tocqueville (1978), S. 155.
In der *despotisme démocratique* wird die Religion zu (zer)stören versucht werden. Religiöse Dogmen sind, wie später noch zu zeigen sein wird, wirkungsvolle Quellen von *croyances semblables* und auch unverrückbarer Sicherheiten für die Individuen. »When religion is destroyed among a people, doubt takes hold of the highest portions of the intellect and half paralyzes all the others.« Hier verstärkt sich wiederum ein der demokratischen Gesellschaft immanenter Effekt, nämlich nimmt die Bedeutung der individuellen Vernunft enorm zu, die als einzige Quelle von Meinungen und Ansichten akzeptiert wird. Damit steigert sich aber auch die individuelle Orientierungslosigkeit, in

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

conditions keine Erfahrung mit der öffentlichen Freiheit entgegen, dann werden die Individuen politisch träge und geben irgendwann Selbstregierung als Ausdruck bewusster Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung vollends auf. Das ist ein Ausdruck von Demokratisierung als Mechanismus verstanden[32], wonach also bestimmte Eingaben zu bestimmten Ergebnissen führen. Persönlich unabhängig, wirtschaftlich orientierte auf der einen und apolitische Individuen auf der anderen Seite bilden eine mechanische Verknüpfung.[33] Die öffentliche Meinung, die das individuelle ökonomische Streben, also das reine Eigeninteresse, zum höchsten Gut erhebt, bringt allgemein ein individualisiertes und materialistisches Verhalten hervor, welches wiederum die Überzeugung bestärkt, nach der das einzelne ökonomische Interesse an erster Stelle steht. Es entsteht keine politische Kultur der Selbstregierung oder deren Anfänge lösen sich auf und machen der materialistischen Kultur Platz, in der Entpolitisierung und die Zentralisierung von Politik zentral sind und auf der die *despotisme démocratique* basiert.[34] Wird dieser Weg also nicht bewusst verlassen, wird dieser Entwicklung nicht durch Institutionen vorgebeugt, dann und nur dann entfaltet die *despotisme démocratique* ihr Potenzial und nur dann kann aus der bürgerliche Mittelstandsgesellschaft eine materialistische und apolitische Konsumgesellschaft werden.

Die Gefahr einer neuen Despotie ist daher gerade durch den Prozess der Demokratisierung und deren Folgen materialistischer Handlungsorientierung gestiegen. Aus der Demokratisierung droht eine Dynamik hervorzugehen, die die politische Sittlichkeit, die politischen Ansprüche und die politische Gestaltungsfreiheit zunehmend aufweicht und endlich sogar verdrängen kann, und zwar ausgerechnet weil die Individuen sich in ihren wirtschaftlichen Möglichkeiten verausgaben. Daher stellt Tocqueville fest: »[…] despotism seems to me particularly to be feared in democratic ages.«[35] Die Despotie greift fortwährend die Bedingungen politischen Handelns und jeden Gestaltungsanspruches an, nämlich die individuelle politische Autonomie sowie das Bewusstsein der Kontingenz gesellschaftlicher Entwicklung überhaupt, und zwar bis davon kaum mehr als ein kleiner Rest übrigbleibt. Die dynamische Entwicklung der demokratischen Ge-

---

einer Welt, die außer selbst gefundenen Überzeugungen nichts anzubieten hat. Alle nicht dort verursachten Meinungen werden angezweifelt und hinterfragt. Ohne Religion, die einen bestimmten Bereich diesem Prozess entzieht, gewöhnt sich jeder mehr und mehr daran, dass nichts in der Welt von Dauer ist. »Each person gets accustomed to having only confused and changing notions about the matters that most interest his fellows and himself.« Alles versinkt sozusagen in allgemeiner Unsicherheit und Unrast, welche aus dem ständigen Suchen nach Sicherheiten herrührt. »Such a state cannot fail to enervate souls; it slackens the motivating forces of will and prepares citizens for servitude.« Die Despotie kann auf die Religion verzichten, weil dann der Zweifel noch allgemeiner und universeller wird und sich die Individuen gänzlich unterwirft. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 744f. Ähnlich auch M. Gauchet, Tocqueville, Amerika und wir (1990), S. 150ff.

32 Dies ist ein »kaskadenförmiger Prozess,« wie Raymond Boudon formuliert, also ein Prozess, der ähnlich wie eine Kettenreaktion verläuft. Vgl. R. Boudon, 2005, S. 467.

33 So ähnlich formuliert es J. Elster (2009), S. 97f; J. Elster, 2005, S. 497.

34 Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 345. In der sichtbaren Auflösung einer politischen Kultur der politischen Aktivität besteht für Sheldon Wolin sogar ein essenzielles Charakteristikum des von Tocqueville beschriebenen *despotisme démocratique*. Vgl. ebd., S. 570.

35 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1262.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sellschaft wird in der Folge von den Individuen immer weniger bewusst gestaltet und bleibt doch Ergebnis ihres Handelns.[36]

4.2 Die despotisme démocratique

Im Kern richtet sich Tocquevilles Kritik an einer potenziellen Gefahr aus, die im komplexen Zusammenwirken der demokratischen Gesellschaft und den verschiedenen sozialen Erfahrungen mit der *égalité des conditions* verborgen liegt. Sie beruht auf dem, was sich den neuen Handlungszusammenhängen von individueller Unabhängigkeit und materialistischer Kultur ergeben *kann*. Die Gefahr ist insofern ein der spezifischen Dynamik demokratischer Gesellschaften inhärentes Potenzial. Die Erfahrungen mit der *égalité des conditions* zeigten sich als ein »Konglomerat institutioneller Strukturen und kollektiver Dispositionen,«[37] wie Hubertus Buchstein und Siri Hummel bemerken.[38] Diese sozialen Erfahrungen drohen das Individuum als politisches Wesen zu unterminieren; es als *Bourgeois* zu betonen und als *Citoyen* zu vernachlässigen.

> »[I]n the human heart a depraved taste for equality is […] found […] that reduces men to preferring *equality in servitude* to *inequality in liberty* [Herv. FB].«[39]

36 Tocqueville fürchtet Stillstand und schießt damit vielleicht übers Ziel hinaus. »It would be necassary to look to Asia in order to find something comparable.« Ebd., S. 429. Unausgesprochen und indirekt verweist er hier auf China, dass zu seiner Zeit als *das* Negativbeispiel von Stillstand und Stagnation galt. Der Stillstand beruht demnach auf der Beschneidung der eigentlich natürlichen bewussten Betriebsamkeit der Entwicklung demokratischer Gesellschaften. Denn eigentlich: »[T]he circulation of ideas is to civilization what the circulation of blood is to the human body.« ebd., 886c. Droht zwar das Kontingenzbewusstsein verloren zu gehen, entwickelt sich die Gesellschaft natürlich weiter – Stillstand ist insofern keine wirkliche Möglichkeit. Doch gibt es aber einen gravierenden Unterschied zwischen einem bewusst gestalteten und einem unbewusst passierenden Fortschritt.

37 H. Buchstein/S. Hummel, Demokratietheorie und Methode: Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill (2016), S. 232f. Darin besteht Tocquevilles neuer Ansatz. Im Vergleich zu seinen Zeitgenossen, etwa Francois Guizot und dessen Blick auf die Demokratie hinsichtlich des Regierungshandelns, ist für Tocqueville die Demokratie gesellschaftlicher Handlungszusammenhang aus Institutionen, historischer Situation, politischer Kultur, dem Selbstverständnis der Individuen, den *mœurs* etc. Dies ist Tocquevilles »neue politische Wissenschaft.« Vgl. H. Bluhm/S. Krause, 2014b. Die Unterschiede zwischen den französischen d*octrinaires* und Tocqueville arbeitet Aurelian Craiutu heraus. Vgl. Aurelian Craiutu: »Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat)«, in: History of Political Thought 20 (1999), S. 456ff.

38 Jon Elster löste mit dem Ansatz, der Tocqueville zwar als wichtigen Sozialwissenschaftler hervorhebt, dabei aber weniger auf das Gesamtwerk, sondern mehr auf Einzelanalysen eingeht, innerhalb der Tocqueville-Literatur eine Debatte aus. Vgl. J. Elster (2009) Zur Debatte Harald Bluhm/Skadi Krause: »Viele Tocquevilles? — Neuere Interpretationen eines Klassikers«, in: Berliner Journal für Soziologie 15 (2005), S. 551ff. Dabei begegneten sich unterschiedlichste Lesarten – analytische, aber auch historisierende. Eine letztendliche ›Klärung‹ allerdings blieb aus. Vgl. Review Symposium: »The Social Science of Democracy,«, in: Perspective on Politics 9/2 (2011), S. 361ff.

39 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 89.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tocqueville fürchtet einen »zivilisatorische[n] Verfall.«[40] Das reine Eigeninteresse, aus dem für Adam Smith eine geordnete Gesellschaft hervorgeht, bringt auch für Tocqueville eine geordnete Gesellschaft, einen stabilen Handlungsmechanismus hervor, allerdings als *despotisme démocratique* und materialistische bürgerliche Mittelstandsgesellschaft. Für Tocqueville existiert offenbar keine natürliche Harmonie zwischen Eigeninteresse und irgendeiner normativen Tugend oder Moral.[41] Aus den einzelnen Interessen der Individuen ergibt sich weder eine stabile Basis oder ein Automatismus für individuelles politisches Gestaltungshandeln noch ein Band für politische Vereinigungen oder für kollektives Handeln.[42] Es sind dabei auf der einen Seite die Individuen selbst, die ihren Willen und ihr Handeln durch ihre materialistischen Ziele auf einen kleinen Raum einschränken, und auf der anderen Seite lässt es dann die neue Despotie auch nicht (mehr) zu, dass sich daran etwas ändert.[43]

Tocquevilles Sorge steht also nicht für ein deterministisches Geschichtsbild. Die Despotie gilt ihm nicht als unausweichliches Schicksal jeder demokratischen Gesellschaft. Nur die Demokratisierung ist in Tocquevilles Beschreibung ein unausweichliches Schicksal. Die Demokratisierung legt, obgleich unausweichlicher Prozess, so wie die *égalité des conditions* als *fait providentiel*, keinen *état politique* fest. Dieser ist immer eine Frage der bewussten oder unbewussten Gestaltung durch die Gesellschaft und innerhalb des Schicksalskreises, den die Demokratisierung konstituiert. Die Dynamik der demokratischen Gesellschaft bringt selbst die Grundlage hervor, auf der eine neue Despotie erwachsen kann, und zwar als emergente und nicht-intendierte Folge des Prozesses der Demokratisierung.[44] Die Individuen handeln zwar nach eigenen Zielen und frei von Fremdbestimmung, verkennen dabei allerdings, dass sich aus den vielen einzelnen Handlungen eine Dynamik ergibt, der eine neue und bestimmte Form der Unterdrückung eingeschrieben ist.

Das Schicksal der demokratischen Gesellschaft als »Lebensform«[45] ist daher nicht determiniert und auch nicht vorhersehbar. Die *despotisme démocratique* ist eine mögliche Folge der durch die Demokratisierung der Gesellschaft endogen ausgelösten Entwicklungen und den sozialen Erfahrungen. Die demokratische Gesellschaft, dieser Dr.

---

40 Vgl. Philippe Chanial: »Ehre, Tugend und Interesse. Soziologien der Assoziation bei Tocqueville«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 291ff, hier S. 315.

41 Vgl. Arthur Schlesinger, JR.: »Individualism and Apathy in Tocqueville's Democracy«, in: Abraham S. Eisenstadt (Hg.), Reconsidering Tocqueville's Democracy in America, New Brunswick, NJ 1988, S. 94ff, hier S. 98. Über die psychischen Spannungen, die Tocqueville zwischen dem Kommerzialismus der Mittelklassen und einer politisch aktiven Gesellschaft erkennt, bietet Laura Janara einen weiterführenden Beitrag. Vgl. Laura Janara: »Commercial capitalism and the democratic psyche: the threat to Tocquevillean citizenship«, in: History of Political Thought 22 (2001), S. 317ff.

42 Vgl. Bruce J. Smith: »A Liberal of a New Kind«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 63ff, hier S. 73.

43 Vgl. J. Marini, Centralized Administration and the ›New Despotism‹ (1991), S. 285.

44 Vgl. David Meskill: »Self-Interest Properly *Felt*: Democracy's Unintended Consequences and Tocqueville's Soltution«, in: Critical Review 19 (2007), S. 111ff, hier S. 117f.

45 H. Bluhm/S. Krause, Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. (2016), S. 53.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jekyll kann schnell zu Mr. Hyde *werden* – um ein Bild von Roger Boesche zu nutzen.[46] Die *despotisme démocratique* ist insofern selbst Bestandteil der kontingenten Entwicklung der demokratischen Gesellschaft.[47] Despotie und Demokratie sind keine theoretischen Gegensätze. Tocqueville beschreibt hingegen einen Prozess, wie die *despotisme démocratique* aus der Demokratisierung zur Erscheinungsform der demokratischen Gesellschaft werden kann.[48] Die *despotisme démocratique* ist eine Form, die als Despotie ohne Despoten erscheint[49], wie Robert Boesche notiert, oder die als »Despotie im Schafspelz«[50] bezeichnet werden kann, wie Herbert Dittgen es ausdrückt. Deutlich wird damit nochmals, dass Tocqueville die Despotie nicht als Ergebnis einer gewaltsamen Machtergreifung beschreibt, sondern sie als eine Geburt der demokratischen Gesellschaft, eine Folge bestimmten individuellen Handelns selbst kritisiert. Sie ist für ihn Ausdruck der fundamentalen Ambivalenz demokratischer Gesellschaften zwischen Freiheit und Gleichheit.[51]

> »The evils that extreme equality can produce appear only little by little; they gradually insinuate themselves into the social body; they are seen only now and then, and, at the moment when they become most violent, habit has already made it so that they are no longer felt.«[52]

Tocquevilles Kritik richtet sich an die entstehende Mittelstandsgesellschaft, der er mit Skepsis begegnet.[53] Diese ist durch eine öffentliche Meinung geprägt und von dem Gedanken des privaten Interesses am Vorankommen, am eigenen Erfolg und materiellen Wohlergehen durchdrungen. Es sind ausgerechnet diese Mittelklassen, in denen

46 Vgl. R. Boesche, Tocqueville: The Pleasures of Servitude (1996), S. 207.

47 Darin drückt sich eine zeitgenössische Sorge aus. Basil Hall etwa äußert in seinem Reisebericht die Sorge, dass die US-Gesellschaft zur Tyrannei verkommt und drückt seinerseits damit den zeitgenössischen Standpunkt aus, wonach Demokratie als allgemeine Unordnung verstanden wird, vor dem Hintergrund eines antiken Begriffsverständnisses von Demokratie. B. Hall (1830), S. 312. Selbst den Gründervätern der USA ist eine solche Skepsis eigen. Sie sprechen aus diesem Grund von der amerikanischen Republik und wollen damit die Unterscheidung zu den hektischen und hitzigen Demokratien der griechischen Antike. Vgl. Alexander Hamilton/James Madison/John Jay/J. R. (H.) Pole: The Federalist, Indianapolis 2005, Nr. 14 (Madison, 30. November 1787), 69-70. Dazu auch S. S. Wolin (2001), S. 243ff.

48 Vgl. L. Jaume (2013), S. 19.Dazu auch M. Richter, Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies (2006), S. 245.

49 Vgl. R. Boesche, Tocqueville: The Pleasures of Servitude (1996), S. 231.

50 H. Dittgen (1986), S. 135.

51 Vgl. J.-C. Lamberti, Two Ways of Conceiving the Republic (1991), S. 19.

52 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 876.

53 Max Lerner arbeitet heraus, dass für Tocqueville gerade die neuen Mittelklassen Ausdruck der zunehmenden Gleichheit sind und die demokratische Gesellschaft als Gesellschaft der Mittelklassen insofern eine ›klassenlose‹ ist. vgl. Max Lerner: Tocqueville and American civilization, New Brunswick, NJ 1994. Hier ließe sich ergänzen, dass aufgrund der allgemeinen gesellschaftlichen Mobilität ohnehin kein Klassenbewusstsein und damit auch kaum eine Klassengesellschaft entstehen kann.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tocqueville die Keime der Gefahren der *despotisme démocratique* hervorgehen kann.[54] Obgleich gerade die Mittelklassen durch die Demokratisierung an Handlungschancen gewinnen, liegt in ihrem bewussten ökonomischen Handeln die Basis neuer Unterdrückung. Aus den neuen Handlungschancen droht sich ein Handlungszusammenhang herauszuschälen, der die Individuen von der Selbstregierung und der bewussten Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung zunehmend entfernt. Der Kommerzialismus der neuen Welt eröffnet diesen neuen Weg. Insofern ist die Demokratisierung tatsächlich etwas Eigenes und darf nicht mit einer allgemeinen Politisierung der Gesellschaft oder der Ausweitung politischer Aktivität verwechselt werden. Es gibt keinen natürlichen Fortschritt öffentlicher Freiheit, also der bewussten Gestaltung der kontingenten gesellschaftlichen Entwicklung.[55]

Das, was Tocqueville als Gefahren ausmacht, sind dem klassischen Liberalismus eigentlich inhärente Werte: soziale Mobilität, persönliche Unabhängigkeit und die Ausdehnung der Mittelklasse sowie eine materialistische Kultur, die allgemein einen Zuwachs an Wohlstand herbeizuführen in der Lage ist. Während der klassische Liberalismus die Macht des Individuums und die Bedeutung individuellen wirtschaftlichen Handelns und Strebens nach materiellen Dingen immer betont und staatliches Handeln eher skeptisch sieht, weist Tocqueville darauf hin, dass nicht der Staat generell die Gefahr für die Freiheit ist, sondern einerseits und primär ein auf rein ökonomische Ziele ausgerichtetes Handeln, und andererseits nur der despotische Staat, der aus dem Rückzug des Individuums aus der öffentlichen Sphäre hervorgeht.[56] Das Problem ergibt sich demnach aus der politischen Leerstelle, die sich auftut, weil die Individuen sich in der materialistischen Kultur verausgaben und die Gestaltungsfreiheiten vermehrt außer Acht lassen.[57]

Institutionell gesehen richtet sich Tocquevilles Bild der *despotisme démocratique* manifestiert zunächst an einem zentralen Verwaltungsstaat aus.[58] Diesem gegenüber hegt er große Skepsis.[59] Verbindet sich diese Verwaltungszentralisierung mit einer zentralen

54 Vgl. R. Boesche, Tocqueville: The Pleasures of Servitude (1996), S. 211. Es sind »bourgeois roots of the New Despotism,« wie Roger Boesche in seinem wichtigen Buch The strange Liberalism of Alexis de Tocqueville konzediert. Vgl. ders., 1987, S. 230.

55 Folgt man Pierre Manent, geht die Demokratisierung vielmehr auf einen langen Prozess der »depolicization« hervor, deren maßgebliche Wegmarke die absolute Monarchie war. Vgl. Pierre Manent: »Tocqueville, Political Philosopher«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 108ff, hier S. 118.

56 Darauf weist auch Bruce Smith hin. Vgl. B. J. Smith, A Liberal of a New Kind (1991), S. 88.

57 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 933. In einem gestrichenen Satz auf der selben Seite notiert Tocqueville: »It is not the wealth, but the work that you devote to obtaining it for yourself that encloses the human heart within the taste for well-being.«

58 Die Zentralisierung der Regierung erscheint Tocqueville dabei nicht problematisch. Er sieht diese sogar als grundlegend sinnvoll und sogar notwendig: »For my part, I cannot imagine that a nation could live or, above all, prosper without strong governmental centralization.« A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 146. Dazu auch John Marini: »Centralized Administration and the ›New Despotism‹«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 255ff, hier S. 266ff.

59 Daher betont James Schleifer, dass gerade die Beachtung dieser Unterscheidung für das Verständnis Tocquevilles derart zentral ist. vgl. J. T. Schleifer (2000), S. 181f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Regierung,[60] befürchtet er, dass sich die Menschen daran gewöhnen, ihr eigenes Kontingenzbewusstsein und ihre Gestaltungsfreiheiten aus den Augen zu verlieren oder davon abzusehen. Dies würde dann nicht Einzelfälle beschreiben, sondern wäre durchweg und alltägliche Realität.[61]

Diese Zentralgewalt als die Tocqueville die *despotisme démocratique* beschreibt, wirft ein Netzwerk kleinstteiliger Regelungen über die Gesellschaft.

> »[I]t covers the surface of society with a network of small, complicated, minute, and uniform rules, which the most original minds and the most vigorous souls cannot break through to go beyond the crowd.«[62]

Der zentrale Verwaltungsstaat nimmt sich in der demokratischen Despotie allen Angelegenheiten der Individuen gerne an, die sie nicht mehr selbst regeln. Diese Form der Despotie dringt tiefer und basierend auf den *habitudes* in das Leben und die Lebensführung der Individuen ein.[63]

> »[T]he sovereign […] does not tyrannize, it hinders, it represses, it enervates, it extinguishes, it stupifies, and finally it reduces each nation to being nothing more than a flock of timid and industrious animals, of which the government is the shepard.«[64]

Es ist eine Form der bürokratischen Verwaltung, die über alle Sphären des Lebens Führung und Regelung beansprucht, aber immer im Interesse der Individuen zu agieren scheint. Das ist Folge davon, dass die Individuen sich der Selbstregierung nicht mehr annehmen wollen, sich aber nicht zugleich eine antike Gewaltherrschaft erhebt. Die neue Despotie ist Verwaltungsstaat, der bis ins kleinste Detail die Gesellschaft durch-

---

60 Mit den Worten von Sheldon Wolin entsteht dadurch der ›komplette Staat.‹ Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 262.

61 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 144.

62 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), 1251, 1252. Norbert Campagna erkennt im heutigen Wohlfahrtsstaat etwas der Vorstellung Tocquevilles von der *despotisme démocratique* Ähnliches. Vgl. N. Campagna (2001), S. 15.
Irving Zeitlin und Klaus Hornung verwiesen schon früh darauf, dass Tocqueville hier die moderne staatliche Bürokratie antizipiert, die für ihn das größte Risiko für die Freiheit darstellt. Der moderne Sozial- und Wohlfahrtsstaat, der kleinteiligste Regelungen erlässt, erscheint so in einem anderen Bild. Vgl. Klaus Hornung: »Welche Art von Despotismus die demokratischen Nationen zu fürchten haben – Alexis de Tocqueville über die Voraussetzungen der freiheitlichen Demokratie«, in: Zeitschrift für Politik 41 (1994), S. 347ff, hier S. 353; Irving M. Zeitlin: Liberty, equality, and revolution in Alexis de Tocqueville, Boston 1971, S. 46f.
Dass vor diesem Hintergrund die Theorie Tocquevilles allerdings nicht zur Legitimation einer neurechten Reformpolitik gesehen werden darf, die sich generell gegen sozialstaatliche Einrichtungen richtet, betont Chad Goldberg. Er unterstreicht, dass Tocquevilles Werk vielmehr Ansatzpunkte einer sozialdemokratisch-reformierenden Sozialstaatspolitik bietet, die keine zentrale Verwaltungspolitik ist, sondern eine kooperative Politik zwischen Staat und Zivilgesellschaft sein kann beziehungsweise sein sollte. Vgl. Chad A. Goldberg: »Social Citizenship and a reconstructed Tocqueville«, in: American Sociological Review 66 (2001), S. 289ff.

63 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1248.

64 Ebd., S. 1252.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dringt und reguliert.[65] »It works willingly for their happiness; but it wants to be the unique agent for it and the sole arbiter.«[66] Nach Tocqueville unterdrückt die *despotisme démocratique* die Menschen, ohne sie zu peinigen.[67] Den schwachen und isolierten Individuen erscheint dieser zentrale Verwaltungsstaat immer stärker, und zwar weil sie sich aufgrund ihrer eigenen Isoliertheit als immer schwächer wahrnehmen.[68] »Above these men arises an immense and tutelary power that alone takes charge of assuring their enjoyment and of looking after their fate.«[69]

Die Zentralisierung von Verwaltung und die materialistische Kultur der demokratischen Gesellschaft haben nach Tocquevilles Analyse damit offenbar eine Eigendynamik, sie verstärken sich wechselseitig.[70] Sind etwa die materialistische Kultur und die Isolation der Individuen die Bedingung der *despotisme démocratique,* ließe sich im übertragenen Sinn festhalten, dass die Despotie diese Ausgangsbedingungen dann verstärkt und zu einer Technik ihrer Herrschaft ausbaut.[71] Ersichtlich ist, dass die *despotisme démocratique* erst aus einer gewissen Entwicklung heraus entstehen oder erst auf einem

65 Vgl. M. Richter, Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies (2006), S. 259. James Schleifer führt ebenfalls den staatlich-bürokratischen Verwaltungsapparat an, wenn es um den tatsächlichen Akteur der Despotie geht. Vgl. J. T. Schleifer (2000), S. 193f. Allerdings erwähnt er auch eine andere Interpretation, nach der der zentrale politische Akteur oder, wenn man so will, der Nutznießer der Zentralisierung, in Tocquevilles Augen die Legislative war. Vgl. ebd., 189ff.
Auch betont James Schleifer hier wieder eine Entwicklung zwischen den beiden Bänden *De La Dèmocratie En Amérique*, wonach Tocqueville im ersten eher den Despotismus der Gesellschaft als Ganzes (als Volk oder Mehrheit) beschreibt und Despotismus insgesamt als Ausdruck der Regierung oder als politischer Despotismus der gesetzgebenden Versammlung behandelt wird. Im zweiten Band allerdings entwickelt Tocqueville stärker einen Fokus, der den Staat als Verwaltung und Bürokratie in den Blick nimmt, welche das individuelle Leben durchdringen und die Individuen immer weiter von der Beschäftigung mit den eigenen Angelegenheiten entfernt, der *despotisme démocratique.* Vgl. ebd., S. 236.

66 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1250f.

67 Vgl. ebd., S. 1248.

68 Vgl. R. Boesche, 1981, S. 505.

69 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1250.

70 Vgl. Harald Bluhm: »Die Zentralisierung der Macht im modernen Staat«, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.), Alter Staat – neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004, S. 25ff, hier S. 45f. Harald Bluhm verweist dabei insbesondere auf die Bedeutung, welche Tocqueville den Prozessen der Industrialisierung und der Entwicklung des modernen Kapitalismus beimaß. Vgl. ebd., S. 31f. Damit ist auch angesprochen, dass Tocqueville schon in *De La Dèmocratie En Amérique*, obgleich selten explizit, die Folgen der Industrialisierung und Technisierung der Welt nicht nur als isolierte Entwicklung, sondern als paradigmatische Veränderung der modernen Welt begriff und mitdachte. Dazu auch Benjamin Storey: »Tocqueville on Technology«, in: The New Atlantis 40 (2013), S. 48ff.

71 Dazu auch Henry Jacoby: »Hobbes und Tocqueville«, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft/Journal of Institutional and Theoretical Economics 109 (1953), S. 718ff, hier S. 725.
Sheldon Wolin folgend ist diese *despotisme démocratique* eine moderne Form von Macht, die leise und gleichwohl irreversibel und unwiderstehlich ist. Er weist allerdings darauf hin, dass damit nicht dem späteren Totalitarismus der Massengesellschaft vorgegriffen ist. Die Despotie, die Tocqueville beschreibt, regiert in alle Kleinigkeiten hinein, ist daher eher ein Ausdruck der Boshaftigkeit des Banalen als der Banalität des Bösen. Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 342.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewissen Maß an Erfahrungen mit der *égalité des conditions* erwachsen kann. Sie ist Ausdruck eines bereits vorhandenen sittlichen Verfalls und Entpolitisierungsprozess der Mittelstandsgesellschaft und forciert diese dann. Sie baut auf dem Verlust an kollektivem Kontingenzbewusstsein und fehlender bewusster Gestaltung auf. Die *despotisme démocratique* bedarf demnach bestimmter Bedingungen, die sich erst im Verlaufe der Ausbreitung der *égalité des conditions* ergeben.[72] Die Grundlage dieses Zustandes ergibt sich, dass sollte deutlich geworden sein, aus dem Prozess der Demokratisierung selbst. Eine Paradoxie: aus größerer Unabhängigkeit erwächst, vereinfacht ausgedrückt, eine neue Form der Unterdrückung.[73]

Es ließe sich gewissermaßen mit Henry Jacoby konstatieren, dass in Tocquevilles Sicht, die *égalité des conditions* und die Demokratisierung die Staatstätigkeit »erleichtere«[74]. Der totale Zentralstaat ist damit eine Macht, die die einzelnen Individuen immer stärker der Isolation und vereinzelten Schwäche überantwortet: »[I]t isolates them and then, within the common mass, catches hold of them, one by one.«[75] Materiellen Zielen nacheifernd, begrüßen die isolierten Individuen die als Stetigkeit verkleidete politische Erstarrung der gesellschaftlichen Entwicklung. Bewusster gestalterischer Wandel wird zunehmend eher negativ bewertet, da damit die aktuelle Ruhe und Ordnung gestört würde. Die Individuen sind sich bewusst darüber, dass es gerade die auf Gleichheit und persönlicher Unabhängigkeit beruhende Ordnung ist, die ihnen das Streben nach Wohlstand ermöglicht und entsprechend beharren sie auch auf der Wahrung der Ordnung, die ihnen dieses Streben ermöglicht oder es sogar begünstigt, wie sich noch zeigen wird. Diese beschränkte Forderung allerdings zeigt für Tocqueville bereits an, dass diese Gesellschaft bereits im Grunde ihres Herzens zum Sklaven geworden ist,[76] und zwar versklavt durch das eigene Wohlstandsstreben. Es ist nicht die Verderbtheit von wenigen, die Tocqueville fürchtet, sondern das politische Desinteresse aller.[77] *Auri sacra fames,* so ließe sich mit Vergil sagen[78] – die *passion du bien-être matériel* verdrängt den Wunsch nach Selbstregierung und politischer Gestaltung.[79] Diese neue Despotie muss

72 Vgl. ebd., S. 569. Letztlich lässt sich darin durchaus eine Kritik an Descartes finden. Joseph Herbert zufolge kritisiert Tocqueville Descartes nicht wegen dessen Betonung des individuellen Verstandes, sondern macht deutlich, dass dieser, wenn er unbegrenzt ist, selbst zu erneuter Unterwerfung führen kann. Die Notwendigkeit der Begrenzung der Autorität des individuellen Verstandes – welche sich etwa in der Religion oder im *intérêt bien entendu* als Mehrheitsmeinung findet, wie weiter unten noch gezeigt werden wird – ergibt sich aus der Wirkung der Tyrannei der Mehrheit und der *despotisme démocratique*, welche auch auf der Isolation beruhen, die der individuellen Autorität auf dem Fuße folgt. Vgl. L. J. Hebert, 2007.

73 Bruce Smith fasst die Verborgenheit der Grundlage der Despotie hinter den Entwicklungen der Zeit in folgendem Zitat treffend zusammen: »Behind the self-confidence of the democrat lurks self-doubt, behind the pride of independent judgement, the weakness of a solitary man.« B. J. Smith, A Liberal of a New Kind (1991), S. 83.

74 H. Jacoby, 1953, S. 722.

75 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 144.

76 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 952. Dazu auch S. Krause (2017), S. 218.

77 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1058.

78 Nach Vergil : Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames. (Wozu treibst du nicht die Herzen der Menschen, verfluchter Hunger nach Gold.)

79 Vgl. R. Boesche, 1981, S. 507.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Individuen nicht gewaltsam von der Regierung fernhalten. »[I]t is enough that they do not claim to run it themselves.«[80]

Die materialistisch orientierten Individuen wenden die Augen ganz naturgemäß und logisch dem machtvollen Zentralstaat zu, welcher der allgemeinen Mittelmäßigkeit allein entwächst.[81] Es ist nach Tocqueville die aus der Situation heraus natürliche Tendenz der Individuen, die sie und damit die gesamte demokratische Gesellschaft zur alleinigen Zentralgewalt treibt. »The natural inclination of their mind and heart leads them to it, and it is enough for them not to hold themselves back in order to reach it.«[82] Das Vertrauen, welches die Individuen in die Zentralgewalt legen, basiert auf dem Gedanken, dass alles, was sie der Zentrale zukommen lassen, sie letztlich sich selbst zukommen lassen.[83] Mit diesem Bezug auf das Prinzip der Volkssouveränität erscheint das Bild, dass es die Individuen selbst sind, die ihr eigenes Leben bis ins kleinste Detail bestimmen. Wahlen, Repräsentation und Volkssouveränität mindern zwar die durch die Zentralisierung der Verwaltung ausgelösten Übel, löschen sie aber nicht aus.[84] Die Verbindung von Zentralgewalt und Volkssouveränität sorgt dafür, dass der Anschein von Selbstregierung besteht. Dieses Zusammenspiel bildet den Grund, warum die Individuen die Bevormundung und Unterdrückung hinnehmen. »They console themselves about being in tutelage by thinking that they have chosen their tutors themselves.«[85] Jeder nimmt gerne die Fessel hin, die er sich vermeintlich selbst hingehalten hat. »Each individual endures being bound, because he sees that it is not a man or a class, but the people itself that holds the end of the chain.«[86] Es ist gerade das Prinzip der Volkssouveränität in Verbindung mit der Idee der Repräsentation, welches den Individuen die wirklichen Begebenheiten verschleiert.[87] Die Individuen überlassen, sozusagen guten Gewissens, dem Staat immer mehr Befugnisse; scheinen sie sich diese ja selbst zu überlassen.

Die *despotisme démocratique* ist laut Tocqueville daher kein instabiler Zustand. Die Despotie erfüllt die Ansprüche nach öffentlicher Ruhe und Ordnung. Diese sind den materialistisch orientierten Individuen am wichtigsten.[88] Dieser *état politique* zusammen mit dem *état social* der politisch apathischen Gesellschaft ist genau das, worauf es die einzelnen schwachen und auf ihre privaten Geschäfte schielenden Individuen absehen. Auf der einen Seite stehen maximal voneinander isolierte und in ihrem Individualismus nach materiellen Gütern strebende konforme Individuen, die sich aufgrund ihrer einzelnen Schwäche den Zentralstaat geschaffen und sich diesem unterworfen haben.

80 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 887f.
81 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1202.
82 Ebd., S. 1205.
83 Vgl. ebd., S. 1216f.
84 Vgl. ebd., S. 1257.
85 Ebd., S. 1255.
86 Ebd.
87 Vgl. R. Boesche, Tocqueville: The Pleasures of Servitude (1996), S. 233.
88 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1017.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus dieser Beschreibung heraus befällt Tocqueville die Angst vor der Selbstzerstörung der liberalen Grundlagen der Gesellschaft,[89] sieht er eine neue Form der Despotie heraufziehen, die mit dem modernen Individualismus sowie der *passion du bien-être matériel* vereinbar ist und sogar maßgebliches Resultat dieses Handlungszusammenhangs ist. Die Individuen fokussieren sich nur noch auf eine Seite ihrer Unabhängigkeit, die politische Gestaltung als Ausdruck ihrer öffentlichen Freiheit wird vernachlässigt und die gesellschaftliche Entwicklung wird immer mehr zum Gegenstand des starken zentralen Verwaltungsstaates.[90] Die *despotisme démocratique* ist damit geradezu Ausdruck der ökonomisierten und unpolitisch gewordenen gesellschaftlichen Entwicklung.

89 Vgl. Peter A. Lawler: »Tocqueville at 200«, in: Perspectives on Political Science 35 (2006), S. 68ff, hier S. 72; Peter A. Lawler: »Tocqueville on human misery and human liberty«, in: The Social Science Journal 28 (1991), S. 243ff.

90 Vgl. Donald J. Maletz: »Tocqueville on the Society of Liberties«, in: The Review Politics 63 (2001), S. 461ff, hier S. 483.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Politik als bürgerliches Eigeninteresse
Tocquevilles Vision

5.1 Verschiedene Erfahrungsräume von Politik

Die Demokratisierung kann, wie sich im vorigen Abschnitt zeigte, aus ihrer eigenen Dynamik heraus in eine *despotisme démocratique* münden. Dem muss etwas entgegengestellt werden. Und Tocqueville erkennt in der US-amerikanischen Gesellschaft Heilmittel oder Schutzeinrichtungen. Darum soll es in diesem Abschnitt gehen. Folgende Fragen stellen sich dabei: Was braucht es, um im Schicksalskreis der Demokratisierung nicht dem Stillstand, der politischen Apathie sowie der Despotie anheim zu fallen, sondern den gesellschaftlichen Fortschritt weiterhin selbst bewusst gestalten zu können?[1] Wie lassen sich Gestaltungsfreiheit und Kontingenzbewusstsein erhalten?[2] Oder: Inwiefern dienen für Tocqueville die Vereinigten Staaten von Amerika als positives Beispiel für die von ihm erkannten Gefahren? Diese Fragen strukturieren letztlich Tocquevilles politisches Denken, das er auf seine kritische Analyse der bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft reflektiert. Es geht ihm nicht um irgendeine Form von Rückkehr zu einem glücklichen historischen Zustand: »Thus, it is not a matter of reconstructing an aristocratic society, but of making liberty emerge from within the democratic society.«[3]

Vor dem Hintergrund der *despotisme démocratique*, hat Tocqueville angesichts seiner Beobachtungen in den USA, wie Claus Offe feststellt, eine »gute Nachricht«[4]. Er er-

1 Ähnlich N. Campagna (2001), S. 169. Tocqueville selbst sah im Entwurf des zweiten Bandes *De La Dèmocratie En Amérique*, direkt nach dem Kapitel, in dem es um die neue Form des *despotisme démocratique* ging, folgendes Kapitel vor: *What must be done to turn aside this danger*. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1262.

2 James Poulos: The art of being free, New York, N.Y. 2017

3 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1264. Dazu auch Oliver Hidalgo: »Hierarchie und Gleichheit – Tocqueville und die Kunst der Freiheit im demokratischen Staat«, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.), Alter Staat – neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004, S. 111ff, hier S. 130.

4 C. Offe (2004), S. 41.
Der Tocqueville-Biograf Cheryl Welch beschreibt Tocqueville als einen »theorist who distrusts unrestricted economic development, who fears atomizing *individualisme,* and believes that ›durable

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kennt dort eine *politisch* aktive Bürgergesellschaft, die Gleichheit mit öffentlicher Freiheit zu verbinden versteht. Es ist insofern eine Vision, als das Tocqueville mit dieser Beschreibung allen demokratischen Gesellschaften die Möglichkeiten aufzeigen will, das Umkippen in despotische Zustände zu verhindern. Letztlich ist das das Ziel, welches Tocqueville mit *De La Dèmocratie En Amérique* verfolgt:

> »To instruct democracy, to revive its beliefs if possible, to purify its mores, to regulate its movements, to substitute little by little the science of public affairs for its inexperience, knowledge of its true interests for its blind instincts.«[5]

Zentrale Bedingungen einer politischen Bürgergesellschaft sind für Tocqueville Erfahrungsräume[6] politischen Handelns, die er in den Vereinigten Staaten beobachtet. Tocqueville erkennt, dass die Individuen nicht plötzlich oder aufgrund einer äußeren Eingebung beginnen, politisch zu handeln und die Regierung über sich selbst in die Hände

---

ties‹ cannot result from interest but only from communities of attachment.« Nichtsdestotrotz, Tocqueville »rests his hope for the viability of enforced fraternity and domination without fellowship solely on perceptions of mutual interest.« Cheryl B. Welch: »Tocqueville on Fraternity and Fracticide«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 303ff, hier S. 328.

Inwiefern Tocquevilles Vorstellung der politischen Bürgergesellschaft normativ geprägt ist, ist fraglich. Dazu etwa Pierre Manent: Tocqueville and the Nature of Democracy, Lanham 1996. Larry Shiner, Lucien Jaume und Alan Kahan verweisen darauf, dass ein tiefes Verständnis Tocquevilles nicht möglich ist, ohne ihn im Lichte der sehr normativ argumentierenden französischen Moralisten zu sehen. Vgl. Alan S. Kahan: »›Checks and Balances‹ für demokratische Seelen: Tocqueville über die Rolle der Religion in demokratischen Gesellschaften«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 139ff; Alan S. Kahan: Tocqueville, Democracy, and Religion, Oxford 2015; L. Jaume (2013); Larry E. Shiner: The Secret Mirror, Ithaca 1988.

5 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 16. Ähnlich drückt Tocqueville sich in *L'Ancien Régime et la Révolution* aus, wenn er feststellt, dass die Leidenschaft für die Freiheit noch oft »erlöschen, dann wieder erwachen, abermals erlöschen, und immer wieder erwachen« wird, während die leidenschaftliche Liebe eben die konstante Grundlage der neuen Zeit ist. vgl. A. d. Tocqueville (1978), S. 205.

So ähnlich formuliert Wilhelm Hennis die Fragestellung, welche aus seiner Sicht der ›neuen politischen Wissenschaft‹ Tocquevilles zugrunde liegt: »How can we prevent the degradation of souls in an age of equality which has been willed by destiny?« W. Hennis, In Search of the »New Science of Politics« (1991), S. 60f. Insofern, als dass er hier auf die Bedingungen von Freiheit auch unter den Voraussetzungen des unhintergehbaren demokratischen *ètat social* der Gesellschaft verweist, reformuliert er einen Gedanken, den Jürgen Feldhoff bereits gute zwanzig Jahre zuvor formulierte. Vgl. J. Feldhoff, S. 124.

Darin erscheint wieder das grundlegende Motiv, warum Tocqueville *De La Dèmocratie En Amérique* geschrieben hat, nämlich als Schrift, die sich an seine französischen Landsleute richtet und sie erstens von der Funktionsfähigkeit der Demokratie als politische Gesellschaftsordnung überzeugen und ihnen zweitens die notwendigen Einrichtungen dafür aufzeigen sollte. Siehe dazu das Kapitel *Die politische Bürgergesellschaft als Ausdruck individuellen Interesses* in dieser Arbeit.

6 Zum Begriff siehe H. Bluhm/S. Krause, 2014a und den Sammelband von S. Krause, Der Demokratietheoretiker Tocqueville. Kontexte, Interpretationen und Neuaneignungen (2017); insb. der einführende Text von Skadi Krause im Abschnitt *Der Demokratietheoretiker Tocqueville, Kontexte, Interpretationen und Neuaneignungen*.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu nehmen. Für ihn sind die Individuen keine reifen politischen Wesen. Die Individuen kommen nicht als politische Wesen oder nur als potenziell politisch auf die Welt. In einer Gesellschaft der Gleichheit, in der die Individuen nur sich selbst beziehungsweise die Mehrheit als Autorität anerkennen, können sich die Individuen allerdings nur selbst wecken – kann also die Erkenntnis der Notwendigkeit zum politischen Handeln nur von den Individuen selbst kommen. Tocqueville fragt also nach den Bedingungen, aufgrund derer die Individuen tatsächliche politische Wesen werden und die Notwendigkeit zu politischem Handeln erkennen. Die Erfahrungsräume politischen Handelns sind dabei essenzielle Bedingungen.

Darin besteht zunächst ein Dilemma und zugleich aber auch der letztendliche Grund dafür, dass Tocqueville seine Gesellschaftstheorie historisch herleitet und weder normativ konstruiert noch mit der Formulierung einer Theorie über die menschliche Natur beginnt.[7] Das Dilemma zeigt sich darin, dass einerseits potenziell politische Individuen Erfahrungsräume politischen Handelns als bewusst gestaltendes Handeln benötigen, um dieses Potenzial zu aktivieren, und andererseits dann fraglich ist, woher diese Erfahrungsräume kommen sollen oder wie diese sich konstituieren. Gerade in der demokratischen Gesellschaft der Vereinigten Staaten von Amerika findet Tocqueville ein historisches Beispiel dafür, was erstens die Bedingungen einer politischen Bürgergesellschaft sind und zweitens auch eine historische Situation, die als Vorbild dienen und das Dilemma auflösen kann. Es ist gewissermaßen ein glückliches Zusammenkommen verschiedener historischer Umstände, die die USA mit den Bedingungen ausgestattet hat, die eine politische Bürgergesellschaft ermöglichen.[8] Insofern ist es eine glückliche Situation und kann als Vorbild, Modell oder eben Vision in der Ungewissheit dienen, in der sich die europäischen, vor allem aber die französische, Gesellschaften für Tocqueville befinden.

Es sind die politischen Rechte und Freiheiten, die die ersten britisch-puritanischen Auswanderer von England aus mitbrachten und in Neuengland zugleich etablierten, die dann zur Grundlage des politischen Lebens des ganzen Landes wurden.[9] Insofern ist die amerikanische Gesellschaft von Anfang an eine reife Gesellschaft – »it is born

7 Nichtsdestotrotz ist es möglich, von Tocqueville unter Umständen sogar so intendiert gewesen, aus seinen, die Praxis und die Handlungen betreffenden Aussagen, auf ein solches Menschenbild zurückzuschließen. Vgl. H. C. Mansfield/D. Winthrop, Tocqueville's New Political Science (2006), S. 85. Alexander Jech geht in seinem Beitrag auf die Suche nach einem Konzept der menschlichen Natur in Tocquevilles Denken und findet ein solches, allerdings nicht direkt als Menschenbild, sondern vielmehr als Beschreibung von Umständen, wie physische Umwelt, *état social* oder Religion, die den Zustand des Menschen für Tocqueville maßgeblich bestimmen. Vgl. Alexander Jech: »›Man Simply‹: Excavating Tocqueville's Conception of Human Nature«, in: Perspectives on Political Science 42 (2013), 84-93. Dazu auch Sara Henary, die in Tocquevilles Ausführungen zur Gleichheit eher eine rhetorische denn eine aus einer Überzeugung der menschlichen Natur herrührende Strategie erkennt. Vgl. S. Henary, 2014.

8 Philippe Chanial betont dieses historische Glück besonders bezüglich des *droit d'association*. P. Chanial, Ehre, Tugend und Interesse (2016), S. 299.

9 Ralph Hancock weist insbesondere auf die Bedeutung der religiösen Vorstellungen und Ideen der Puritaner diesbezüglich hin. Vgl. Ralph C. Hancock: »The Uses and Hazards of Christianity in Tocqueville's Attempt to Save Democratic Souls«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 348ff, hier S. 391ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in manhood.« »The Anglo-Americans arrived fully civilized on the soil that their posterity occupies; they did not have to learn, it was enough for them not to forget.«[10] Die praktische Erfahrung dieser und mit diesen Einrichtungen als tatsächliche praktische Übung führt Tocqueville zuallererst an, wenn es ihm um die Gründe der Stabilität der US-amerikanischen Gesellschaft geht, die sowohl politisch als auch gesellschaftlich in einem demokratischen Zustand ist. Dieses Erfahrungswissen bezeichnet Tocqueville daher als entscheidend, und hätten sich die Amerikaner nicht schrittweise an die öffentliche Freiheit gewöhnt und ein Kontingenzbewusstsein ausgebildet, würde keine ›Theorie guten Regierens‹ diesem Zustand abzuhelfen in der Lage sein. »True enlightment arises principally from experience.«[11] Die politische Bildung oder Reife eines Volkes ist für Tocqueville ganz offenbar Folge konkreter Erfahrungen und tatsächlichen Handelns und nicht von Theorie oder Buchwissen.[12] In Amerika handeln die Individuen aus Gewöhnung politisch, und zwar auch dort, wo sie gerade erst auf dem Weg der Expansion nach Westen angekommen sind, nicht weil sie dort jemand dazu zwingt, sondern weil sie daran gewöhnt sind, so zu handeln.[13] Sie sind es gewöhnt, weil die politischen Erfahrungsräume dort, wo sie hergekommen sind, schon durch ihre Vorfahren etabliert wurden und ein Kontingenzbewusstsein schon in der Gesellschaft sedimentiert ist. Es ist also ein bestimmtes und aufgeklärtes Interesse an der Gemeinschaft, welches die US-Amerikaner verbindet. Der, um im Bild zu bleiben, ›pubertäre‹ Patriotismus ist einer ›erwachseneren‹ und aufgeklärten Form des rationalen Bewusstseins und Interesses gewichen, welches nun zu gemeinschaftlichem und öffentlichem Handeln antreibt.[14]

Der Grund, warum Tocqueville davon ausgeht, dass die Individuen ihr politisches oder ihr freiheitliches Potenzial erst wecken müssen, liegt in der Unterscheidung von Gleichheit und öffentlicher Freiheit sowie deren Bedeutung für die Individuen. Obgleich beide Begriffe durchaus zusammenhängen, fühlt sich Tocqueville doch bemüßigt, sie zu unterscheiden. Die Liebe zur Gleichheit und ihrer direkten Ausprägung der persönlichen Unabhängigkeit ist das primäre und dominante Verlangen. Es ist ein intuitives Gefühl. Die Früchte aus dieser Liebe kommen den Individuen quasi von selbst, und zwar unbesehen des sozialen Standes zu. Darin liegt die Begründung für diese Leidenschaft. Die Früchte, die die öffentliche Freiheit hervorbringt, zeigen sich hingegen meist erst mit der Zeit, wobei ihre Wurzeln oftmals zusätzlich nur schwer zu

10 Beide Zitate aus A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 491. Laura Janara hat sich insbesondere von dieser Aussage Tocquevilles zu einer sehr instruktiven Interpretation inspirieren lassen. Vgl. Laura Janara: Democracy growing up, Albany 2002.
Manche werfen Tocqueville ein ›falsches Verständnis‹ von Amerika vor, das sich daraus ergibt, dass Tocqueville nur das gesehen hat, was seinen vorgefertigten Urteilen entsprach. Vgl. etwa Gary Wills: »Did Tocqueville ›Get › America?«, in: New York Review of Books 29. April (2004), S. 52ff. Auch Thomas West argumentiert in eine ähnliche Richtung. Tocqueville hätte demnach die Gründerväter insofern ›falsch‹ verstanden, als das, seiner Meinung nach, der Staat zum Produkt der Gesellschaft wird, wobei die Gründerväter diesen Zusammenhang genau entgegengesetzt gesehen hätten. Vgl. Thomas G. West: »Misunderstanding the American Founding«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 155ff.

11 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 493.

12 Vgl. J. Feldhoff, S. 84f.

13 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 387.

14 Vgl. B. J. Smith, A Liberal of a New Kind (1991), S. 73.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erkennen sind. Zusätzlich sind diese Früchte zunächst meist mit Opfern und Anstrengungen verbunden.[15] Der intuitiven und leidenschaftlichen Liebe für die Gleichheit und persönliche Unabhängigkeit steht demnach eine eher vernunftbasierte rationale Liebe für die öffentliche Freiheit gegenüber. Das ist die entscheidende Differenzierung, auf der sich die Möglichkeiten der demokratischen Despotie ergeben und die daher gewissermaßen den Hintergrund der Einrichtungen bilden, die diesen Zustand verhindern sollen. Die Erfahrungsräume müssen den Individuen demnach die Früchte der öffentlichen Freiheit nicht nur zeigen, sondern sie diese auch ernten lassen. Es sind demnach Räume, in denen die Individuen die Liebe zur öffentlichen Freiheit kennen- und schätzen lernen können und sollen. Diese Erfahrungsräume sind demnach Einrichtungen, die in den Individuen und den direkten Folgen der *égalité des conditions* als der intuitiven leidenschaftlichen Liebe gegenteilige Instinkte hervorrufen.[16]

Dabei wird zunächst noch einmal deutlich, dass die öffentliche Freiheit, als Ausdruck von Selbstregierung in Tocquevilles Denken tatsächlich zunächst mit Opfern einhergeht. Das zeigt sich etwa dann, wenn die Individuen sich mit den gemeindeöffentlichen Angelegenheiten befassen müssen:

> »When citizens are *forced* to occupy themselves with public affairs, they are necessarily *drawn* away from the middle of their individual interests and are, from time to time, *dragged* [Herv. FB] away from locking at themselves.«[17]

Die Selbstgenügsamkeit war ja geradezu ein Charakteristikum der Individuen in Tocquevilles kritischer Analyse. Die Individuen nehmen also nicht plötzlich an den öffentlichen Angelegenheiten Anteil, sind nicht plötzlich politisch und von einer Solidarität und Empathie zueinander beseelt und lassen nicht auf einmal partiell ihr materielles Streben beiseite. Tocqueville konstruiert keine theoretische demokratische Gesellschaft, sondern beschreibt anhand der US-amerikanischen Gesellschaft, wie diese demokratische Gesellschaft gleich *und* frei ist. »My goal has been to show, by the example of america, that laws and above all mores could allow a democratic people to remain free.«[18]

Wieder erscheint das Grundmotiv, dass Tocqueville die demokratische Gesellschaft nicht als etwas Statisches konstruiert, sondern als etwas Dynamisches begreift. Es ist

---

15 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 874ff. Bezüglich dieser Frage klingt Tocqueville in *L'Ancien Régime et la Révolution* deutlich pessimistischer, wenn er dort konstatiert, dass die Freiheit ein untergeordneter Wunsch der Individuen ist, der nur von wenigen wirklich wert geschätzt wird. vgl. A. d. Tocqueville (1978), 14ff., passim.
Robert Gannet erkennt darin allerdings keinen inhaltlichen Rückzug, sondern vielmehr eine rhetorische Strategie Tocquevilles, den Bürgern ihre eigene, sich unterordnende Natur zu spiegeln, um sie selbst als Ursprung jedweder despotischen Entwicklung zu blamieren. S. Robert T. Gannett Jr.: »The Shifting Puzzles of Tocqueville's *The Old Regime and the Revolution*«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 188ff.
Generell zu späteren geschichtswissenschaftlichen Vorhaben Tocquevilles und deren Wirkung etwa James T. Kloppenberg: »The canvas and the color: Tocqueville's »philosophical history« and why it matters now«, in: Modern Intellectual History 3 (2006), S. 495ff.

16 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 745. So auch schon M. Hereth (1979), 43ff.

17 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 889.

18 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 512f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Sache, ob es Einrichtungen gibt, die den Individuen politische Praxis und politisches Gestalten ermöglichen, es ist eine andere Sache, was das für die Individuen bedeutet und es ist nochmal eine andere Sache, wie die Rückwirkung dessen auf die ursprünglichen Institutionen ausfällt. Der öffentliche Geist ist dabei eine Besonderheit.

> »There is another love of country more rational […]; less generous, less ardent perhaps, but more fruitful and more durable; this one arises from enlightment.; it develops with the help of laws; it grows with the exercise of rights; and it ends up merging, in a way, with personal interest.«[19]

Es zeigt sich hier jeweils ein positiver Effekt der drei Schritte aufeinander: die Erfahrungsräume politischer Praxis bringen erneut politische Praxis hervor und besorgen so erneut die Grundlage der Reproduktion von Kontingenz- und Gestaltungsbewusstsein. Die politischen Erfahrungsräume zeigen und stabilisieren über die Zeit die vernunftbasierte Liebe für die öffentliche Freiheit. Wie dieser Zusammenhang sich im Einzelnen auswirkt und um welche Einrichtungen es Tocqueville maßgeblich geht, das ist Inhalt der folgenden Abschnitte.

5.1.1 Politische Vereinigungen

Grundlegend für viele einzelne Einrichtungen ist das *droit d'association* (Vereinigungsrecht) und damit die Möglichkeit der Gründung von bürgerlichen und politischen *associations* (Vereinigungen). Die Grundlage aller politischen und bürgerlichen *associations* ist der Gedanke der persönlichen Unabhängigkeit, von dem die demokratische Gesellschaft durchtränkt ist. In einer Gesellschaft der Gleichen ist jedes Individuum zunächst auf sich selbst verwiesen und muss sich zunächst auf sich selbst verlassen. Doch es gibt einen Ausweg aus der Isolation, und zwar in den *associations*, den freiwilligen Vereinigungen mit anderen als vereinigte Macht vieler Einzelner.[20] Die *associations* sind somit zugleich auch Ausdruck der Erfahrung von Isolation als der individuellen Schwäche in einer Gesellschaft ohne erkennbare herausragende Individuen oder Akteure. Die Freiheit mit anderen gemeinsam zu handeln, *associations* zu gründen, sieht Tocqueville als natürlichste Freiheit.[21] Das *droit d'association* ergänzt insofern die persönliche Unabhängigkeit.

19 Ebd., S. 385.

20 Vgl. ebd., S. 303. Philippe Chanial betont die Freiwilligkeit der Vereinigung, indem er hervorhebt, dass dies ohne Anrufung des Staates passiert. Vgl. P. Chanial, Ehre, Tugend und Interesse (2016), S. 302. Gerade diese Freiwilligkeit unterscheide die demokratischen *associations* von allen vormaligen Formen von Kollektivorganisationen, etwa ständischer Zünfte oder Patronagenetzwerke, die vielfach durch Zwang charakterisiert waren.

21 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 309. Dazu auch Vgl. Jean M. Yarbrough: »Jefferson and Tocqueville«, in: Perspectives on Political Science 48 (2019), S. 252ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »An association consists only of the public support that a certain number of individuals give to such and such doctrines and of the promise that they make to work in a particular way toward making those doctrines prevail.«[22]

So Tocquevilles simple Beschreibung der *association*. Es zeigt sich ein erster Effekt des Vereins auf die Individuen: Eine von einer *association* vertretene Meinung ist eindeutiger formuliert als irgendeine Facette der öffentlichen Meinung. Die Individuen verfolgen eine Sache dadurch überzeugter und hartnäckiger, fühlen sich ihr mehr verpflichtet.[23] Im Wortsinn vereint die *association* verschiedene individuelle und ihrer Natur nach auseinanderstrebenden Anstrengungen und richtet sie auf ein eindeutiges, vor allem aber gemeinsames Ziel aus. Die Individuen kommen durch ihre Beteiligung an einer *association* miteinander in Kontakt, lernen sich kennen. Ihre Ambitionen nehmen dabei tendenziell mit der Anzahl der beteiligten Individuen zu. Sie merken, dass ihre Meinung von vielen anderen geteilt wird.[24] Die *association* und gerade die politische, die Tocqueville hier im Besonderen beschreibt, ist demnach auch ein Erfahrungsraum, der die isolierten Individuen zusammenbringt, sie ihrer einzelnen politischen Schwäche enthebt und der Erfahrung gemeinsamer politischer Stärke und eines gemeinsamen Kontingenz- und Gestaltungsbewusstseins zubringt. In der politischen *association* besteht die Möglichkeit für politische Praxis. Die Individuen haben hier und nur gemeinsam die Möglichkeit, überhaupt dauerhaften und dynamisch mitwachsenden politischen Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung zu nehmen. »In democratic countries, political associations form, so to speak, the only powerful individuals who aspire to rule the state.«[25] In diesen Räumen erfahren die Individuen, dass politische Beteiligung und Regung nicht gleichbedeutend mit Unordnung oder Unruhe ist. Vielmehr ist der Erfolg darauf angewiesen, dass die Individuen jeweils ihren einzelnen Willen dem der *association*, also dem Kollektiv, unterordnen. Insofern wirken die *associations* in einem spezifischen Sinn ordnend, weil sie verschiedene Individuen zu gemeinsamem Handeln motiviert.

In einer demokratischen Gesellschaft sind die Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit von entscheidender Bedeutung, um die politische Macht der Mehrheit einzudämmen. So wird das *droit d'association* letztlich zur Wehr der politischen Unabhängigkeit, die in der demokratischen Gesellschaft insbesondere durch die potenziell tyrannische Macht der Mehrheit bedroht ist und konstituiert einen eminent wichtigen Erfahrungsraum gemeinsamen Handelns und damit auch die Grundlage eines individuellen Interesses an der politischen Gestaltung, wie sich im Weiteren noch deutlicher zeigen wird.

Nur durch die Freiheit gemeinsamen Handelns lernen die Individuen diese spezielle Gefahr der persönlichen Unabhängigkeit zu bändigen. »[B]y enjoying a dangerous

22 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 303.

23 Vgl. ebd.

24 Vgl. ebd., S. 304.

25 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 915. Explizit zur Einrichtung der politischen Partei in Tocquevilles Denken, deren Bedarf und Funktion siehe S. Krause (2017), S. 262ff; S. S. Wolin (2001), S. 241.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liberty that the Americans learn the art of making the dangers of liberty smaller.«[26] Tocqueville erkennt in den *associations* die Möglichkeit, die Gesellschaft trotz des Trends zum Individualismus zusammenzuhalten.[27] Mithilfe des *droit d'association* lassen sich mächtige Akteure bilden: »I think that simple citizens by associating together can constitute very wealthy, very influential, very strong beings, in a word *aristocratic persons* [Herv. FB].«[28] Letztlich bilden die *associations* doch so etwas, wie aristokratische Personen. Sie vereinen eine große Leidenschaft für gemeinschaftliche Ziele mit meist guten finanziellen Möglichkeiten.

Die Individuen sind dabei selten wirklich großmütig, immer aber sind sie hilfsbereit und leisten sich im Fall gegenseitige Unterstützung.[29] An anderer Stelle beschreibt Tocqueville dies in folgender Formulierung:

> »In democratic centuries, men rarely sacrifice themselves for each other; but they show general compassion for all the members of the human species. You do not see them inflict useless evils, and when, without hurting themselves very much, they can relieve the sufferings of others, they take pleasure in doing so; they are not disinterested, but they are mild.«[30]

Das *droit d'association* ist gerade in Zeiten der *égalité des conditions* laut Tocqueville eine essenzielle Einrichtung, um einerseits den Individuen Räume gemeinsamen bewussten Handelns zu ermöglichen und andererseits die demokratische Gesellschaft mit handlungsstarken Akteuren auszustatten. Sie sind gleichwohl auch ein wichtiger Ort, an dem das Kontingenzbewusstsein wachgehalten und immer wieder neu hervorgebracht wird. Entsprechend stellt Tocqueville fest:

> »For men to remain civilized or to become so, the art of associating must become developed among them and be perfected in the same proportion as equality of conditions grows.«[31]

5.1.2 Dezentrale Verwaltungsstruktur

Tocqueville behandelt die Gemeinden, die Städte und die Grafschaften, zusammengefasst als *commune*, als öffentliche *associations*. Diese sind gewissermaßen Sonderformen der *associations*.[32] Die Selbstverwaltung der Gemeinden ist die Umsetzung des Prin-

26 Ebd., S. 916.

27 Tocqueville richtet sich auch hier ganz deutlich an seine französische Leserschaft und versucht ihr die Angst vor dem *droit d'association* zu nehmen, in dem er auf den Umstand in den USA verweist, wo trotz eines recht umfassenden *droit d'association* keine Anarchie zu beobachten ist. Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 305. Insofern liefert Tocqueville durchaus einen Beitrag zur Theorie des Widerstandes im Rahmen eines repräsentativen Regierungssystems. Dazu etwa Ian McDaniel: »Representative democracy and the ›spirit of resistance‹ from Constant to Tocqueville«, in: History of European Ideas 44 (2018), S. 433ff.

28 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1268.

29 Vgl. ebd., S. 1006.

30 Ebd., S. 993.

31 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 902.

32 Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 238.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zips der Volkssouveränität auf kommunaler Ebene. Selbstregierung als Ausdruck der öffentlichen Freiheit bedeutet nämlich nicht nur die Durchsetzung der Volkssouveränität in der breiten Fläche, sondern – und das betont Tocqueville vor allem – auch die Selbstverwaltung und bewusste Gestaltung im kommunalen Bereich.[33] Die kommunale Selbstverwaltung beschreibt Tocqueville als einen administrativen Föderalismus.[34] Die *commune* hat für Tocqueville eine nachgerade elementare Bedeutung: »Town institutions are to liberty what primary schools are to knowledge.«[35] Sie bilden einen primären Erfahrungsraum öffentlicher Freiheit[36] und auch von Kontingenzbewusstsein. Die *commune* ist überschaubar und ihre Anliegen zeigen schnell einen Bezug zu den vielen einzelnen Privatangelegenheiten und bieten daher auch rasch die Erkenntnis individuellen Nutzens der Beteiligung an den gemeindeöffentlichen Dingen. Das nach individuellem materiellem Wohlstand strebende Individuum für eine Angelegenheit des Staates zu interessieren, dessen Zweck kompliziert ist und sich dem Individuum nicht leicht erschließt, erscheint ein schweres und wahrscheinlich erfolgloses Unterfangen. Ist allerdings etwa das eigene Grundstück beim Bau einer Gemeindestraße betroffen, offenbart sich dem Individuum von selbst, dass es einen Zusammenhang zwischen dieser öffentlichen Angelegenheit und den eigenen Interessen gibt. Von selbst werden sie entsprechend erkennen, dass der eigene Vorteil mit den gemeinschaftlichen Interessen verbunden ist.[37] Beständig zeigen sich in der *commune* solche kleinen öffentlichen Angelegenheiten; die *commune* steht nie still und ist daher den Individuen jeden Moment sichtbar.[38] Damit ergeben sich immer wieder Momente, in denen die Individuen vor Ort und alltäglich den bestehenden Zusammenhang ihrer privaten Interessen mit den öffentlichen Interessen, den persönlichen Nutzen von politischer Gestaltung und ihre gegenseitige Abhängigkeit voneinander bemerken. Denn sind die Individuen gezwungen, sich mit gemeinschaftlichen Dingen zu befassen, erscheint ihnen ihre jeweilige Unabhängigkeit weit weniger groß und leuchtet ihnen ein, dass sie doch aufeinander angewiesen sind und dass sie, um die notwendige Unterstützung von anderen zu bekommen, diesen oft selbst Unterstützung angedeihen lassen müssen.[39] Außerdem erfahren die Individuen in der Gemeinde wirkliche Autonomie und damit auch ihre tatsächliche politische Macht als *citoyen*, also als an den öffentlichen Angelegenhei-

33 Vgl. Skadi Krause: »Demokratischer Föderalismus. Tocquevilles Würdigung der kommunalen Selbstverwaltung als Teil der Civil Liberty«, in: Politische Vierteljahresschrift 55 (2014), S. 94ff, hier S. 109. Ebenfalls zur Bedeutung der Gemeinde in der *De La Dèmocratie En Amérique* etwa Robert T. Gannett Jr.: »Bowling Ninepins in Tocqueville's Township«, in: The American Political Science Review 97 (2003), S. 1ff.

34 Vgl. John Kincaid: »Federal Democracy and Liberty«, in: Political Science and Politics 32 (1999), S. 211ff, hier S. 211. Damit entpuppen sich insbesondere diese Ausführungen Tocquevilles als dezidierte Kritik am französischen Zentralismus.

35 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 102.

36 Vgl. Sheldon Wolin. Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 219f. Gisela Riescher bezeichnet die Gemeinde in der *De La Dèmocratie En Amérique* sogar als Paradigma Tocquevilles praxisbezogenen Freiheitsbegriffs. Vgl. G. Riescher, Die Praxis politischer Freiheit (1998), S. 88.

37 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 891.

38 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 588.

39 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), 889, 891.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten interessierten und diese bewusst gestaltenden Bürgern.[40] Tocqueville stellt daher wenig überraschend fest: »[P]olitical life was born very much within the towns.«[41]

Es sind damit gerade die Gemeindefreiheit, die örtliche Selbstverwaltung und die Beteiligung an den kommunal-öffentlichen Angelegenheiten, die bewirken, dass eine steigende Anzahl von Individuen auf das Wohlwollen anderer zunehmend Wert legt. Es ist dieser, von der Reichweite und Erreichbarkeit her betrachtet, kleine und nahe gelegener Erfahrungsraum öffentlicher Freiheit, also von Selbstregierung, der fortwährend die Individuen zusammenbringt. »[L]ocal liberties, […] constantly bring men *back* toward each other *despite* [Herv. FB] the instincts that seperate them, and force them to help each other.«[42] Es ist zuerst das Gesetz, das den Individuen die Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten ermöglicht, aber auch auferlegt. »The law-maker in this way *forced* [Herv. FB] each American to cooperate daily with some of his fellow citizens in a common work.«[43] Die Individuen erfassen den positiven Einfluss auf ihre privaten Interessen, der sich ergibt, wenn sie selbst die öffentlichen Angelegenheiten besorgen. Daraus speist sich wiederum erneut eine Motivation, an der politischen Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung teilzunehmen. Später beteiligen sich die Individuen aktiv, weil sie daran mitzuwirken gewöhnt sind.[44] Die Erkenntnisse, dass erstens die Individuen ein privates Interesse an der politischen Gestaltung sowie am gemeinsamen Handeln haben und dass zweitens die Individuen auch stärker voneinander abhängig sind, als ihnen gemäß der Vorstellung des Individualismus bewusst ist und sich durch die wirtschaftliche Vernetzung zeigt, sind in der Gemeinde leichter oder überhaupt erreichbar. Die *commune* ist demnach der Ort, wo sich gerade auch ein kollektives Kontingenzbewusstsein bildet und wo die Individuen erfahren, dass die bewusste Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung politische Kooperation braucht.

---

40 Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 218.

41 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 109. Die *commune* ist laut Donald Maletz die Schlüsselinstitution in Tocquevilles Beschreibung der Verfassung der US-amerikanischen Gesellschaft. Er verweist weiterhin darauf, dass die *institutions communales* in den USA durchaus auch historisch begünstigt waren angesichts eines großen Territoriums, eines fehlenden Zentrums und einem geringen Grad an Urbanisierung. Vgl. Donald J. Maletz: »The Spirit of Tocqueville's Democracies«, in: Polity 30 (1998), S. 513ff, hier 519, 520.
Gisela Riescher sieht es ähnlich. Sie betont, dass die *commune* in Tocquevilles Denken »der zentrale Ort [sei, FB], an dem die Demokratie beginnt, an dem sie erfahren und erlernt, an dem sie täglich praktiziert werden kann.« Gisela Riescher: »Die Praxis politischer Freiheit. Individualismus und Gemeinsinn bei Alexis de Tocqueville und den amerikanischen Kommunitaristen«, in: Dirk Berg-Schlosser/Gisela Riescher/Arno Waschkuhn (Hg.), Politikwissenschaftliche Spiegelungen. Ideendiskurs – Institutionelle Fragen – Politische Kultur und Sprache Festschrift für Theo Stammen zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, S. 84ff, hier S. 87. Dazu auch R. T. Gannett Jr., 2003.

42 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 892. Zur Bedeutung der Erreichbarkeit, Nähe und erlebbaren Solidarität in der Gemeinde etwa H. Buchstein/S. Hummel, Demokratietheorie und Methode: Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill (2016), S. 257; H. Bluhm/S. Krause, Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. (2016), S. 67.
Das hält auch Ralf Dahrendorf viel später noch in seiner Beschreibung der US-amerikanischen Gesellschaft fest. Vgl. R. Dahrendorf (1968), S. 39.

43 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 909.

44 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 385f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das sind maßgebliche Gründe, warum Tocqueville für eine starke Subsidiarität und dezentrale Verwaltung, also für die *institutions communales* optiert.

> »So it is by charging citizens with the administration of small affairs, much more than by giving them the government of great ones, that you interest them in the public good and make them see the need that they constantly have for each other in order to produce that good.«[45]

Gleichzeitig betont Tocqueville auch die Bedeutung der *commune* hinsichtlich der Macht der Mehrheit. Die Gemeinde bekommt auch aus dieser Richtung einen politischen Wert. Die Möglichkeit der Selbstbestimmung und Selbstregierung findet in den *communes*, selbst wenn sie in höheren staatlichen Sphären schon eingegrenzt wird, eine gut zu verteidigende Rückzugsstellung. Keine noch so starke Mehrheit wird dazu in der Lage sein, in allen Einzelheiten und in alle *communes* hineinzuwirken.[46] Die *institutions communales* sind dabei nicht nur ein Mittel gegen den Konformitätsdruck der Massendemokratie, sondern insgesamt auch der Raum von Kontingenz, die in den verschiedenen *communes* bestehen und gedeihen kann.

Es ist daher gerade die *commune*, die erstens den Individuen Selbstregierung ermöglicht und sie daher im Frei*sein* lehrt und damit zweitens die Grundlagen schafft, aus denen ihnen ein Interesse an der bewussten politischen Gestaltung zukommt. Als gesetzlich vorgesehene Struktur zwingt die *commune* die Individuen zunächst zur politischen Beteiligung an den gemeinschaftlichen Angelegenheiten.[47]

> »The inhabitant of New England is attached to his town (*commune*), because it is strong and independent; he is interested in it, because he participates in its leadership; he loves it, because he has nothing to complain about in his lot. In the town he places his ambition and his future. […] [I]n this limited sphere, accessible to him, he tries his hand at governing society. He becomes accustomed to the forms without which liberty proceeds only by revolutions, is infused with their spirit, acquires a taste for order, understands the harmony of powers, and finally gathers and practical ideas about the nature of his duties as well as the extent of his rights.«[48]

---

45 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 892.

46 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 429. Diese Bedeutung zeigt sich Tocqueville deutlich an der Robustheit der Hindu-Kultur, welche unbesehen der teils radikalen politischen Ereignisse in Indien und dem von ihm attestierten politischen Desinteresse der indischen Gesellschaft trotzdem überstand, und zwar, weil sie so stark in den einzelnen Orten verankert war. Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), 102 Fn. g.
Auf der anderen Seite kann gerade auch in der *commune* eine Tyrannei der Mehrheit herrschen, die in ihrer Wirkung dann nahezu unbegrenzt sind. Dieser Punkt wird insbesondere dadurch brisant, als dass Tocqueville bei seiner Betonung des Föderalismus auf die Bundesstaaten verweist, die ebenso nicht gefeit sind vor der Mehrheitstyrannei. Auf diese Punkte weist James Schleifer hin. Vgl. J. T. Schleifer (2000), 269ff.

47 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 102.

48 Ebd., S. 114.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Erfahrung springt gewissermaßen auf größere politische Einheiten über.[49] Es findet ein fundamentaler politischer Reifungsprozess statt. Die Individuen handeln in der *commune* politisch und bauen Kontingenzbewusstsein auf. Sie bemerken, dass sich dieses Handeln für sie auszahlt, und übertragen es daher auch auf andere Bereiche. Die Individuen lernen in der *commune* die Sorge für das öffentliche Wohl zuerst im Kleinen. Dieses allmählich sittlich immer fester verankerte Erfahrungswissen wird Quelle politisch aktiver Bürger, und zwar auch über die eigenen und kleinen Gemeindegrenzen hinaus. Die *commune* ist damit überhaupt ein Möglichkeits- und Erfahrungsraum politischen Handelns: »I find […] in the town institutions that […] give the people at the same time the *taste* for liberty and the *art of beeing free* [Herv. FB].«[50] Es ist dabei gar nicht notwendig und von Tocqueville nicht so gedacht, dass alle gleichermaßen in die große Politik streben. Sicher ist aber, dass die Beteiligung an den gemeindeöffentlichen Angelegenheiten alle Individuen mit einem öffentlichen Geist und einem politischen Interesse ausstattet, die ihrerseits Grundlagen aller auch größerer politischer Ämter oder Unternehmungen ist. Derartig demokratisch ›geschulten‹ Individuen ist das Land insgesamt ein eigenes Anliegen. Öffentliche Angelegenheiten gelten solchen Individuen wie eine eigene. Im Erfolg der Gemeinschaft erkennen die Individuen ihre eigenen Taten und sie freuen sich über dieses Wohlergehen, denn es kommt ihnen selbst zugute. Die Individuen befassen sich mit den öffentlichen Angelegenheiten aus einer inneren Motivation, welche auf der Dezentralisierung der *institutions communales* beruht. Tocqueville bewundert diese Form gerade ihrer politischen Effekte wegen. Er ist also nicht aus ideologischen Gründen oder moralischer Überzeugung ein Anhänger der Dezentralität, sondern aus der schlichten Erkenntnis deren funktionaler Überlegenheit. Die Dezentralität ermöglicht den Individuen gegenseitige Begegnung und die Erfahrung sowie den Aufbau gegenseitigen Vertrauens und ist damit mitentscheidende Grundlage für die Verbindung von individuellen und gemeinschaftlichen Interessen.[51]

Hieran wird nochmals deutlich, wie neu und tiefgehend Tocquevilles Verständnis vom Prinzip der Volkssouveränität ist. Es betrifft nämlich auch die unterste Verwaltungsebene – die Gemeinde, die ebenfalls Objekt politisch aktiver Individuen ist. Insofern ist die Gemeinde oder der Föderalismus, welcher sich dadurch konstituiert, das

49 Vgl. L. Jaume (2013), S. 34.

50 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 466. Nach Michael Sandel besteht darin die zentrale Erkenntnis Tocquevilles Reise durch die Vereinigten Staaten. Tocqueville ist demnach Zeuge einer insofern goldenen Epoche der föderalen amerikanischen Republik. Vgl. Michael Sandel: »The Political Theory of the Procedural Republic«, in: Revue de métaphysique et de morale 93 (1988), S. 57ff.

51 Vgl. Michael Hereth: »Dezentralisierung und politische Sitten bei Alexis de Tocqueville«, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.), Alter Staat – neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004, S. 49ff, hier S. 49ff.
Auf der anderen Seite nennt Tocqueville auch Umstände, die eine zentrale Verwaltung naheliegend und sinnvoll erscheinen lassen. Vgl. dazu A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), 775 Fn. a, 869f. Allerdings lässt sich auch hierbei ergänzen, dass seiner Beobachtung nach, der Staat in den USA niemals als alleiniger Akteur auftritt, sondern immer auch private oder Akteure anderer Ebenen (lokal, kommunal etc.) eingreifen. Siehe dazu ein Notizbucheintrag Tocquevilles in Olivier Zunz: Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America, Charlottesville 2010, S. 364f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Element, in dem verschiedene Dinge zusammengehen: Dynamik und Ruhe, Volkssouveränität und verantwortungsvolle Eigenregie, Eigennutz und Gemeinsinn und letztlich aufklärerische und traditionelle Werte.[52] Ein föderal organisierter Staat bedeutet für Tocqueville wesentlich mehr als dass sich dahinter ausschließlich eine Beschreibung eines verfassungsrechtlichen Zuschnitts verbirgt. Für ihn betrifft die Begrifflichkeit vielmehr die Vorgehensweisen und Abläufe des Zustandekommens gemeinschaftlichen Handelns und von politischen Meinungen.[53]

> »The town (*commune*) institutions of New England form a complete and regular whole. They are old; they are strong because of the laws, stronger still because of the mores; they exercise a prodigious influence over the entire society.«[54]

Doch auch angesichts dieses glücklichen historischen Umstandes,[55] der sich kaum wiederholen lässt, ist Tocqueville hinsichtlich der europäischen Gesellschaften nicht wirklich pessimistisch, obgleich keine dieser – nach seiner Einschätzung – eine sittlich gefestigte föderale Gemeindeordnung vorzuweisen hat.[56] Vielmehr gewinnt vor diesem Hintergrund sein Appell für die Gewährung politischer Rechte und Teilhabe an Bedeutung:

> »I say that the most powerful means, and perhaps the only one remaining to us, to interest men in the fate of their country, is to make them participate in its government. […] Today, civic spirit seems to me inseparable from the exercise of political rights.«[57]

Ohne politische Teilhabe gibt es keine selbstbewusste und politische interessierte Bürger oder anders formuliert: politische Beteiligung ist die Grundlage für eine selbstregierte Bürgergesellschaft, die ihre Entwicklung bewusst gestaltet. Die kommunalen Einrichtungen sind für Tocqueville von fundamentaler Bedeutung der politischen

---

52 Vgl. Ralph C. Hancock: »Tocqueville on the Good of American Federalism«, in: Publius: The Journal of Federalism 28 (1998), S. 89ff.

53 Vgl. S. Krause (2017), S. 296. Grundsätzlich zu Tocquevilles Verständnis des Föderalismus siehe Juri Auderset: Transatlantischer Föderalismus, Berlin/Boston 2016, S. 321ff.
Laut James Schleifer geht Tocqueville vielmehr als nur auf die amerikanische Debatte zwischen Federalists und Anti-Federalists, also auf die Diskussion um die Verteilung staatlicher Macht zwischen Zentral- und Einzelstaaten, auf die *politisch-kulturelle* Bedeutung der Kommunen ein. Vgl. J. T. Schleifer (2000), 161-237.

54 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 103.

55 »The town institutions of New England were first to reach a state of maturity. They present a complete and uniform whole. They serve as a model for the other parts of the Union and tend more and more to become the standard to which all the rest must sooner or later conform.« Insofern lernt auch die US-amerikanische Gesellschaft noch von ihren eigenen Wurzeln. ebd. Dazu auch Barbara Allen: »Alexis de Tocqueville on the Covenantal Tradition of American Federal Democracy«, in: Publius: The Journal of Federalism 28 (1998), S. 1ff.

56 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 102.

57 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 387. Tocqueville geht sogar noch weiter und sieht die Anzahl an Individuen mit *esprit de cité* in Europa in Abhängigkeit von der Gewährung dieser Rechte politischer Teilhabe.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Struktur in den USA. Es ist gerade die Dezentralität und damit die Erreichbarkeit dieses speziellen Erfahrungsraums, die ihre Wichtigkeit ausmachen.[58]

5.1.3 Bürgerliche Vereinigungen

Die politischen Vereinigungen und *communes* sind allerdings nicht alle Formen von *associations*. Daneben beschreibt Tocqueville auch solche, die keinen direkten politischen Zweck haben, aber dennoch für die demokratische Gesellschaft von essenzieller Bedeutung sind; es geht um alle Formen bürgerlicher beziehungsweise ziviler *associations*. Es ist zweitrangig, ob dabei wirtschaftliche, religiöse oder moralische Anliegen verfolgt werden.[59] Würden die Individuen keine politischen *associations* gründen, wäre ihre politische Unabhängigkeit und Möglichkeit zur Selbstregierung stark gefährdet, während sie ohne die bürgerlichen *associations* individuellen Reichtum und Bildung wohl lange erhalten könnten.

> »If men who live in democratic countries […] did not acquire the custom of associating in ordinary life, civilization itself would be in danger.«[60]

Es sind nämlich die zivilen *associations*, die überhaupt große Unternehmungen ermöglichen, zu denen die vereinzelten und insofern schwachen Individuen allein nicht in der Lage wären. Es ist entscheidend für das Fortkommen der Gesellschaft, denn nur in dieser Form der Kooperation, als wechselseitige Einwirkung, besteht neben den *institutions communales* überhaupt die Möglichkeit dafür, dass die Individuen die Gefühle des Individualismus temperieren und andere Erfahrungen von Gemeinschaftlichkeit aufbauen. »Sentiments and ideas are renewed, the heart grows larger and the human mind develops only by reciprocal action of men on each other.«[61]

In Aristokratien halten die Individuen zusammen, weil sie alle in Abhängigkeitsnetzwerke eingebunden sind.[62] In demokratischen Gesellschaft sieht es allerdings anders aus: »Associations, among democratic peoples, must take place of the powerful individuals that equality of conditions has made disappear.«[63] Die bürgerlichen *asso-*

---

58 Dabei darf Dezentralität nicht nach heutigen Maßstäben bewertet werden. Für Tocqueville ist das Lokale, die Gemeinde die Essenz des demokratischen Geistes einer Gesellschaft. Das heutige Verständnis von Dezentralität oder Partizipation bedeutet häufig spezielle Aufgabenaufteilungen oder Beteiligungsausweitungen, Dieses ist nie oder nur selten so umfassend, wie Tocqueville es intendierte. Vgl. L. Jaume (2013), S. 28.

59 Gerade die Vereine, die Mäßigung etwa beim Alkoholkonsum anstreben, beeindrucken Tocqueville stark. Das geht aus einem Tagebucheintrag vom 10. Oktober 1831 hervor. Vgl. O. Zunz (2010), S. 333.

60 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 738.

61 Ebd., S. 900.

62 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1269.

63 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 901. Dazu auch Seymour Drescher: »Who Needs Ancienneté? Tocqueville on Aristocracy and Modernity«, in: History of Political Thought 24 (2003), S. 624ff. An dieser Stelle ließe sich eine Linie zwischen Montesquieu und Tocqueville konstatieren: Beide betonen die Wichtigkeit von Vereinigungen. Allerdings geht diese Ähnlichkeit kaum über das Funktionale hinaus, denn Montesquieu sieht die *pouvoirs intermédiares* als Brandmauer der Monarchie gegen die Despotie. Für Tocqueville allerdings erhalten die Vereinigungen vielmehr die Plu-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ciations sind es, die aus vereinzelten Individuen handlungsmächtige kollektive Akteure bilden.[64] Es sind die bürgerlichen *associations*, die die demokratische Gesellschaft dynamisch erhalten, im Gegensatz zu Stillstand und Apathie in der *despotisme démocratique*. Beispielsweise ist die Reichweite einzelner wirtschaftlicher Handlungen durch die individuelle Begrenztheit beschränkt und nur durch Handels- oder Unternehmenskooperativen können große Vorhaben umgesetzt werden (bspw. der Ausbau der Eisenbahn). Das gilt letztlich für alle gesellschaftlichen Teilbereiche. Es zeigt sich dabei auch eine positive Wechselwirkung zwischen politischen und bürgerlichen *associations*. Es sind daher gerade die bürgerlichen *associations*, die den Individuen die öffentliche Ruhe und Ordnung angesichts ihrer wirtschaftlichen Unternehmungen so hilfreich erscheinen lassen, dass die Verlockung einer Aufruhr oder einer anderen bewussten oder unbewussten Gefährdung der Ordnung durch die Individuen nicht besteht. Wo also die politischen *associations* die gesellschaftliche Ordnung durchaus in Bewegung halten und teilweise sogar gefährden können, betonen die bürgerlichen *associations* die Bedeutung einer stabilen gesellschaftlichen Entwicklung.[65] In den bürgerlichen *associations* findet das eigentlich isolierte wirtschaftliche Handeln der Individuen einen gemeinsamen Raum. So lernen sie auch wirtschaftlich zu kooperieren und den Nutzen gemeinsamen Handelns kennen.

Die bürgerlichen *associations*, die zunächst mit den öffentlichen Angelegenheiten gar nichts zu tun, also keinen direkten politischen Zweck haben, sind demnach eine wesentliche Institution der politischen Bürgergesellschaft. Die Individuen lernen sich dabei kennen und über die Verfolgung der gemeinsamen Ziele auch einander zu vertrauen.[66] Von dieser Erfahrung profitieren natürlich die politischen *associations*. Die bürgerlichen erleichtern somit die Bildung politischer *associations*. Andererseits sind es gerade die öffentlichen Angelegenheiten, angesichts derer die Individuen immer wieder die eigene Schwäche unmittelbar zu spüren bekommen und von wo aus ihnen daher die Erkenntnis zukommt, gemeinsam und organisiert zu handeln. Der Zweck der politischen *associations* ist insofern vollkommener, weil er nicht nur die Individuen aus ihrer Isolation löst und einer gemeinsamen Sache zuneigt, sondern weil dieses Ziel im politischen Handeln und Selbstregierung überhaupt besteht. Angesichts der Politik kommt den Individuen immer wieder die Idee der Vereinigung von Menschen, die ansonsten

---

ralität in einer konformer werdenden demokratischen Gesellschaft und schützen damit die demokratische Freiheit vor der *despotisme démocratique*. Vgl. Wilhelm Hennis: »In Search of the »New Science of Politics«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 27ff, hier S. 52ff.

Arthur Goldhammer weist in einem Beitrag den engen Zusammenhang Tocquevilles Argumente bezüglich des *droit d'association* sowie deren Bedeutung für die demokratische Gesellschaft auf eine enge Verbindung dieser mit seiner Analyse des *Ancien Régime* hin. Vgl. Arthur Goldhammer: »Tocqueville, Association, and the Law of 1848«, in: Historical Reflections 35 (2009), S. 74ff.

64 John Marini bezeichnet daher die Dezentralisierung eher als aristokratisch, da dort die Macht auf mehrere und erhabene Schultern verteilt ist. vgl. J. Marini, Centralized Administration and the ›New Despotism‹ (1991), S. 282f.

65 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 915ff.

66 Vgl. ebd., S. 912.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für sich allein geblieben wären. »Thus politics generalizes the taste and habit of association; it brings about the desire to unite and teaches the art of associating to a host of men who would have always lived alone.«[67]

Die Erfahrung gemeinsamen und organisierten Handelns in den größeren wirtschaftlichen Angelegenheiten überträgt sich auch auf kleine politisch-öffentliche Herausforderungen. Simpel formuliert: Weil sie bei den großen wirtschaftlichen Unternehmen kooperieren, werden sie dies auch bei kleineren öffentlichen Angelegenheiten tun. So verbindet sich die Assoziation beziehungsweise das Interesse an der Vereinigung immer stärker mit dem eigenen Nutzendenken; Gemeinwohl und Eigennutz verknüpfen sich. Bürgerliche oder zivile und politische *associations* stehen laut Tocqueville in einem sich wechselseitig stabilisierendem Verhältnis: »Civil *associations* therefore facilitate political *associations*; but, on the other hand, political *associations* develops and singularly perfects civil *associations*.«[68] Insgesamt fundiert die Lehre der Assoziationen, so Phillipe Chanial, als Idee und als angewendete Lehre, die »Matrix einer staatsbürgerlichen Republik« und bildet den Boden »einer zivilrepublikanischen Kultur.«[69]

5.1.4 Freiheit des Ausdrucks

Als Folge der *égalité des conditions*, so wurde bereits festgehalten, sind die Individuen voneinander unabhängig und damit in gewisser Weise voneinander isoliert. Das *droit d'association*, das für Tocqueville wie die persönliche Unabhängigkeit Ausdruck einer natürlichen Freiheit ist, wirkt dem entgegen. Allerdings ist doch fraglich, ob es sozusagen aus dem Nichts heraus aus isolierten Individuen kollektiv agierende Akteure machen kann. Die Verbundenheit der Individuen untereinander ist erst eine Folge der *associations* und kann nicht gleichzeitig ihre Voraussetzung sein.

> »It often happens […] in democratic countries, that a large number of men who have the desire or the need to associate cannot do so; since all are very small and lost in the crowd, they do not see each other and do not know where to find each other.«[70]

Es muss daher etwas geben, dass schon vorher eine Ahnung davon reifen lässt, dass in der *association* ein individueller Vorteil liegen könnte und so die Verbindung mit anderen sinnvoll ist beziehungsweise den Individuen die Verbindung mit anderen ermöglicht. Ferner muss Aufklärung darüber stattfinden, dass in der individualisierten Gesellschaft verschiedene Individuen ähnliche Vorstellungen haben. Dies zu bewerkstelligen, geht auf eine einfache Art, womit Tocqueville auf das Pressewesen und die *liberté d'écrire* (Rede- und Veröffentlichungsfreiheit) verweist, und zwar hier zunächst auf dessen Wirkung auf das gesellschaftliche Leben allgemein.

---

67 Ebd., S. 912f.

68 Ebd., S. 912.

69 P. Chanial, Ehre, Tugend und Interesse (2016), S. 292f. Nirgendwo hat das *droit d'association* eine größere positive Wirkung entfaltet als in den Vereinigten Staaten – in dieser Art beschreibt Tocqueville das *droit d'association* in den Exzerpten zur Gefängnisstudie. Vgl. O. Zunz (2010), S. 481.

70 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 907.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine Zeitung verbreitet Gedanken und Sichtweisen – macht diese vielen verschiedenen Individuen zugänglich. Entscheidend dabei ist, dass sie dies vermag, ohne zunächst einen großen Eingriff in den Ablauf des privaten Alltags darzustellen. Zeitungen sind ohne großen Aufwand zu konsumieren. Damit bringen sie auf einfachem und niedrigschwelligem Weg nicht nur einen ersten Sinn und ein rudimentäres Verständnis für die öffentlichen Angelegenheiten, sondern ermöglichen zugleich auch die Erkenntnis, dass andere ähnliche Ansichten diesbezüglich vertreten.[71] Die *liberté d'écrire* schafft eine gedankliche Verbindung zwischen den Individuen.[72] »So newspapers become more necessary as men are more equal and individualism more to be feared.«[73] Insofern versteht Tocqueville die *liberté d'écrire* als ein konstitutives Element von öffentlicher Freiheit überhaupt.[74] Sie forciert das *droit d'association* und erhält damit die demokratische Kultur. »[I]f there were no newspapers, there would be hardly any common action.«[75] Insofern wirkt die *liberté d'écrire* indirekt auf die *mœurs*, indem sie das *droit d'association* weckt und bestärkt sowie damit insgesamt das sittliche Gefüge unterstützt, welches den politischen Zustand der demokratischen Regierung stabilisiert. »So the evil that they produce is much less than the one they cure.«[76]

Die *liberté d'écrire* wirkt allerdings nicht nur auf die *mœurs*, sondern auch direkt auf die politischen Meinungen und auf die Gesetze.[77] Tocqueville hält fest, dass es grundsätzlich einen Zusammenhang zwischen dem Gedanken der Volkssouveränität und der *liberté d'écrire* gibt. Baut der Gedanke der Volkssouveränität darauf auf, dass alle Individuen dazu in der Lage sind, die Gesellschaft zu regieren, dann muss es ebenfalls allen möglich sein, zwischen den verschiedensten Meinungen, die einer freien Presse zu entnehmen sind, wohlüberlegt zu wählen. Die *liberté d'écrire* kann daher nicht mit dem Argument eingeschränkt werden, dass bestimmte besonders ordnungskritische Meinungen eine zu große Gefahr darstellen. Es ist die *liberté d'écrire*, die es ermöglicht, Politik vor dem Angesicht der öffentlichen Meinung darzustellen und zu bewerten. Sie ermöglicht es, den Gang der gesellschaftlichen Entwicklung recht stetig zu beobachten, zu kontrollieren und damit auch die aktuell in öffentlichen Ämtern agierenden Personen einer dauerhaften Kontrolle zu unterwerfen. Weil die Presse auf der Klaviatur der Macht der Mehrheit spielt, hat sie einen direkten politischen Wert, und zwar hinsichtlich der politischen Macht. »In the United States […] the periodical press, after the people, is still the first of powers.«[78]

Allerdings erkennt Tocqueville daran potenzielle Gefahren. Insbesondere thematisiert er die bereits genannte Möglichkeit, dass die Zeitungen natürlich auch Gedanken der Infragestellung und daher der öffentlichen Unruhe verbreiten und die Individuen

71 Vgl. ebd., S. 906f.

72 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 304f. Erinnert sei hier daran, dass das *droit d'association* die Individuen in einer Organisation zusammenfasst und damit komplementär zur Presse- und Meinungsfreiheit zu verstehen ist.

73 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 906.

74 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 305.

75 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 907.

76 Ebd.

77 Vgl. ebd., S. 289.

78 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 298.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damit auch zu destabilisierenden Aktionen verleiten können. Jede Zeitung vertritt eine eigene Idee oder Gesinnung und jede Zeitung hat einen eigenen Kreis von Lesern. Ist eine Zeitung mit der Position oder direkt mit einer Vereinigung assoziiert, scheint es, als ob sie zu ihren Lesern im Namen der Vereinigung und der dort organisierten Individuen spricht. Die Wirkung der Zeitung ist daher der Wirkung der öffentlichen Meinung ähnlich, jedoch wie durch ein Brennglas verstärkt. Die Gefahr der Tyrannei der Mehrheit oder der öffentlichen Meinung erreicht nach Tocqueville demnach mit der *liberté d'écrire* ein neues Niveau. Eine Zeitung für sich hat außerhalb ihres Leserkreises kaum Einfluss, ist darin aber umso dominanter. Zeitungen werden Individuen umso stärker beeinflussen, je isolierter und entsprechend schwächer diese sind. Die Macht der Presse ist entsprechend am größten, wenn es nicht gleichzeitig eine starke Assoziationskultur gibt, und zwar nicht, weil sie als solche stärker ist, sondern, weil die Individuen schwächer sind.[79] Die Anzahl an Zeitungen steigt sogar noch mit der Dezentralisierung der Verwaltung: »The more numerous the local powers are […] the more newspapers proliferate.«[80]

Daneben betont Tocqueville den Wettbewerb unter den Zeitungen, der zu einer gewissen Zersplitterung der gesellschaftlichen Macht der Presse führt.[81] Gibt es eine Vielzahl verschiedener Zeitungen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass eine davon einen gravierenden Einfluss entwickelt, gering. Daher ist gerade die Ausdehnung der *liberté d'écrire* das beste Mittel zur Eindämmung ihres politischen Einflusses; ihre Beschränkung hingegen verstärkt die Macht einzelner Blätter.[82]

Die Gefahr der *liberté d'écrire* hinsichtlich der Gesellschaftsordnung ist laut Tocqueville noch aus einer anderen Richtung her begrenzt, die Ausdruck des Wesens demokratischer Verfassungen ist. Die Presse demokratischer Gesellschaften ist nicht durch eine größere Milde gegenüber der allgemeinen Ordnung ausgestattet, sondern nach Tocquevilles Beobachtung teilweise auch von destruktiven Gesinnungen beseelt. Ist allerdings das Wesen der Verfassung nicht auf Unveränderbarkeit aufgebaut oder Ausdruck bestimmter Dogmen, sondern dynamisch gedacht und im Wesen kontingent, da Gegenstand der politischen Gestaltung. Kritik an der Verfassung ist demnach solange kein Problem, wie diese mit friedlichen Mitteln adressiert wird. Das Freihalten der Verfassung von Dogmen ermöglicht einen konstitutiven Kanal für Kritik, welcher wiederum ventilierend auf die Einstellung zu der Verfassung selbst wirkt. Dadurch, dass Kritik möglich ist, wird der Druck zwar dauerhafter, aber dafür auch weniger extrem.[83]

---

79 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), 905ff., 910f.

80 Ebd., S. 908.

81 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 295f. Darin drückt sich durchaus eine zeitgenössische Ambivalenz gegenüber dem Recht der Presse- und Meinungsfreiheit aus, welche teilweise durch extreme Gegensätze geprägt war. Dazu etwa S. Krause (2017), S. 222ff.
Skadi Krause bettet Tocquevilles Ausführungen zur Presse- und Meinungsfreiheit umfassend in den zeitgenössischen Diskurs ein und verfolgt die Genese Tocquevilles Standpunkt dazu sehr genau und bis zu einzelnen Rechtsfällen teilweise noch zu Zeiten der britischen Kolonialmacht zurück. Vgl. ebd., S. 226ff.

82 So Tocqueville in einem Reisetagebucheintrag vom 17. und 18. Juli 1831 anlässlich eines Gespräches mit John C. Spencer. O. Zunz (2010), 218ff.

83 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 293.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Zeitungen sind laut Tocqueville von essenzieller Bedeutung, wenn es um die Sammlung und das Zusammenbringen der einzelnen oder vereinzelten Individuen geht. Ferner sind Zeitungen für ihn auch das Medium, über das die Aktivitäten von *associations* nachverfolgt werden können. Durch die *liberté d'écrire* werden immer wieder unterschiedliche Vorhaben und damit die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung gezeigt. Sie ist damit ein wichtiges Element zur Bildung eines Kontingenzbewusstseins. Zeitungen wirken demnach nicht nur vorbereitend, sondern begleiten auch die *associations*. Die *liberté d'écrire* verbindet demnach nicht einmalig, sondern hat das Potenzial, Verbindungen aus den Vereinigungen dauerhaft lebendig zu erhalten. Zwischen einem freien Pressewesen und dem *droit d'association* erkennt Tocqueville daher eine positive Wechselwirkung: »[N]ewspapers make *associations*, and *associations* make newspapers.«

Die *liberté d'écrire* ist damit für Tocqueville wie die dezentrale Gemeindeordnung und Verwaltung sowie das *droit d'association* zentrale Bedingung bewusster Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung. In einem freien Pressewesen bildet sich ein Raum, worin Individuen einander treffen können, ohne sich zu sehen, wo sie ähnliche Meinungen finden, ohne zu sprechen und der ihnen somit Ansatzpunkte gemeinsamen Handelns bietet, ohne bereits mit anderen zusammen organisiert zu sein.

Laut Tocquevilles ist die *liberté d'écrire* rechtlich nicht umrissen oder geschützt. Sie ist vielmehr eine existenzielle Freiheit, die politisch verteidigt werden muss. Als eine der grundlegendsten Freiheiten ist sie zentral für das Funktionieren demokratischer Politik und der Kontrolle demokratisch legitimierter Repräsentation und Regierung. Als solche darf sie durch Gesetze nicht eingeschränkt werden. Die *liberté d'écrire* ist in Tocquevilles Diktion kein Ausdruck einer Erkenntnis staatlicher Übermacht und daher seitens der Gesellschaft gegen diesen gerichtet, sondern ein essenzielles Recht einer demokratischen Gesellschaft.[84] Deutlich wird hier, dass die politische Bürgergesellschaft laut Tocqueville auf komplexen und ineinander verschränkten Institutionen beruht, deren einzelne Elemente einander ausgleichen und temperieren.

Die *liberté d'écrire* steht auch für ein neues Informationsbedürfnis der demokratischen Gesellschaft, aber auch der einzelnen Individuen gegenüber den demokratisch legitimierten Repräsentanten und der Regierung. Sie richtet sich demnach gegen bestehende Tendenzen der Geheimhaltung im offiziellen und hauptamtlichen öffentlichen Betrieb, in der Verwaltung und Regierung. Je weniger Zeitungen oder Medien es gibt, desto zentraler ist tendenziell die Verwaltung, sicher aber desto intransparenter.[85] Insofern wird nochmals klar, warum Tocqueville in der *liberté d'écrire* ein derart essenzielles Instrument sieht, das rechtlich nicht eingeschränkt werden darf und politisch verteidigt werden muss. *Liberté d'écrire* ist damit weitaus mehr als ein Schutzrecht. »The press is, par excellence, the democratic instrument of liberty.«[86]

84 Vgl. ebd., S. 296. Dazu auch S. Krause (2017), S. 237.

85 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 905f.

86 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 70.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.1.5 Geschworenengerichte

Auch die gesetzmäßige Einrichtung der Geschworenengerichte bringt die Individuen von ihren isolierten Vorhaben ab und lenkt sie gemeinen Zielen zu. »By forcing men to get involved in something other than their own affairs, it combats individual egoism, which is like the rust of societies.«[87] Es ist eine Einrichtung, die den Individuen trotz des Individualismus bestimmte Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft zeigt. Tocqueville bezeichnet die Geschworenengerichte daher auch als politische Einrichtung. In der Tatsache, dass die Individuen als Geschworene am gerichtlichen Prozess beteiligt sind, erkennt Tocqueville einen republikanischen Charakter. Denn es sind tatsächlich die Regierten, die urteilen.[88]

Die Einrichtung des Geschworenengerichts ist damit auch eine direkte Folge des Prinzips der Volkssouveränität.[89] Damit ist es aber auch eine Arena, in der die Mehrheit den Ausschlag gibt. Die Jury, als Vertreterin der Mehrheit im Gerichtssaal, ist überhaupt die Grundlage dafür, dass die Juroren ein tatsächliches Gegengewicht zu den Richtern bilden können.[90] Insofern bildet die Jury nicht nur als Bestandteil der Judikative eine Kontrollinstanz, sondern hat auch innerhalb der Judikative gegenüber der richterlichen Gewalt eine kontrollierende Wirkung, indem sie deren Arbeit immer an der Öffentlichkeit und damit transparent hält.[91] Letztlich ist das gegenseitige Verhältnis von Richter und Jury allerdings weniger eines der Kontrolle, sondern über die Zeit eher eines der gegenseitigen Unterstützung und Ergänzung. Da sich das Geschworenengericht nicht nur mit Strafrechtsfällen, sondern auch mit solchen des bürgerlichen Rechts befasst, ist es ständig präsent und nahezu mit allen Fragen des Alltags befasst.[92] Damit prägen sich den Individuen die rechtlichen Formen ein und ihr Geist lernt den Gerechtigkeitsgedanken des Rechts sozusagen von innen her kennen. Im Geschworenengericht werden

87 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 448.

88 Ebd., S. 445. Ein Beispiel dafür bringt Tocqueville an, und zwar dass die Regierten die *liberté d'écrire* öfter durch Freisprüche zu schützen versuchen werden. Dadurch schützen sie diese öffentlichen Freiheiten nicht nur für die Freigesprochenen, sondern für die Gesellschaft insgesamt.

89 Vgl. ebd.

90 Dazu die Gesprächsnotizen einer Unterhaltung mit dem Richter Benjamin Curtis vom 27. September 1831 in O. Zunz (2010), S. 375ff.

91 Vgl. den Tagebucheintrag vom 21. September 1831 in ebd., S. 237f. Darin lobt Tocqueville auch die enge und vertrauensvolle Beziehung zwischen Richtern und Geschworenen, also zwischen dem Volk und den Gerichten insgesamt, welche dadurch entsteht.

92 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 447.
Hier setzt eine Kritik an, die die Individualisierung der Rechtsprechung betrifft. Die Jury tendiere demnach dazu, die Person und nicht mehr das Verbrechen als solches zu bestrafen. Zu dieser juristischen Kritik etwa Raymond Saleilles: The Individualization of Punishment, Boston 1913.
Tocqueville selbst allerdings konstatiert bereits, dass er das Geschworenengericht nur in dessen politischer Bedeutung betrachten will, weil ihn alles andere – etwa rein juristische Gesichtspunkte – von seinem wesentlichen Interesse zu sehr entfernen würde. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), 443 Fn. 2.
Die Gerichte bilden als eigenständige Gewalt auch einen eigenen Schutz der persönlichen Unabhängigkeit der Individuen gegen alle potenziellen Gefahren der Despotie oder der Tyrannei der Mehrheit, in dem sie die isolierten und daher schwachen Individuen gerichtlich vertreten und sich als Institution vor sie stellen. Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), 1270, 1271f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich die Individuen darüber hinaus der Verantwortung des individuellen Handelns auf praktische Weise bewusst – ohne das ein politisches Interesse für Tocqueville überhaupt nicht zu denken ist.[93] Sie bekommen außerdem beständig die eigenen Rechte vor Augen geführt. Sie lernen, dass die Gesetze den Leidenschaften vorzugehen haben, wenn es um die Rechtsprechung geht, dass Tatsachen und nicht Vermutungen entscheiden sollten, Unparteilichkeit eine essenzielle Voraussetzung ist und Macht an Regeln gebunden sein sollte.[94] Gleichfalls wird die Rechtssprache allgemein und schafft damit nicht nur die Möglichkeit, gerichtliche Prozesse zu verfolgen und zu verstehen, sondern auch, angesichts der Tatsache, dass viele Personen des öffentlichen Lebens Tocquevilles Beobachtung nach Juristen sind, politische Prozesse in gleicher Weise zu durchdringen.[95]

Insofern sind die Geschworenengerichte ebenfalls eine zentrale Säule von Tocquevilles Vorstellung einer politischen Bürgergesellschaft. »You must consider it as a free school, always open, where each juror comes to be instructed about his rights.«[96] Durch diese Schule gehen, und auch das ist Ausdruck der Volkssouveränität, alle Schichten der demokratischen Gesellschaft und nicht nur einige Privilegierte.[97]

Tocqueville betont auf der einen Seite eine passive Wirkung dieser Einrichtung, die sich in der Öffentlichkeit der Verhandlung sowie im Erfahren und Erlernen von juristischen Fachkenntnissen zeigen. Auf der anderen Seite unterstreicht er eine aktive Wirkung der Jury, weil die Individuen als eingesetzte Jury selbst Recht und Gesetz schützen.[98] Generell kommt in Tocquevilles Denken dem Gerichtswesen eine temperierende Wirkung hinsichtlich der allgemeinen politischen Dynamik zu, da es auf dem Gewohnheitsrecht basiert. Die Juristen charakterisiert er als durchaus konservative Figuren, die, immer auf die bestehenden Gesetze sowie deren historische Genese schauend, allerdings eine mächtige Schranke bilden, um die demokratie-immanente Veränderungsgeschwindigkeit zu bremsen.[99] Das Gewohnheitsrecht bindet demnach die demokratische Politik durch die Gerichte immer wieder an bestehende und zuvor entstandene Gesetze. Lernen die Individuen durch die Beteiligung an der Jury dieses Recht kennen, so geht auch ein Teil dieser temperierenden Wirkung auf sie über. Sie sehen immer wieder die Regeln und Gesetze als Ergebnisse vergangener Politik und deren

93 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), 447f., 448.

94 Vgl. S. Krause (2017), S. 346.

95 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 441.

96 Ebd., S. 448.

97 Diese ›Schule‹ bietet laut Bruce Smith eine »peculiar pedagogy.« Sie nimmt das Individuum aus der Privatsphäre, bringt aber gleichzeitig keine reife politische Freiheit hervor. Vgl. B. J. Smith, A Liberal of a New Kind (1991), S. 92ff.
Tocquevilles Sichtweise auf die Bedeutung der Jury wird vielfach als Destillat des amerikanischen Denkens und Theoretisierens über das Rechtssystem und die Einrichtung der Geschworenengerichte gesehen. Vgl. Jaqueline Edelberg: »Justice Here? Tocqueville and the Role of the Jury in the American Judicial Process and Republican Democracy«, in: La Revue Tocqueville/The Tocqueville Revue 17 (1996), S. 67ff, hier S. 68.

98 Vgl. S. Krause (2017), S. 342.

99 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 431.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heutige Regelungskraft. Sie lernen damit etwas von der Rechtskonservativität des Gerichtswesens. Dies bringt die Gesellschaft dazu, den eigenen Gesetzen zu folgen, daher mit sich selbst in Übereinstimmung zu agieren und insgesamt eine gewisse Konstanz über die Zeit zu gewährleisten.[100]

Im Geschworenengericht besteht ein Raum der aktiven Erfahrung von Selbstregierung und Selbstwirksamkeit der Individuen.[101] Das Geschworenengericht bringt tatsächlich das Volk auf den Platz des Richters. Den Individuen kommen dadurch Eigenschaften dieser Figur nahe. Sie finden ein Vorbild an Ordnungsgefühl, Förmlichkeit, Sinn für (Rechts-)Traditionen und *common law* sowie ein Verständnis für die Gebundenheit des Rechts an den Fall, die Fakten und eben Recht und Gesetz.[102]

5.1.6 Der allgemeine Rechtsgedanke

Tocqueville betont auch die Achtung der US-Amerikaner vor dem Recht und Gesetz als stabilisierendes Element. Recht und Gesetz sind in den USA, wo das Prinzip der Volkssouveränität unbedingt gilt, Ausdruck des Willens des Volkes beziehungsweise des Willens der Mehrheit. Stimmt ein Individuum mit einem Gesetz etwa nicht überein, bleiben diesem nur zwei Optionen. Entweder es lehnt sich dagegen auf oder es versucht, die Mehrheit zu beeinflussen und auf seine Seite zu ziehen, um dieses Gesetz zu ändern. Die erste Option erscheint von Anfang an nicht wirklich erfolgversprechend, so bleibt nur die zweite Möglichkeit, welche wiederum eine systemimmanente Kanalisierung bedeutet. Der Versuch, die Mehrheit zu beeinflussen, geht nur auf dem Wege der Meinungsbildung. Das verweist wiederum auf die *associations* und die *liberté d'écrire*. Dazu kommt etwas anderes, nämlich der Gedanke, dass jede Mehrheit die Folgsamkeit der Minderheit bedarf. Die Ambition, einmal selbst die Mehrheit stellen zu können, sorgt demnach dafür, sich den von der Mehrheit erlassenen Gesetzen unterzuordnen, denn bei vertauschten Rollen erwartet das Individuum selbiges von der Minderheit.

> »So, however annoying the law, the inhabitant of the United States submits without trouble, not only as a work of the greatest number, but *also* [Herv. FB] as his own; he considers it from the point of view of a contract to which he would have been a party.«[103]

Ferner ist das Gesetz immer Objekt potenzieller Änderung. Wird etwa eine Regelung derart drückend, dass eine große Zahl von Individuen darunter leidet, dann kann das Gesetz als Werk des Volkes natürlich geändert werden. Das Gesetz bleibt, ist es einmal etwa in einem Fall vor das Gericht gebracht, Subjekt der Gesellschaft, welches als Jury selbst zu Gericht sitzt. Die demokratische Gesellschaft lernt darin die Auslegung von Recht und Gesetz. Aus diesen Gründen ist die ganze Gesellschaft von einer tie-

100 Vgl. ebd., S. 442.

101 Vgl. Albert W. Dzur: »Democracy's ›Free School‹: Tocqueville and Lieber on the Value of the Jury«, in: Political Theory 38 (2010), S. 603ff, hier S. 622f.

102 Vgl. Jenia I. Turner: »Jury Sentencing as Democratic Pracitce«, in: Virginia Law Review 88 (2003), S. 311ff; J. Lively (1965), S. 181.

103 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 394.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fen Achtung vor dem Gesetz und auch der Gesetzgebung durchdrungen und selbst die mögliche Opposition ist politisch kanalisiert.[104]

Das Recht geht für Tocqueville daher in die Tugend über. »The idea of rights is nothing more than the idea of virtue introduced into the political world.«[105] Ohne ›Achtung vor dem Recht‹ kann keine Gesellschaft überleben. Die Individuen achten die Rechte, weil sie alle Inhaber von Rechten sind, und zwar von politischen Rechten wie von Eigentumsrechten. Der Gedanke der Rechte dringt zu jedem Individuum durch. Alle haben Achtung vor Recht und Gesetz, weil sie davon persönlich nicht nur betroffen sind, sondern sich dieses Verhalten für sie im Privaten positiv auswirkt. Diese Verbindung des Rechtsgedanken mit dem persönlichen Vorteil lässt die Achtung vor dem Recht und Gesetz laut Tocqueville so tief ankern und fest wurzeln. Achten alle das Recht, dann sind alle in ihren Rechten geachtet. Darin liegt auch der Grund, warum in den USA in dieser Hinsicht die Individuen nicht durch dieselben Klagen auffallen, wie sie laut Tocqueville in Europa oft zu hören sind, die er als eigentlichen Ausdruck tiefempfundenen und destruktiven Neides wahrnimmt.[106]

5.1.7 Religion

Die demokratische Gesellschaft in Amerika beschreibt Tocqueville im politischen Leben als auch im privaten Leben als außergewöhnlich rege. Der US-amerikanischen Gesellschaft attestiert er ein vielstimmiges und teils sehr leidenschaftliches politisches Leben. Die Individuen sind hier in diese und dort in jene politischen Angelegenheiten involviert.[107] Ähnlich klingt es, wenn er auf das wirtschaftliche Handeln blickt. Das Leben scheint mit beidem gut ausgefüllt und mit einer hohen Geschwindigkeit vonstatten zu gehen: »If his private affairs give him some respite, he immediately plunges into the whirl of politics.«[108]

Dagegen steht die Religion, die gerade dort konservativ und bremsend wirkt, wo das Leben ungehemmt zu neuem Fortschritt strebt und immerfort droht, alles mit sich zu reißen. »Therefore, at the same time that the law allows the American people to do everything, religion prevents them from conceiving of everything and forbids them to dare everything.«[109] Es ist dabei letztlich irrelevant, um welche Religion es sich handelt.[110] Natürlich schreibt Tocqueville einerseits vom Christentum als zentraler und wirkender Macht. Andererseits geht es ihm nicht um eine vermeintlich wahre Religion für, sondern um Religion und deren Wirkung an sich.[111] Zwei Vorstellungen sind für Tocqueville dabei entscheidend, die er bei allen Religionen erkennt: Alle Religionen lenken

104 Vgl. ebd., S. 393ff.
105 Ebd., S. 389.
106 Vgl. ebd., S. 390f.
107 Vgl. ebd., S. 294.
108 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 944.
109 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 475.
110 Religion hat einen Wert an sich, unabhängig der ausgeübten Form. Dazu auch S. S. Wolin (2001), S. 237.
111 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 472ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

demnach erstens die Wünsche der Individuen von irdischen auf jenseitige Ziele und erheben damit die menschliche Seele den irdisch-materiellen Dingen. Zweitens werden in Religionen meist Ansprüche der Mitmenschlichkeit und des gegenseitigen Wohlwollens geteilt, was die Individuen aus dem Selbstbezug herausnimmt und den anderen zuwendet.[112] Das ist der Kern, weswegen Religion überhaupt eine positive Wirkung entfaltet.

Religiöse Vorstellungen und Überzeugungen erscheinen oftmals als Dogma. Obgleich Tocqueville Dogmen grundsätzlich reserviert gegenübersteht, begrüßt er doch die religiösen, denn die Individuen brauchen *croyances semblables*. Die Religion stattet die Individuen mit solchen *croyances semblables* aus. Diese sind dem individuellen Zugriff gewissermaßen entzogen. Durch die Vorstellung vom Jenseits und die Idee von Mitmenschlichkeit zeigen sie schon intuitiv einen Nutzen. In den religiösen Dogmen besteht eine Autorität, die aufgrund ihrer Überweltlichkeit von der demokratischen Gesellschaft trotz der Wirkungen der *égalité des conditions* leicht anerkannt werden kann. Die Religion gibt auf viele Fragen eindeutige, zugängliche und vor allem robuste Antworten, etwa zum Leben nach dem Tod, zum Sinn des Lebens oder zur Stellung der Individuen zueinander. Religiöse Überzeugungen sind durch eine eigene Zeitlosigkeit geprägt.[113] Wo cartesianische Denkweise und Individualismus die Individuen eher entwurzeln und einander entfremden, verspricht die Religion oder versprechen religiöse Überzeugungen Halt, Orientierung und *croyances semblables*.[114]

Die Vorstellung vom Jenseits etwa bringt das individuelle Streben nach diesseitigen Genüssen ab und führt es dem langfristigsten Horizont zu, den Menschen sich vorstellen können – dem Leben nach dem Tod. Die Individuen lernen durch den Gedanken an das Jenseits laut Tocqueville vielfach kleinere, profanere und flüchtige Bedürfnisse hintanzustellen.[115] Grundlage dafür ist, dass die Religion letztlich eine spezielle Hoffnung ausdrückt. Sie dreht sich um den Wunsch nach einem seligen Leben nach dem Tod.[116] Die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ist ein zutiefst antimaterialistischer Gedanke und ist daher in der Lage, die ökonomische Dynamik der materialistischen Kultur demokratischer Gesellschaften zu durchbrechen. Es ist der Materialismus, der die Überzeugung stärker werden lässt, alles sei Stoff, was die Individuen diesem Stoff nacheifernd verstärkt materialistischen Zielen nachstreben lässt.[117] Die Sorge um das Schicksal der Seele als nichtgreifbares Ding funktioniert nicht nach dieser Logik. Dahinter steckt die Idee, dass das diesseitige, das stoffliche Leben nur eine Phase ist. Die

112 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 745f.

113 Vgl. R. C. Hancock, The Uses and Hazards of Christianity in Tocqueville's Attempt to Save Democratic Souls (1991), 355. Ähnlich A. S. Kahan, ›Checks and Balances‹ für demokratische Seelen: Tocqueville über die Rolle der Religion in demokratischen Gesellschaften (2016), S. 147. Catherin Zuckert hebt die paradoxe Lage hervor, dass die Religion, gerade weil sie das Denken und Zweifeln beschränkt, die Freiheit stabilisiert. Vgl. C. H. Zuckert, Political Sociology Versus Speculative Philosophy (1991), S. 137.

114 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 742ff. Dazu auch O. Hidalgo (2006), S. 286.

115 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 965.

116 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 482.

117 Vgl. A. S. Kahan, ›Checks and Balances‹ für demokratische Seelen: Tocqueville über die Rolle der Religion in demokratischen Gesellschaften (2016), S. 149.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seele hängt nur für eine kurze Zeit an der stofflichen Hülle. Es ist dieser Antimaterialismus der Jenseits- und Seelenvorstellung, die Tocqueville an den religiösen Dogmen betont und ihren die allgemeine Regsamkeit demokratischer Gesellschaft bremsenden Einfluss hervorhebt.[118]

Die Religion bringt ferner die Menschen dazu, sich einander in Wohlwollen zuzuwenden. Darin besteht ein Gegeneffekt zum Individualismus und die damit zusammenhängende Isolation. Die Religion ermöglicht unterschiedliche Erfahrungen der Gesellschaftlichkeit, der Ähnlichkeit und der Stärke kollektiver Handlungen.[119] Diese Wirkung der Religion basiert laut Tocqueville zu einem nicht unerheblichen Teil somit auch auf ihrer Erscheinung als mehr oder minder demokratische und mit flachen Hierarchien ausgestattete Vereinigung oder Gemeinde.[120] Zusammen mit den Erfahrungen von Gemeinderegierung und den Möglichkeiten der Selbstbestimmung in den Kolonien, bilden die Religionsgemeinschaften letztlich Räume, in denen die Individuen selbst ihren gemeinsamen Werdegang bestimmen, sich selbst verwalten und dies als eigenes Handeln sowie die Folgen davon als eigens geschaffene Ergebnisse reflektieren. Die Rolle der Religion besteht demnach geradezu darin, die Menschen in Freiwilligkeit zusammenzuführen, und zwar nicht nur zur gemeinsamen Religionsausübung, sondern auch zu sozial orientiertem Handeln, etwa Armenhilfe.

Obgleich sich nach Tocqueville die Priester aus der Politik weitestgehend heraushalten und damit auch die Religion allgemein von politischen Dingen Abstand hält, entfaltet die Religion insgesamt dennoch eine indirekte Wirkung auf den politischen Zustand der Gesellschaft. Sie beeinflusst die politischen Meinungen und wirkt stark auf die *mœurs* der Gesellschaft. Sie verhindert nicht das individuelle materialistische Streben, aber sie verhindert, dass es maßlos wird – die Religion zeigt diesem Streben manchmal unsichtbare, aber unüberwindbare Hürden auf. Diese Zurückhaltung beobachtet Tocqueville nicht nur in den privaten Angelegenheiten, sondern sie überträgt sich ihm nach auch auf das politische Leben und befestigt die allgemeine Ruhe und Ordnung der Gesellschaft sowie ihrer Institutionen.[121]

Die Besonderheit, die Tocqueville der Religion beimisst, wird deutlich angesichts der Priorität, die er ihr im gesellschaftlichen Arrangement einräumt: »So religion […] must be considered as the first of their political institutions; for if it does not give them the taste for liberty, it singularly facilitates their use of it.«[122] Obgleich also die Religion einschränkende Kräfte entfaltet, wird sie zu einer die Freiheit allgemein stabilisierenden Größe. Tocqueville sieht sie weniger als Bremse, sondern mehr als Tempomat; sie verhindert eine Geschwindigkeit, die entweder das Fahrzeug von der Straße reißt

118 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 957ff.

119 Vgl. R. C. Hancock, The Uses and Hazards of Christianity in Tocqueville's Attempt to Save Democratic Souls (1991), 354.

120 Das gilt insbesondere für die häufigsten religiösen Gemeinschaften in den USA, die puritanischen Glaubensgemeinschaften. Die katholische Kirche, welche allerdings zur Zeit des Aufenthaltes von Tocqueville in den Vereinigten Staaten noch kaum eine Rolle spielte, fällt hier mit ihrer hierarchischen Organisation heraus. Zum Katholizismus in den USA lesenswert James M. O'Toole: The Faithful, Cambridge 2001.

121 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 472ff.

122 Ebd., S. 475.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder die verfügbaren Antriebsressourcen zu schnell verbrennt und ermöglicht dadurch ein zwar langsameres, aber wesentlich längeres sowie stetiges Vorwärtskommen. Ihre Stellung kommt ihr auch daher zu, weil sie von der öffentlichen (Mehrheits-)Meinung getragen ist. Daher ist es letztlich für die Wirkung der Religion unerheblich, ob tatsächlich alle Individuen an ihre Versprechen und Lehren innerlich glauben; sie wissen um ihre Nützlichkeit. Die Religion entfaltet als Bestandteil der *mœurs* der demokratischen Gesellschaft ihre temperierende Wirkung, welche sich mit Oliver Hidalgo in drei Punkten zusammenfassen lässt: »(1) Die Konsolidierung des sozialen Zusammenhalts, (2) die Ausformung der bürgerlichen Moral sowie (3) im Speziellen die Mäßigung der gefährlichen demokratischen Instinkte.«[123]

Hat die Religion auf der einen Seite zwar eine mittelbare politische Bedeutung, betont Tocqueville auf der anderen Seite die notwendig vollständige Trennung vom Staat und der Regierung. Diese Trennung ist die *conditio sine qua non* dafür, dass die Religion überhaupt ihren Einfluss friedlich bewirken kann und keine (politisch-religiösen) Kämpfe auslöst.[124]

Beruht die Bedeutung der Religion nur auf dem Gedanken, für die Erlösung der Individuen zu sorgen, kann dieses religiöse Dogma mit einer gewissen Allgemeinverbindlichkeit rechnen. Verbindet sie sich jedoch mit den politischen Regierungsgeschäften und zwingt Politik in einen bestimmten religiös-moralischen Rahmen, dann multipliziert sich zwar ihre Macht, aber sie verliert ihren überweltlichen Status, Ausdruck von Hoffnung zu sein und damit die Aussicht, allgemeinen Einfluss auszuüben. Wird sie in die weltlichen Dinge verstrickt, womit Tocqueville insbesondere die Regierungsgeschäfte meint, dann muss sie im Zweifel Allianzen aus Nützlichkeitserwägungen eingehen und verliert dadurch ihren Anspruch auf Letztendlichkeit und Universalität. Sie macht sich dann mit der allgemeinen Beliebigkeit gemein. Die politische Macht der Regierung ist abhängig von der wechselhaften öffentlichen Meinung; die Stärke der religiösen Dogmen ist es jedoch, bestimmte Überzeugungen dieser und damit auch dem allgemeinen Zweifel zu entziehen. Ließe sich die Religion auf die Politik ein, so wäre deren Stärke eliminiert: »[W]hen religion wants to rely on the interests of this world, it becomes almost as fragile as all the powers of the earth.«[125] Dies ist die Welt religiöser Personen und Vorsteher, die aber immer beachten müssen, diesen Bereich nicht zu

123 Richard Avramenko: »Tocqueville and the Religion of Democracy«, in: Perspectives on Political Science 41 (2012), S. 125ff; O. Hidalgo (2006), S. 312.

124 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 479f. Oliver Hidalgo weist darauf hin, dass Tocqueville aus der Erkenntnis heraus, dass die Religion nicht gleichzeitig politisch sein und die Politik begrenzen kann, die Religion dennoch transzendental fundamentiert, und zwar unabhängig seiner eigenen Überzeugung. Vgl. O. Hidalgo (2006), S. 359. An anderer Stelle befasst sich Oliver Hidalgo mit der Frage, welche Religion oder religiöse Überzeugung Tocqueville selbst hatte. Vgl. ebd., S. 288ff. Dazu auch Doris S. Goldstein: »The Religious Beliefs of Alexis de Tocqueville«, in: French Historical Studies 1 (1960), S. 379ff.
Chritsopher Nadon erkennt darin eine Anwendung des Konzeptes einer ›kirchlichen Freiheit‹, dass auf John Locke zurückgeht und das Tocqueville auf die USA angewendet hat. Vgl. Christopher Nadon: »The Secular Basis of the Separation of Church and State: Hobbes, Locke, Montesquieu, and Tocqueville«, in: Perspectives on Political Science 43 (2014), S. 21ff.

125 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 483.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verlassen.[126] Die Trennung von Kirche und Staat bedeutet so nachgerade das Gegenteil eines Bedeutungsverlustes, ist vielmehr die Grundlage für die zentrale Position der Religion als Stabilisierungselement der Demokratie, wie Tocqueville es beschreibt.[127]

Die Religion erscheint in Tocquevilles Vorstellung als reines Funktionselement und ist nicht Ausdruck eines bestimmten Moralkatalogs.[128] Die demokratische Gesellschaft sollte die Religion nicht erhalten, weil sie von dieser eine bestimmte oder überhaupt eine Moral zu erwarten hat, sondern schlicht, weil die Religion die Auswüchse des Materialismus und des Individualismus derart zu bremsen in der Lage ist, dass diese sich nicht schädlich auf den politischen Zustand der demokratischen Gesellschaft auswirken können. Letztlich ist die Religion nicht konstitutiv für die Demokratie, sondern als Erfahrungsraum kollektiver Religion und gemeinsamen Handelns ein geeignetes Gegenmittel gegen materialistische Dynamiken und Überhitzungen der demokratischen Mittelstandsgesellschaft.[129] Tocqueville entzieht der Religion damit viel ihres moralischen Einflusses auf die Individuen. Obgleich die Religion die diesseitigen Güter eigentlich als nachrangige Dinge sieht, darf sie dem ökonomischen Fortschritt nicht feindlich gesinnt sein, sondern sollte diesem freundlich gegenüberstehen. Wird in der Religion auch ständig die Wichtigkeit des Jenseits und des Seelenheils gepredigt,

126 Alan Kahan weist in seiner Arbeit darauf hin, dass sich in Tocquevilles Standpunkt zur Religion eine Erfahrung aus der Französischen Revolution zeigt. Die Priester seien, so Tocquevilles Sichtweise, nicht in ihrer religiösen Funktion zum Hassobjekt der Revolutionäre geworden, sondern gerade weil sie sich mit weltlichen Dingen befassten, Eigentum besaßen und teilweise als Lehnsherren auftraten. Daher rührt die Betonung der notwendigen Trennung von Kirche und Staat, die zugleich eine Kritik an der liberalen Idee der Areligiösität oder der Religion als reiner Privatsache ist. Es ist hingegen eine Unterstreichung der Bedeutung der Religion in demokratischen Gesellschaften als stabilisierender Faktor, was allerdings auf der strikten Trennung basiert. Vgl. A. S. Kahan (2015), S. 160ff. Insofern besteht in Tocquevilles Religionsverständnis auch eine versteckte Kritik an der Französischen Revolution.

127 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 478ff.

128 Auf die funktionale Bedeutung der Religion in Tocquevilles Denken weist unter anderem Karlfriedrich Herb hin. Vgl. Karlfriedrich Herb: »Staat und Religion. Die politische Vernunft in den Grenzen des Glaubens«, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.), Alter Staat – neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004, S. 83ff, hier S. 83ff.
Oliver Hidalgo unterstreicht, dass Tocquevilles soziologische oder funktionalistische Sicht auf die Religion »in erster Linie« den Umständen, also den potenziell gefährlichen Entwicklungen der Demokratisierung wie Individualismus und Materialismus geschuldet ist. Diesen Gefahren stellt Tocqueville die Religion entgegen. Vgl. O. Hidalgo (2006), S. 310.
Sheldon Wolin bezeichnet Tocquevilles Bild der Religion daher auch als politische Konstruktion und nicht als historische Beschreibung. Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 237.
Das Christentum ist dabei wahrscheinlich viel eher philosophischer, als religiöser Hintergrund von Tocqueville, wie Luke Sanders herausarbeitet. Vgl. Luke Sanders: »The strange belief of Alexis de Tocqueville: Christianity as philosophy«, in: International Journal of Philosophy and Theology 74 (2013), S. 33ff.
Tocqueville hätte auch hiermit, wie James Schleifer zeigt, insbesondere seine französische Leserschaft im Blick, um dem dort dominanten Katholizismus die moralisch-politische Herrschaft zu nehmen und den Prozess zu unterstützen, mit dem die Individuen zu rationalen Bürgern werden. Vgl. James T. Schleifer: »Tocqueville, Religion, and Democracy in America: Some Essential Questions«, in: American Political Thought 3 (2014), S. 254ff.

129 Vgl. S. Krause (2017), S. 383.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so verbietet sie den Individuen nicht, dass diese im Hier und Jetzt nach materiellem Wohlstand streben.[130] Die Existenzberechtigung der Religion leitet sich durch ihren positiven Einfluss auf die Individuen ab. Ferner baut sie auf ihrer eigenen Kompatibilität mit den Voraussetzungen der demokratischen Gesellschaft auf.[131] Die Prediger wirken auf eine Verbesserung der individuellen Lebensbedingungen im Diesseits hin, und zwar sowohl in materieller Hinsicht als auch dergestalt, dass sie die Individuen an ihre Verantwortung als Mitglieder einer Gemeinschaft erinnern und öffentliches Handeln einfordern.[132] Mit Oliver Hidalgos Worten ließe sich sagen, dass Tocqueville sich damit als ein »klassischer Vordenker einer *Zivilgesellschaft* [erweist, FB], in der christlich-kommunitaristische Wertbestände als eine Art ›Katechismus‹ des Gemeinschaftsbezugs fungieren«[133].

5.2 Die politische Bürgergesellschaft als Ausdruck des individuellen Interesses

Im Folgenden geht es darum, Tocquevilles Gesamtbetrachtung der US-amerikanischen politischen Bürgergesellschaft zu folgen. Wie wirken die verschiedenen Erfahrungsräume bewusster gesellschaftlicher Gestaltung? Wie schafft es diese demokratische Gesellschaft ein Kontingenzbewusstsein aufrechtzuerhalten? Wie bewahrt sie ihre Gestaltungsfreiheit?

Angesichts der zentralen Bedeutung der Erfahrungsräume ließe sich mit Oskar Negt sagen, dass diese die »Existenzvoraussetzung jeder friedensfähigen Gesellschaft«[134] sind; sie machen den Menschen zum tatsächlich politischen Lebewesen, das er von Natur aus nur potenziell ist. Genau das bewerkstelligen die Erfahrungsräume und zeigen den Individuen neben ihrer instinktiven sowie leidenschaftlichen Liebe zur

130 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 753. Dazu auch O. Hidalgo (2006), S. 352f.

131 Auffallend ist wieder eine ›Eigenartigkeit‹ in Tocquevilles Liberalismus. Der eigentliche »Faible« des Liberalismus, wie Joshua Mitchell sich ausdrückt, besteht doch darin, den politischen Einfluss der Religion zu minimieren. Tocqueville hingegen betont geradezu die politische Bedeutung der Religion. Die Religion ist mehr als eine rein individuelle Entscheidung oder ein solches Glaubensbekenntnis und damit auf den privaten Betätigungsraum begrenzt, sondern von Tocqueville ausdrücklich in ihrer gesellschaftlichen Wirkung betont. Vgl. S. Krause (2017), S. 416; J. Mitchell, Tocqueville on Democratic Religious Experience (2006), S. 276ff.
Joshua Mitchell hebt hervor, dass für Tocquevilles die Autorität weiterhin zentrales Charakteristikum jeder demokratischen Gesellschaft bleibt, nur in veränderter Form. Gleiches gilt auch für die Religion. Vgl. J. Mitchell, Tocqueville on Democratic Religious Experience (2006), S. 294.

132 Vgl. S. Krause (2017), S. 393.

133 O. Hidalgo (2006), S. 316. Aristide Tessitore unterstreicht in Tocquevilles neuer politischen Wissenschaft einen religiösen *point de départ*. Ohne die Bedeutung der (christlichen) Religion in Tocquevilles Schrift kleinzureden, überbetont sie allerdings doch die Bedeutung der Religion, die letztlich nur *ein* Raum vielfältiger Erfahrungsräume von Freiheit, gemeinsamen Handeln und Selbstbestimmung ist. Tocqueville fundiert seine neue politische Wissenschaft deutlich breiter als ›nur‹ oder ›mehrheitlich‹ mit der Religion. Vgl. Aristide Tessitore: »Tocqueville's American Thesis and the New Science of Politics«, in: American Political Thought 4 (2015), S. 72ff.

134 Oskar Negt: Der politische Mensch, Göttingen 2011, S. 13.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gleichheit eine rationale Liebe zur öffentlichen Freiheit.[135] Diese Erfahrungsräume bilden damit das Gerüst, auf dem die Gesellschaft fortlaufend ein Kontingenzbewusstsein ihrer eigenen Entwicklung aufrechterhält und diese bewusst gestaltet. Dieses Gerüst kann in Tocquevilles Vorstellung in der neuen Zeit nur noch aus Kalkulation oder eben der Verbindung mit den eigenen Interessen der Individuen hergestellt werden.[136] Die öffentliche Freiheit als ein an sich kostbares Gut[137], autonome Gestaltung und Kontingenzbewusstsein können nur auf rationaler Einsicht beruhen.

Die Erfahrungsräume ermöglichen den Individuen nicht nur Politik und gemeinsames Handeln, sondern zeigen diesen auch die Nützlichkeit davon. Die Individuen erfahren darin den eigenen Vorteil der politischen Gestaltung und von Selbstregierung. Sie lernen, dass sie mit anderen, trotz der *égalité des conditions* und ihrer individuellen Schwäche starke Akteure bilden können.[138] Ihnen wird bewusst, dass andere gleiche oder ähnliche Meinungen vertreten, und sie klären sich fortwährend über die verschiedenen Möglichkeiten auf, die sich hinsichtlich der Gestaltung der Entwicklung ergeben. Ihnen wird offenbar, dass ihre jeweiligen privaten Angelegenheiten von den öffentlichen Angelegenheiten gar nicht so weit entfernt sind und dass gemeinsames politisches Handeln ihren privaten Vorhaben nützlich ist. Sie werden von Tocqueville nicht nur hinsichtlich ihres Nutzens der Herstellung eines gemeinwohlorientierten Eigeninteresses betont, sondern vor allem hinsichtlich der sozialen Effekte von Michel Drolet als »Hort […], in dem Tugend und authentische Individualität gedeihen können«[139] bezeichnet. Dadurch, dass die Erfahrungsräume selbst keine Momenterscheinungen sind und entsprechend nicht nur einmalige Erkenntnisse liefern, sondern aufgrund ihrer eigenen Dauerhaftigkeit die Individuen immer wieder diese Erfahrungen machen können, bildet sich bei den Individuen eine Gewöhnung an Politik und Gestaltungsfreiheit. Das Bewusstsein von politischen Gestaltungsmöglichkeiten und der Kontingenz der Entwicklung geht in das sittliche Fundament (*mœurs*) der demokratischen Gesellschaft ein. So ist politische Praxis in den Erfahrungsräumen die Bedingung der stabilen Verbindung von Gleichheit und Freiheit. Trägt auch die Leidenschaft für die Gleichheit

135 Mit Jean-Claude Lamberti ließe sich konzedieren, dass in dem Versuch der Stärkung der Liebe zur öffentlichen Freiheit eines der Hauptanliegen Tocquevilles zu finden ist. vgl. J.-C. Lamberti (1989), S. 62.

136 Vgl. J. W. Ceaser, Political Science, Political Culture, and the Role of the Intellectual (1991), S. 322.

137 Vgl. A. d. Tocqueville (1978), S. 169.

138 Insgesamt legt Tocqueville in seinen ausführlichen Ausführungen zu der gefährlichen Vereinzelung in der Gleichheit und dem in demokratischen Gesellschaften allgemein zunehmenden Materialismus das intellektuelle Fundament für die spätere Bewegung der Kommunitarier. Vgl. Walter Reese-Schäfer: Klassiker der politischen Ideengeschichte, München 2007, S. 162.
Genereller gesprochen geht auf Tocqueville die Frage der Beschäftigung mit dem strukturellen Wert der sogenannten Zivilgesellschaft für die Demokratie zurück. S. dazu etwa Robert D. Putnam: Bowling alone, New York, NY 2001; Robert D. Putnam/Robert Leonardi/Raffaella Y. Nanetti: Making democracy work, Princeton, NJ 1994.

139 Micheal Drolet nutzt hier zwar den Begriff der Tugend, stellt allerdings auf das aufgeklärte und rationale Interesse der Individuen an der Gemeinschaft und die öffentlichen Angelegenheiten ab. Michael Drolet: »Freiheit und assoziatives Leben in Tocquevilles »neuer Wissenschaft der Politik«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 91ff, hier S. 94.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Gefahren der Unfreiheit und der politischen Apathie in sich, können die Individuen durch ihr politisches Handeln diese Gefahren bekämpfen und so simultan gleich *und* frei sein.

Dahinter steht die rationale Einsicht, dass es sinnvoll ist, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten zu befassen. Diese Form der Rationalität heilt damit gewissermaßen einen demokratieimmanenten Defekt, denn es war gerade auch der Bezug auf die eigene Vernunft, welcher die Individuen separierte und sich auf die eigenen Geschäfte zurückziehen ließ. Diese Darstellung der vernunftbasierten Verbindung von Freiheit und Gleichheit durch Politik ist »die eigentliche Leistung Tocquevilles.«[140] Die US-amerikanische Gesellschaft hat in den Erfahrungsräumen ein gewisses Maß an öffentlicher Freiheit und politischer Beteiligung verinnerlicht, welches nicht nur der eigenen Aufklärung zugutekommt, sondern auch immer wieder bewusste politische Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung hervorbringt[141] und somit das Kontingenzbewusstsein stärkt.

Die amerikanische Gesellschaft erfüllt damit den von Tocqueville formulierten Anspruch: »[I]n order to profit easily from the experience of the past, democracy must already have reached a certain degree of civilization and enlightenment.«[142] Die *mœurs*, welche jedes Individuum nicht zum politischen Handeln zwingt oder dafür Sorge trägt, dass alle nach den höchsten politischen Ämtern streben, aber zu selbstverantwortlichen und bewussten Bürgern werden lässt, manifestieren sich für Tocqueville deutlich in der Lehre des *intérêt bien entendu* (wohlverstandenes Eigeninteresses) – der Moral der modernen demokratischen Gesellschaft.[143]

Die Philosophie des *intérêt bien entendu* ist so etwas wie ein Konzentrat aus dem Bisherigen und symbolisiert das sittliche Gefüge, welches in der Lage ist, Freiheit *und* Gleichheit in *einem* stabilen politischen Zustand zu erreichen und zu erhalten. Diese Philosophie bildet die Grundlage dafür, dass der bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft als politische Bürgergesellschaft politische Gestaltung und Kontingenzbewusstsein in Fleisch und Blut übergehen. Es wird verhindert, dass die Entwicklung sich auf ökonomischen Zusammenhänge verengt. Das *intérêt bien entendu* ist gewissermaßen ein aufgeklärtes Interesse, das die öffentliche Meinung durchsetzt, an der sich wiederum die Individuen orientieren.[144] Tocqueville bezeichnet es als allgemeine Lehre in den Vereinigten Staaten von Amerika. »I have already shown […] how the inhabitants of the United States almost always knew how to combine their own well-being with that of their fellow citizens.«[145] Niemand hindert irgendjemanden daran, zum eigenen Nutzen

140 S. Krause (2017), S. 76.

141 Vgl. D. Meskill, 2007, S. 123f.

142 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 365.

143 Vgl. Dana Jalbert Stauffer: »Tocqueville on the Modern Moral Situation: Democracy and the Decline of Devotion«, in: The American Political Science Review 108 (2014), S. 772ff.

144 Norbert Campagna weist auf diese Schicksalhaftigkeit der cartesianischen Philosophie hin, aus der die Individuen als Isolanis hervorgehen, die Halt und Orientierung in der Mehrheit finden. Es ist daher schicksalhaft entscheidend, ob diese Mehrheit das reine private Interesse prämiert oder aber selbst durch ein aufgeklärtes Interesse durchdrungen ist, welches das Private mit dem Öffentlichen verbindet. vgl. N. Campagna (2001), S. 127ff.

145 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 919.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu handeln. »[T]hey say boldly that such sacrifices are as necessary to the person who imposes them on himself as to the person who profits from them.«[146] Diese Lehre bringt die Individuen dazu, sich dauerhaft gegenseitige Unterstützung angedeihen zu lassen.

> »The Americans […] show with satisfaction how enlightened love of themselves […] disposes them willingly to sacrifice for the good of the State a portion of their time and their wealth.«[147]

Es ist eine Art der Moderation zwischen dem individuellen Verstand, dessen Vorstellungskraft, die durch die *égalité des conditions* unbegrenzt ist, und den materiellen Bedingungen des praktischen Lebens. Es ermöglicht den Individuen Selbstreflexion und ein eingehendes Verständnis ihrer eigenen geistigen Zielsetzungen.[148]

> »[B]y itself, it cannot make a man virtuous, but it forms a multitude of steady, temperate, moderate, farsighted citizens who have self-control; and, if it does not lead directly to virtue by will, it imperceptibly draws closer to virtue by habits.«[149]

Insofern ist die moderne Gesellschaft aufgeklärt und bewusst, ohne gleichzeitig von Tugend, in einem antiken Verständnis, durchtränkt zu sein. Das *intérêt bien entendu* bringt demnach keine positiven Extreme hervor, aber eine allgemeine Anständigkeit.[150] Die *mœurs* der Amerikaner erscheinen ihm zwar gewöhnlich, dafür aber auch weder brutal noch devot.[151] Die Lehre vom *intérêt bien entendu* bedeutet so zwar für einzelne und im Vergleich zu Tocquevilles Bild einer aristokratischen Gesellschaft eine profanere Moral, aber hinsichtlich der Gesellschaft zeigt sich ein höheres Level.[152]

Da es unmöglich aufzuhalten ist, dass die Individuen einer demokratischen Gesellschaft ihren eigenen Vorteil auszubauen suchen, kommt es darauf an, auf das allgemeine Verständnis dieses persönlichen Vorteils einzuwirken. Aus dieser Perspektive ergibt sich die fundamentale Bedeutung des *interét bien entendu*. Die Individuen beschränken dadurch ihr eigenes materielles Streben. Es ist damit das *intérêt bien entendu*, das an der Weggabelung zwischen der vollen und ungebremsten Wucht der neuen Kultur des Materialismus und dem ökonomischen Fortschritt auf der einen Seite oder einem Leben in

146 Ebd., S. 920. Insofern hat das *intérêt bien entendu* antimaterialistische Züge. Dazu A. Goldhammer, Translating Tocqueville (2006), S. 150. Vince Bagnulo sieht darin die *greatness* demokratischer Gesellschaften. Vgl. Vince Bagnulo: »Making Democracy Great Again…or Not: Alexis de Tocqueville on Why Greatness in Democratic Society Requires Justice«, in: Perspectives on Political Science 49 (2020), S. 181ff.

147 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 921.

148 Vgl. Ralph C. Hancock: »The Responsibility of Reason: Tocqueville and the Problem of Modern Transcendence«, in: Perspectives on Political Science 42 (2013), S. 27ff.

149 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 922.

150 So ähnlich Tocqueville in einem Tagebucheintrag. Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), 509 Fn. A. Das Bild der Mediokrität nutz Tocqueville häufiger, was zum einen durchaus eine melancholische Note hinsichtlich aristokratischer Größe zum Ausdruck bringt, aber auch sein Verständnis über das Fehlen von Extremen – positiven als auch negativen – in der demokratischen Gesellschaft aufzeigt.

151 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1076.

152 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 922.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstregierung und mit politischer Gestaltungsfreiheit, zum Preis kleiner persönlicher Opfer, auf der anderen Seite steht.[153]

Die Lehre vom *intérêt bien entendu* ist sehr kompatibel mit den religiösen Überzeugungen. Beiden ist die Überzeugung gemein, dass langfristiges Glück nur durch die wiederholte Entsagung verschiedener kleiner und unbedeutender Genüsse erlangt werden kann.[154] Da dies nach Tocquevilles Beobachtungen oftmals der Inhalt religiöser Predigten ist, bleibt ihm manchmal unklar, ob die Religion das diesseitige oder das jenseitige Glück zum Inhalt hat.[155] Das *intérêt bien entendu* ist zugleich aber auch eine Erkenntnis, die den Individuen aus der Erfahrung in den *associations* zukommt, wo sie lernen, ihren Willen einem gemeinsamen Ziel unterzuordnen und als einzelne Anstrengung als Teil einer kooperativ-organisierten Handlung sehen.[156]

In der Tat ist damit das sittliche Gefüge, welches in Amerika die Demokratie fundamentiert, eine »einzigartige Alchemie«[157], wonach das private Interesse verfolgt und sich gleichwohl für die Gemeinschaft engagiert wird, wie Philippe Chanial notiert. Es ist nicht mehr der antike Verzicht auf das eigene Interesse zugunsten der öffentlichen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten, sondern der Versuch der fruchtbaren Verknüpfung beider und der Nutzbarmachung des öffentlichen Interesses für jedes Individuum.[158] Das aufgeklärte Eigeninteresse als Ausdruck einer Moral erscheint in dieser

153 Jon Elster unterstreicht, dass auch das *intérêt bien entendu* keine dauerhafte Immunisierung gegen den Materialismus bedeutet, sondern es sowohl von aufkommenden Egoismen als auch neuen Leidenschaften unterminiert werden kann. Vgl. J. Elster (2009), S. 59.

154 Vgl. H. C. Mansfield/D. Winthrop, Tocqueville's New Political Science (2006), S. 92.

155 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 926ff. Die Religion erscheint so, dies sei hier nochmals betont, auch als ausgleichende Größe, die die materialistische Seite des Menschen mit seiner gemeinschaftlichen oder öffentlichen Seite in eine Balance zu bringen in der Lage ist. Insofern führt Alan Kahan die Religion als Bestandteil des komplexen Checks-and-Balances-System in Tocquevilles Denken an. Vgl. A. S. Kahan, ›Checks and Balances‹ für demokratische Seelen: Tocqueville über die Rolle der Religion in demokratischen Gesellschaften (2016), S. 140.

156 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 913. Insofern wird nochmals deutlich, dass und wie das *droit d'association* Bedingung des Reifungsprozesses der Gesellschaft hin zu einer politisch aktiven Gesellschaft ist. Vgl. Pierre Rosanvallon: The Demands of Liberty, Cambridge 2007, S. 120.

157 P. Chanial, Ehre, Tugend und Interesse (2016), S. 305.

158 Dazu etwa Oliver Zunz und Alan Kahan einführend in The Tocqueville reader. A life in letters and politics, Oxford 2002, S. 51. In diesem Verständnis besteht durchaus eine utilitaristische Wendung des Gemeininteresses. Vgl. K. Herb/O. Hidalgo (2005), S. 66. Auch Lucien Jaume argumentiert, dass laut Tocqueville darin die einzige Möglichkeit bestünde, dem emanzipierten und unabhängigen demokratischen Individuum eine Moralität im Sinne der Gemeinschaft zu vermitteln. Vgl. L. Jaume (2013), S. 31.

Für Arthur Schlesinger besteht darin sogar der zentrale Unterschied zwischen antiker und der modernen Vorstellung von der Republik. Während erstere noch auf der Tugend aufbaut, basiert die zweite auf den Interessen der Individuen. Damit ergibt sich auch die Notwendigkeit, die individuellen Interessen in irgendeiner Art und Weise durch neue Verknüpfungen mit dem öffentlichen Interesse auszugleichen. Vgl. A. Schlesinger, JR., Individualism and Apathy in Tocqueville's Democracy (1988), 96, 102.

Cheryl Welch umreißt dahingehend *die* moralische Herausforderung jeder modernen Gesellschaft, wie folgt: »The trick of living together under conditions of equality while maintaining individual dignity and independence […] constituted the moral challenge of modernity.« C. B. Welch (2001), S. 54.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hinsicht prosaisch, aber auch transparent, und zwar, weil darin anerkannt ist, dass die Individuen egoistische wirtschaftliche Interessen haben, welche sich mit den gemeinschaftlichen Interessen allerdings verbinden lassen und teilweise sogar zulasten der individuellen Interessen verfolgt werden.[159] Die Amerikaner sind auf Grundlage dieser moralischen Lehre meist viel aufopferungsvoller und selbstloser, als sie sich bewusst sind, und zwar gerade weil diese moralische Lehre nicht als tugendhafter Zwang, sondern als besonderer Ausdruck des individuellen Interesses auftritt.[160]

Diese Lehre des *intérêt bien entendu* ist nicht neu, aber laut Tocqueville in Amerika zum ersten Mal gesellschaftlich allgemein anerkannt. »[I]t has become popular; you find it at the bottom of all actions; it pokes through all discussions. You find it no less in the mouths of the poor than in those of the rich.«[161] Sie ist fester Bestandteil der *mœurs* der Amerikaner. Daneben unterstützen die Individuen diese politische Ordnung, da sie sich selbst als funktionaler Teil davon begreifen, aktiv Anteil daran nehmen, es mit einem Wort ihre Sache ist und nichts Fremdes oder Äußeres. Das *intérêt bien entendu* ist das Interesse, das von allen Individuen geteilt verfolgt wird.[162] Tocqueville baut entgegen der klassisch liberalen Tradition seine Ansichten über die Gesellschaft demnach nicht auf dem reinen Eigeninteresse der Individuen auf, sondern vielmehr auf dem eingeschränkten oder gar minimierten Eigeninteresse. Im Grunde geht es Tocqueville um eine Gesellschaft, in der die Individuen im öffentlichen Raum durch ihre Handlung miteinander verbunden sind und auf Basis von Meinungen über politische Prinzipien debattieren und gemäß dem Gemeinwohl gemeinsam handeln.[163]

Dieses sittliche Gefüge ist es, das diesen politischen Zustand der demokratischen Gesellschaft letztendlich stabilisiert und dafür Sorge trägt, dass trotz der allgemeinen Betriebsamkeit, sowohl in den wirtschaftlichen als auch politischen Angelegenheiten, der politische Zustand keine konstante Revolution, sondern vielmehr eine eigene Ordnung und Ruhe ausbildet, die aber dennoch kein erstarrter Zustand ist.

Grundlage sind die Erfahrungsräume von Politik beziehungsweise öffentlicher Freiheit, Gestaltungsmöglichkeiten und Kontingenzbewusstsein. Die Erfahrungsräume bilden damit einen Mittler, der den Individuen insgesamt eine bürgerlich-demokratische Sittlichkeit zeigt und die Erfahrung dessen ermöglichen soll, aufgrund derer diese dann

159 Vgl. R. Swedberg, 2005, S. 480.

160 Vgl. Brian Danoff: Educating Democracy, Albany 2010, 17, 26; Dana Villa: »Hegel, Tocqeuville, and Individualism«, in: Review of Politics 67 (2005), S. 659ff, hier S. 665f; Peter A. Lawler: The Restless Mind, Lanham 1993.

161 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 920.

162 Philippe Chaniel sieht daher im *intérêt bien entendu* und nicht in der Tugend oder den *mœurs* die *differentia specifica* in Tocquevilles *De La Dèmocratie En Amérique*. Vgl. P. Chanial, Ehre, Tugend und Interesse (2016), S. 311.

163 Vgl. R. Boesche, 1988, S. 35f. Skadi Krause weist zu Recht darauf hin, dass es Tocqueville dabei weniger um das Motiv, sondern vielmehr um den Effekt einer Handlung geht. Ob also ein Individuum aus Tugendhaftigkeit, Altruismus oder dem *intérêt bien entendu* sich dem Gemeinwohl widmet, ist am Ende irrelevant. Vgl. S. Krause (2017), S. 220. Unstrittig ist natürlich dennoch, dass mit der Lehre vom *intérêt bien entendu* ein grundsätzlich neues Motiv gemeinsamen Handelns aufkommt. So legt es ein Tagebucheintrag Tocquevilles nahe. Vgl. O. Zunz (2010), S. 118.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewohnheitsmäßig politisch handeln und aktiv sind. So gehen aus den Erfahrungsräumen nicht nur nachhaltig politisierte Individuen, sondern auch ein *état politique* hervor, dessen Gestaltbarkeit sich die Gesellschaft fortlaufend selbst versichert. Die *mœurs* sind es, weswegen die Individuen immer wieder und dauerhaft politisch aktiv sind. Sie treiben die einzelnen Individuen immer wieder zu gemeinsamem Handeln an[164] und integrieren die demokratische Gesellschaft dadurch politisch.[165] Sie sind damit die Grundlage von öffentlicher Freiheit – »*taste* for liberty and the *art of being free*«[166]. *Freiheit* und Frei*sein* sind damit zwei Seiten einer Medaille. Die öffentliche Freiheit, als Freiheit und Ausdruck von Freisein, bringt die Individuen immer wieder zu gemeinsamen politischem Handeln.

Konstituieren die Gesetze also die politische Demokratie und zeichnet sich die Demokratisierung durch gesellschaftliche Mobilität aus, geht es Tocqueville darum, diese in eine Balance zu bringen. Diese Dualität spiegelt sich auch in der Unterscheidung von Gesetzen und *mœurs* wider.

Es gibt in den USA Gesetze, die teilweise von den ersten Siedlern stammen oder von ihnen stark beeinflusst sind. Aufzuzählen sind dabei das *droit d'association* und die *institutions communales* und Autonomie der Gemeinden, aber auch das Wahlrecht.[167] Sie

---

164 Insofern bezeichnet Sheldon Wolin Tocquevilles Konzept der *mœurs* als aristokratisch, und zwar insofern, als dass es verschiedene einzelne Individuen zu einem größeren zusammenbringt. Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 227. Eine Einschätzung, die auch hinsichtlich der *associations* schon geäußert wurde. Siehe die Abschnitte zu *Vereinigungen und politische Vereine* sowie *Bürgerliche Vereinigungen*.

165 Vgl. Dana Villa: »Tocqueville and Civil Society«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 216ff, hier S. 225ff. Über die Politik als integratives Element J. Feldhoff, S. 81.

166 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 466.
Norbert Bellah meint einen unbeachteten Unterschied in Tocquevilles Verständnis der *mœurs* auszumachen. Einmal nutze dieser sie als Beschreibung dafür, wie und was die Individuen tun – ein kultureller Begriff. Zum anderen bezeichnen die *mœurs* so etwas wie eine Art Verpflichtung oder moralische Richtigkeit – ein normativer Begriff. Robert N. Bellah: »The Quest for the Self: Individualism, Morality, Politics«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 329ff, hier S. 344.
Allerdings übersieht Norbert Bellah dabei, dass Tocqueville diese zweifache Bedeutung dem Begriff der *mœurs* bewusst unterlegt. Die *mœurs* sind sowohl Ausdruck einer gewissen ›Kultur,‹ als auch Beschreibung einer vom Ergebnis her gesehenen Normativität. Tocqueville sucht nach Möglichkeiten, das Schicksal der *despotisme démocratique* in der neuen Zeit der *égalité des conditions* zu vermeiden. Vor diesem Hintergrund sind seine Überlegungen normativ und damit natürlich auch die *mœurs*, welche dabei die zentrale Rolle spielen. Tocqueville zielt nicht darauf ab, das Handeln der Individuen von außen zu regulieren, sondern aus dem US-amerikanischen Kontext zu berichten, was dort zur Stabilität der Demokratie beiträgt. Es ging ihm also um Überzeugung nicht um Steuerung und diese Überzeugung ist normativ zu nennen. Insofern überschneidet sich der normative mit dem kulturellen Begriff der *mœurs*. Zur besonderen Normativität von Tocqueville siehe M. Drolet, Freiheit und assoziatives Leben in Tocquevilles »neuer Wissenschaft der Politik« (2016), S. 112; A. Craiutu, Tocquevilles neue politische Wissenschaft wiederentdecken: (2016), S. 41.

167 Skadi Krause führt überzeugend vor, wie kontrovers dennoch die Debatte um die Formulierungen bezüglich des *droit d'association* in den Verfassungsbesprechungen und der Debatte um die *Bill of Rights* verlief. Vgl. S. Krause (2017), S. 267ff. Dazu auch Robert M. Chesney: »Democratic-Republican Societies, Subversion, and the Limits of Legitimate Political Dissent in the Early Republic«, in: North Caronlina Review 82 (2004), S. 1525ff. Lesenswert dazu auch die rechtshistorische Arbeit von

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigten sich als belastbar und stark, um die Erfahrungsräume zu konstituieren und die Individuen wiederholt dort hereinzuführen. Doch auch diesbezüglich stellt Tocqueville fest, dass gute Gesetze nur bedingt Wirkung entfalten können:

> »In certain countries, the inhabitant accepts only with a kind of repugnance the political rights that the law grants him; dealing with common interests seems to rob him of his time, and he loves to enclose himself within a narrow egoism exactly limited by four ditches topped by hedges.«[168]

So klang auch Tocquevilles Beschreibung der politischen Rechte in den USA, die die Individuen zunächst aus deren Individualismus herausrissen und sie nahezu zwingen mussten, den öffentlichen Dingen ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Aus dieser Einschätzung heraus und angesichts der Tatsache, dass Gesetze Ergebnis politischer Prozesse und damit politischer Macht sind, entsprechend geändert werden können,[169] wird deutlich, dass sie in ihrer Bedeutung der der *mœurs* nachstehen.

Entscheidend sind aber letztlich die Sitten:

> »So mores, particularly, make the Americans of the United States, alone among all Americans, capable of supporting the dominion of democracy; and mores also make the various Anglo-American democracies more or less well-regulated and prosperous.«[170]

Und so steht es angesichts starker *mœurs* und *habitudes* auch schlecht um die Möglichkeiten jeglicher Despotie:

> »I am persuaded that if despotism ever succeeds in becoming established in America, it will have even more difficulties overcoming the habits that liberty has engendered than surmounting the love of liberty itself.«[171]

Aus gelebter politischer Praxis geht laut Tocqueville demnach ein sittliches Gefüge hervor, in dem die politische Praxis selbst Gewohnheit ist. Die Individuen handeln politisch, weil sie schon politisch gehandelt haben.[172] Sie sind sich der Kontingenz der

---

John D. Inazu: »The Strange Origins of the Constitutional Right of Association«, in: Tennessee Law Review 77 (2010), S. 485ff. Insbesondere hinsichtlich des zivilen Engagements zur Aufhebung der Sklaverei bekommt das Vereinigungsrecht nochmals einen Bedeutungsschub, aber auch eine neue politische Brisanz. Exemplarisch dazu sowie zur Frage der politischen Gleichstellung der Freuen Nancy Isenberg: Sex and Citizenship in Antebellum America, Chapel Hill 1998.

168 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 397.

169 Jürgen Feldhoff betont hingegen, dass Tocqueville gerade in der Trägheit von Gesetzen, als politische Institutionen, eine Gegenkraft gegen die demokratische Überbewegtheit sieht. Vgl. J. Feldhoff, S. 26f. Hier wird allerdings der Argumentation James Schleifers gefolgt, nach der die Gesetze und politischen Institutionen grundsätzlich volatiler seien, weil sie der politischen Macht entspringen und ausgesetzt sind. Vgl. J. T. Schleifer (2000), S. 338.

170 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 499.

171 Ebd., S. 398.

172 Diese essenzielle Bedeutung der *mœurs* brachte Jean-Claude Lamberti schon Ende der 1980er Jahre dazu, Tocquevilles ›neue politische Wissenschaft‹ als im Kern an der Demokratie als Kulturobjekt interessiert, zu bezeichnen. Aus dem Vergleich unterschiedlicher Kulturen leitet Tocqueville die Folgen ab, ob die Demokratie einen stabilen freiheitlichen (»healthy«) oder einen despoti-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesellschaftlichen Entwicklung bewusst, weil sie genau diese Erfahrung immer wieder durch eigenes Handeln erfahren. Insofern, als dass das *droit d'association* Ausdruck der *égalité des conditions* ist, und den Individuen darin ein rationales Interesse an Politik zukommt, fordert Tocqueville: »Use democracy to moderate democracy.«[173] Bestimmte Instrumente der Demokratie ermöglichen gewissermaßen ein Verlangsamen und ein politisches Einhegen der Folgen der Demokratisierung.

Durch Wiederholung wird aus rationalem Handeln ein gewohntes Handeln, dessen Wurzeln in den *mœurs* liegen – das ist Tocquevilles Beschreibung:

> »You first get involved in the general interest by necessity, and then by choice; what calculation becomes instinct; and by working for the good of your fellow citizens, you finally acquire the habit and taste of serving them.«[174]

Die *mœurs* sind dabei immer ein Ausdruck des Prinzips der Volkssouveränität, denn sie gehen aus dem individuellen Handeln in den Erfahrungsräumen hervor. Sie stammen damit von den Individuen, der Gesellschaft selbst und werden nicht von außen oktroyiert. Zugleich sind sie aber auch ein Regulativ zu den Wirkungen der Volkssouveränität. Gerade dieses Prinzip ist Grundlage der Macht der Mehrheit und der allgemeinen Dynamik in politischen Dingen. Auf der Idee der Volkssouveränität basiert die bisher unbekannte Machtfülle demokratischer Gesellschaften und es sind die freiheitlichen *mœurs*, die die demokratische Gesellschaft insgesamt beruhigen.[175]

»Two things are astonishing in the United States: the great mobility of most human actions and the singular fixity of certain principles.«[176] Obgleich sich etwa beständig neue Unterschiede zwischen den Individuen aufgrund angehäuften Reichtums ergeben, sorgt das nicht dafür, dass die Gesellschaft insgesamt auseinanderdriftet. Der Vorrang, den Reichtum in der Gesellschaft bedingt, ist für die Gesellschaft weniger gefährlich als Vorteile aufgrund von Geburt oder Beruf. Reichtum ist im Zweifel und in einer derart bewegten und regen Gesellschaft unbeständig und zugänglicher, weniger radikal und nur manchmal moralisch fragwürdig.[177] Die in den *mœurs* verankerte Gleichheit steht dem insofern entgegen, als dass diese Art der Unterschiede nichts an der wahrgenommenen Gleichheit der Individuen als Inhaber politischer Rechte und Mitglieder des souveränen Volkes sind. Die damit zusammenhängende Mobilität wiederum lässt

---

schen (»corrupt«) Zustand einnimmt. Vgl. J.-C. Lamberti (1989), S. 242. Ähnlich sieht Laura Janara in der Gleichheit einerseits ein Momentum, das vor der aristokratischen Hierarchie schützt und zugleich die Reifung der demokratischen Gesellschaft zu einem demokratischen politischen Zustand forciert, welches sie dann als »healthy« bezeichnet. Gleichzeitig kann die Gleichheit diesen Reifungsprozess andererseits potenziell behindern. L. Janara (2002), S. 80ff.

173 Zit. n. J. T. Schleifer (2000), S. 338.

174 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 3 (2010), S. 893.

175 Dies betonen auch H. C. Mansfield/D. Winthrop, Tocqueville's New Political Science (2006), S. 97f. Diesbezüglich macht James Schleifer auch noch einmal deutlich, dass aus der schieren Existenz der Mehrheit nicht automatisch die Tyrannei der Mehrheit resultiert, beziehungsweise Tocqueville diesen vereinfachten Zusammenhang auch nicht dachte. Vielmehr ist die tyrannische Wendung der Mehrheitsmacht ebenso ein Potenzial, wie die Mehrheit auch dem *intérêt bien entendu* und den freiheitlichen *mœurs* zum Durchbruch verhelfen kann. Vgl. J. T. Schleifer (2000), S. 259.

176 A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1142.

177 Vgl. A. d. Tocqueville, Notebook E (1962), S. 258f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer wieder diese Unterschiede untergehen und neue aufkommen, gleicht also durch die eigene Dynamik immer wieder aus.

Die gleiche Robustheit erreicht laut Tocqueville auch die öffentliche Freiheit, so sie in den *mœurs* verankert ist. Tocqueville konstatiert diesbezüglich in den USA, dass etwa das *droit d'association* in die Gewohnheiten und Sitten übergangen ist.[178] Die Religion wiederum beeinflusst und beruhigt die *mœurs*, indem diese sie auf das Jenseits und die Mitmenschlichkeit ausrichtet und damit das Ihrige dazu beiträgt, dass die Demokratie trotz der ihr eigenen Betriebsamkeit nicht überdreht und in der Despotie und ihre Entwicklung in ökonomischer Verengung endet.[179] So stehen in Amerika dem Neid der Rechtsgedanke, der allgemeinen Betriebsamkeit die Starrheit religiöser Überzeugungen, den theoretischen Wissenslücken die praktische Erfahrung sowie die Gewöhnung der Individuen ihrer jeweiligen Unruhe entgegen.[180]

Den Erfahrungen mit der *égalité des conditions* und den daraus resultierenden potenziellen Gefahren für die demokratische Gesellschaft, die diese wie Rost befällt,[181] steht nach Tocqueville in den USA einen Korrosionsschutz entgegen. Dieser Korrosionsschutz findet sich in den freiheitlichen *mœurs*, die sich aus dem wiederholten Bewegen in den gesetzlich geschaffenen Erfahrungsräumen ergeben. Nur durch die Dezentralisierung der Verwaltung, die Erfahrung von Solidarität und Ähnlichkeit in allen durch das *droit d'association* sowie auch auf der Institution des Geschworenengerichts beruhenden Erfahrungsräumen ist es möglich, dass die Individuen trotz der durch die Demokratisierung ausgelösten Pathologien in öffentlicher Freiheit leben können[182] und die gesellschaftliche Entwicklung dauerhaft bewusst gestalten.

Das politische Handeln und die damit verbundene Erfahrung von Selbstwirksamkeit sorgen für die stabile Verbindung von Gleichheit und öffentlicher Freiheit. Die *mœurs* und Institutionen sowie das individuelle Handeln und die Erwartungen, Überzeugungen und Vorstellungen bestärken sich wechselseitig und bringen sich ebenso wechselseitig regelmäßig hervor.[183] Die *mœurs* sind wiederholt Ergebnis als auch Voraussetzung beziehungsweise Bedingung. Die Demokratie ist als solche damit keine abstrakte Theorie oder etwas Statisches, das auf irgendeine Art festzuhalten möglich ist. Die Stabilität besteht vielmehr in der Bewegung; sie ist homöostatisch, stellt also ein Gleichgewicht in einem dynamischen System her. Die Stabilität ist nur als politisch, also sich fortlaufend gestaltend und verändernd, zu begreifen.[184] Es ist demnach einmal der institutionelle Rahmen entscheidend, aber eben auch dessen Bedeutung

178 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 306.

179 Vgl. Mark A. Noll: »Tocqueville's *America*, Beaumont's Slavery, and the United States in 1831-32«, in: American Political Thought 3, S. 273ff. Mark Noll arbeitet dabei aus den Tagebüchern und Reiseaufzeichnungen von Tocqueville und Beaumont heraus, wo Tocqueville die amerikanische Religion verzerrt wahrnahm oder wo er sogar Dinge übersehen oder für nicht wichtig erachtete.

180 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 2 (2010), S. 503.

181 Vgl. ebd., S. 448.

182 Stehen die *mœurs* für eine bestimmte politische Kultur einer Gesellschaft, dann, hebt Sheldon Wolin hervor, hat gerade die Betonung dieser wahrscheinlich als Tocquevilles »most important theoretical choice« zu gelten. Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 207.

183 Vgl. C. Offe (2004), S. 26f.

184 Vgl. H. Bluhm/S. Krause, 2014b, S. 31.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für das individuelle Handeln. Allein gute Institutionen machen noch keine stabile und Demokratie – und daran wird wiederum Tocquevilles Zwischenposition zwischen Enthusiasmus und sorgenvoller Bewertung der Demokratisierung deutlich. Die Stabilität ergibt sich erst als fragiles Zusammenspiel beider. Die *mœurs* sind damit selbst nichts Überzeitliches, sondern Bestandteil der politischen Gestaltungsfreiheit sowie der politischen Dynamik.[185] Politik ist in Tocquevilles Theorie damit die Quelle und Bedingung der Gestaltung eines unabschließbaren Entwicklungsprozesses der Gesellschaft.

Tocqueville reagiert auf die Feststellung, dass in der modernen Gesellschaft der Gleichheit ein gewisses Maß an Individualismus und Vereinzelung unumgehbar ist, nicht mit dem klassisch konservativen Versuch, alte Akteure oder Strukturen in diese neue Zeit und diese neue Welt hinüberzuretten, die vormals für politische Aktivität sorgten. Vielmehr verschreibt er angesichts dieser Diagnose mit den Erfahrungsräumen Verfahren und Institutionen, die politische Aktivität fördern, dauerhaft stabilisieren, verstetigen und die vorhandene Kontingenz der Entwicklung aufzeigt.

Es geht Tocqueville auch nicht allein um ein bestimmtes institutionelles Arrangement der Demokratie als politisches System. Bliebe die Demokratisierung allein auf die Frage des Zustandekommens der Regierung der demokratischen Gesellschaft bezogen, so würde dies kein Zustand öffentlicher Freiheit sein. Als Ausdruck wirklicher Souveränität und Autonomie ist diese für Tocqueville nicht abschließend im demokratischen Rechtsstaat oder dem repräsentativ verfassten politischen System grundgelegt, sondern vor allem durch die in der Gemeinde fundamentierte Selbstregierung verwirklicht.[186]

Dieser Zusammenhang erinnert stark an Tocquevilles Ausführungen über die *despotisme démocratique*. Auch dort herrschte das Prinzip der Volkssouveränität in der Hinsicht, dass die Individuen die Regierung zwar demokratisch legitimierten, aber dabei den eigenen notwendigen Beitrag, die Selbstregierung aufgaben. Tocquevilles Theorie der politischen Gesellschaftsordnung basiert daher auf der politischen Aktivität aller Individuen. Nur wenn die Demokratie ein von allen Individuen gelebter und belebter Zustand ist, ist öffentliche Freiheit auf die Dauer stabil mit Gleichheit und persönlicher Unabhängigkeit in Verbindung zu bringen. Das Gegenteil davon, also Politik, die lediglich auf eine bestimmte Elite begrenzt ist, bedeutete gerade keine öffentliche Freiheit, sondern unterwürfe diese ebenjener Elite. Damit verkomme aber die Idee der Freiheit zu einer bloßen Rechtfertigung deren Verwaltungshandelns. Tocqueville geht es keinesfalls darum, politische Eliten pauschal zu eliminieren. Vielmehr sind sich, seiner

185 Vgl. ebd., S. 48.

186 Vgl. S. Krause (2017), S. 329; J. Kincaid, 1999, S. 212. Nichtsdestotrotz behandelt Tocqueville die Bedeutung der Gemeinden und Kommunen, als Erfahrungsräume von politischem Handeln, nicht als allein konstitutive Elemente, sondern immer in Ergänzung zum Rechtsstaat und zur repräsentativen Demokratie. Das betont S. Krause, 2014, S. 110f.
Jean-Claude Lamberti zeigt dahingehend auch auf, dass Tocqueville in der Stellung des Richterrechts, des *common law* und der damit zusammenhängenden Macht der Richter sowie der Gerichte eine sinnvolle Beschränkung des Prinzips der Volkssouveränität sah. Vgl. J.-C. Lamberti (1989), S. 87ff. Dazu auch Grit Straßenberger: »Gesellschaftliche Integration und Fragmentierung. Paradoxien des Gemeinsinns in Tocquevilles Demokratie in Amerika«, in: Berliner Debatte Initial 16 (2005), S. 83ff, hier S. 90ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorstellung nach, alle Individuen aufgrund ihrer Sittlichkeit und ihres rationalen Interesses vollständig bewusst, dass nicht nur der Zusammenschluss mit anderen nützlich ist, sondern auch, dass solche Zusammenschlüsse zweitens notwendig Koordination und Führung bedürfen.[187]

Politik soll demnach nicht ausschließlich in repräsentativen Organen stattfinden, sondern in der gesamten Gesellschaft, in kommunalen Einheiten, Vereinigungen, politischen Parteien und anderen Bewegungen. Eine politisch aktive Gesellschaft sowie deren Bedingungen in den Gewohnheiten und *mœurs* der Individuen sind daher Sujet Tocquevilles Vorstellung der politisierten Bürgergesellschaft.[188] So gestaltet die demokratische Gesellschaft ihre Entwicklung selbst politisch, also bewusst. Sie ist kein entkoppelter oder unbewusst ablaufender Prozess, der etwa nach ökonomischen Kriterien abläuft, sondern tatsächliche Funktion von bewusster Gestaltungsfreiheit. Tocqueville optiert damit allerdings nicht für einen zwanghaften Rahmen, der die Individuen zur Politik nötigt. Vielmehr sieht er in den US-amerikanischen Erfahrungsräumen Einrichtungen politischer Bildung und eines politischen Reifeprozesses, der eine sittlich festgefügte politisch dauerhaft aktive Gesellschaft reproduziert wird. So sieht ein Handlungszusammenhang aus, der den Individuen sowohl wirtschaftlich freies Handeln als auch die bewusste politische Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung ermöglicht. Tocqueville betont die Notwendigkeit dieser Einrichtungen und dieses Reifeprozesses.[189] Der Handlungszusammenhang ist dabei nicht immun gegen Fehler, aber dennoch wird er von Tocqueville unterstrichen, weil die Individuen dadurch politisch aktiviert werden und sich über das explizite Ziel hinaus der Politik insgesamt zuwenden.[190]

---

187 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 108.

188 Daher unterstreicht Roger Boesche Tocquevilles Fokus auf diese Elemente, und zwar obgleich dieser auch auf die klassischen Facetten des liberalen Bürgerstaats wie Rechtsstaatlichkeit, Gesetz und Gerichtswesen verweist. Vgl. R. Boesche, 1988, S. 38. Skadi Krause deutet auf Tocquevilles Betonung der Volkssouveränität hin, welche über das klassische Verständnis, bezogen auf das Zustandekommen der Regierung, weit hinausreiche. Vgl. S. Krause (2017), S. 186. Tocquevilles Bild der Demokratie, als stabilem politischen Zustand, verbindet diese ausgedehnte Vorstellung der Volkssouveränität mit der Idee demokratischer Repräsentation. So finden sich in *De La Dèmocratie En Amérique* viele Ausführungen Tocquevilles über das Repräsentativsystem der USA, deren Vorstellung hier allerdings für das individuelle politische Handeln weniger von Bedeutung war und worauf deswegen an dieser Stelle nur verwiesen sei. Siehe dazu A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), 136ff.,195ff.

189 Siehe ein Tagebucheintrag vom 30. Oktober 1831 in O. Zunz (2010), S. 252ff. Dazu auch K. Herb/O. Hidalgo (2005), S. 126; S. S. Wolin (2001), S. 275.

190 Tocqueville betont dies angesichts der US-amerikanischen Gesellschaft, obwohl er deren Fehleranfälligkeit konstatiert. In einem Brief an Ernest de Chabrol führt Tocqueville aus, dass obgleich diese politische Bildung noch nicht überall in den Vereinigten Staaten stabil durchgesetzt ist, der Gedanke der Notwendigkeit politischer Bildung überall anerkannt ist, und zwar unabhängig politischer oder religiöser Ansichten. Daraus geht ein gemeinschaftlich gestalteter Fortschritt hervor. Die US-amerikanische Gesellschaft ist daher stark darin und fähig dazu, sich selbst zu regieren und die Freiheit zu bewahren. Vgl. O. Zunz (2010), S. 199. Es ist diese Kraft von Gesellschaften, die unter dem Prinzip der Volkssouveränität stehen, welche anderen Nationen abgeht. Vgl. Tagebucheintrag vom 27. Dezember 1831 in ebd., S. 350.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tocquevilles Vorstellung lässt sich demnach durch die acht folgenden Punkte kennzeichnen. Erstens respektieren alle Individuen die Gesetze und die Idee des Rechts. Das ist Folge einerseits der Architektur der demokratischen Regierung als gewählte Vertretung. Die Chance darauf, eines Tages über die Regierung zu verfügen sowie, dass sich die anderen dieser dann auch fügen, basiert darauf, sich heute der Regierung, ihren Gesetzen und Anordnungen zu fügen. Ferner temperiert die Möglichkeit, Gesetze direkt durch politische Macht zu ändern oder aber durch die Eingriffe des Obersten Gerichts als Verfassungsgericht potenzielle Gegnerschaften gegen Recht und Gesetz abzuwenden. Zweitens herrscht ein allgemeiner Respekt für- und voreinander. Das begründet sich darin, dass alle Individuen Rechte haben. Alle erwarten daher voneinander Respekt dieser Rechte, den sich alle gewähren, weil alle Inhaber von Rechten sind, und zwar in Tocquevilles Beschreibung sowohl von politischen Rechten als auch von Eigentumsrechten. Drittens erlernen die Individuen in den Vereinigungen politisch zu handeln und damit frei zu sein. Viertens erwächst der demokratischen Gesellschaft dadurch ein sittliches Gefüge, das die Individuen allgemein nicht nur zur gegenseitigen Unterstützung, sondern auch zum politischen Handeln und zur allgemeinen Beschäftigung mit den öffentlichen Angelegenheiten anhält. Dafür steht etwa die Lehre des *intérêt bien entendu*. Dadurch erkennen die Individuen fünftens neben ihrer leidenschaftlichen Liebe der Gleichheit auch die öffentliche Freiheit vernunftmäßig zu lieben. Damit verbinden sich sechstens für jedes Individuum persönliche Vorteile. Gut bestellte öffentliche Angelegenheiten haben einen privaten Nutzen sowie die gegenseitige Unterstützung größere kooperative Unternehmungen ermöglicht. Damit ergibt sich siebtens eine allgemein selbstregulierte und dennoch progressive Bewegung der demokratischen Gesellschaft insgesamt. Zuletzt erhebt sich achtens aus alldem ein starker und durch die Individuen bestellter, kontrollierter und geliebter Staat.[191]

5.2.1 Über die Freiheit in der politischen Bürgergesellschaft

Die politische Praxis der Individuen in der politischen Bürgergesellschaft ist nicht nur Ausdruck eines rationalen Interesses. Sie ist zugleich auch Ausdruck und Bedingung der Verbindung von privater wie öffentlicher Freiheit der Individuen. Beide sind darin nicht mehr in Konkurrenz zueinander, sondern fruchtbar miteinander verbunden, wie im folgenden Abschnitt dargelegt werden soll.

Ohne Politik als von öffentlicher Freiheit und bewusster Gestaltung droht der Gesellschaft in der neuen Welt die *despotisme démocratique* und eine ökonomisch verengte, unbewusst ablaufende kontingente Entwicklung. Politik als Ausdruck von Frei*sein* der Individuen ist damit die Gegenkraft zu den negativen Potenzialen der *égalité des conditions*.[192] Ist das politische Handeln also gleichbedeutend mit Frei*sein*, so wird es zur Bedingung von *Freiheit*, und zwar öffentlicher Freiheit als Ausdruck wirklicher Selbstregierung. Aus dauerhaftem und wiederholtem Freisein wird dauerhafte und stabile

191 Diese sehr hilfreiche Aufzählung stammt insgesamt von J. T. Schleifer (2000), S. 297f. Dazu auch James T. Schleifer: »How to Preserve Liberty?«, in: James T. Schleifer (Hg.), The Chicago companion to Tocqueville's Democracy in America, Chicago 2012, S. 101ff.

192 Vgl. Herbert Dittgen 1986, S. 85f. hin.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit. Die Individuen sind wirklich frei, drücken damit ihr eigentliches Wesen aus, wie Tocqueville es sieht, weil sie sich selbstregieren und sie regieren sich selbst, weil sie frei sind.[193] »Action can only be learned in action«[194], wie Bruce Smith diesbezüglich festhält. Öffentliche Freiheit bedeutet politische Praxis.[195] Politik beschreibt Tocqueville in der politischen Bürgergesellschaft als einen durch bestimmte *mœurs* stabilisierten und abgesicherten Handlungsmechanismus.[196] Der Inhalt und die Substanz der Erfahrungsräume und damit letztendlich das, was sich mit der Zeit in den *mœurs* sedi-

193 Wenn Sheldon Wolin also fragt, ob die Basis der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft in einem präexistenten Dokument oder in den Handlungen und Alltagsüberzeugungen der Individuen zu suchen sind, sollte hier klar werden, dass es für Tocqueville bestimmte Handlungen und Überzeugungen deren Grundlagen sind. Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 172.
Dieses Freiheitsverständnis, welches eine aktive Freiheit, eine Freiheit des *citoyen* und nicht des *bourgeois* adressiert, erinnert an Rousseau. Wilhelm Hennis und Harvey Mitchell etwa befassen sich mit den rousseauistischen Grundlagen Tocquevilles. Vgl. W. Hennis, In Search of the »New Science of Politics« (1991); Harvey Mitchell: »The changing conditions of freedom. Alexis de Tocqueville in the light of Rousseau«, in: History of Political Thought (1988), S. 31ff

194 B. J. Smith, A Liberal of a New Kind (1991), S. 93.

195 Eine andere Unterscheidung des Freiheitsbegriffes ist die zwischen einer liberalen und einer republikanischen Freiheit, wobei erstere individuelle Abwehrrechte gegenüber dem Staat und der zweite das Individuum als politisch annimmt, welches sich der öffentlichen Sache annimmt. Allgemein zu den Kategorien einer liberalistischen und einer republikanischen Freiheit etwa Karl A. Schachtschneider: »Vom liberalistischen zum republikanischen Freiheitsbegriff«, in: Karl A. Schachtschneider/Dagmar I. Siebold/Angelika Emmerich-Fritsche (Hg.), Freiheit – Recht – Staat. Eine Aufsatzsammlung zum 65. Geburtstag Karl Albrecht Schachtschneiders, Berlin 2011, S. 67ff, hier 70f., 77.
In der Tocqueville-Literatur gibt es eine Debatte darüber, welchen Wesens die Freiheit in Tocquevilles Werk und Denken ist, ob er eher eine negative Freiheit von oder eine positive Freiheit zu formuliert, um eine andere und sehr geläufige Begriffsspezifizierung von Isiah Berlin zu nutzen.
Steven Forde etwa verortet Tocquevilles Freiheitsbegriff eindeutig im Bereich der positiven Freiheit. Vgl. Steven Forde: »Alexis de Tocqueville's Ancient Modern Liberty«, in: ASPA 2010 Annual Meeting Paper (2010). Skadi Krause erkennt in Tocquevilles Werk eine Freiheit, die Ausdruck der politischen Aktivität der Bürger ist und über die Frage der Wahl hinaus-, und somit mehr in den Bereich der positiven Freiheit hineingeht. Vgl. S. Krause (2017), S. 217ff. Dazu auch Michael Hereth: »Alexis de Tocqueville«, in: Theo Stammen/Gisela Riescher/Wilhelm Hofmann (Hg.), Hauptwerke der politischen Theorie, Stuttgart 2007, S. 533ff; Marinus R. R. Ossewaarde: Tocqueville's moral and political thought, London 2004, S. 95.; C. B. Welch (2001), S. 217.; G. Riescher, Die Praxis politischer Freiheit (1998), S. 89.; Catherine H. Zuckert: »Political Sociology Versus Speculative Philosophy«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 121ff, hier S. 151.; Ähnlich dazu auch W. Hennis, In Search of the »New Science of Politics« (1991), S. 44.; Susanne Achtnich: Alexis de Tocqueville in Amerika, Frankfurt a.M. 1987, S. 90.
Demgegenüber vertritt etwa Norbert Campagna die Auffassung, dass Tocqueville maßgeblich einen negativen Freiheitsbegriff nutzt, der auf der individuellen Freiheit vor Eingriffen der politischen oder sozialen Mächte beruht. Vgl. N. Campagna (2001), S. 97.
Jean-Claude Lamberti und andere nehmen eher eine Mittelposition ein: Individualistische Freiheit ja, aber mit einem essenziellen Element an politischer Aktivität, welche menschliche Vervollkommnung bedeutet. Vgl. J.-C. Lamberti (1989), S. 55.
Zu Tocqueville als »Vermittler« der antipodischen negativen Freiheit der Moderne und der positiv-antiken Freiheit etwa M. Drolet, Freiheit und assoziatives Leben in Tocquevilles »neuer Wissenschaft der Politik« (2016), S. 105; K. Herb/O. Hidalgo (2005), S. 39.

196 Vgl. J. Feldhoff, S. 57.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mentiert, ist Freiheit – Freiheit von Zwängen, denn die einander und vor dem selbst geschaffenen Recht gleichen Menschen regieren sich selbst und ordnen sich aus Einsicht den notwendigen Regierungseinrichtungen unter, deren Besetzung ständig demokratisch ausgetauscht wird. Sie regieren sich selbst, bestimmen ihr eigenes Schicksal und genießen dabei die Unabhängigkeit, welche ihnen aus der *égalité des conditions* zukommt.[197]

Das *droit d'association*[198] ist damit in Tocquevilles Reflexion weniger ein Zeichen des ›klassisch-liberalen‹ Misstrauens gegenüber der Macht der Mehrheit, sondern vielmehr die Manifestation öffentlicher Freiheit überhaupt, die eine »genuin politische Freiheit« ist, wie Philippe Chanial feststellt.[199] Für Tocqueville ist das klassisch liberale Postulat der persönlichen Unabhängigkeit, nach dem sich das Individuum letztlich aus der öffentlichen Sphäre zurückzieht, die Demokratie daher potenziell unter politischer Apathie leidet und schließlich einzig eine negative Freiheit als Kategorie verschiedener Abwehrrechte existiert, eindeutig zu kurz gegriffen. Seine Einschätzung fällt tatsächlich viel positiver aus. Durch die Erfahrungsräume befruchten sich die Individuen gegenseitig und damit die Gesellschaft als Ganzes. Dadurch bleibt ein demokratischer Gemeinsinn erhalten; Individualismus, Individualität und individuelle Autorität und Unabhängigkeit auf der einen sowie ein Sinn für die Gemeinschaft auf der anderen Seite sind darin vereint.[200] Diese hybride öffentliche und private Freiheit ist nicht mehr ein abstraktes Prinzip, sondern ein *Wert* an sich.[201] So ist Freiheit letztlich kaum mehr definierbar und drückt in ihrer Undefinierbarkeit etwas geradezu Menschliches aus. Freiheit so verstanden kann nur wie das Leben selbst gelebt werden: in die Unsicherheit und Ungewissheit hinein. Tocqueville formuliert einen Freiheitsbegriff, nach dem die Individuen nur gemeinsam frei sein können – Isolation und Rückzug, aufbauend auf persönlicher Unabhängigkeit, waren hingegen geradezu Grundlage ihrer öffentli-

197 Freiheit erscheint damit aus drei Elementen zusammengesetzt: Einem, der germanischen Antike entnommenen Element der Unabhängigkeit, der politischen Teilhabe als der griechischen Antike entnommen sowie als Gleichheit vor dem Recht als der christlichen Morallehre entnommen. Siehe J.-C. Lamberti (1989), S. 58.
Für Michael Hereth ist damit alles, was heutzutage als negative Freiheit firmiert, bei Tocqueville die Voraussetzung von Freiheit, nicht aber Freiheit an sich. Vgl. Michael Hereth: Tocqueville zur Einführung, Hamburg 1991, S. 23.

198 Delba Winthrop drückt die Bedeutung der Vereinigungen in Tocquevilles Vorstellung einer stabilen demokratischen und freien Gesellschaft wie folgt aus: »Democracy will be still graced by natural aristocrats, who have a passion for political liberty.« Insofern, als dass das Recht auf Vereinigungen ein Recht zur Selbstregierung und zur politischen Freiheit darstellt und innerhalb der Vereinigungen sich eine bestimmte (aristokratische) Ehre herausbildet, zum Zweck größerer Ziele zu wirken, ist das Recht eine Sache der Ehre. Delba Winthrop: »Rights: A Point of Honor«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 394ff, hier 423, 424.

199 P. Chanial, Ehre, Tugend und Interesse (2016), S. 297.

200 Vgl. S. Krause (2017), S. 335.

201 Vgl. Pierre Manent/Daniel J. Mahoney/Paul Seaton: »Democratic Man, Aristocratic Man, and Man Simply. Some Remarks on an Equivocation in Tocqueville's Thought«, in: Perspectives on Political Science 27 (1998), S. 79ff, hier S. 83.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Unfreiheit und politischen Apathie.[202] Die Struktur der US-amerikanischen Gesellschaft zeigt Tocqueville, dass gerade die organisatorische Fassung als Zusammenhang von selbstverantwortlichen Gemeinden der Vereinzelung und dem Rückzug der Individuen vorbeugt und gerade nicht Isolation der Individuen bedeutet, wie wohl die Sorge in Frankreich herrschte.

5.2.2 Die neue politische Wissenschaft

Tocquevilles neue politische Wissenschaft[203] beschreibt, so sollte deutlich geworden sein, im Kern und anhand des Beispiels der US-amerikanischen Gesellschaft eine Vision einer politischen Bürgergesellschaft, worin das politische Handeln der Individuen Bedingung der Stabilisierung des gesunden politischen Zustandes von Gleichheit und Unabhängigkeit ist und damit die Grundbedingung von Freiheit und bewussten Gestaltungsspielräumen überhaupt markiert. Es geht Tocqueville nicht um eine Theorie einer guten Regierung, sondern um die Bedingungen einer fortlaufend freien Gesellschaft, die sich der eigenen kontingenten Entwicklung bewusst ist und diese dauerhaft bewusst gestaltet und gerade darin ihre Freiheitlichkeit zeigt. Politik ist damit die Bedingung dafür, dass die Gesellschaft sich der Kontingenz des Fortschritts bewusst bleibt. Nur durch Politik als bewusste Gestaltung der eigenen Entwicklung kann die demokratische Gesellschaft ferner dauerhaft frei bleiben.

Der Kern Tocquevilles politischen Denkens befasst sich mit den »habitualisierten Praktiken (Sitten, Bräuche und Erfahrungsräume) und institutionalisierten Strukturen« der Demokratie, denn diese sind es, »die darüber entscheiden, ob sich die Handelnden als politische Akteure einer Gemeinschaft wahrnehmen können und ob aus Einwohnern Bürger werden«.[204] Dabei geht es Tocqueville nicht darum, den Einwohner (*bourgeois*) als Metapher für den eigeninteressengeleiteten und seinen privaten Angelegenheiten nachgehenden Menschen, ganz im Bürger (*citoyen*) als dem mit den öf-

202 Vgl. H. Dittgen (1986), S. 35.

203 Insofern, als dass Tocqueville nicht ausschließlich auf die Eigeninteressen der Individuen baut, durch eine Skepsis gegenüber dem neuen bürgerlichen Mittelstand geprägt ist und insgesamt konservative und radikal-demokratische Elemente vereint, bezeichnet Roger Boesche Tocquevilles Vorstellung als einen »strange liberalism«. Dieser bewege sich zwischen dem Liberalismus Benjamin Constants und John-Stuart Mills sowie dem Konservativismus von Edmund Burke und François-René de Chateaubriand als auch den radikal-demokratischen Ideen Julies Michelets und Alphonse de Lamartines. Vgl. R. Boesche, 1981.
Zu den verschiedenen liberalen und konservativen Hintergründen in *De La Dèmocratie En Amérique* auch Sanford Lakoff: »Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism«, in: The Review of Politics 60 (1998), S. 435ff; S. Achtnich (1987), 56ff., 127ff.
Alan Kahan untersucht sogar den ›aristokratischen Liberalismus‹ Tocquevilles. Vgl. Alan S. Kahan: Aristocratic liberalism, New York, NY 1992.

204 H. Bluhm/S. Krause, 2014b, S. 46; L. Jaume (2013), S. 29. Ähnlich betont Pierre Manent, dass Tocqueville damit im Kern eine detaillierte Beschreibung des Einflusses des demokratischen *état sociale* auf die Individuen und damit letztlich der sozialen Zusammenhänge gibt. Vgl. P. Manent, Tocqueville, Political Philosopher (2006), S. 112. Über Tocquevilles Überlegungen einer Bürgerlichkeit etwa Doris S. Goldstein: »Alexis de Tocqueville's Concept of Citizenship«, in: Proceedings of the American Philosophical Society 108 (1964), S. 39ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fentlichen Angelegenheiten befassten und politisch aktiven Individuum aufgehen zu lassen. Vielmehr ist Tocquevilles Theorie der politischen Bürgergesellschaft der Versuch der Überbrückung und Verbindung der in inhärenter Spannung zueinanderstehenden Sphären von Öffentlich und Privat.[205]

Deutlich wird, dass die politische Praxis der Individuen Bedingung von Freiheit ist oder anders formuliert, dass das Fehlen eines solchen Handelns zu Despotie führt und Ausdruck einer rein aufs Private eingeschränkten Freiheit ist.[206] Darin besteht Tocqeuvilles Intention:

> »To point out if possible to men what to do to escape tyranny and debasement while becoming *democratic.* Such is, I think, the general idea by which my book can be summarized and which will appear on every page.«[207]

Das Individuum ist insgesamt die zentrale Figur in Tocquevilles politischem Denken.[208] Die *mœurs* sind das Ergebnis politischen Agierens oder Handelns der Individuen in den Erfahrungsräumen, die damit zu den Produzenten der *mœurs* werden. Sie sind gleichzeitig aber auch ihre Träger, Anwender und Konsumenten.[209]

Die Dynamik, welche durch das politische Handeln angetrieben wird, sorgt gerade nicht für das ebenfalls mögliche Aufziehen der *despotisme démocratique*, sondern bildet aufgrund der freiheitlichen *mœurs*, eine stabile Verbindung von Freiheit und Gleichheit aus. Dieser politische Zustand ist stabil, weil er dynamisch ist und er ist dynamisch, weil die gesellschaftliche Entwicklung politischer Gegenstand und damit kontingent ist. Das ist die Demokratie, wie sie Tocqueville gesehen hat.[210] Religion, *associations* und *intérêt*

---

205 Dazu siehe etwa J. Marini, Centralized Administration and the ›New Despotism‹ (1991), S. 270.Generell zur Trennung von Öffentlich und Privat in Tocquevilles Denken Peter A. Lawler: »Alexis de Tocqueville and the Public/Private Dichotomy: Implications for Public Service Today«, in: Public Integrity 3 (2001), S. 131ff.

206 Bei der Betrachtung des politischen Zustandes der demokratischen Despotie wurde deutlich, dass diese nicht aus einem Mangel politischen Handelns größerer repräsentativer Organe – etwa von demokratischen Parlamenten – herrührt, sondern gerade auf dem Rückzug der Individuen von den öffentlichen Angelegenheiten basiert. Es soll hier nicht verschwiegen werden, dass natürlich auch institutionelle Vorkehrungen, etwa die Stellung des Supreme Courts oder generell der Gerichte, welche auf die Verfassung gestützt, mehrheitlich beschlossene Gesetze kassieren können oder die föderale Struktur dafür sorgen, dass die Gefahr der *despotisme démocratique* eingeschränkt wird. Dazu etwa S. Krause (2017), S. 76f. Jürgen Feldhoff weist auf die dennoch bestehenden Möglichkeiten hin, dass auch diese unterlaufen werden können. Vgl. J. Feldhoff, S. 90f.

207 So Tocqueville in einem Brief an Louis de Kergolay. S. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), 32 Fn. x.

208 Vgl. J. T. Schleifer (2000), S. 290.

209 Vgl S. S. Wolin (2001), S. 337. All das ist Ausdruck einer »civic religion«, folgt man Sanford Kessler. Vgl. Sanford Kessler: Tocqueville's civil religion, Albany, NY 1994, S. 21ff.

210 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 28. Dazu auch A. Craiutu, Tocquevilles neue politische Wissenschaft wiederentdecken: (2016), S. 35.
Jürgen Feldhoff wies bereits 1968 darauf hin, dass Tocqueville zwangsläufig zu einer ›neuen politischen Wissenschaft‹ kommen musste. Die alten Begrifflichkeiten und Vorstellungen der Demokratie, weder der florentinischen Republik noch die athenische Demokratie genügten für die neue Zeit der *égalité des conditions.* Aus Tocquevilles Betonung der Gleichheit ergibt sich damit die Notwendigkeit einer neuen politischen Wissenschaft der Demokratie. Vgl. J. Feldhoff, S. 18. Dar-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bien entendu sind damit Faktoren der Vervollkommnung der Demokratie.[211] Tocqueville begreift alle verschiedenen Elemente und Erfahrungsräume als miteinander verknüpft. Alles sind Faktoren der, der politischen Bürgergesellschaft inhärenten, Selbstheilungs- oder vielmehr Abwehrkräfte gegen die Gefahren der *despotisme démocratique*.[212] Auch hier zeigt sich wieder, dass Tocquevilles Begriffsverständnis von Demokratie umfassender ist und deutlich mehr und andere Formen der Beteiligung der Individuen am politischen Prozess inkludiert.[213]

Das sittliche Gefüge ist Bestandteil des dauerhaften Entwicklungsprozesses und insofern natürlich auch selbst kontingent. Ist die politische Praxis die Grundlage einer demokratischen Gesellschaft in Freiheit und selbst Ergebnis des Handelns in den Erfahrungsräumen, so ist der politische Zustand der Demokratie selbst politisch. Nur weil und nur wenn alles in Bewegung ist, kann die demokratische Gesellschaft stabil und dauerhaft in Freiheit leben. Daran wird unmissverständlich deutlich, dass Politik Grundlage einer stabilen und dauerhaften Freiheit ist. Ohne politisches Handeln der Individuen erlahmt die allgemeine Bewegung und die demokratische Gesellschaft kippt aufgrund ihrer inneren auf der *égalité des conditions* beruhenden Dynamik um in den Stillstand, die politische Apathie und damit in die Unfreiheit der demokratischen Despotie. Politisches Handeln ist auch die Gewähr für das Kontingenzbewusstsein. Die dynamische und bewusst gestaltete Bewegung der demokratischen Gesellschaft bedeutet dauerhafte Freiheit unter den Bedingungen der neuen Welt. Daher ist politisches Handeln für Tocqueville eine essenzielle Aufgabe[214] oder ist eben die »political liberty […] the greatest remedy for nearly all the evils with which equality menaces man«[215]. Öffentliche Freiheit lässt sich demnach nicht überzeitlich fixieren, kann keine übernormativen (auch im Sinne von unpolitischen) oder metaphysischen Grundlagen haben und ist immer nur als dynamisch zu beschreiben. Diese Entwicklungsoffenheit ist die Grundlage nicht nur einer stabilen und robusten öffentlichen Freiheit, sondern auch notwendig angesichts einer sich rasant entwickelnden und verändernden Gesellschaft.[216] Das ist auch der Kern der Erkenntnis, die Tocqueville zwar in Amerika ereilte, die aber darüber hinaus Bedeutung hat – er hat in Amerika eben weitaus mehr als Amerika entdeckt.

---

aus leitet Sheldon Wolin wiederum eine Erklärung für die teilweise begriffliche Ungenauigkeit Tocquevilles ab. Vgl. S. S. Wolin (2001), S. 316.

211 Dies kommt einem Ansatz nahe, den Jean Yarbrough in einem Beitrag verfolgt und der die Psyche in den Mittelpunkt Tocquevilles liberalen Denkens stellt. Dieses Denken ruht demnach auf der Kritik des neuen bürgerlichen Materialismus und dessen Folgen für die Verneinung oder Verdrängung der menschlichen Seele als Phänomen weitaus umfassenderer Bedürfnisse. Vgl. Jean M. Yarbrough: »Tocqueville on the Needs of the Soul«, in: Perspectives on Political Science 47 (2018), S. 123ff.

212 Vgl. C. B. Welch (2001), 81, 92.

213 Vgl. S. Krause (2017), S. 213.

214 Vgl. A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 16.

215 Zitiert nach J. T. Schleifer (2000), S. 232f. Dazu auch M. R. R. Ossewaarde (2004), S. 96; S. S. Wolin (2001), S. 369f.

216 Vgl. S. Krause (2017), S. 221.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »I admit that in America I saw more than America; I sought there an image of democracy itself; its tendencies, its character, its prejudices, its passion; I wanted to know democracy, if only to know at least what we must hope or fear from it.«[217]

Die Erkenntnis der essenziellen Bedeutung von Politik ist nicht gebunden an die Bedingungen in den USA, sondern an den historischen Prozess der Demokratisierung generell. Das ist der Horizont, in den Tocqueville blickte und der über die USA hinaus- und bis in die heutige Zeit hineinreicht.[218] Die US-amerikanische Gesellschaft seiner Zeit ist für Tocqueville demnach ein Beispiel einer demokratischen Gesellschaft, die trotz ökonomischer Betriebsamkeit und eines allgemeinen Strebens nach materiellem Wohlstand die eigene Entwicklung nicht aus den politischen Händen gelassen hat, sondern diese beständig und in allen möglichen Facetten gestaltet. So vermeidet diese demokratische Gesellschaft das Umkippen in von eigentlich vorhandener Gestaltungsfreiheit in Unfreiheit. Nur durch wiederholte bewusste Gestaltung der Entwicklung bleibt das Spannungsfeld erhalten, welches sich aus dem Zusammenbruch ständischer Strukturprinzipien und der damit einhergehenden Unsicherheit der Entwicklung ergeben hat. Und nur in diesem Spannungsfeld besteht wirkliche Gestaltungsfreiheit.

Was passiert, wenn das politische Handeln nur beschränkt stattfinden kann und beschnitten ist, zeigt sich Tocqueville hinsichtlich der Februarrevolution 1848 in Frankreich. Kurz vor deren Ausbruch stellt Tocqueville fest, dass sie zwar noch nicht erkennbar ist, aber sie »steckt schon in den Gemütern«[219]. Die Interessen der Arbeiter sind, weil sie keinen politischen Raum hatten, nicht mehr politisch, sondern auf die gesamte Gesellschaft bezogen. Das Ziel der Arbeiter ist nunmehr keine neue Regierung, sondern die Zerstörung der bisher bekannten Gesellschaftsstruktur und deren Basis. Tocquevilles Auffassung nach ist die Revolution vielfach auf Regierungshandeln, vor allem aber auf die fehlende politische Einbindung der Gesellschaft als solche zurückzuführen:

---

217 A. d. Tocqueville, DA I Bd. 1 (2010), S. 28. Der ›Biograf‹ von *De La Dèmocratie En Amérique*, James Schleifer, bemerkt, dass Tocqueville damit ein Buch verfasst hätte, dass eine weit über die eigentliche Intention des Autors hinausgehende Reichweite und Wirkung entfaltet hat. Vgl. J. T. Schleifer (2000), S. 345.

218 Vgl. A. Craiutu, Tocquevilles neue politische Wissenschaft wiederentdecken: (2016), S. 35. Tocquevilles Vorgehen, sich in die Kultur der US-amerikanischen Gesellschaft, deren Recht, Religion, Verhaltensweisen, Sprache, Kunst, Politik und vieles andere mehr einzuarbeiten, daraus ein Verständnis für das Funktionieren dieser Gesellschaft zu generieren und zusammen mit der Herleitung von historischen und politischen Kausalitäten ein Gesamtverständnis für das komplexe Gefüge einer modernen Gesellschaft zu bekommen, bezeichnet Roger Boesche wiederum als Grundlage dafür, dass Tocqueville auch heute noch so aktuell ist und warum Tocqueville aus heutiger Sicht geradezu prophetische Kräfte entwickelt hat. Vgl. Roger Boesche: »Why Could Tocqueville Predict so Well?«, in: Political Theory 11 (1983), S. 79ff.
Tocqueville verteidigte damit die Freiheit gegen von ihm vorausgeahnte Angriffe oder Gefahren, von tyrannischen Minderheiten, Mehrheiten und einem überbordenden wohlwollenden Staat. All dies seien für Tocquevilles, folgt man Max Lerner, Phänomene der modernen Massen- und Mittelstandsgesellschaft. Vgl. M. Lerner (1994), S. 71.

219 Alexis d. Tocqueville: »Rede vor der Deputiertenkammer 27. Januar 1848«, in: Harald Bluhm (Hg.), Kleine Politische Schriften, Berlin 2006, S. 179ff, hier S. 183.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»[G]lauben Sie, dass dieses befremdende und geschickte Schauspiel [der Regierung, FB], das mehrere Jahre der Öffentlichkeit dargeboten wurde, auf einer solch großen Bühne, vor der ganzen Nation, die es beobachten konnte, glauben Sie, dass solch ein Schauspiel dazu angetan war, die öffentlichen Sitten zu bessern?«[220]

Der Grund der Revolution liegt demnach in den *mœurs*. Dieses theatralische Regierungshandeln und das fehlende substanzielle politische Handeln der Individuen sorgten für Tocqueville gerade nicht für ein stabilisierendes sittliches Gefüge, sondern machten die Revolution wahrscheinlich.

Was beispielsweise die historischen Folgen der Februarrevolution 1848 in Frankreich sein werden, ob öffentliche Freiheit oder *despotisme démocratique* prägend sein werden, wie Tocqueville hinsichtlich der zivilisierten Welt fragt, ist demnach abhängig davon, was die demokratische Gesellschaft selbst daraus macht. Es ist dies die Sichtweise auf die Geschichte eines Sohnes einer französischen Aristokratenfamilie, die auch mit Glück die Zeit des *terreur* der Französischen Revolution überlebte, der die Zeit der Restauration erlebt, wiederum Zeuge ihres Zusammenbruchs und bald des napoleonischen Staatsstreichs 1851 werden wird. Erstaunlicherweise verteufelt Tocqueville vor diesem historischen Hintergrund die *égalité des conditions* nicht, sondern steht ihr nüchtern gegenüber, erkennt Schwächen als auch Potenziale. Während in Europa seit der Französischen Revolution beständig Unsicherheit, Krieg und ein Kampf der Systeme herrscht, sind die Vereinigten Staaten demgegenüber der einzige Staat, der trotz Demokratisierung Ruhe und Frieden genießt.[221] Das stellt Tocqueville im Vorwort zur zwölften Auflage der *De La Dèmocratie En Amérique* fest und sieht damit natürlich über einige Entwicklungen großzügig hinweg. Aus diesem Grund und als Positivbeispiel interessieren sie ihn, denn daran kann er zeigen, dass gerade in der demokratischen Gesellschaft ein rationales Interesse an Politik erwachsen kann und eine allgemeine Sittlichkeit auszuprägen in der Lage ist, aus der wiederholt politisches Handeln und bewusste Gestaltung hervorgehen können. So kann die Gestaltungsfreiheit der neuen Welt und ein Bewusstsein der eigenen Entwicklungskontingenz organisiert und damit dauerhaft erhalten werden.[222] Außerdem dient es ihm als Modell und damit auch als Ausweg aus

220 Ebd., S. 184.

221 Vgl. A. d. Tocqueville, DA II Bd. 4 (2010), S. 1374.
Für Claus Offe gestaltet sich darin der zentrale Erkenntnishintergrund von *De La Dèmocratie En Amérique*: »Wie kommt es […] daß eine auf gleicher Freiheit der Menschen gründende Ordnung in Amerika ganz offenbar zu Prosperität und Stabilität führt, während in Europa schon die ersten Schritte auf dem Wege zu einer solchen Ordnung in Krieg, Bürgerkrieg, anhaltender Instabilität, reaktionären Rückschlägen und beständiger Angst vor der revolutionären Erhebung der Volksmassen enden?« C. Offe (2004), S. 21.

222 Darin besteht die wesentliche Motivation Tocquevilles, *De La Dèmocratie En Amérique* zu schreiben, nämlich für eine französische Leserschaft. Er will die möglichen und tatsächlichen Folgen der historischen Bewegung der Gleichheit zeigen. Damit ist der Text durchaus gleichzeitig als Inspiration sowie als Warnung zu sehen – Inspiration für einen ›gesunden‹ Umgang mit der unaufhaltsamen Demokratisierung und Warnung davor, dass eine demokratische Gesellschaft nicht grundsätzlich vor Despotie und Tyrannei gefeit ist. Dazu etwa Cheryl B. Welch: »Tocquevilles neue politische Wissenschaft im Schatten der Alten«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 113ff, hier S. 119; J. Elster (2009), S. 94; Francoise

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Dilemma, dass unpolitische Individuen Erfahrungsräume politischen Handelns brauchen, um politisch zu werden und woher solche Erfahrungsräume kommen sollen. Die USA sind ein Modell, wie es gehen kann und von dem praktische Erfahrungen abzuschauen möglich ist.[223] Als Beispiel sind sie damit zugleich auch mindestens ein gewichtiger Teil der Antwort auf die Frage der künstlichen Herstellung einer natürlichen (glücklichen) Fügung, die in den USA vorhanden war.[224] Tocqueville ist sich der Schwierigkeit bewusst, die institutionelle Ordnung der USA zu übertragen. Weder diese noch der gesellschaftliche Geist, der dahinter zu erkennen ist, lassen sich synthetisieren. Nichtsdestoweniger bleibt außer dem Versuch der Implementierung erreichbarer Erfahrungsräume von Politik und damit der Erfahrung von Freisein keine Alternative für die öffentliche Freiheit der Individuen, ihre Fähigkeit zur Selbstregierung und der dauerhaften politischen Gestaltung angesichts der Demokratisierung, welche die neue Welt kennzeichnet.

Mélonio: »Tocqueville and the French«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 337ff.

223 Wieder erscheint hier Tocquevilles Betonung der politischen Bildung oder Reife, die er in der US-amerikanischen Gesellschaft erkennt. Darin liege laut Tocqueville die einzige Hoffnung, die er für die Zukunft europäischer Gesellschaften hat. So Tocqueville in einem Tagebucheintrag vom 14. Januar 1832. Eigene Übersetzung aus O. Zunz (2010), S. 339.
Dennoch muss an dieser Stelle auch betont werden, dass Tocqueville die Demokratie in den Vereinigten Staaten eher nicht als Ergebnis einer politischen Revolution begriffen hat, sondern darin vielmehr eine Weiterentwicklung bereits existenter Handlungszusammenhänge und bestehender freiheitlicher Räume erkennt. So baue die Demokratie der USA auf der englischen Tradition der Gemeinderegierung, dem *droit d'association* und anderen ›importierten‹ Einrichtungen auf, und zwar vor dem Hintergrund eines an Ressourcen und Flächen reichen Landes. Vgl. S. Krause (2017), S. 420.

224 James Ceaser betont dabei, dass Tocqueville eine doppelsäulige Gründungsgeschichte der USA erzählt, laut der die historische Situation der Revolution sowie der Verfassungsgebung auf der einen und das puritanische Erbe auf der anderen Seite entscheidend waren. Vgl. James W. Ceaser: »Alexis de Tocqueville and the Two-Founding Thesis«, in: The Review of Politics 73 (2011), S. 219ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Historischer Gegensatz und historische Entwicklung
Marx' Analyse

6.1 Die Grundlagen der Produktion

Da Marx die bürgerliche Klassengesellschaft als ein Ergebnis einer historischen Entwicklung versteht, die auf einem grundlegenden historischen Gegensatz beruht, der sich in der materiellen Produktion der Menschen zeigt, muss hier zunächst erläutert werden, was für Marx die Grundlagen der menschlichen materiellen Produktion überhaupt sind. Für ihn zeigt sich die historische Entwicklung maßgeblich in ökonomischen Kategorien. Treiber der Entwicklung ist laut Marx ein bestimmter und ökonomisch fundamentierter Widerspruch zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit. Dementsprechend muss zunächst die ökonomische Analyse von Marx betrachtet werden. Damit soll die Grundlage für das gelegt werden, was Marx hinter dieser ökonomischen Entwicklung erkennt, nämlich ein Entwicklungsgesetz der Geschichte, welches für seine kritische Gesellschaftsanalyse von eminenter Bedeutung ist. Ein Verständnis des ökonomischen Zugangs von Marx' Ansicht der gesellschaftlichen Entwicklung ist daher unumgänglich. Nur durch ein fundiertes Verständnis der ökonomischen Analyse wird die Rigidität der historischen Entwicklung deutlich. Nur so wird die Radikalität nachvollziehbar, die Marx' Vision kennzeichnet. Sie ist eine Folge der Radikalität und Totalität, mit der der historische Widerspruch die bürgerliche Gesellschaft prägt. Damit ist auch schon angedeutet, dass Marx die bürgerliche Klassengesellschaft, den späteren Gegenstand seiner Kritik, nicht als etwas Natürliches, als Ergebnis eines historisch singulären Ereignisses (etwa die Französische Revolution) oder als Folge philosophischer Prozesse (etwa die Aufklärung) betrachtet.

Laut Marx unterscheiden sich die Menschen von anderen Wesen, »sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren*«[1]. Sicherlich jagen, sammeln oder mit einem Wort: versorgen sich auch Tiere materiell. Allerdings produzieren nur die Menschen durch ihre Arbeit ihre eigenen materiellen Bedingungen. Tiere erhalten sich als das,

1 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: »Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentatnten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten«, in: MEW 3, Berlin 1959, S. 13ff, hier S. 21.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was sie sind. Menschen hingegen entwickeln ihre Produktion; sie sind lernfähig. Von Menschen erbaute Häuser etwa sehen heute anders aus als vor 2000 Jahren. Die Bauten von Ameisen, Bienen oder Füchsen unterscheiden sich heute nicht von denen vor 2000 Jahren. Das materielle Leben der Menschen der Mitte des 19. Jahrhunderts unterscheidet sich von dem der Zeit der Römer. War das Römische Reich etwa noch eine Sklavenwirtschaft, ist das materielle Leben des 19. Jahrhunderts durch freie und bezahlte Arbeit gekennzeichnet.

> »Mit dem Moment, wo die Zivilisation beginnt, beginnt die Produktion sich aufzubauen auf dem Gegensatz der Berufe, der Stände, der Klassen, *schließlich auf dem Gegensatz zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit* [Herv. FB]. Ohne Gegensatz kein Fortschritt; das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist. Bis jetzt haben sich die Produktivkräfte auf Grund dieser Herrschaft des Klassengegensatzes entwickelt.«[2]

Die bisherige historische Entwicklung zeichnet sich für Marx offensichtlich durch einen Gegensatz oder Widerspruch aus, der aus der Zivilisation der Menschheit selbst herrührt. Marx spricht hier den Widerspruch zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit, also tatsächlicher tätig-produzierender Arbeit und in Geld oder Produktionsmitteln umgewandelter Arbeit an. Dieser Widerspruch geht aus dem bisherigen produzierenden Handeln der Menschen hervor und wird so produziert wie Häuser gebaut, Felder bestellt und Kleidung hergestellt werden. Es besteht dabei eine Verbindung zwischen Gegensatz und Entwicklungsstand der Produktion. Insbesondere aufgrund dieser Erkenntnis unterscheidet sich Marx nach eigener Aussage von den Politökonomen seiner Zeit. Die politischen Ökonomen würden zwar die Produktionsbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft erkennen und analysieren, wie Arbeitsteilung, Kreditwesen oder Geld. Allerdings seien diese Bedingungen für sie fixe Prinzipien auf der einen oder abstrakte Ideen oder Gedanken auf der anderen Seite. Sie alle würden die Historizität dieser Bedingungen verkennen, und das ist die zentrale Kritik von Marx; sie erkennen nicht und können auch nicht erklären, wie die Bedingungen selbst produziert wurden, woher sie also historisch stammen.[3]

Für Marx ist eine der Grundeigenschaften menschlicher Gesellschaften die Arbeitsteilung, woraus sich eine Notwendigkeit zum Austausch ergibt. Als ökonomische Kategorie findet die Arbeitsteilung laut Marx ihren grundlegendsten Ausdruck in der Tren-

---

2 Karl Marx: »Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ›Philosophie des Elends‹«, in: MEW 4, Berlin 1959, S. 63ff, hier S. 91f.

3 Ebd., S. 126.
Zur Marx'schen Wirtschaftstheorie etwa David Harvey: Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason, Oxford 2018; Justin P. Holt: The social thought of Karl Marx, Thousand Oaks, California 2015; David Harvey: A Companion to Marx's *Capital* Volume 2, London & New York 2013; Marco Iorio: Einführung in die Theorien von Karl Marx, Berlin 2012; Marco Iorio: Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik, Berlin 2011; Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert, Münster 2011; David Harvey: A Companion to Marx's *Capital*, London & New York 2010; Michael Heinrich: Wie das Marxsche ›Kapital‹ lesen?, Stuttgart 2009; Wolfgang F. Haug: Neue Vorlesungen zur Einführung ins ›Kapital‹, Berlin 2006; Michael Heinrich: Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart 2005; Michael Berger: Karl Marx: Das Kapital, München 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nung von urbanem und ländlichem Raum.[4] Produzieren Menschen nicht mehr oder mindestens nicht mehr ausschließlich unmittelbar für den eigenen Konsum, sind sie auf die Produktion beziehungsweise Produkte anderer Individuen angewiesen. Arbeitsteilung ist damit die Ursache von Handel oder, was für Marx dasselbe ist, der Warenproduktion, wobei diese nicht zwangsläufig jene hervorbringt.[5] Austausch oder die Produktion von Waren als Produktion zum Ziel des Tauschens basiert auf einer essenziellen Bedingung: Produzieren die Menschen nicht mehr ausschließlich für den Eigenverbrauch, so müssen sie etwas herstellen, das für eine andere Person potenziell einen Wert hat. Die verschiedenen Tätigkeiten müssen also verschieden nützlich sein, um Waren hervorzubringen, die sich gegeneinander tauschen lassen. Würden alle die gleiche Art Waren herstellen, wäre ein Tausch »abgeschmackt und inhaltslos«[6]. Die Individuen bringen daher durch ihre unterschiedlichen Tätigkeiten eine »ungeheure Warensammlung«[7] hervor. Diese Warensammlung repräsentiert für Marx die »Gesamtheit ebenso mannigfaltiger […] verschiedener nützlicher Arbeiten«, worin sich wiederum die »*gesellschaftliche* [Herv. FB] Teilung der Arbeit« ausdrückt.[8] Dass es überhaupt Waren gibt, also Dinge, die direkt für den Austausch produziert werden und nicht für den direkten Verbrauch, sieht Marx in der Verschiedenheit der einzelnen Tätigkeiten begründet. Diese Form der Gesellschaft präsentiert, aus der Metaperspektive betrachtet, einen »gesellschaftlichen Produktionsorganismus«, der sich aus verschiedenen »*membra disjecta* im System der Teilung der Arbeit« zusammensetzt.[9] Jede einzelne Tätigkeit ist dabei ein Organ dieses gesellschaftlichen Organismus. Die Gesellschaft wird zur Marktgesellschaft, in der alle Dinge schon zu Waren geworden sind oder es potenziell werden können.

Die individuellen produzierenden Tätigkeiten sind als solche an sich schon aufeinander bezogen. Das zeigt sich allerdings erst im Tausch und gerade nicht in der Tätigkeit selbst. Die eigentliche Beziehung zueinander und Bezogenheit aufeinander erscheinen den Individuen also nur verschleiert. Die arbeitsteilige Gesellschaft als Produktionsorganismus bedarf eines Mediums, das die einzelnen Organe oder Tätigkeiten aufeinander bezieht. Dieses Medium ist das Geld.

Als historisches Produkt ist Geld für Marx eine unmittelbare Folge der Tauschwirtschaft, ergo der materiellen Produktion. Geld geht aus dem Tauschwert von Waren hervor, welcher selbst zunächst nichts anderes als ein Mengenverhältnis zweier Waren zueinander ist. Werden Waren gegeneinander getauscht, muss deren jeweiliger Wert in der jeweils anderen Ware ausgedrückt werden, zumindest unter der Bedingung des Tausches von Äquivalenten. Der Tauschwert selbst als Charakter der Ware tritt neben den bereits bekannten Charakter der Ware als nützliches Ding, sprich Gebrauchswert.

4 Vgl. Karl Marx: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie«, in: MEW 23, Berlin 1974, S. 11ff, hier S. 373.
5 Vgl. ebd., S. 56.
6 Ebd., S. 162.
7 Ebd., S. 49.
8 Ebd., S. 56.
9 Ebd., S. 122.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die »Verdoppelung der Ware in Ware und Wert«[10] ist die Folge des in der Ware liegenden Widerspruches von Gebrauchswert und Tauschwert. Durch den sich immer erweiternden Austausch von Waren drängt dieser Widerspruch immer mehr nach vorne und sucht nach einer Manifestation, welche er schließlich in der Ware als Geld und Ware findet. Nur das Geld vermag schließlich, »allgemeines Äquivalent«[11] zu werden. Keine andere Ware vermag dies und die Ware »auch keine allgemeine relative Wertform [annehmen, FB], worin sie sich als Werte gleichsetzen und als Wertgrößen vergleichen«[12] ließe. Geld ist die Manifestation des scheinbar von der Ware emanzipierten und selbstständigen Tauschwertes. Überhaupt gehen alle Eigenschaften des Tauschwertes – »des Produktes als Wert im Unterschied vom Wert als Produkt«[13] – auf das Geld als universeller Tauschwert oder anders: das allgemeine Äquivalent über. Ist der Tauschwert Repräsentant der, in der Ware als solcher, externalisierten Gesellschaftlichkeit der Individuen, so ist das Geld dessen abstrakteste Form. Geld als konkrete Verkörperung des Universellen gegenüber dem Partikularen ist damit etwas Universell-Konkretes.[14]

6.2 Die Produktion von Mehrwert

Das Geld ist in der Marx'schen Analyse eine der zentralen Folgen der Entwicklung des historischen Gegensatzes und der Produktionsbedingungen. Es bestimmt maßgeblich die kapitalistische Produktion, die wieerum die bürgerliche Klassengesellschaft prägt. Marx bezeichnet das Geld als »zugleich […] erste[n] Begriff des Kapitals und die erste Erscheinungsform desselben«[15]. Der historische Widerspruch bedingt schon die Existenz von Kapital. Wie Kapital aus der materiellen Produktion laut Marx überhaupt hervorgeht, ist Inhalt dieses Abschnitts.

Das Kapital selbst ist ein historisches Produkt. Es geht aus der Zirkulation von Waren hervor. Marx unterscheidet dabei zwei Zirkulationsformen: die einfache Warenzirkulation und die Geldzirkulation. Die Warenzirkulation kann zwischen zwei Wa-

10 Ebd., S. 101f.
An Marx' Konzept des Tauschwertes richtet sich viel Kritik aus. Er würde damit die Spezifizität der Arbeit als wertschaffende Tätigkeit in einem System homogenisieren, in dem der Wert schlichte Folge des Verhältnisses zu anderen Waren ist. Der Tauschwert dominiere die jeweils verschiedenen Warenwerte weg, so der Vorwurf. Dazu etwa Elizabeth Grosz: The Nick of Time, Durham 2004, S. 37.
Übersehen wird dabei allerdings, dass Marx bewusst zwischen Wert und Tauschwert unterscheidet und darin geradezu einen zentralen Beitrag seinerseits sieht, und zwar um Arbeit als wertschaffende Tätigkeit zu betonen. Vgl. Peter Hudis: »Imagining Society Beyond *Capital*«, in: Ingo Schmidt/Carlo Fanelli (Hg.), Reading *Capital* Today. Marx after 150 Years, London 2017, S. 181ff, hier S. 189.

11 Karl Marx: »Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie«, in: MEW 42, Berlin 1983, 15-768, hier S. 76. In den Grundrissen widmet Marx der Entwicklung sowie den generellen Eigenschaften des Geldes einen größeren Raum. ebd., S. 79ff.

12 K. Marx, Das Kapital (1974), 99ff., hier 101.

13 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 77.

14 Vgl. Stavros Tombazos: Time in Marx, Leiden 2014, S. 30.

15 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 178.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren direkt stattfinden, dann allerdings mit der Schwierigkeit verbunden, die jeweiligen Werte gegeneinander zu rechnen. Aus dieser Schwierigkeit heraus entwickelt sich Geld als allgemeines Äquivalent, welches Tauschwert generell ausdrückt und insofern neben – beziehungsweise im Tausch: zwischen – die Waren tritt, deren Wert es eigentlich repräsentiert. Geld wird zum generellen Medium, das den Produktionsorganismus als solchen reguliert und hat gegenüber den Waren eine entscheidende Besonderheit. Anders als die Waren als Gebrauchswerte verschwindet es nicht durch den Konsum.[16] Geld bleibt auch, nachdem es für etwas ausgegeben oder eingetauscht wurde, erhalten, hat aber den Ort des Besitzes gewechselt. In dieser Eigenschaft des Geldes besteht der Übergang von reiner Waren- zur Geldzirkulation. Plötzlich ist es möglich, Tauschwerte als Handlungsziel zu setzen, die als Geld in potenziell alle Gebrauchswerte transformierbar sind. Diese Eigenschaft macht das Geld zur verwirklichten und stets neu zu verwirklichenden Form des Kapitals sowie des Tauschprozesses überhaupt.[17] Geld wird also zum Zweck und ist nicht mehr nur Mittel des Tausches.[18]

Die Stellung des Geldes als essenzielles Medium der materiellen Produktion hängt für Marx mit der Existenz von Lohnarbeit zusammen. Damit spricht Marx die aus seiner Sicht »elementare Voraussetzung der bürgerlichen Gesellschaft« an, die sich seiner Meinung nach im Vorhandensein von Lohnarbeit und Kapital als jeweils nur »andere Formen des entwickelten Tauschwerts und des Geldes als seiner Inkarnation« zeigt.[19] Kapital und Arbeit beziehungsweise Lohnarbeit als zentrale Begrifflichkeiten des ganzen Marx'schen Denkgebäudes sind damit Kristallisationspunkte seiner historischen Analyse. Sie gehen der entwickelten kapitalistischen Produktionsweise voraus und sind Bedingungen der bürgerlichen Klassengesellschaft, wie später gezeigt wird.

Doch wie geht laut Marx Kapital aus dem materiellen Produktionsprozess hervor? Kapital und Lohnarbeit stehen in einem Tauschverhältnis, welches unmittelbare Bedeutung für die Gesellschaft hat. Mit Kapital wird Lohnarbeit bezahlt oder anders ausgedrückt: Geld wird gegen die Ware Arbeitskraft getauscht. Dieser Tausch findet dabei nach einer wesentlichen Regel statt. Es werden dabei »Äquivalente«[20] getauscht, wie Marx festhält. Kein austauschendes Individuum wird demnach übervorteilt. Beide erhalten exakt den Wert, den ihr Produkt hat.

Der Entstehung von Kapital und damit des kapitalistischen Verhältnisses unterliegt ein bestimmter Zusammenhang von Arbeit und Kapital. Essenziell dafür ist die Unterscheidung von reiner Waren- und Geldzirkulation. Laut Marx gibt es einen fundamentalen Unterschied zwischen beiden. Während in Erster immer irgendein Gebrauchswert das Ziel ist, der im Konsum mit dem Konsumenten zusammengeht beziehungsweise sich im Konsum auflöst, bleibt in Zweiter der universelle Tauschwert Geld erhalten, allerdings kommt hier mehr Geld heraus, als ursprünglich in den Prozess einging. Nur wenn ein quantitativer Unterschied des eingesetzten und des erhaltenen Geldes besteht, ergibt ein Tausch zum Zwecke des Geldes überhaupt Sinn. Alles andere wäre

16 Vgl. ebd., S. 158.
17 Vgl. ebd., S. 80f.
18 Vgl. ebd., S. 144ff.
19 Ebd., S. 150ff.
20 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 180.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»abgeschmackt und inhaltslos«[21]. Werden also im Warentausch qualitativ unterschiedliche Gebrauchswerte getauscht, haben in der Geldzirkulation zwar Ursprung und Ergebnis die gleiche Qualität, aber nicht die gleiche Quantität; es ist ein Mehrwert an Geld entstanden.[22] Dieser Mehrwert ist es, der das kapitalistische Verhältnis antreibt. Wie kann allerdings aus einer Zirkulation mehr herauskommen, als einging? Der Mehrwert kann nicht aus der Zirkulation der produzierten Ware an sich hervorgehen. Aber nur in einer Zirkulation überhaupt kann aus Geld Kapital werden, sprich kann Mehrwert entstehen. Geht es also um den Mehrwert, dann geht es um die Arbeitswertlehre von Marx.

Wenn die Wertveränderung nicht beim Verkauf der fertigen Ware verortet werden kann, muss sie sich im Tauschakt Geld gegen Ware, und zwar in der Ware als solcher und nicht in ihr als Tauschwert abspielen. Es muss also eine Ware geben, deren Gebrauchswert ist, selbst Wert zu schaffen. Marx findet in der Arbeitskraft ebendiese besondere Ware.[23] Das Rätsel der Kapital- oder Mehrwertbildung ist für Marx gelöst, und zwar in der Ware Arbeitskraft. Kapital entsteht nur aus Mehrwert. Angespartes Geld ist nichts mehr als ein Schatz, der der Zirkulation entzogen ist. Das Kapital hingegen besteht überhaupt nur durch und in der Zirkulation, aus der der Mehrwert regelmäßig hervorgeht. »Während der Schatzbildner nur der verrückte Kapitalist« ist, weil er der Zirkulation das Geld entzieht, ist der Kapitalist für Marx »der rationelle Schatzbildner«.[24] Der Kapitalist hat demnach erkannt, dass der Mehrwert dauerhaft produziert, also dauerhaft Gewinn erzielt werden kann. »Innerhalb des Systems der bürgerlichen Gesellschaft daher folgt auf den Wert unmittelbar das Kapital.«[25]

Dass der Ware Arbeitskraft ein Mehrwert entspringt, beziehungsweise dadurch geschaffen wird, wurde bereits festgehalten. Doch wie ist das unter der Maßgabe möglich, dass Äquivalente getauscht werden? Es hat etwas mit den Eigenschaften der Ware Arbeitskraft als wertschaffender Tätigkeit zu tun. Als Ware bestimmt sich der Wert der Arbeitskraft wie der jeder anderen Ware auch, nämlich durch die zu ihrer Produktion beziehungsweise Reproduktion notwendigen Arbeitszeit. Arbeitskraft als solche ist nichts mehr als eine Folge der Existenz des Individuums als deren Träger. Das bedeutet, dass seine Existenz vorausgesetzt ist. Die Produktion der Ware Arbeitskraft besteht laut Marx damit in der regelmäßigen Reproduktion des Individuums oder weniger technisch: aus dem Leben und Überleben des Individuums geht regelmäßig Arbeitskraft hervor. Es geht also um die zur Beschaffung der essenziellen Lebensmittel (also sowohl Nahrungsmittel als auch alle weiteren und zum Überleben notwendigen Produkte) notwendigen Arbeitszeit. Es müssen dabei genügend Lebensmittel vorhanden sein, »das arbeitende Individuum als arbeitendes Individuum in seinem normalen Lebenszustand« zu erhalten sowie die Reproduktion der Arbeitskräfte insgesamt zu gewährleisten, was Zeugung und Erziehung von Nachwuchs einschließt.[26] Art und Umfang

21 Ebd., S. 162.

22 Vgl. ebd., S. 164f.

23 Vgl. ebd., S. 181.

24 Ebd., S. 168.

25 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 177.

26 Dies ist ein Punkt, der vom Feminismus am Marx'schen Arbeitsbegriff immer wieder kritisch bemerkt wird. Es stellt sich die Frage nach einem eigenen Wert von Reproduktionsarbeit, sowie nach

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der notwendigen Lebensmittel sind dabei einmal örtlich verschieden und auch selbst wiederum Folge historischer Entwicklung, also der Entwicklung einer Gesellschaft geschuldet. »Im Gegensatz zu den andren Waren enthält also die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element.«[27] Marx adressiert die Moral hier insofern, als dass der Wert von Arbeitskraft abhängig ist von individuellen wie gesellschaftlichen Gewohnheiten sowie von allgemeinen Ansprüchen und auch kulturell bedingten Bedürfnissen. Der individuelle Konsum des Arbeiters selbst besitzt dabei wiederum eine kapitalistische Besonderheit. Für den Kapitalisten ist der Geldumsatz in Lebensmitteln des Arbeiters ein doppelter Gewinn. Der Kapitalist bekommt dadurch einmal den reproduzierten Arbeiter zurück in den Verwertungsprozess und zum anderen bekommt er als Gesamtkapitalist auch das vorher an den Gesamtarbeiter ausgezahlte Lohngeld zurück. Somit ist der individuelle Verbrauch von Lebensmitteln laut Marx »ein Moment der Produktion und Reproduktion des Kapitals«[28]. Aus der gesamtgesellschaftlichen Perspektive ist der Arbeiter demnach generell und nicht nur innerhalb des Produktionsprozesses »Zubehör des Kapitals« und gleicht darin den »toten Arbeitsinstrumenten«.[29]

Der Tauschwert der Ware Arbeitskraft steht bereits vor ihrem Verbrauch fest. Ihr Gebrauchswert zeigt sich allerdings erst in der Tätigkeit ihrer Entäußerung beziehungsweise deren Konsumtion im kapitalistischen Produktionsprozess.[30] Diese Trennung ist, wie sich später zeigen wird, die Grundlage der Mehrwertbildung. Die Arbeit als produktive Arbeit geht in den Produktionsprozess als Produkt ein, wie alle anderen denkbaren Materialien. Die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit schafft durch den Produktionsprozess die Ware und damit auch den Wert. Alle Arbeitszeit, die über die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit (also die gesellschaftlich durchschnittliche notwendige Zeit) hinaus geht, verringert also den Mehrwert, welcher demnach am Punkt der notwendigen Arbeitszeit maximal ist.[31] Dennoch gibt es einen

---

Marx' möglicher Idealisierung industrieller Arbeit als Arbeit überhaupt. Neben diesem Punkt beschreibt Silvia Federici allerdings auch den Marx, der in den 1970er Jahren von Feministen ›entdeckt‹ wurde und Ansatzpunkt der Rebellion gegen Hausarbeit und Abhängigkeiten davon sowie von patriarchalen Strukturen überhaupt wurde. Aus beiden, so ihre Sichtweise, ergab sich sowohl im Feminismus als auch im Marxismus eine theoretische Revolution. Silvia Federici: »*Capital* and Gender«, in: Ingo Schmidt/Carlo Fanelli (Hg.), Reading *Capital* Today. Marx after 150 Years, London 2017, S. 79ff.

Andere Kritiken an Marx aus feministischer Perspektive etwa bei Frigga Haug: »Feministische Anmerkungen«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 178ff; Mike Gane: »The *Communist Manifesto's* Transgendered Proletarians«, in: Mark Cowling/Terrell Carver (Hg.), The *Communist Manifesto*. New Interpretations, Edinburgh 1998, S. 119ff.

27 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 185. In späteren Schriften erweiterte Marx seine Sichtweise auf den Zusammenhang von Wert der Arbeitskraft und physiologischem Existenzminimum. Er inkludierte in seine Überlegungen dann auch Marktverschiebungen und Preisänderungen.

28 Ebd., S. 597.

29 Ebd., S. 598f.

30 Vgl. ebd., 189, 192.

31 Ebd., S. 204. Auf eine detaillierte Betrachtung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit wird hier verzichtet, da für das Verständnis eine vereinfachte Vorstellung genügt. Marx ist dazu im *Kapital* deutlich ausführlicher. Vgl. ebd., S. 209ff. Generell zeigt sich an der gesellschaftlich notwen-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unterschied zwischen physischen Materialien und produktiver Arbeit. Die physischen Produktionsmaterialien verlieren nämlich durch den Einsatz in der Produktion ihren eigentlichen Charakter als Produkt und sind nur noch Gegenstand des lebendigen Materials, also der produktiven Arbeit. Die produktive Arbeit ist für Marx daher ein doppelter Konsumtionsprozess. Sie verbraucht einmal die von ihr angewendeten Arbeitsmaterialien und auch sich selbst als produktive, also wertschaffende Arbeit.[32]

> »Der Arbeitsprozeß […] ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.«[33]

Aus diesem Grund geht es, hinsichtlich der Analyse des Arbeitsprozesses, nicht um die Darstellung von Herrschaftsverhältnissen in den sozialen und ökonomischen Beziehungen. Dem Arbeitsprodukt als Gebrauchswert merkt man zunächst die Produktionsbedingungen nicht an. Die vom Kapitalisten gekaufte Arbeit findet unter seiner Leitung statt; sie gehört ihm. Indem der Kapitalist die Arbeit gekauft hat und ihr Materialien zuführt, die ihm gleichfalls gehören, gehört auch das durch sie Produzierte ihm. Das ist die Folge des Gebrauchs der gekauften Ware, egal worin diese besteht. Der Gebrauch der Arbeit ist die Produktion innerhalb des Betriebes des Kapitalisten. Der Arbeitsprozess ist daher ein Prozess, der von den, dem Kapitalisten gehörenden, Waren und Materialien angetrieben wird. Ziel der kapitalistischen Produktion ist nicht mehr unmittelbar die Bedürfnisbefriedigung durch die Herstellung und den Verbrauch von Gebrauchswerten. Gebrauchswerte sind nur noch von Interesse, insofern diese Träger von Tauschwerten sind. Es geht um die Herstellung von Tauschwerten, die insofern wertvoller als ihre einzelnen Bestandteile, sie mehr Geld einzutauschen in der Lage sind, als für die einzelnen Bestandteile eingetauscht wurde.[34]

Dass in der Arbeitskraft eine Größe besteht, deren Tauschwert von ihrem Gebrauchswert durchaus verschieden ist, dass also die Erhaltung der Ware Arbeitskraft etwa drei Stunden kostet, aber viele Stunden mehr wirken kann, Mehrarbeit also möglich ist, ist laut Marx nicht zwangsläufig eine Ungerechtigkeit und basiert auch nicht auf der Schlechtheit des Kapitalisten, der es genau auf diese Differenz als ›Ort

---

digen Arbeitszeit die Herrschaft der Zeit über die Arbeit und die Individuen. Sie sind beherrscht durch die Zeit, stehen unter ihrer Kontrolle. Raya Dunayevskaya fasst es wie folgt: »Socially necessary labor time is the handmaiden of the machine that accomplishes the fantastic transformation of all concrete laborers into one abstract mass. Constant technological revolutions change how much labor time is socially necessary […] All must subordinate themselves to the newly-set socially necessary time to be expended on commodities.« Raya Dunayevskaya: Marxism and Freedom, from 1776 until Today, Amherst 2000, S. 105.
Mit dem Widerspruch innerhalb der Marx'schen Verwendung von gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit, auf der einen Seite als materialisierte Zeit in Waren und auf der anderen als im Geld materialisiert befasst sich S. Tombazos (2014), S. 34f.

32 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 196ff.

33 Ebd., S. 198.

34 Vgl. ebd., S. 198ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Mehrwerts‹ abgesehen hat.[35] Auch der Tausch Geld gegen Arbeitskraft findet laut Marx – oberflächlich betrachtet – unter den Bedingungen des Tausches von Äquivalenten statt. Demnach übervorteile das Kapital vermeintlich niemanden. Sobald die Arbeitskraft tätig wird, gehört sie nicht mehr dem Arbeiter, sondern dem Kapitalisten, der sie eingekauft hat.[36] Es ist diese Besonderheit der Ware Arbeitskraft, die es auf Grundlage von Freiheit und Rechtsgleichheit ermöglicht, dass der Kapitalist den Mehrwert als Produkt der Mehrarbeit sich beständig und letztlich doch ohne Zahlung eines Äquivalentes aneignet.[37] Aus der Perspektive des Kapitalisten entsteht der Mehrwert laut Marx *ex nihilo,* nur der Arbeiter kennt theoretisch dessen wahren Ursprung. Der Mehrwert ist durch die produktive Arbeit hergestellt, gehört aber vom ersten Moment an dem Kapitalisten, der dafür keine Gegenleistung erbringen muss. Die kapitalistische Produktion ist dann allgemein durchgesetzt, wenn mehrwertschaffende Lohnarbeit einmal die gesellschaftlich dominante Form von Arbeit überhaupt ist. Erst dann entfaltet sie laut Marx »alle ihre verborgenen Potenzen«[38]. Laut Marx' Arbeitswertlehre muss jede Warenproduktion als Ausbeutung der Arbeitskraft gelten. Jedoch folgt erst der »kapitalistischen Warenproduktion« als »epochemachende[r] Ausbeutungsweise« die Umwälzung der »ganze[n] ökonomische[n] Struktur der Gesellschaft«.[39]

6.3 Die kapitalistische Produktion als historisches Ergebnis

Die kapitalistische Produktion als Charakteristikum der bürgerlichen Gesellschaft ist selbst Ausdruck der gesellschaftlichen Entwicklung und insofern besonderer Ausdruck des historischen Gegensatzes von angehäufter und unmittelbarer Arbeit. Die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft und damit diese selbst ist Produkt der historischen Entwicklung des Widerspruches von unmittelbarer und angehäufter Arbeit. Sie steht laut Marx nicht auf irgendwelchen metaphysischen Werten. Ihre Prinzipien gehen aus der Geschichte hervor, weswegen sie gerade Ausdruck der Kontinuität des Widerspruches und nicht eines historischen Bruchs ist.

Produktion heißt für Marx immer, produzieren auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe. Jede gesellschaftliche Produktivkraft oder jede Entwicklungsstufe der Produktion ist lauf Marx ein Erbe, das aus den Anstrengungen und Arbeiten vorangegangener Generationen hervorgeht. Darin besteht der Kern des Historischen Materialismus, wie Marx ihn formuliert:

> »Dank der einfachen Tatsache, dass jede neue Generation die von der alten Generation erworbenen Produktivkräfte vorfindet, die ihr als Rohmaterial für neue Produktion dienen, entsteht ein Zusammenhang in der Geschichte der Menschen, entsteht die Geschichte der Menschheit, die umso mehr Geschichte der Menschheit ist, je mehr die

35 Ebd., S. 207f.

36 Vgl. ebd., S. 559.

37 Vgl. ebd., S. 609.

38 Ebd., S. 613.

39 Karl Marx/Friedrich Engels: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie«, in: MEW 24, Berlin 1966, S. 7ff, hier S. 42.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Produktivkräfte der Menschen und infolgedessen ihre gesellschaftlichen Beziehungen wachsen.«[40]

Marx formuliert diese grundlegende Annahme eindeutig: Die Art der Produktion, also das, wie sich das individuelle Leben zeigt, ist dessen Art. »Was sie [die Individuen, FB] sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, *was* sie produzieren, als auch damit, *wie* sie produzieren.«[41] Das Sein der Individuen ist also bedingt durch die materiellen Voraussetzungen ihrer individuellen Produktion. Dieses geschichtliche Verhältnis der Generationen untereinander sowie der verschiedenen Produktionsverhältnisse zueinander geht dabei sehr tief und über die rein ›materielle‹ Basis hinaus.

> »Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«[42]

Jede neue Gesellschaftsformation geht aus der vorherigen hervor, die Grundlagen einer neuen Gesellschaftsformation werden demnach immer in der vorgehenden schon produziert. Die Revolution bringt dann letztlich die alte Gesellschaftsformation zum Zusammenbruch und verhilft der neuen zum Durchbruch, und zwar entsprechend der Prinzipien, wie sie in der alten für die neue Formation schon grundgelegt wurden. Der Widerspruch zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit ist damit in der bürgerlichen Gesellschaft nicht auf-, sondern nur auf eine neue Entwicklungsstufe gehoben worden. Die bürgerliche Gesellschaft ist ebenso wie die Ständegesellschaft von diesem Widerspruch geprägt.

Historische Bedingung kapitalistischer Lohnarbeit ist einerseits die Befreiung der Arbeit aus ständischen Verpflichtungsverhältnissen. Die Arbeit muss »frei, los und ledig«[43] sein. Andererseits braucht es freies und mobiles Kapital. Frühe Kapitalien »wurde[n] durch die Feudalverfassung auf dem Land, durch die Zunftverfassung in den Städten an seiner Verwandlung in industrielles Kapital behindert«[44]. Von diesen Begrenzungen muss sich das Kapital befreien. Insbesondere der aufkommende Überseehandel, die Kolonialisierung des afrikanischen Kontinents und die Entdeckung der

---

40 Karl Marx: »Brief an P. W. Annenkow 28. Dezember 1846«, in: MEW 4, Berlin 1959, S. 547ff, hier S. 548f.

41 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 21.

42 Karl Marx: »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: MEW 8, Berlin 1960, S. 111ff, hier S. 115.
Scheint er hier auch die materiellen Produktionsbedingungen zu adressieren, wird aus der daran anschließenden Passage das tiefere Verständnis deutlich: »Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.« Ebd. Nicht nur die Produktionsbedingungen werden also von der vorhergehenden Generation übernommen, sondern auch die damit zusammenhängenden Vorstellungen und Handlungsstrukturen beziehungsweise -zusammenhänge; die gesamte Kultur geht von einer Generation auf die nächste über und wirkt dort als solche fort.

43 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 742.

44 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 778.
Es ist für Marx eine logische Folge der historischen Entwicklung, dass nicht »der alte Zunftmeister«, sondern »der Kaufmann« der »Prinzipal der modernen Werkstatt« ist. K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 152.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edelmetallminen vor Allem in Südamerika trieben für Marx diese Befreiung des ursprünglichen Kapitals an. Er bezeichnet diese durchaus zynisch als »idyllische Prozesse« und »Hauptmomente der ursprünglichen Akkumulation«.[45] Mit »ursprünglicher Akkumulation« meint Marx im Grunde nichts anderes als »die Auflösung des auf eigner Arbeit beruhenden Privateigentums«.[46] Diese ursprüngliche Akkumulation ist dabei die historische Grundlage, auf der das kapitalistische Verhältnis insgesamt aufbaut.[47] Sie brachte auf der einen Seite Menschen mit Besitz an Kapital und Waren sowie auf der anderen Seite den Arbeiter als ›doppelt frei‹[48] hervor. Der Arbeiter ist frei als Person und frei von Produktionsmitteln. Arbeit als solche ist dann »einerseits die *absolute Armut als Gegenstand*, andrerseits die *allgemeine Möglichkeit* des Reichtums als Subjekt und als Tätigkeit«[49]. Diese »Polarisation des Warenmarktes« ist die »Grundbedingung der kapitalistischen Produktion« und der Befreiungsprozess der Arbeit ist gleichbedeutend mit der Transformation vom »Produzenten in Lohnarbeiter«.[50]

Diese Entwicklung, die der Marxschen Historischen Materialismus beschreibt, ist allerdings laut Marx keine offenliegende Tatsache. Seine Gesetzmäßigkeiten verlaufen vielmehr verborgen und hinter den Kulissen. Aus diesem Grund erscheinen die bisherigen revolutionär hervorgebrachten Gesellschaftsformationen als Befreiung, obwohl sie den Widerspruch nur neu verkleiden. Einzelne Erscheinungen ragen heraus, wenn es um die Verschleierung der wirklichen Verhältnisse geht. Die Ware ist für Marx eine solche Erscheinung. Auf der Suche nach einem begrifflichen Sinnbild zur Beschreibung dieses Gedankens hinsichtlich der Ware geht Marx in die »Nebelregion der religiösen Welt«[51]. Jedes Individuum erkennt nur das eigene »Einzelinteresse im Gegensatz zu dem des anderen«[52]. Im »Geheimnis der Warenform«[53] zeigt sich die Gesellschaftlichkeit als Verhältnis der einzelnen produktiven Arbeiten zueinander. Es wird laut Marx nicht als Eigenschaft arbeitsteiliger Produktion, sondern als natürliche Eigenschaft der Ware gesehen. Die Waren

> »scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den *Fetischismus* [Herv. FB], der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist«[54].

Die historische Entwicklung ist laut Marx bisher nicht transparent. Die Triebkräfte sind verborgen. Hinsichtlich der Verschleierung der tatsächlichen Verhältnisse übertreffen die kapitalistischen Verhältnisse sogar die feudale Gesellschaft, und zwar weil

45 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 779.
46 Ebd., S. 789.
47 Vgl. D. Harvey (2010), 263ff., 316ff.
48 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 183.
49 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 218.
50 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 742.
51 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 86.
52 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 169f.
53 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 86.
54 Ebd., S. 86f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Widerspruch in der bürgerlichen Gesellschaft eigentlich viel intensiver ist als zuvor. Freiheit und Gleichheit waren in der Ständegesellschaft überhaupt keine maßgeblichen Werte. In der bürgerlichen Gesellschaft allerdings und in der Nachfolge der Französischen Revolution sind dies nun vermeintliche gesellschaftliche Strukturprinzipien. Tatsächlich sind diese, wie sich zeigen wird, nur inszeniert. In der bürgerlichen Gesellschaft sind Waren- oder Geldfetisch gesellschaftliche Tatsachen. Die reale Verschleierung ist die gesellschaftliche Realität.[55] Die bürgerliche Gesellschaft ist für Marx durch ganz bestimmte Formen von Freiheit, Gleichheit und Eigennutzorientierung geprägt, die allerdings wenig mit Aufklärung oder Humanismus zu tun haben. Die Aufklärung drückt Marx in den Begriffen der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise aus.

In der ständischen Gesellschaft entwickelten die Individuen durch ihr Handeln die Produktivkräfte, welche durch ihre Ausdehnung zunehmend in Gegensatz zu den feudalen (Produktions-)Verhältnisse geraten.[56] Es entstand also eine immanente Reibung zwischen Produktivkräften einer protokapitalistischen Produktionsweise und den Produktionsverhältnissen der ständischen Gesellschaft. Dies ist ein spezifischer Ausdruck des grundsätzlichen Treibers der historischen Entwicklung. Die Entwicklung des historischen Widerspruchs zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit bringt Reibungen zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und der Gesellschaftsformation hervor, welche letztlich revolutionär überwunden werden und woraus eine neue Gesellschaftsformation hervorgeht. Doch auch diese wird mit der Zeit in Widerspruch zu den sich weiterentwickelnden Produktivkräften geraten und überwunden werden müssen.

So spricht Marx im *Manifest der Kommunistischen Partei* davon, dass die feudalen Produktionsverhältnisse »gesprengt« werden mussten und im weiteren Verlauf der Entwicklung »wurden [sie] gesprengt«[57]. Es ist dies Ausdruck des Gegensatzes, der die Dynamik der historischen Entwicklung ausmacht, da die Spannungen, die sich daraus

---

55 Vgl. Norman Geras: »Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's *Capital*«, in: New Left Review 65 (1971), S. 69ff. Entsprechend dieses Gedankens erscheint im Fetischismus eine historisch-kulturelle Dimension, der sich Falko Schmieder in einem Aufsatz widmet. Vgl. Falko Schmieder: »Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2005), S. 106ff.

56 Einige vertreten die Meinung, dass in Marx' Historischem Materialismus ein methodologischer Individualismus zu finden sei. vgl. M. Iorio (2012), 106ff., 178; Jon Elster: Making Sense of Marx, Cambridge 1985.
Hieran bricht sich ein Streit: Cheng Zhihua und James Chambers kritisieren anhand dieses Punktes eine Arbeit von Jon Elster scharf. Dieser habe den Historischen Materialismus von Marx deutlich fehlerhaft beziehungsweise einseitig interpretiert, um seinen eigenen methodologischen Individualismus darin erkennen zu können. Die beiden weisen dessen Interpretation umfassend zurück. Vgl. Cheng Zhihua/James Chambers: »Against Methodological Individualist Interpretation of Marxist Explanations of Social Phenomena«, in: International Critical Thought 8 (2018), S. 626ff.

57 Karl Marx/Friedrich Engels: »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: MEW 4, Berlin 1959, S. 459ff, hier S. 467.
Auf ähnliche Weise beschreibt auch Jürgen Kocka die historische Entwicklung des Kapitalismus. Die Strukturen des Kapitalismus bestanden demnach schon sehr früh und weit vor jeder kapitalistischen Gesellschaft. Sie dehnten vorherige Strukturen und sorgten so mit der Zeit für deren Sprengung. Vgl. J. Kocka (2015).

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ergeben, immer wieder aufgelöst, überwunden oder gesprengt werden. Kapital und Lohnarbeit sind demnach nur andere Ausdrücke des historischen Gegensatzes zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit; daraus geht je nach Entwicklungsstand der Produktion eine andere Gesellschaftsformation hervor. Sklavenhaltergesellschaft, Ständegesellschaft oder bürgerliche Gesellschaft sind damit Ausdrücke unterschiedlicher Produktionsbedingungen. Der Gegensatz, der für Marx die Quelle der Dynamik der historischen Entwicklung ist, erscheint hier in seiner Abhängigkeit von dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte. Die bürgerliche Gesellschaft wird so zu einem Ausdruck eines ganz bestimmten Gegensatzes von angehäufter und unmittelbarer Arbeit oder eben von Kapital und (Lohn-)Arbeit.

6.4 Die Strukturprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft als historische Zwangsläufigkeit

6.4.1 Reproduktion der kapitalistischen Verhältnisse

Die historischen Bedingungen der kapitalistischen Produktion und damit der bürgerlichen Gesellschaft sind die Existenz freier Arbeit und freien Kapitals, soviel wurde bereits erläutert. Diese Voraussetzung »wird vermittelst der bloßen Kontinuität des Prozesses, der einfachen Reproduktion,« so Marx, »stets aufs neue produziert und verewigt als eignes Resultat der kapitalistischen Produktion«.[58] Aus der kapitalistischen Produktion gehen wiederholt auf der einen Seite »stoffliche[r] Reichtum in Kapital, Verwertungs- und Genußmittel für den Kapitalisten« und auf der anderen Seite die Arbeiter »als persönliche Quelle des Reichtums, aber entblößt allen Mitteln, diesen Reichtum für sich zu verwirklichen«, hervor.[59] Ergebnis des kapitalistischen Produktionsprozesses sind demnach nicht nur bestimmte Waren. Die Individuen produzieren nicht nur Waren, sondern die materiellen Grundlagen der Gesellschaft insgesamt, und damit auch die Bedingungen der kapitalistischen Produktion sowie damit die eigene Positionierung innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse. Kapitalistische Produktion ist immer auch kapitalistische Reproduktion.[60]

Die gesellschaftlichen Strukturen und Voraussetzungen der kapitalistischen Produktion sind damit ebenso Ergebnis der kapitalistischen Produktion wie die hergestellten Waren und Dienstleistungen, und zwar schon in der sogenannten »einfachen Reproduktion«[61] des Kapitals. Darunter versteht Marx zunächst nichts anderes, als dass der durch die Arbeit produzierte Mehrwert vom Kapitalisten bis auf den Teil, der zum Ersatz des eingesetzten ursprünglichen Kapitals gebraucht wird, in Gänze konsumiert wird.[62] Das ursprüngliche Kapital verbraucht sich in diesem Prozess und erscheint nach einer Weile nur noch als Repräsentant des ursprünglichen Kapitalwertes. Es ist

58 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 595.
59 Ebd., S. 595f.
60 Vgl. ebd., S. 591.
61 Ebd., S. 595.
62 Vgl. ebd., S. 592.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit der Zeit ersetzt worden. Die Arbeit produziert wiederholt die sie »beherrschende und ausbeutende Macht«, welche ihr wiederholt und beständig die »wertschöpfende Kraft aussaugt« – das ist laut Marx das »*sine qua non* [Herv. FB] der kapitalistischen Produktion«.[63] Schon die einfache Reproduktion zwingt die Arbeit immer wieder neu unter die Knute des Kapitals und gibt diesem immer wieder von Neuem diese Knute in die Hand, jedoch alles auf einem konstanten Niveau. Aus dieser Perspektive ergibt sich für Marx folglich bereits eine gewisse Verfestigung der kapitalistischen Verhältnisse, denn durch die wiederholte

> »Einverleibung der Arbeit in das Kapital wird das Kapital Produktionsprozeß; zunächst aber *materieller* Produktionsprozeß; Produktionsprozeß überhaupt, so daß der Produktionsprozeß des Kapitals nicht unterschieden ist von materiellem Produktionsprozeß überhaupt«[64].

Als solche ist die kapitalistische Produktion tatsächlich autopoietisch.[65] Kapital selbst bildet sich überhaupt nur durch die Schaffung und Abschöpfung von Mehrwert. Dem Mehrwert kommt dabei die zentrale Funktion zu. Entsprang der Mehrwert vormals dem ursprünglichen Kapital, gilt es nun danach zu fragen, wie das Kapital in der Reproduktion seiner selbst aus dem Mehrwert entspringt. Grundbedingung dafür ist nach Marx, dass der Mehrwert nicht vollständig konsumiert wird. »Anwendung von Mehrwert als Kapital oder Rückverwandlung von Mehrwert in Kapital heißt Akkumulation von Kapital.«[66] Der Mehrwert tritt zwangsläufig immer als Geld auf. Um nun daraus Kapital zu bilden, muss es für den Produktionsprozess verwendbar gemacht werden. Insofern beschreibt Marx, dass der Mehrwert als Zuwachs des Kapitals und in seiner Form als Geld »jetzt *an sich* schon Kapital, als solches *Anweisung auf neue Arbeit*«[67] ist. Insofern entspricht die Nachfrage nach Arbeitskraft dem Zuwachs an Kapital.[68]

Das Geld verändert im Verlaufe der Entwicklung der kapitalistischen Produktion laut Marx demnach seine Stellung dazu: »Wie das Geld erst als Voraussetzung des Kapitals erschien, als Ursache desselben, so erscheint es jetzt als seine Wirkung.«[69] Nun tritt aus der kapitalistischen Produktionsweise selbst im Mehrwert Geld hervor, das

63 Ebd., S. 596.

64 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 225. Die Orientierung der kapitalistischen Produktionsweise als notwendig lückenlose Unendlichkeit basiert auf einer Ontologie des Kapitals selbst. Dazu etwa Wayne M. Martin: »In Defense Of Bad Infinity: A Fichtean Response To Hegel's Differenzschrift«, in: Bulletin of the Hegel Society of Great Britain 55 (2007), S. 168ff; C. Arthur: The New Dialectic and Marx's Capital, Leiden 2004, S. 137ff.

65 Vgl. Michael R. Krätke: Kritik der politischen Ökonomie heute, Hamburg 2017, S. 11.

66 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 605.
An diesem Akkumulationsbegriff schließt sich viel Kritik an, insbesondere hinsichtlich des Marx'schen Arbeitsprozesses. Dier Akkumulationsbegriff wird als zu eng, zu deterministisch und zu linear kritisiert. Insbesondere wird die Überbetonung der technologischen und industriellen Entwicklung bemängelt. Vgl. W. Lazonick: Competitive Advantage on the Shop Floor, Cambridge 1990; C. R. Littler: The Development of the Labour Process in Capitalist Societies, London 1982.

67 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 284.

68 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie«, in: MEW 25, Berlin 1966, S. 9ff, hier S. 871.

69 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 276.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich zunächst gegen die Zirkulation stellt, so wie es am Anfang auch der Geldschatz getan hat. Als Mehrwert besteht nun die Erwartung an Geld, dass es in Kapital verwandelt werden kann. Es ist sozusagen das Schicksal dieses Geldes, kapitalisiert zu werden.[70] Dafür muss allerdings entweder der Arbeitstag verlängert oder intensiviert werden oder zusätzliche Arbeitskraft verfügbar sein. Für Marx ist dies die Begründung dafür, dass das Kapital an der Vermehrung der Bevölkerung interessiert ist.[71] Nur freie Arbeitskraft kann Mehrwert anwenden. Daher ist die Voraussetzung von Mehrwertverwertung zusätzlich verfügbare Arbeitskraft.

> Diese »zuschüssigen Arbeitskräfte braucht das Kapital nur noch den in der Jahresproduktion schon enthaltnen zuschüssigen Produktionsmitteln einzuverleiben, und die Verwandlung von Mehrwert in Kapital ist fertig«[72].

Ein wachsendes Kapital ist als Nachfrage nach mehr Arbeit darauf angewiesen, diese auf dem Markt auch zu finden. Daher hält Marx fest, dass Kapitalakkumulation automatisch ein Bevölkerungswachstum braucht, um den zusätzlichen Bedarf nach Arbeit zu befriedigen.[73] Dieser Zusammenhang ergibt sich aus der historischen Entwicklung.

Die kapitalistische Produktion zeigt sich nach dieser kurzen Darstellung als ein konkreter und historischer bedingter Handlungszusammenhang. Kapitalistische Produktionsverhältnisse und kapitalistische Handlungszusammenhänge werden daher im Folgenden synonym verwendet.

6.4.2 Die produzierte Entfremdung

Die Stellung der Individuen zueinander und zu ihrer Produktion, das wurde bereits deutlich, ist für Marx Ausdruck des kapitalistischen Verhältnisses. Ändert oder entwickelt sich das kapitalistische Verhältnis, dann verändern sich auch die sozialen Beziehungen und die gesellschaftliche Struktur. Im Folgenden wird gezeigt, dass die Entfremdung – eine Begleiterscheinung der Arbeitsteilung – in der bürgerlichen Gesellschaft, also unter den Bedingungen entwickelter Produktion intensiver und drückender wird. Die kapitalistische Produktionsweise, ihre Waren und die gesellschaftliche Struktur werden so immer mehr zu etwas Fremden, das den Individuen gegenübertritt und sie beherrscht.

Den kapitalistischen Verhältnissen ist also der Prozess der Entfremdung eigen. Die Individuen produzieren nicht nur Produkte, sondern die Grundlage ihrer materiellen Existenz. Aus der historischen Entwicklung schält sich gemäß des Historischen Materialismus das kapitalistische Verhältnis hervor, welches sich in den Waren vergegen-

---

70 Vgl. ebd. So Marx auch an anderer Stelle in *Das Kapital*. Vgl. K. Marx, Das Kapital (1974), S. 594.

71 Vgl. K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 312.

72 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 607. »Eigentum an vergangner unbezahlter Arbeit erscheint jetzt als die einzige Bedingung für gegenwärtige Aneignung lebendiger unbezahlter Arbeit in stets wachsendem Umfang. Je mehr der Kapitalist akkumuliert hat, desto mehr kann er akkumulieren.« ebd., S. 609.

73 Ebd., S. 642.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ständlicht. Hinter diesem Gedanken verbirgt sich die Marx'sche Idee der Vergegenständlichung als Handlungstheorie,[74] welche die Grundlage der Entfremdung ist.

> »Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung.«[75]

Es ist dies kein von irgendeinem Individuum mutwillig eingespieltes Programm, sondern innerhalb des Modells einer arbeitsteiligen Gesellschaft schlichte Folge menschlichen Handelns. Das Vergegenständlichungsmodell basiert auf absichtlichem Handeln. Arbeit erscheint in dieser Hinsicht dreifach: als Zweck der Tätigkeit, Prozess des Tätigseins und Resultat der Tätigkeit. Daraus folgt, dass das Ergebnis einer Handlung theoretisch unabhängig von dieser existiert, ursprünglich aber auf sie zurückzuführen ist.[76]

Auf Grundlage dieses Handlungsmodells entwickelt Marx eine eigene Sichtweise auf die Entfremdung beziehungsweise Abstraktion der Arbeit in arbeitsteiligen Gesellschaften.[77] Entfremdung und Arbeitsteilung sind insofern zwei zusammenhängende Begriffe: Entfremdung ist eine Folge von Arbeitsteilung.[78]

---

74 Zur Marx'schen Handlungstheorie etwa E. M. Lange (1980). Zum Hegel'schen Hintergrund dieser etwa Michael Quante: Hegels Begriff der Handlung, Stuttgart 1993. Zum Vergegenständlichungsmodell allgemein auch S. Benhabib (1986), S. 56; E. M. Lange (1980).
Es ist umstritten, inwiefern es diesbezüglich einen Bruch oder eine Kontinuität zwischen Marx und Hegel gibt. Zur Debatte etwa Louis Althusser/Étienne Balibar et al. (Hg.): Das Kapital lesen, Münster 2015; Michael Principe: »Hegel's *Logic* and Marx's early development«, in: International Studies in Philosophy 23 (1991), S. 47ff; Seyla Benhabib: Critique, Norm, and Utopia, New York 1986. Dass das Marx'sche Verständnis von Entfremdung dem von Hegel durchaus verwandt ist, betont etwa Ray Brassier. Vgl. Ray Brassier: »Strange Sameness. Hegel, Marx and the logic of estrangement«, in: Angelaki 24 (2019), S. 98ff.

75 Karl Marx: »Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844«, in: MEW 40, Berlin 1968, S. 465ff, hier S. 511f. Dazu auch Michael Quante: »Zur Kenntlichkeit verzerrt!«, in: Michael Quante (Hg.), Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr, Münster 2018, S. 87ff.

76 Vgl. Michael Quante: »Die Philosophie von Karl Marx«, in: Michael Quante (Hg.), Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr, Münster 2018, S. 17ff, hier S. 27f.

77 Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 511f. und K. Marx, Das Kapital (1974), S. 674. Dazu auch John E. Elliot: »Continuity and Change in the Evolution of Marx's Theory of Alienation. From the *Manuscripts* through the *Grundrisse* to *Capital*«, in: History of Political Economy 11 (1979), S. 317ff.
Abstraktion und Entfremdung sind im Marx'schen Denken durchaus synonym zu verstehen. Rahel Jaeggi knüpft in ihrer Rekonstruktion des Begriffes an die Marxsche Denkweise diesbezüglich an. Vgl. Rahel Jaeggi: Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt a.M. 2005.

78 Mit dieser »*negative[n] historische[n] Evolutionslehre* der Arbeit« weicht Marx, so Carmen Platonia und Thomas Welskopp, deutlich von vielen zeitgenössischen Arbeitsverständnissen ab, und zwar durchaus auch von sozialen Bewegungen, die in der Arbeit immer auch eine Lebenserfüllung sahen. Carmen Platonia/Thomas Welskopp: »Entfremdung. Marx' negative historische Evolutionslehre der Arbeit«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2010), S. 28ff, hier S. 36.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jede Form von Arbeit bezieht sich immer auf die Natur. Nur an ihr kann sie sich verwirklichen, in ihr ist sie aktiv und aus ihr stammen Arbeitsprodukte. Die Natur bietet also einmal die Lebensmittel der Arbeit, aber auch die Lebensmittel als Existenzgrundlage des Menschen allgemein und des Arbeiters speziell. Je mehr der Arbeiter sich durch seine Arbeit von der Natur aneignet, desto mehr verbraucht er sie auch als Quelle von Lebensmitteln, und zwar in doppelter Hinsicht. Sie hört auf der einen Seite dadurch immer mehr auf, Gegenstand seiner Arbeit sein zu können und auf der anderen Seite kann sie immer weniger als tatsächliche Lebensgrundlage, also Existenzbedingung des Arbeiters dienen. Die ›natürliche‹ Natur wird durch die Arbeit zur menschengemachten Natur. Dieser menschengemachten Natur kommt Herrschaft über das Individuum zu; der Arbeiter wird immer mehr »Knecht seines Gegenstandes«[79]. Erstens weil der Arbeitsgegenstand Bedingung seiner Arbeitstätigkeit ist und zweitens, weil dieser die Bedingung dafür ist, dass das Individuum Lebensmittel für seine physische Existenz erhält. Das unmittelbare Verhältnis von Arbeit zum Arbeitsprodukt ist das Verhältnis vom Produzenten zum produzierten Gegenstand.

Die Entfremdung zeigt sich nicht nur hinsichtlich des Produktes, sondern wird von Marx auch hinsichtlich der Produktion dessen gesehen. Ist das Produkt als Ergebnis eines Produktionsprozesses die vergegenständlichte entäußerte Arbeit, so kann sie das nur sein, wenn der Prozess selbst »tätige Entäußerung«[80] ist. Die Arbeit selbst wird von Marx in der bürgerlichen Gesellschaft dergestalt charakterisiert, nicht mehr Äußerung des Wesens des Arbeiters zu sein. Lohnarbeit ist nicht mehr Lebensäußerung des Arbeiters, sondern als solche ist ihm Arbeit ein äußerlicher Zwang. Er befriedigt damit kein Bedürfnis, sondern sie ist nur das Mittel, mit dem er seine Bedürfnisse befriedigen kann. Die Arbeit als Lohnarbeit gehört einem anderen, nämlich Kapitalisten, der sie als Produktionsmittel gekauft hat. Er hat die Arbeit als Ware gekauft, ihm gehört sie und er lässt sie schlicht durch den Arbeiter anwenden, so wie er auch andere Produktionsmittel durch diesen anwenden lässt.

> »Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d.h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Tätigkeit, auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit.«[81]

Die Entfremdung zeigt sich erstens darin, dass sich der Gegenstand über den Produzenten ermächtigt, der Produzent vom Gegenstand also abhängig ist. Zweitens ist nicht nur das Produkt der Arbeit entäußert, sondern der Prozess der Arbeit – das Produzieren – selbst ist tätige Entäußerung. Es gibt dazu noch eine dritte Spezifizierung der Entfremdung. Die Natur bildet eigentlich den »*unorganischen* Leib«[82], mit dem der Mensch in dauerhaftem Austausch steht. Die produktive Arbeit entfremdet dem Menschen allerdings die Natur, mit der er unter der Bedingung kapitalistischer Produktion

79 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 513.
80 Ebd., S. 514.
81 Ebd.
82 Ebd., S. 516.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur noch vermittelt durch das kapitalistische Verhältnis im Austausch steht. Damit entfremdet die kapitalistische Produktion die menschliche Gattung und das menschliche Individuum.

> »Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein *Wesen* nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht.«[83]

Das Gattungswesen Mensch könnte theoretisch die ganze Natur reproduzieren, es produzierte dann nicht nach den Gesetzen der Spezies, sondern nach den »Gesetzen der Schönheit«[84]. Das Gattungswesen des Menschen liegt für Marx in der arbeitsteiligen Produktion füreinander. Als Gattungswesen vervollkommnen sich die Individuen gegenseitig. Das Ziel des Gattungswesen ist der gesellschaftliche und nicht der individuelle Genuss.[85] Erst in dieser Produktion nach den Gesetzen der Schönheit zeigt sich das menschliche Gattungswesen. Durch diese Produktion würde die Natur zum Werk des Menschen. Eigentlich ist damit der Gegenstand von Arbeit »die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*«[86]. Doch unter den kapitalistischen Verhältnissen ist – und das ist der vierte Aspekt von Entfremdung – auch der Mensch vom Menschen entfremdet, denn jeder Mensch sieht seine Stellung zu anderen Menschen in Abhängigkeit seiner Stellung als Produzent.[87] Marx sieht hier die Trennung von Gattung und Individuum. Das Gattungswesen der Menschen, also die Produktion füreinander, wird zum

---

83 Ebd.

84 Ebd., S. 517.

85 Vgl. Karl Marx: »Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹«, in: MEW 40, Berlin 1968, S. 445ff, hier 450f.

86 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 517. Insgesamt zum Gattungswesen vgl. M. Quante, Die Philosophie von Karl Marx (2018), S. 32ff.

87 Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 518.
Es ist dies für viele die *differentia specifica* des Marx'schen Entfremdungsbegriffs: Entfremdung existiert, wenn auch nur ein Mensch sich selbst oder einen anderen als Mittel setzt und behandelt. Dazu etwa Franz v. Magnis: Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx, München 1975. Andere betonen in diesem Zusammenhang eher den Arbeitsbegriff und damit die tatsächlich vergegenständlichte Entfremdung. Vgl. M. Quante, Das gegenständliche Gattungswesen (2013); E. M. Lange (1980).
Zacharias Zoubir findet Unterschiede in der Terminologie der Entfremdung zwischen den *Grundrissen* und den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, wobei letztlich ein gemeinsamer Kern in beiden gleich ist, nämlich, dass das produzierte Entfremdete wieder mit denen, die die Entfremdung produzieren, vereint werden muss. Vgl. Zacharias Zoubir: »›Alienation‹ and critique in Marx's manuscripts of 1857-58 (»Grundrisse«)«, in: The European Journal of the History of Economic Thought 25 (2018), S. 710ff.
Einen Einstieg in die philosophischen Grundlagen des Essenzialismus im Marx'schen Begriff des Gattungswesen, den darin liegenden sozial-ontologischen Verhältnissen und dem geschichtsphilosophischen Einschlag findet sich ebenfalls jüngst bei Michael Quante. Der Essenzialismus zeigt sich beim Gattungswesen demnach dabei, dass Marx das Wesen und somit auch das Gattungswesen des Menschen als historisch wandelbar ansieht. Doch trotz der Wandelbarkeit gibt es eine Essenz des menschlichen Gattungswesen, dass diese Bezeichnung überzeitlich festhält. Vgl. M. Quante, Die Philosophie von Karl Marx (2018), S. 35ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zweck des individuellen Lebens. Indem Arbeit also nur noch Mittel zur Befriedigung individueller Bedürfnisse ist, ist das produzierende Leben, also das Gattungsleben, selbst nur noch Lebensmittel. Mensch und dessen Lebenstätigkeit der Arbeit werden hier eins und damit wird der Mensch laut Marx zum Tier, denn eigentlich ist es möglich, dass der Mensch seine Lebenstätigkeit zum »Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins« macht.[88]

In der Marx'schen Konzeption von Entfremdung zeigen sich offensichtlich vier Dimensionen.[89] Die erste handelt von der Beziehung des Arbeiters und den Arbeitsprodukten selbst. Laut seiner Handlungstheorie ist das Produkt menschlicher Handlungen immer ein eigenständiger und von der Handlung unabhängiger Gegenstand. Aufgrund dieser Konstellation ist es überhaupt möglich, dass sich zwischen Handlung beziehungsweise Produktion und Produkt eine soziale Institution wie das Eigentum als Beschränkung des menschlichen Seins schieben kann.[90] Es bildet dann den Hintergrund, vor dem in der kapitalistischen Produktionsweise der Produzent von seinem Produkt getrennt werden kann.[91] Der Mensch entfremdet sich entsprechend durch seine Tätigkeit an der Natur von der Natur.[92]

Die zweite Dimension besteht zwischen dem Arbeiter und der Tätigkeit des Arbeitens. Die Entfremdung des Arbeiters von seiner eigenen Tätigkeit zeigt sich einmal in der Fremdbestimmtheit im Prozess und einmal in dem unglücklichen Gefühl des Arbeiters während dieses Prozesses. Kapitalistische Arbeit ist nicht mehr intrinsisch, sondern nur noch extrinsisch, also aus reinem Überlebenstrieb heraus motiviert. Daher findet durch die Arbeit auch keine individuelle Verwirklichung mehr statt, sondern ist nur noch Mittel zur Verlängerung der Existenz.[93]

Die dritte Dimension zeigt sich in der Entfremdung des Arbeiters von seinem Gattungswesen, als Resultat aus den ersten beiden Dimensionen. Gattungs- und individuelles Leben werden entfremdet und darüber hinaus wird auch noch das Individuelle Voraussetzung des Gattungslebens, jeweils in ihrer abstrakten Form.[94]

Als vierte Dimension zeigt sich die Entfremdung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Diese Dimension steht für die Zweck-Mittel-Umkehr der menschlichen Beziehungen, welche sich in der kapitalistischen Gesellschaft zeigt: Die Individuen produzieren nicht, um sich gegenseitig zu vervollständigen, sondern um sich Produkte anderer für die eigene Bedürfnisbefriedigung anzueignen. »Im kapitalistischen Markt-

88 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 516.

89 Vgl. István Mészaros: Der Entfremdungsbegriff bei Marx, München 1973, S. 17f. Dazu auch Roger Boesche: »Marx – Despotism of Class and Workplace«, in: Roger Boesche (Hg.), Theories of Tyranny. From Plato to Arendt, University Park 1996, S. 237ff, hier S. 239ff.

90 Vgl. Peter Gose/Justin Paulson: »*Capital* and its ›Laws of Motion‹. Determination, Praxis and the Human Science/Natural Science Question«, in: Ingo Schmidt/Carlo Fanelli (Hg.), Reading *Capital* Today. Marx after 150 Years, London 2017, S. 97ff, hier S. 99f.

91 Vgl. M. Quante, Das gegenständliche Gattungswesen (2013), S. 71f.

92 Vgl. I. Mészaros (1973), S. 17.

93 Vgl. M. Quante, Das gegenständliche Gattungswesen (2013), S. 72. Dazu auch Iring Fetscher: Marx, Frankfurt a.M. 2018, S. 44f.

94 Vgl. M. Quante, Das gegenständliche Gattungswesen (2013), S. 73f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zusammenhang«[95], so die Formulierung von Michael Quante, herrsche eine ›verkehrte‹ Zweck-Mittel-Relation. Dadurch, dass die Menschen nicht direkt, sondern vielmehr nur indirekt für die Bedürfnisbefriedigung der anderen produzieren, erkennen sie gerade *nicht* das Gattungswesen des Menschen an. Diese Form der Entfremdung bedeutet laut Marx für die Individuen seelische Verelendung. Durch ihr Handeln, ihre Tätigkeit, ihre Arbeit verlieren sie beständig sich selbst, ihre Mitmenschen und ihre ganze Natur. Insgesamt muss die Entfremdung als eine Folge der kooperativen und arbeitsteiligen Kollektivprozesse komplexer Gesellschaften gesehen werden.[96] Sie ist also eine Folge der kapitalistischen Produktionsweise beziehungsweise der kapitalistischen Lohnarbeit und damit kein natürliches Phänomen; sie ist historisch.[97]

---

95 Ebd., S. 4ff. Dazu auch Hans-Christoph Schmidt am Busch: ›Anerkennung‹ als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin 2011, S. 79ff.
Andrew Chitty rekonstruiert Hegels Verständnis von Eigentum, um Marx davon abzugrenzen und hinsichtlich seiner kommunistischen Vorstellung der menschlichen Produktion den Menschen als Gattungswesen aufzuzeigen. Er zweifelt nicht an der Marx'schen Analyse, wonach eine Produktion als Gattungswesen in der kapitalistischen Produktion unmöglich ist, aber er ist ob der normativen Belastbarkeit der zugrundeliegenden Idee der Anerkennung nicht überzeugt. Andrew Chitty: »Menschliche Anerkennung und wahres Eigentum beim jungen Marx«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 48ff.

96 Vgl. Lukas Kübler: »Marx' Theorie der Entfremdung«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 47ff.

97 Im Marx'schen Begriff des gegenständlichen Gattungswesen zeigt sich das Menschenbild von Marx. Der Mensch ist für ihn ein sozial verfasstes Wesen. Selbstbewusstsein und Selbstverortung können nur innerhalb sozialer Verhältnisse stattfinden beziehungsweise auch philosophisch nur darin erfasst werden. Außerdem wird deutlich, dass nicht das menschliche Selbstbewusstsein beziehungsweise dessen Subjektivität im Mittelpunkt steht, sondern der Mensch als in seiner Natürlichkeit bedürftiges Wesen selbst. Ferner äußert sich das gegenständliche und sozial verfasste Wesen in der materiellen Produktion und Reproduktion seiner selbst, seiner Natur und letztlich seiner Welt. Zum Hintergrund der Sichtweise der sozialen Verfasstheit des Menschen, der auf Johann Gottlieb Fichte und Georg Friedrich Hegel zurückgeht siehe Ludwig Siep: Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels, München 2010; Daniel Brudney: »Marx' neuer Versuch«, in: Hans-Christoph Schmidt am Busch/Christopher F. Zurn (Hg.), Anerkennung, Berlin 2009, S. 145ff; Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Freiburg i.Br. 1979.
Für Marx ist der Mensch kein fertiges, mit zeitlosen und insofern mit ahistorischen Eigenschaften ausgestattetes Wesen. Der Mensch ist hingegen dadurch gekennzeichnet, dass er sich über die Zeit entwickelt, und zwar parallel wie der Mensch seine Umwelt entwickelt; der Mensch hat demnach eine bedeutungsvolle Biografie. Nur dadurch ist es möglich, die kapitalistischen Verhältnisse zu überwinden. Fixierte und ahistorische Individuen könnten nie in den Lernprozess einsteigen, könnten nie das Bewusstsein über die bestehenden Verhältnisse und deren wirkliche Möglichkeiten erreichen. Nur als entwicklungsoffene Wesen sind Menschen überhaupt als Akteure eines Wandels, auch eines radikalen Wandels, denkbar.
Der Mensch ist Marx' Ansicht nach nicht nur intellektuelles, sondern immer auch leibliches Wesen. Ein würdiges Dasein beginnt bei der Befriedigung materieller Lebensbedürfnisse und geht weiter zu sozialen und intellektuellen Anliegen. Es geht damit erstens um Subsistenz, zweitens um die Ermöglichung und Sicherung von Sozialität sowie drittens um die Ermöglichung der freien Selbstverwirklichung. All dem liegt Arbeit zugrunde, was Georg Lohmann allerdings als Überdehnung des Begriffes sieht. Georg Lohmann: »Marxens Kapitalismuskritik als Kritik an menschenunwürdigen Verhältnissen«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 67ff, hier S. 72ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entfremdung ist für Marx keine philosophische Kategorie, sondern gesellschaftliche Realität. So ist der Warenfetisch Ausdruck der Entfremdung. Erscheint oberflächlich die Ware selbst als ein vermeintlich gesellschaftliches Wesen, kann sie doch »nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen«[98], wie Marx fast süffisant bemerkt. Die Individuen bringen sie zum Markt und tauschen sie aus. Waren kommen demnach nur menschenvermittelt zueinander in Beziehung. Die Individuen erkennen nicht, dass sie durch ihre verschiedenen Arbeiten schon gesellschaftlich aufeinander bezogen sind. Sie erkennen dies nur in der Ware. Die Ware ist daher ein erster Ausdruck der Entfremdung des menschlichen Gattungswesen. Die Individuen erkennen allerdings den Grund des Warenfetisches nicht. In den *Grundrissen* klingt das bei Marx so:

> »Die wechselseitige und allseitige Abhängigkeit der gegeneinander gleichgültigen Individuen bildet ihren gesellschaftlichen Zusammenhang. Dieser gesellschaftliche Zusammenhang ist ausgedrückt im Tauschwert, worin für jedes Individuum seine eigne Tätigkeit oder sein Produkt erst eine Tätigkeit und ein Produkt für es wird; es muß ein allgemeines Produkt produzieren – den Tauschwert oder, diesen für sich isoliert, individualisiert, Geld.«[99]

Unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise ist Geld insofern der wesentliche Verschleierungsbegriff des Gattungswesen. Die Entfremdung der Arbeit im Produktionsprozess erscheint als »*Entäußerung, und die Entäußerung als Aneignung*«[100].

Arbeit sei für Marx eben nicht die *differentia specifica* des Menschen, wie Furak Düzenli notiert, sondern ›nur‹ die entscheidende Kategorie Marx' Klassenanalyse. Vgl. Faruk E. Düzenli: »Did Marx Fetishize Labor?«, in: Rethinking Marxism 28 (2016), S. 204ff.

Spannend in diesem Zusammenhang ist dann die Diskussion um ein Recht auf Arbeit. Etwa Margarete Grandner: »Das Recht auf Arbeit«, in: Margarete Grandner/Wolfgang Schmale/Michael Weinzierl (Hg.), Grund- und Menschenrechte. Historische Perspektiven – aktuelle Problematiken, Wien 2002, S. 257ff.

In der jüngeren Marxliteratur gibt es mit Urs Lindner und Christoph Henning zwei Autoren, die Marx in einer aristotelisch-perfektionistischen Traditionslinie der Philosophie verorten und sich dabei stark auf die hier als anthropologische Philosophie von Marx bezeichnete Sichtweise stützen. Vgl. Christoph Henning: »Perfektionismus als kritische Theorie. Bemerkungen zur Selbstentfaltung sui generis«, in: Sven Ellmers/Philip Hogh (Hg.), Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien, Weilerswist 2017, S. 51ff; Urs Lindner: Marx und die Philosophie, Stuttgart 2013; Urs Lindner: »Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der marxschen Kritik der politischen Ökonomie«, in: Sven Ellmers/Ingo Elbe/Devi Dubadze (Hg.), Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie, Würzburg 2011, S. 87ff; Christoph Henning: »Werte: Ein perfektionistischer Abriss«, in: Sven Ellmers/Ingo Elbe/Devi Dubadze (Hg.), Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie, Würzburg 2011, S. 65ff. Frühere Ansätze, Marx in der aristotelischen Philosophie zu verorten finden sich etwa bei G. McCarthy: »German Social Ethics and the Return to Greek Philosophy: Marx and Aristotle«, in: Studies to the Soviet Thought 31 (1986), S. 1ff; L. D. Easton: »Alienation and History in Early Marx«, in: Philosophy and Phenomenological Research 22 (1961), S. 193ff.

98 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 99.

99 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 90.

100 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 522.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch der Mehrwert ist ein Produkt der Arbeit. Auch dieser entfernt sich in der kapitalistischen Produktion beständig von den Produzenten und wird durch das Kapital angeeignet. Zusammen mit der Tatsache, dass Arbeit innerhalb der kapitalistischen Produktionsverhältnisse nur noch in diesen Zusammenhängen funktioniert, die zugleich ihre eigene Grundlage waren, ist es der Arbeit unter kapitalistischen Verhältnissen unmöglich, »etwas Selbständiges zu machen«[101]. Es ist für Marx zunehmend nicht mehr der Arbeiter, der die Produktionsmittel anwendet, sondern es sind die Produktionsmittel, die den »Arbeiter anwenden«[102]. Arbeit ist demnach nur noch

> »sich selbst entfremdete Arbeit, der der von ihr geschaffene Reichtum als fremder Reichtum, ihre eigne Produktivkraft als Produktivkraft ihres Produkts, ihre Bereicherung als Selbstverarmung, ihre gesellschaftliche Macht als Macht der Gesellschaft über sie gegenübertritt«[103].

Die Produktivkräfte der Arbeit, die im gesellschaftlichen Produktionsprozess durch die Lohnarbeit entwickelt werden, sind dann nicht mehr der Arbeit, sondern vielmehr dem Kapital zugehörig – sie sind »Produktivkraft des Kapitals«[104]. Der Zusammenhang zeigt sich also wie folgt: Je mehr Lohnarbeit verrichtet, je wichtiger diese im gesellschaftlichen Produktionsorganismus wird, desto mehr Mehrwert wird produziert und desto stärker ist das kapitalistische Verhältnis sowie die Entfremdung insgesamt. Die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise geht entsprechend mit einer Zunahme an Entfremdung einher. Den Individuen sind immer mehr die Möglichkeiten entzogen, ihr Wesen zu äußern; ihre Tätigkeiten werden immer mehr zur Entäußerung ihrer selbst.

> »Der Arbeiter wird umso ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der *Verwertung* der Sachenwelt nimmt die *Entwertung* der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine *Ware,* und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert.«[105]

Die Arbeit als Tätigkeit überhaupt wird im Laufe der Entwicklung der Produktivkräfte immer elender. Noch in der Manufaktur war die Arbeitsteilung derart, dass sich der Arbeiter daran gewöhnte, eine Teilaufgabe zu erledigen. Unter dem Einfluss der Maschine jedoch verändert sich es und Arbeit wird daran gewöhnt, lebenslang eine Teilaufgabe auszuüben. Maschinen führen dazu, dass der Arbeiter »von Kindesbeinen in den Teil einer Teilmaschine« verwandelt, seine Abhängigkeit von der Fabrik als Arbeitsstätte »vollendet« und er selbst immer mehr der Maschine unterworfen wird, ohne die

101 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 382.
102 Ebd., S. 329.
103 Karl Marx: »Theorien über den Mehrwert III«, in: MEW 26.3, Berlin 1968, S. 7ff, hier S. 255.
104 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 353.
105 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 511.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er nicht mehr in der geforderten oder notwendigen Form zu arbeiten in der Lage ist.[106] Entfremdung ist eine historische Zwangsläufigkeit. Sie geht auf die grundsätzliche arbeitsteilige Struktur der Gesellschaft zurück. In der bürgerlichen Gesellschaft wird die Entfremdung allerdings auf der Basis der kapitalistischen Eigengesetzlichkeit zunehmend auf die Spitze getrieben.

6.4.3 Isolation eigentlich sozialer Wesen

Entfremdung ist, das wurde soeben erwähnt, nicht nur ein Phänomen, welches Marx zwischen Produkt und Produzierenden beobachtet. Marx erkennt Tendenzen der Entfremdung auch zwischen den Produzierenden. Beides ist für Marx Folge der Zuspitzung des Gegensatzes von angehäufter und unmittelbarer Arbeit in den kapitalistischen Verhältnissen. Diese verschiedenen Entwicklungen und Prinzipien beeinflussen die Individuen als Bestandteil der bürgerlichen Gesellschaft – für sie ergibt sich daraus eine neue Realität, nämlich die der Isolation. Das isolierte Individuum ist laut Marx' Analyse ebenfalls eine Folge der historischen Entwicklung. In allen bisherigen Gesellschaftsformationen waren das Individuum immer von einer größeren Einheit abhängig, und zwar direkt und unverschleiert. Zuerst war dies die Familie oder der Stamm und dann sich entwickelnde ständische Gemeinwesen.

> »Erst im 18. Jahrhundert, in der ›bürgerlichen Gesellschaft‹, treten die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem einzelnen als bloßes Mittel für sein Privatzwecke entgegen, als äußere Notwendigkeit.«[107]

Es ist dies die Gesellschaft, die mit dem Handlungsmechanismus der kapitalistischen Produktion die bisher entwickelsten gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, den komplexesten gesellschaftlichen Produktionsorganismus und den »vereinzelten einzelnen« hervorbrachte, was Marx in den *Grundrissen als* ein »Unding [der] Sprachentwicklung«[108] disqualifiziert. Je größer die Bedeutung der Arbeitsteilung hinsichtlich der gesellschaftlichen Produktion, »um so *egoistischer,* gesellschaftsloser, seinem eigenen Wesen entfremdeter wird der Mensch«[109]. Dieser Feststellung begegnet Marx mit Sarkasmus:

> »Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.«[110]

Die isolierten Individuen fühlen sich nicht mehr als einem größeren Ganzen zugehörig, sondern sind sich gegenseitig nur noch dienlich. In der bürgerlichen Gesellschaft

106 Vgl. K. Marx, Das Kapital (1974), S. 445. Dazu auch R. Boesche, Marx – Despotism of Class and Workplace (1996), S. 259ff., der diese Thematik dort unter der Überschrift »Despotism of the Workplace« behandelt.

107 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 20.

108 Ebd.

109 K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), S. 453.

110 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 20.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind die Individuen nur noch Träger verschiedener Bedürfnisse. Zur Befriedigung dieser werden sie sich gegenseitig zum Mittel.[111] Das individuelle Gefühl der Isolation und der Einsamkeit ist ein Produkt der kapitalistischen Produktionsweise. Es ist Ausdruck der auf die Spitze getriebenen Verschleierung einer in den kapitalistischen Verhältnissen zugenommenen gegenseitigen Abhängigkeit, die sich allerdings in großen gesellschaftlichen Konstruktionen, etwa dem Geld entfremdet zeigt und sich nicht direkt als menschliches Gattungswesen ausdrückt.

6.4.4 Die Entwicklung von Reichtum und Elend

Auch die Verteilung von Reichtum und Armut ist durch die Entwicklung des historischen Widerspruches bedingt. Diese Form der Verteilung ist sogar gewissermaßen das Schwungrad der Entwicklung des Gegensatzes.

Die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, welche mit dem Akkumulationsprozess einhergeht, verläuft nach Marx' Beschreibung für die Individuen nicht einheitlich, sondern unterschiedlich, und zwar insofern,

> »daß in denselben Verhältnissen, in denen der Reichtum produziert wird auch das Elend produziert wird; daß in denselben Verhältnissen, in denen die Entwicklung der Produktivkräfte vor sich geht, sich eine Repressionskraft entwickelt; daß diese Verhältnisse den *bürgerlichen Reichtum*, d.h. den Reichtum der Bourgeoisklasse, nur erzeugen unter fortgesetzter Vernichtung des Reichtums einzelner Glieder dieser Klasse und unter Schaffung eines [daher] stets wachsenden Proletariats«[112].

Dies ist der Widerspruch von Kapital und Lohnarbeit, und zwar im spezifischen Ausdruck der kapitalistischen Produktionsweise. Die technologische Entwicklung oder Maschinisierung der Produktion als Entwicklung der Produktivkräfte verstärkt die »furchtbarste Geißel« für die Arbeiter, welche in der Erhöhung der Anzahl »der schon für kapitalistische Ausbeutung disponiblen Arbeitskräfte«[113] besteht. Die Arbeiter existieren daher unter dem Einfluss der Entwicklung der Produktivkräfte in ständiger Unsicherheit. Sie werden beständig »repelliert und attrahiert, hin- und hergeschleudert, und dies bei beständigem Wechsel in Geschlecht, Alter und Geschick«[114]. Obgleich es keinen ständischen oder rechtlichen Unterschied zwischen Arbeitern und Kapitalisten gibt, beides sind formell gleichberechtigte Glieder der bürgerlichen Gesellschaft, die sich ebenso auf dem Markt treffen, bleibt eine wesentliche Ungleichheit bestehen. Die Aneignung des Mehrwerts ohne Zahlung eines Äquivalentes bringt im Verlaufe der Kapitalakkumulation zunehmend eine materielle Ungleichheit hervor.[115] Marx stellt die tatsächliche Substanz der Gleichheit infrage, wenn zwar in der »oberflächlichen Schichte einer Produktion« noch »Austausch von Äquivalenten« stattfindet, allerdings

111 Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 557.

112 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 141.

113 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 464.

114 Ebd., S. 477.

115 An dieser Stelle nicht Bestandteil der übergeordneten Interessen der Arbeit, aber dennoch spannend, ist dabei die Frage, inwiefern aus dieser materiellen Ungleichheit auch Ungerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft folgt. Dies wird an dieser Stelle allerdings offengelassen.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese Produktion auf »der Aneignung fremder Arbeit *ohne Austausch,* aber unter dem Schein des *Austauschs*« beruht.[116]

Eine weitere und bereits erwähnte Folge der Entwicklung der kapitalistischen Produktion ist laut Marx die Mehrung der Arbeitsbevölkerung. Dabei gibt es immer auch einen Teil an »überflüssige[r] oder Zuschuß-Arbeiterbevölkerung«[117]. Diese ist für die Entwicklung des Kapitals von entscheidender Bedeutung. Sie ist es, die schnell auf die teilweise auch plötzlich sich ausdehnende Produktion reagieren kann. Dies passiert nach Marx bei zunehmendem gesellschaftlichem Kapital häufiger:

> »Die technischen Bedingungen des Produktionsprozesses selbst, Maschinerie, Transportmittel usw. ermöglichen, auf größter Stufenleiter, die rascheste Verwandlung von Mehrprodukt in zuschüssige Produktionsmittel.«[118]

In diesen Fällen braucht es also Menschen, die schnellstmöglich verfügbar sind, ohne dass ihre Verfügbarkeit woanders einen Mangel herbeiführt. Es ist dies die Voraussetzung dafür, dass sich Mehrwert in Kapital verwandeln, es also eine kapitalistische Akkumulation auf »erweiterter Stufenleiter«[119] geben kann. Diese Menschen vergrößern das Elend auf der einen Seite und damit die grundsätzliche materielle Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft.

6.4.5 Der kapitalistische Wachstumszwang

Die Rückwirkung der kapitalistischen Produktion auf den Widerspruch von Kapital und Lohnarbeit zeigte sich soeben in Form der Entwicklung von Reichtum und Elend. Dahinter steht laut Marx der Prozess ökonomischen Wachstums oder der Ausdehnung der kapitalistischen Produktion. Grundsätzlich ist das Ziel jeder Entwicklung der Produktivkräfte

> »Waren zu verwohlfeilern und den Teil des Arbeitstages, den der Arbeiter für sich selbst braucht, [zu, FB] verkürzen, um den andren Teil seines Arbeitstages, den er dem Kapitalisten umsonst gibt, zu verlängern«[120].

Ein verlängerter Arbeitstag generell erhöht den abzuschöpfenden Mehrwert. Hier ist die Ausdehnung des absoluten Mehrwerts das Ziel des kapitalistischen Interesses. Allerdings hat auch die Verkürzung der für die Reproduktion der Arbeitskraft notwendigen Arbeitszeit den gleichen Effekt.[121] Das Ziel der Entwicklung der Produktivkräf-

116 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 417.

117 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 658.

118 Ebd.

119 Ebd., S. 612.

120 Ebd., S. 391.

121 Vgl. ebd., S. 334.
Der Arbeitstag ist von Marx hier in völliger Abhängigkeit vom Willen des Kapitalisten eingeführt. Der Kapitalist beharrt auf seinem Recht als Käufer einer Ware, mit dieser nur nach dem eigenen Willen zu verfahren; alles andere sei eine Einschränkung und insofern Verletzung des Tausches von Äquivalenten. Der Arbeitstag ist somit vielleicht nicht vollständig, aber doch zu einem maßgeblichen Teil Verfügungsmasse des Kapitalisten. Siehe ebd., S. 249.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te ist in der kapitalistischen Gesellschaft so auch nicht die Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit zur Schaffung von freier Zeit, sondern die Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit zur Ausdehnung der Mehrarbeit, also der mehrwertschaffenden Arbeit. Eine größere Produktivität heißt zunächst nur mehr Arbeitsprodukte in gleicher Zeit.[122] Wachstum und Produktionsausdehnung sind essenzielle Bedingung der kapitalistischen Reproduktion.

Je stärker die Produktion mechanisiert ist, desto größer auch die Abhängigkeit der Arbeiter von der Maschine und der Produktion, desto mehr sind sie also Teil jener geworden – eine direkte Folge der durch die kapitalistische Produktion selbst initiierten Entwicklung der Produktivkräfte. Auch die Fähigkeiten der Arbeiter werden dadurch immer einfacher, sie selbst immer austauschbarer. Ihre Bindung an die kapitalistischen Verhältnisse nimmt dadurch insgesamt zu.[123] Die Existenz der Arbeiter wird demnach immer offensichtlicher abhängig von den kapitalistischen Verhältnissen. Ferner sorgt das Bevölkerungswachstum für eine stabile und eher zunehmende Konkurrenzsituation unter den Arbeitern, wobei der unbeschäftigte Bevölkerungsteil einen lohndrückenden Effekt auf die arbeitende Bevölkerung hat. Nicht nur das Interesse am Mehrwert stimuliert daher die Entwicklung der Produktivkräfte, vielmehr gilt den Kapitalisten die Maschinisierung, also die Entwicklung der Produktivkräfte auch als machtvolles Instrument gegen die potenzielle politische und gesellschaftliche Macht der Arbeiter. Damit wird der Zynismus der kapitalistischen Verhältnisse sichtbar, denn:

> »Die Verdammung eines Teils der Arbeiterklasse zu erzwungenem Müßiggang durch Überarbeit des andren Teils und umgekehrt, wird Bereicherungsmittel des einzelnen Kapitalisten und beschleunigt zugleich die Produktion der industriellen Reservearmee auf einem dem Fortschritt der gesellschaftlichen Akkumulation entsprechenden Maßstab.«[124]

Die Arbeiter werden durch das Voranschreiten der Entwicklung der Produktivkräfte, das Bevölkerungswachstum, die damit zusammenhängende Zunahme an Konkurrenz sowie die größere Abhängigkeit von den Produktionsmitteln selbst immer stärker voneinander entfernt. Die Konkurrenz untereinander ist demnach eine Folge der kapitalistischen Produktion und damit auch in gewisser Hinsicht der Egoismus der Individuen.

Die Entwicklung der Produktivkräfte oder das Investieren von Mehrwert in die Steigerung der Produktivität, etwa durch die Einführung von Maschinen, die Umorganisierung des gesamten Arbeitsprozesses oder generell die wirtschaftliche Nutzung der

---

Über damit zusammenhängende Auswirkungen auf die Zeit sowie wiederum die Folgen einer absolut ausgedehnten oder relativ verschobenen Arbeitszeit siehe S. Tombazos (2014), S. 91ff.

122 Vgl. K. Marx, Das Kapital (1974), S. 339f. David Harvey geht in seinem Buch nochmal stärker auf die Bedeutung der Entwicklung der Produktivkräfte hinsichtlich des gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes des Arbeiters ein, zu sehen etwa am Taylorismus, der den Arbeiter zum ›trainierten Gorilla‹ macht. Damit zeigt sich der breite Ansatz von Marx hinsichtlich der Entwicklung der Produktivkräfte allgemein sowie der Technologie im speziellen. Vgl. D. Harvey (2018), 110f., 121ff. Dazu auch Ian E. J. Hill: »Monsterization, Mechanization, Contradiction. Marx's Rhetoric of Technology«, in: Rethinking Marxism 31 (2019), S. 493ff.

123 Dazu etwa D. Harvey (2010), S. 324.

124 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 665f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissenschaft, ermöglicht – und das ist eine weitere Begründung für das kapitalseitige Interesse an der Entwicklung der Produktivkräfte – die Erzielung eines temporären Extramehrwerts. Eine steigende Produktivität von Arbeit verändert das Verhältnis von individuellem und gesellschaftlichem Wert der Ware. Nach den Regeln der kapitalistischen Produktion bestimmt die gesellschaftliche Durchschnittsarbeitszeit den Preis. Jede technische, organisatorische oder wissenschaftliche Neuerung innerhalb eines Betriebes senkt allerdings potenziell die notwendige Arbeitszeit. Der individuelle Preis liegt somit unter dem gesellschaftlichen Preis. Durch den technischen Fortschritt kann mehr oder günstiger produziert werden, in beiden Fällen sinken die individuellen Preise dieser Ware. Technischer Fortschritt bedeutet also einen zeitweiligen Preisvorteil. Darin liegt die Motivation der Kapitalisten für eine erhöhte Produktivität und technologische Entwicklung.[125] Erhöhte Produktivkraft der Arbeit bedeutet nichts anderes als Entwicklung der Produktivkräfte oder Maschinisierung der Produktion.

Die Konkurrenz unter den Kapitalisten ist es dann, die maßgeblich »die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äußerliches Zwangsgesetz geltend«[126] und die partikulare Steigerung der Produktivität zum »Fortschritt der Industrie«[127] macht. Alle sind zu technischen und organisatorischen Innovationen angehalten; die Konkurrenz treibt zur »fieberhaften Schaffung neuer Produktivkräfte«[128]. Für den Innovator besteht die einmalige Chance, einen Extramehrwert zu generieren, und zwar so lange alle anderen diese Innovation noch nicht nachgeahmt haben. Die günstigere Kostenstruktur ermöglicht, mehr anzubieten und abzusetzen.[129] Darin zeigt sich für Marx nicht mehr zwangsläufig ein individueller Trieb, sondern im Grunde ein »gesellschaftlicher Mechanismus«, in dem auch der einzelne Kapitalist »nur ein Triebrad ist«.[130] Die allgemeine Entwicklung der Produktivkräfte in der kapitalistischen Produktionsweise zwingt zur anhaltenden Steigerung von angelegtem Kapital. Das individuelle Ziel der Erhaltung des Kapitals als solches unter dem Einfluss der allgemeinen Konkurrenz, drängt zur Ausdehnung des Kapitals. Erhaltung zwingt zur Ausdehnung und ausdehnen kann sich das Kapital laut Marx »nur vermittelst progressiver Akkumulation«[131]. Das Handeln einzelner Kapitalisten ist demnach nur scheinbar Ausdruck individuellen Gewinnstrebens. Marx' Analyse zeigt, dass

125 Vgl. ebd., S. 336. Interessant in diesem Zusammenhang ist dabei das Verhältnis von Maschine und Wert. Keine Maschine kann Werte schaffen, nur Arbeit vermag dies. Allerdings stellt die Maschine die Möglichkeit von Extramehrwert dar. David Harvey geht detailliert auf den dahinterliegenden Fetisch der Maschine ein. Vgl. D. Harvey (2010), 169, passim.
Ders. geht auch genauer darauf ein, dass Marx hier entgegen vieler anderer Theorien und Ansätze die Entwicklung der Produktivkräfte oder den technischen Fortschritt nicht als exogene, sondern als endogene Entwicklung versteht. ebd., S. 169.

126 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 286. Die bürgerliche Gesellschaft wird von Marx daher als »Gesellschaft der freien Konkurrenz« bezeichnet. K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 90. Im dritten Band vom *Kapital* geht Marx ausführlicher auf diese Konkurrenz und ihre Folgen ein. K. Marx/F. Engels, Das Kapital (1966), S. 872f.

127 Ebd., S. 80f.

128 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 162.

129 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 336.

130 Ebd., S. 618.

131 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dahinter eigentlich vielmehr der Mechanismus der kapitalistischen Verhältnisse selbst operiert.

Die Entwicklung der Produktivkräfte ist dabei laut Marx ein grenzenloses Interesse des Kapitals, denn »die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung«[132]. Die Existenz des Kapitalisten hängt von der kapitalistischen Produktion ab und als dessen »Fanatiker« ist sein Bestreben unendlich, Arbeit »um der Produktion willen« einzusetzen.[133] Damit ist auch die gesellschaftliche Entwicklung vorfestgelegt. Die Folge ist ein zusehends objektiv, geradezu natürlich erscheinender gesellschaftlicher Produktionsorganismus inklusive einer vermeintlich natürlichen Ausdehnungsdynamik. Erscheint die Substituierung des einfachen isolierten Arbeiters durch den gesellschaftlichen Arbeiter etwa in der Manufaktur mehrheitlich noch zufällig, funktioniert die Maschinerie nur noch in der Hand »unmittelbar vergesellschafteter oder gemeinsamer Arbeit«[134]. Kooperation am Arbeitsplatz, also das Zusammenarbeiten mehrerer Einzelner hinsichtlich eines gemeinsamen Zieles erscheint hier als Konsequenz der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, und zwar als eine dem Produktionsprozess immanente Eigenschaft und nicht als externale Organisierung von Arbeit. Die Art und Weise der Arbeit und deren technische Entwicklung ergibt sich unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise immer stärker aus den Verhältnissen selbst. Es zeigt sich auch hier die historische Zwangsläufigkeit dieses Strukturprinzips der bürgerlichen Gesellschaft.

6.4.6 Geld und Privateigentum

Das Geld ist nicht nur ein wesentliches Element der kapitalistischen Produktion überhaupt, sondern nimmt in der Entwicklung des historischen Gegensatzes von angehäufter und unmittelbarer Arbeit auch eine immer zentralere Rolle ein, und zwar zum einen als Zeichen des Entwicklungsgrades der kapitalistischen Produktion sowie zum anderen auch als Gradmesser für die zunächst noch verschleierten und unbewussten Überwindungsmöglichkeiten dieser Form der Produktion. Mit zunehmender Bedeutung der Arbeit als Lohnarbeit, also mit der Intensivierung der Entfremdung, wächst die gesellschaftliche Bedeutung des Geldes. Das Geld ist es, das den kapitalistischen Charakter der Verhältnisse der Individuen zueinander überhaupt repräsentiert.

> »Die elementare Voraussetzung der bürgerlichen Gesellschaft ist, daß die Arbeit unmittelbar den Tauschwert produziert, also Geld; und daß dann ebenso Geld unmittelbar die Arbeit kauft, den Arbeiter daher nur, sofern er selbst seine Tätigkeit im Austausch veräußert. *Lohnarbeit* nach der ersten Seite, *Kapital* nach der zweiten sind also

132 Ebd., S. 166f. Marx' Ahnung des Ausmaßes wird hier deutlich: »Die Revolution in der Produktionsweise der Industrie und Agrikultur ernötigte namentlich aber auch eine Revolution in den allgemeinen Bedingungen des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, d.h. den Kommunikations- und Transportmitteln.« ebd., S. 404f.

133 Ebd., S. 618. »Das Kapital […] ist der schranken- und maßlose Trieb, über seine Schranke hinauszugehen. Jede Grenze ist und muß Schranke für es sein. Es hört sonst auf, Kapital […] zu sein.« K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 252f.

134 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 407.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> nur andre Formen des entwickelten Tauschwertes und des Geldes als seiner Inkarnation. Das Geld ist damit unmittelbar zugleich das *reale Gemeinwesen*, insofern es die allgemeine Substanz des Bestehns für alle ist und zugleich das gemeinschaftliche Produkt aller.«[135]

Das Geld ist auch Gradmesser der Entfremdung. Marx hält in dieser Hinsicht fest, dass darin nicht nur das entmenschlichte als entfremdete Leben der Individuen besteht. Vielmehr wird der Tausch als eigentlich gesellschaftliche Aktivität an sich dadurch auch immer entfremdeter. Gerade der

> »*Austausch* sowohl der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Produktion selbst, als auch der *menschlichen Produkte* gegeneinander ist = der *Gattungstätigkeit* und Gattungsgeist, deren wirkliches bewußtes und wahres Dasein die *gesellschaftliche* Tätigkeit und der *gesellschaftliche* Genuß ist«[136].

Die Individuen produzieren ihre eigene gegenseitige Abhängigkeit, unter kapitalistischen Verhältnissen allerdings in entfremdeter Form, nämlich in Form von Geld. Nur im Geld als individualisierten universell-konkretem Tauschwert wird die eigene Tätigkeit oder das eigene Produkt überhaupt nützlich für das produzierende Individuum.[137] Das Gattungswesen des Menschen, also der Mensch als sich gegenseitig vervollkommnendes Wesen, existiert hinter dem geldmäßigen Tausch mehr oder minder völlig unbewusst. Denn hier ist das Geld das Ziel und nicht die Bedürfniserfüllung.

> »Indem der Mensch diese vermittelnde Tätigkeit selbst entäußert, ist er hier nur als sich abhanden gekommener Mensch tätig […] [D]ie *Beziehung* selbst der Sachen, die menschliche Operation mit denselben, wird zur Operation eines Wesens außer dem Menschen und über dem Menschen.«[138]

Am Ende ist das Tauschverhältnis eine entfremdete Relation zwischen zwei verschiedenen Privateigentumen. Das Privateigentum ist für Marx durch die kapitalistische Produktion und Reproduktion immer stärker das Strukturmerkmal der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Menschen sehen das Geld als Mittler und nicht sich selbst als durch ihre eigenen Tätigkeiten miteinander vermittelt. Dadurch wird das eigentlich menschliche Verhältnis innerhalb arbeitsteiliger Produktion zur fremden Macht. Geld als dieser Mittler wird zur omnipotenten Macht. Ihm kommt die tatsächliche Macht über die Vermittlung zu.[139] Darin zeigt sich für Marx die »vollständige Herrschaft« des Geldes als entfremdete Sache oder entfremdetes Verhältnis »*über* den Menschen«.[140] Die Produkte selbst haben nur noch als Repräsentanten vom Mittler Wert, wobei der Mittler eigentlich Wert überhaupt nur als Repräsentant der Waren hat. Privateigentum ist daher entscheidend,

135 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 152.
136 K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), S. 450f.
137 Vgl. K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 90.
138 K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), S. 446.
139 Vgl. ebd., 446.
140 Ebd., S. 455.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weil unter diesen Bedingungen selbst produzierte Waren von anderen zunächst ferngehalten werden müssen, um sie gegen die der anderen auch austauschen zu können. Die individuellen menschlichen Bedürfnisse werden zu egoistischen Bedürfnissen.[141]

Das egoistische Bedürfnis ist insofern das Gegenstück entfremdeter (Lohn-)Arbeit innerhalb einer Tauschökonomie[142] und damit auch das der kapitalistischen Produktion charakteristische Bedürfnis[143]. Je abstrakter wiederum das Geld wird, je weniger es also in seinem Verhältnis zu Waren und Produkten auftritt, desto stärker ist die Entfremdung. Der mit Geld zu erwerbende Besitz, der unter kapitalistischen Bedingungen nur als Privateigentum erscheint, ist dann nicht mehr Folge der Arbeit. Privateigentum ist laut Marx das Ergebnis »entfremdete[r] Arbeit, des entfremdeten Lebens, des *entfremdeten Menschen*«[144], und wird zur maßgeblichen Grundlage eines wachsenden individuellen Egoismus. Denn obgleich sich die Menschen von den Tieren dadurch unterscheiden, dass sie um die Bedürftigkeit anderer Menschen wissen, kommt ihnen dieses Wissen als etwas ihnen Fremdes zu. Im Geld ist das Individuum nicht als natürliches Gattungswesen vergegenständlicht, sondern in der gesellschaftlichen Bestimmung als Glied eines gesellschaftlichen und kapitalistischen Produktionsprozesses, der ihm zugleich äußerlich und fremd ist.[145] Geld ist die entfremdete Gesellschaftlichkeit der Menschen oder dessen entfremdetes Gattungswesen. Das Privateigentum wird dabei zur Negation des menschlichen Wesens. Denn Privateigentum ist die Grundbedingung des kapitalistischen Tausches. Nur verschiedene Privateigentümer können gegeneinander getauscht werden. Das Arbeitsprodukt ist allerdings nicht mehr das Eigentum der Arbeiter, sondern das des Kapitalisten.

In der kapitalistischen Produktion ist Geld Macht. Allerdings ist Geld selbst keine Sache, sondern nach Marx ein »gesellschaftliches Verhältnis«[146]. Mit Geld besitzt das Individuum Macht über die Tätigkeit der anderen. Diese gesellschaftliche Macht trägt jedes Individuum »wie seinen Zusammenhang mit der Gesellschaft in der Tasche mit sich«[147]. Die Bedeutung des Geldes nimmt mit der Ausdehnung der Warenzirkulation, also mit dem Austausch von Waren zu. Geld kann allerdings selbst zu Privateigentum werden und somit auch zur »Privatmacht der Privatperson«[148]. Wächst also die Macht

141 Vgl. Andrew Chitty: »The Early Marx on Needs«, in: Radical Philosophy 64 (1993), S. 23ff.

142 Vgl. ebd., S. 29.

143 Ferner entwickeln sich aus der kapitalistischen Produktionsweise beständig neue Bedürfnisse, die durch neue Produktionen erfüllt werden müssen. Generell kommt dem individuellen Bedürfnis eine immer wichtigere Rolle zu. Allmählich stehen die Individuen immer stärker unter dem Einfluss des Wunsches, irgendwelche Objekte von Begierde und Bedürfnissen zu besitzen. Die Sehnsucht individualisiert sich und wird damit gleichzeitig konformer, denn immer mehr Menschen unterliegen diesen kapitalistisch produzierten Sehnsüchten, diesen künstlichen Bedürfnissen nach bestimmten Waren. Sie sind gefesselt durch diese Dinge und gerade darin besteht die Macht des Kapitals. Die individuellen Bedürfnisse sind immer mehr bestimmt durch die kapitalistischen Verhältnisse. Vgl. K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 213.

144 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 520.

145 Vgl. K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 152.

146 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 107.

147 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 90.

148 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 145f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Geldes als Zeichen der Intensivierung der kapitalistischen gesellschaftlichen Produktion, zeigt sich diese Macht in der Zunahme von Macht einzelner Personen. Damit wächst auch die Macht der kapitalistischen Verhältnisse über das individuelle Handeln generell.

In einer arbeitsteiligen, auf Tausch fixierten sowie mit Geld und Privateigentum agierenden Gesellschaft produzieren Menschen, weil es durch das Geld möglich ist, etwas dauerhaft zu haben. Dieser von Marx benannte eigennützige Zweck geht aus dem Menschen unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktion hervor, der etwas für sich haben will. Diese Art der Produktion treibt die Menschen notwendigerweise auseinander und in den Individualismus oder gar in die gesellschaftliche Isolation oder den Atomismus.

Damit erschafft diese Form der Produktion laut Marx erst das, was aus der liberalen Perspektive den Menschen ausmacht: ökonomischer Egoismus, Nutzenorientierung und individuelle Freiheit. Das Individuum ist für Marx aber nicht frei, sondern einsam, wie Ingo Pies es ausdrückt.[149] Der kapitalistische Tausch bringt das entfremdete Verhältnis egoistischer und insofern der Menschlichkeit entfremdeter Bedürfnisse zum Ausdruck.[150] Auch wenn die Produktion eines Menschen ganz oder teilweise in Beziehung zu der einer anderen Person steht, weil erster sein Produkt gegen das der anderen auszutauschen trachtet und dies bei der eigenen Produktion so schon antizipiert, besteht zwischen beiden nur eine gesellschaftliche Beziehung des Scheins beziehungsweise eine gesellschaftlich konstituierte Relation.[151] Austauschende werden dadurch zu dem, was beide jeweils über das Gegenüber denken: zum Instrument der Produkte. Das Produkt der einen ist dann nur noch »*sittliche Hülle*«[152] des Produktes der anderen Person. Der Wert eines Individuums für ein anderes drückt sich dann im jeweiligen Privateigentum aus, das zum Austausch bereitsteht. Als Menschen sind sich die Individuen allerdings wertlos.[153] Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind so für Marx notwendigerweise bestimmt durch die kapitalistischen Verhältnisse. Die kapitalistische Produktion wird laut István Mészaros für Marx damit zur »negierten Gesellschaftlichkeit«[154].

In der bürgerlichen Gesellschaft sind Verelendung, der strukturelle Untergang der Arbeiter sowie der zunehmend zentralisierte Reichtum laut Marx eindeutig auf die ka-

149 Vgl. Ingo Pies: »Karl Marx' kommunistischer Individualismus«, in: Ingo Pies (Hg.), Moderne Klassiker der Gesellschaftstheorie. Von Karl Marx bis Milton Friedman, Tübingen 2016, S. 292ff, hier S. 293.

150 Zum Begriff des ›entfremdeten Bedürfnis‹ oder der ›alienated needs‹ siehe Agnes Heller: The Theory of Need in Marx, London 1976, S. 40ff.

151 A. Chitty, 1993, S. 28f.

152 K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), S. 462.

153 Vgl. ebd. So gesehen wird deutlich, warum Paul Tillich den Sozialismus Marx'scher Provenienz als eine »Widerstandsbewegung *gegen die Zerstörung der Liebe* [Herv. FB] in der gesellschaftlichen Wirklichkeit« beschreibt. Vgl. Paul Tillich: Protestantische Vision, Stuttgart 1952, S. 6. Die bürgerliche Gesellschaft bedeutet demnach jene Zerstörung der Liebe in der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

154 I. Mészaros (1973), S. 186.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pitalistische Produktion zurückführbare Folgen.[155] Die Verelendung als ökonomische Verarmung ist genauso wie die seelische Verarmung, also die Entfremdung Ergebnis der kapitalistischen Produktion. Sie werden von den Individuen selbst, aber unbewusst hervorgebracht.

Die Quelle der Strukturprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft liegt laut Marx, das sollte am Ende dieses Kapitels deutlich geworden sein, in der Entwicklungsgeschichte des historischen Gegensatzes von angehäufter und unmittelbarer Arbeit. Sie ist historisches Ergebnis eines der eigenen Grundlagen und Möglichkeiten unbewussten Handelns. Reproduktion des kapitalistischen Verhältnisses geht nur durch die Entwicklung der Produktivkräfte. Ökonomischer Fortschritt und gesellschaftliche Entwicklung sind bis hierher für Marx ›nur‹ verschiedene Ausdruck desselben. Alles ist eine Funktion der Entwicklung der Produktivkräfte und des Widerspruchs zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit.

155 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 477. Der historische Kontext, die gesellschaftliche Realität der Zeit etwa, in der das *Manifest der Kommunistischen Partei* als einer der zentralen Texte von Marx entstand, ist in Großbritannien, Frankreich und Deutschland, folgt man Michael Levin, tatsächlich durch Verelendung geprägt. Er nennt die Zeit »a period of quite unusual economic and social stress.« Michael Levin: »›The Hungry Forties‹. The Socio-economic Conext of the *Communist Manifesto*«, in: Mark Cowling/Terrell Carver (Hg.), The *Communist Manifesto*. New Interpretations, Edinburgh 1998, S. 41ff.
Diesen Kontext betrachten auch Jürgen Herres, John Toews und Ellen Wood: Jürgen Herres: »Rhineland Radicals and the ›48ers‹«, in: Terrell Carver/James Farr (Hg.), The Cambridge Companion to *The Communist Manifesto*, Cambridge 2015, S. 15ff; John E. Toews: The Communist Manifesto by Karl Marx and Friedrich Engels with Related Documents, Boston 1999; Ellen M. Wood: »Die Geschichte ist nicht zu Ende«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 90ff.
Dass etwa Marx Beschreibung der Situation des Industrieproletariats keineswegs Ausdruck eines ideologisch verklärten Blickes war, sondern vielfach die Realität präzise abbildete, zeigt ein Blick in die Geschichtsschreibung. Vgl. etwa J.-F. Bergier, Das Industriebürgertum und die Entstehung der Arbeiterklasse 1700-1914 (1976), S. 282.
Daran wird deutlich, dass mindestens Marx' Gesellschaftsanalyse weniger dogmatisch oder ideologisch gefärbt war. Stattdessen muss sie als Abbildung realer Verhältnisse gelesen werden, womit viel Kritik an einer vermeintlichen Ideologie von Marx grundsätzlich an Substanz verliert.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Bürgerliche Gesellschaft und Despotie des Kapitals
Marx' Kritik

7.1 Die bürgerliche Klassengesellschaft

Bisher wurde deutlich, dass die bürgerliche Gesellschaft als Ausdruck kapitalistischer Produktionsverhältnisse für Marx kein Ergebnis eines singulären und historisch bedeutsamen Ereignisses ist und nicht auf irgendwelchen zeitlosen philosophischen Prinzipien basiert. Er sieht sie als Ergebnis des Handelns der Individuen, die sich der tatsächlich vorhandenen Kontingenz nicht bewusst sind, und welches innerhalb eines bestimmten und historischen bedingten und unbewussten Handlungszusammenhangs steht.

Aus den historisch bedingten Strukturprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft ergibt sich eine bestimmte Gesellschaftsformation. Es ist dabei wiederum nur eine spezifisch historische Form und insofern auch Ausdruck der mit dem historischen Widerspruch einhergehenden Kontinuität. Gewissermaßen ließe sich mit Marx sagen, dass die bürgerliche Gesellschaft eine Gesellschaft der Klassen geblieben ist, wie es auch die römische Sklaven-, die mittelalterlich-feudale oder die ständische Gesellschaft schon waren.[1] Die der ständischen Gesellschaft folgende bürgerliche Gesellschaft hat die Klassen nicht aufgehoben, sondern neue hervorgebracht. Die bürgerliche Klassengesellschaft setzt sich nicht mehr aus Sklaven und Stadtbürger oder Leibeigenen und Lehnsherren zusammen, sie ist geprägt durch »zwei große Lager […]: Bourgeoisie und

1 An dieser Stelle zeigt sich ein größerer Zusammenhang von Klassengesellschaft, Mehrwert und Arbeitsteilung, auf den hier in aller Kürze genauer eingegangen werden soll. Erst mit der Teilung der Arbeit zwischen »der materiellen und geistigen Arbeit« wird Arbeitsteilung wirklich. Erst ab diesem Moment ist es möglich, dass sich das Bewusstsein einbilden kann, »etwas Anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein.« K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 31. Möglich ist diese Arbeitsteilung erst ab dem Moment, ab dem ein Mehrwert produziert wird. Die Existenz rein geistiger Arbeit basiert darauf, dass sie dafür nicht mehr selbst körperlich tätig sein muss. Sie überlebt damit auf Kosten fremder Arbeit oder präziser mithilfe von durch fremde Arbeit geschaffenen Werten. Dies ist der Zusammenhang von Arbeitsteilung, Mehrwert und Klassengesellschaft, wie er sich für Marx innerhalb der Geschichte der Menschheit präsentiert.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Proletariat«[2]. Der Prozess der Herausbildung dieser zwei Klassen wird von Marx als allgemeine Verelendung beschrieben. Allerdings zeigt sich diese Verelendung auf zweifache, beim Proletariat und bei der Bourgeoisie unterschiedlich auswirkende Weise. Marx' Gesellschaftskritik bildet maßgeblich an der historischen Zwangsläufigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, also an der Formation der bürgerlichen Gesellschaft als Klassengesellschaft, was so etwas wie ein erster Gerinnungspunkt seiner Kritik ist.

Die sich wiederholende und reproduzierende kapitalistische Wirtschaftsweise »bedingt eine der Akkumulation von Kapital *entsprechende* [Herv. FB] Akkumulation von Elend«; insbesondere das Leben der von Lohnarbeit lebenden Menschen wird unabhängig der »Zahlung, hoch oder niedrig« immer elender.[3] Die Entwicklung von Reichtum und Armut hängt laut Marx, wie bereits erläutert, miteinander zusammen: »In dem Maße, wie die Bourgeoisie sich entwickelt, entwickelt sich in ihrem Schoße ein neues Proletariat, ein modernes Proletariat.«[4] Die Verelendung des Proletariats besteht demnach darin, dass sie immer wieder zum Verkauf ihrer Arbeitskraft, also zur Entäußerung ihres Lebens gezwungen sind, um damit überhaupt einen Lebensunterhalt zu erwirtschaften.

Doch auch aufseiten der Kapitalisten besteht laut Marx eine potenzielle Verelendung. Grundsätzlich ist jedes Kapital für sich genommen schon eine Konzentration von Produktionsmitteln und Arbeit. Jede weitere Akkumulation bedeutet eine Zunahme der Konzentration. »Das Wachstum des gesellschaftlichen Kapitals vollzieht sich im Wachstum vieler individuellen Kapitale.«[5] Zwei Charakteristika sind dabei zu bemerken. Erstens ist die zunehmende Konzentration in einzelnen Händen begrenzt durch die Zunahme der gesellschaftlichen Produktivität. Zweitens stehen die einzelnen Kapitale in Konkurrenz zueinander und sind daher »durchkreuzt durch die Bildung neuer und die Spaltung alter Kapitale«[6]. Über die Konzentration hinaus können große Ka-

---

2 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 463. Dazu auch Ralf Dahrendorf: Class and Class Conflict in Industrial Society, Stanford 1968, S. 32ff; C. W. Mills: The Marxists, New York 1962, S. 86f.
Joseph Schumpeter kritisiert an dieser Sichtweise von Marx, sie sei zu stark vereinfachend. Marx würde die sozialen Klassen zu sehr auf die ökonomischen Bedingungen reduzieren und aufgrund seiner inneren Ablehnung der Bourgeoisie das Modell insgesamt zu sehr vereinfachen. Vgl. Joseph A. Schumpeter: »The Communist Manifesto in Sociology and Economics«, in: Journal of Political Economy 57 (1949), S. 199ff. Dazu auch Bertell Ollman: »Marx's Use of ›Class‹«, in: American Journal of Sociology 73 (1968), S. 573ff.
Es gibt in der Marx-Forschung bereits Versuche, seine Klassentheorie zu erweitern beziehungsweise mehr als zwei Klassen zu nennen, die in der bürgerlichen Klassengesellschaft wesentlich seien. Zur Mittelklasse als Übergangsklasse etwa Donald C. Hodges: »The ›Intermediate Class‹ in Marxian Theory«, in: Social Research 28 (1961), S. 23ff. Hal Draper etwa geht genauer auf das Lumpenproletariat als eigene Kategorie der Klassengesellschaft ein. Vgl. Hal Draper: »The Concept of the ›Lumpenproletariat‹ in Marx and Engels«, in: Economies et Sociétés 6 (1972), S. 22ff.

3 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 675. Für Anthony Giddens beschreibt Marx mehr die gesellschaftsstrukturelle Polarisierung, allerdings weniger als eine Folge zunehmender Armut oder zugespitzten Elends. Vgl. A. Giddens (1971), 38f., 56f.

4 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 141.

5 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 653.

6 Ebd., S. 654.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pitale kleinere auch einfach vereinnahmen. Dies ist dann nur eine andere Verteilung und daher unabhängig von der gesellschaftlichen Produktivität. Marx definiert dies im Unterschied zur Konzentration als Zentralisation. Zentralisation basiert im Kern auf Größeneffekten, also einer günstigeren Produktion aufgrund geringerer Stückkosten, welche sich in den Preisen der Waren positiv widerspiegeln. Da alle Produzenten einer Ware auf dem Markt konkurrieren und dabei der günstigste Preis sich am ehesten durchsetzt, müssen kleinere Kapitale oftmals auf Produktionen ausweichen, die von den Großen nicht mehr verfolgt werden. Darin gehen sie meist bankrott beziehungsweise wenn nicht daran, dann am meist von den großen Kapitalen finanzierten Kreditwesen.[7] Hier nur erwähnt sei auch, dass die von Marx regelmäßig als Folge der Funktionslogik der kapitalistischen Produktionsweise auftretenden ökonomischen Krisen ebenfalls Risiken für die Kapitalisten darstellen. Auch aufseiten der Kapitalisten ist also eine potenzielle Verelendung einprogrammiert, welche als Gefahr die grundsätzliche Dynamik technologischer Entwicklung der einzelnen Kapitalisten zusätzlich stark anregt. Diese sorgt dafür, dass kleinere Kapitalisten auf der einen Seite teils auch ins Proletariat hinabsinken und sich auf der anderen Seite durch Zentralisation und Konzentration immer weniger, aber immer reichere Kapitalisten herausbilden. Die Position als Kapitalist ist keineswegs gesichert, sondern ist selbst auf eigene Weise fragil. Der Widerspruch zwischen Besitzern von Kapital auf der einen und von reiner Arbeitskraft auf der anderen Seite intensiviert sich durch die Reproduktionsprozesse des Kapitals.

Die bürgerliche Gesellschaft unterscheidet sich nur angesichts der Konstellation der Akteursgruppen von allen geschichtlich vorangegangenen Formen, nicht aber hinsichtlich der Konstitution als Klassengesellschaft. Die Klasse tritt überhaupt erst im Verhältnis zu einem Gegenüber, einer anderen Klasse auf. Als Klasse *an sich* leben die zugehörigen Individuen lediglich unter gleichen ökonomischen Bedingungen. Erst im Gegensatz zur anderen Klasse werden sich die Individuen langsam ihrer Klassenlage bewusst; die Klasse *an sich* wird zur Klasse *für sich*.

> »Die einzelnen Individuen bilden nur insofern eine Klasse, als sie einen gemeinsamen Kampf gegen eine andre Klasse zu führen haben; im Übrigen stehen sie einander selbst wieder in der Konkurrenz feindlich gegenüber.«[8]

So definiert Marx die Klasse als Klasse *für sich*. Stellt hier der Gegensatz der Klassen beziehungsweise der Klassenkampf als solcher die zentrale Definitionsbedingung dar, wird sich später zeigen, dass es vielmehr noch als um ein Bewusstsein der gemeinsamen Position um ein Bewusstsein über die bestehenden Verhältnisse beziehungsweise um ein Bewusstsein bestehender Handlungsalternativen oder der Kontingenz gesellschaftlicher Entwicklung geht. Die Klassengesellschaft bildet eine Einheit aus einem Gegensatz, dessen Elemente aufeinander verweisen. Die Klassengesellschaft als solche birgt ferner eine innere und vor allem strukturelle Konflikthaftigkeit. Diese Konflikthaftigkeit oder anders gesagt, Marx' Bild der Gesellschaft als Hort von Widersprüchen ist

7 Vgl. ebd., S. 654f. Zum Kreditwesen und Banken in Marx Gesamtwerk etwa D. Harvey (2018), S. 64ff; D. Harvey (2010), S. 330ff.

8 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 54.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wesentlich für sein dialektisches Denken.[9] Da die Konkurrenz, dieses andere Charakteristikum der kapitalistischen Produktionsweise, sich auf alle sozialen Beziehungen auswirkt, gibt es auch innerhalb der Klassen immer wieder Konflikte.

Der Klassenzugehörigkeit folgt eine unterschiedliche Wahrnehmung der bürgerlichen Gesellschaft. So stellen zwar die

> »besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats […] dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigne Macht und besitzt in ihr den *Schein* [Herv. FB] einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz«[10].

Gerade der Bourgeoisie als der besitzenden Klasse erscheint somit ihre Lage in der Klassengesellschaft als durchaus komfortabel. Die darin liegende Entfremdung erscheint ihr gar als eigene Macht. Es ist der bürgerliche Kapitalist, der die Arbeitskraft kauft, sie beherrscht und sich den Mehrwert wiederholt aneignet. Die eigene Unterordnung unter die kapitalistischen Gesetzmäßigkeiten übersieht der Kapitalist dabei.

In dieser wiederholten Aneignung des Mehrwerts besteht laut Marx die einzige Form der Produktivität des Kapitals. Der vom Kapital ausgeübte *»Zwang zur Surplusarbeit,* zum Arbeiten über die unmittelbare Bedürftigkeit hinaus«, die wiederholte Subsumtion der Arbeit unter das Kapital ist Ausdruck der vom Kapitalisten ausgeübten Herrschaft über die Arbeit.[11] Die Arbeit als entfremdete Lohnarbeit wiederum ist die Grundlage des kapitalistischen Verhältnisses von Arbeiter und Kapitalist und damit auch von den kapitalistischen Verhältnissen. Der Kapitalist herrscht über die von ihm eingekaufte Arbeit. Vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung ist das Herrschaftsverhältnis nach Marx nicht ungerecht. Für eine solche Bewertung braucht es erst einen anderen Maßstab, der später noch aufkommen wird.

---

9 Vgl. Alex Callinicos: Die revolutionären Ideen von Karl Marx, Köln 2005, S. 102.

10 Karl Marx/Friedrich Engels: »Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten«, in: MEW 2, Berlin 1969, S. 3ff, hier S. 37.

11 Vgl. Karl Marx: »Produktivität des Kapitals. Produktive und unproduktive Arbeit«, in: MEW 26.1, Berlin 1965, S. 365ff, hier S. 366. Marx selbst unterscheidet in den Manuskripten zwischen formeller und reeller Subsumtion. Unter erstem Begriff versteht er die reine Aufsicht des Kapitals über die Arbeit. Der zweite fasst dann auch die Einflussnahme auf die Produktivität der Arbeit. Vgl. Karl Marx: »Ökonomische Manuskripte 1863-1867. Teil 1«, in: MEGA II/4.1, Berlin 1988, S. 3ff, hier S. 91ff. Die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit ist für den kapitalistischen Produktionsprozess essenziell, allerdings durchaus auch begrenzt, da das Kapital auf die Arbeit als wertschaffende Tätigkeit angewiesen ist. Jeder Zusammenbruch dieses Herrschaftsverhältnissen ist also gleichbedeutend mit einer möglichen Krise. Andererseits ist auch die Arbeit abhängig vom Kapital, denn nur durch dessen Zahlung ist ein Lebensunterhalt überhaupt möglich. Vgl. D. Harvey (2010), S. 326.
Herrschaft über die Arbeit und Ausbeutung der Arbeit stehen in einem eigenen Verhältnis zueinander. Dies betonen Emmanuel Terry und Joseph Serrano. Außerdem heben sie hervor, dass die Herrschaft, welche das Kapital oder der Kapitalist über die Arbeit ausübt, vielmehr die Voraussetzung für alle Formen kapitalistischer Ausbeutung ist. Vgl. Emmanuel Terray/Joseph Serrano: »Exploitation and Domination in Marx's Thought«, in: Rethinking Marxism 31 (2019), S. 412ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft als Klassengesellschaft beinhaltet eine Kritik. Diese richtet sich vorrangig nicht an der Ungerechtigkeit aus, sondern an der Zwangsläufigkeit der Formation selbst. Obgleich der tatsächlichen Existenz anderer Optionen produzieren die Individuen der bürgerlichen Gesellschaft ihre eigene klassenbedingte Unfreiheit. Die Bedeutung und Reichweite dieses Punktes sollen im Folgenden noch deutlicher werden.

7.2 Der Überbau der kapitalistischen Verhältnisse

Nicht nur die Formation der bürgerlichen Gesellschaft als Klassengesellschaft ergibt sich aus dem historisch bedingten kapitalistischen Handlungszusammenhangs, sondern laut Marx die gesamte soziale Realität. Als Auszug dessen, wird im Folgenden ein Blick auf den bürgerlichen Staat und die – insofern – bürgerliche Politik geworfen. Denn gerade durch Staat und Politik könnte die gesellschaftliche Entwicklung bewusst und im Bewusstsein um die Kontingenz tatsächlich frei gestaltet werden. In ihnen könnte eine Quelle von Kontingenzbewusstsein liegen. Wie sich im Folgenden zeigen wird, setzt allerdings auch hier Marx' Kritik an, und zwar in ähnlichem Ton, wie sie schon bei der Kritik an der Formation als Klassengesellschaft angeklungen ist. Die Zwangsläufigkeit der Logik des historischen Gegensatzes bestimmt in der bürgerlichen Klassengesellschaft auch Staat und Politik.[12] Unter den bestehenden Verhältnissen bildet sich in beiden gerade kein Kontingenzbewusstsein und sind beide daher nicht in der Lage, die gesellschaftliche Entwicklung frei zu gestalten. Es wird sich zeigen, wie sehr sich die eigentliche Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung im Unbewussten bewegt, beziehungsweise, wie sehr es die kapitalistischen Verhältnisse schaffen, das Bewusstsein zu bestimmen. Es deutet sich dabei eine erste Begründung der Radikalität der Marx'schen Reflexion an, die später behandelt wird.

Obgleich sich die Geschichtsschreibung oftmals an Staaten oder Imperien abarbeitet, bemerkt Marx, dass die Menschheitsgeschichte eigentlich immer »mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert werden«[13] muss. Seine Sichtweise zielt ab auf die Geschichte, was für ihn bedeutet, die Zusammenhänge von materieller Produktion und etwa der Geschichte von Staaten anzuschauen und dabei die historischen Gesetzmäßigkeiten hinter dem geschichtlichen Ablauf zu aufzudecken. Die Geschichte ist demnach laut Marx nicht an einzelnen Gebilden, sondern auch an »Be-

12 Die Systematik des Überbau-Modells war von Marx und Engels tendenziell stärker wechselseitig gedacht, als es später durch die Arbeiterbewegung und postmarxistisch interpretiert wurde. Beide haben des Öfteren darauf verwiesen, dass im Modell der Überbau nicht schlicht die ökonomische Basis reflektiert. Vielmehr prägt der Überbau durchaus eine eigene Dynamik aus, welche auch auf die Basis zurückwirkt. Dazu etwa Joachim Hirsch/John Kannankulam/Jens Wissel: »Einleitung: Marx, Marxismus und die Frage des Staates«, in: Joachim Hirsch/John Kannankulam/Jens Wissel (Hg.), Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Baden-Baden 2015, S. 9ff, hier S. 17; Karl Korsch: Karl Marx, Frankfurt a.M. 1967, 185ff.

13 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 30.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wußtsein, Religion, Philosophie, Moral etc. etc.«[14] zu erklären und nachzuvollziehen. Für die ›etcetera‹ ließe sich etwa auch Politik einsetzen.[15]

In der kapitalistischen Produktionsweise setzen sich die Individuen, wie sich mehrfach in den vorherigen Abschnitten zeigte, durch ihr Handeln in bestimmte und immer offensichtlicher werdende, von ihrem eigenen Willen unabhängige Verhältnisse zueinander. Käufer und Verkäufer oder Arbeiter und Kapitalist etwa sind Ausdrücke dessen. Die Verhältnisse selbst sind eine Folge der Geschichte. Aus diesen Verhältnissen ergibt sich in der Gesamtheit die ökonomische Struktur einer Gesellschaft. Darin sieht Marx die tatsächliche Basis. Darüber erhebt sich »ein juristischer und politischer Überbau«[16]. Marx kritisiert gerade an der liberalen politischen Ökonomie, dass diese sozusagen verkehrtherum vorginge. Die bürgerliche Gesellschaft entscheidet sich nicht bewusst und frei für eine ökonomische Basis. Diese und damit eben die bürgerliche Klassengesellschaft selbst sind, wie bereits ezeigt wurde, selbst Folge der geschichtlichen Entwicklung der Produktion.[17] Die Abstraktionen, theoretischen Gebilde und Axiome, die die politische Ökonomie zur Erklärung bemüht, sind Abbilder der aktuell produzierten Verhältnisse. Entsprechend können diese nur so lange Wirkung entfalten, wie ebendiese Verhältnisse existieren.[18] »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«[19]

Jede so ›produzierte‹ Gesellschaft geht laut Marx mit einer eigenen Eigentumsform einher: Stammeseigentum in der Stammesgesellschaft, Gemeindeeigentum in der Sklavengesellschaft, feudales Eigentum in der Ständegesellschaft, und Privateigentum in der bürgerlichen Gesellschaft.[20] Alle politischen Formen bisheriger Gesellschaftsformationen sind nur verschiedene Ausdrücke von Klassenherrschaft – Monarchie, Republik oder Aristokratie, Herrschaft zugunsten einer oder mehrerer Personen oder vermeintlich aller, sind nur verschiedene Formen der Herrschaft einer Klasse über eine andere. Es zeigt sich die historische Kontinuität und zugleich die Spezifizität der bürgerlichen Gesellschaft in der historischen Entwicklung.

Den bürgerlichen oder »politische[n]« Staat als die »moderne Staatsgewalt« bezeichnet Marx dementsprechend als »Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte

14 Ebd., S. 37f.

15 Dazu Karl Marx: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, in: MEW 13, Berlin 1964, S. 3ff, hier S. 8. Daneben befasst sich Marx auch mit dem Recht. Darüber und die Stellung des Rechts innerhalb der Marx'schen Dialektik und im Basis-Überbau-Modells etwa Andreas Fisahn: Staat, Recht und Demokratie, Köln 2018, S. 112ff; Christoph Menke: Kritik der Rechte, Berlin 2015.
Zu Marx besonderer Position zu den Grund- und Menschenrechten etwa Rosemarie Will: »Zwischen Himmel und Erde. Karl Marx über die Grundrechte in seiner Schrift *Zur Judenfrage*«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2014), S. 7ff; George G. Brenkert: »Marx and Human Rights«, in: Journal of the History of Philosophy 24 (1986), S. 55ff.

16 K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (1964), S. 8f.

17 Vgl. K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 130.

18 Vgl. K. Marx, Brief an P. W. Annenkow 28. Dezember 1846 (1959), S. 552.

19 K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (1964), S. 9. Ähnlich K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 27.

20 Ebd., S. 25.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet«.[21] Natürlich kann nicht von einer einheitlichen Interessenlage aufseiten der Bourgeoisie ausgegangen werden. Gerade dafür ist der bürgerliche Staat gedacht; er soll das Gemeinsame in den verschiedenen Vorstellungen finden und repräsentieren.[22] Schon immer waren die ökonomischen Verhältnisse gegebene Tatsachen, mit denen auch die mächtigste Monarchie umzugehen hatte, denen sie sich fügen musste.[23] Auch der bürgerliche Staat ist also nicht etwa Ursache von ungleichen Eigentumsverhältnissen, sondern vielmehr geht er aus diesen hervor.[24] Der bürgerliche Staat ist Instrument des Kapitals, um die Konsequenzen der kapitalistischen Produktion und ein Bewusstsein tatsächlicher Alternativen zu unterdrücken. Darin versichert sich das Kapital gegenseitig. Diese Versicherung wird allerdings »immer kostspieliger und scheinbar immer selbstständiger gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft […], weil die Niederhaltung der exploitierten Klasse immer schwieriger wird«[25]. Der bürgerliche Staat ist für Marx daher nichts anderes als die »Maschine der Klassenherrschaft«[26]. Gerade als solcher spiegelt der bürgerliche Staat die Basis der kapitalistischen Produktionsverhältnisse nur wider.

Dieser Zusammenhang von Staat und kapitalistischen Produktionsverhältnissen besteht auch unbesehen der tatsächlichen staatlichen Verfasstheit. Auch der bürgerliche Staat als Republik unterliegt den gleichen Effekten, denn die staatliche Herrschaft

---

21 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 464. Ähnlich auch K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), 62, 311. Marcio Schäfer behandelt das Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und bürgerlichem Staat im Marx'schen Denken weit ausführlichcer. Vgl. M. E. Schäfer (2018), S. 35ff.

22 Dazu Marx an anderer Stelle: »[A]us diesem Widerspruch des besondren und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als Staat eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an.« K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 33.

23 Vgl. K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 109.

24 Vgl. Karl Marx: »Die moralisierende Kritik und die kiritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte«, in: MEW 4, Berlin 1959, S. 331ff, hier S. 338.

25 Karl Marx/Friedrich Engels: »Rezensionen aus der›Neuen Rheinischen Zeitung. Polit-ökonomische Revue‹. Viertes Heft«, in: MEW 7, Berlin 1960, S. 255ff, hier S. 288. Ein ähnliches Bild des Staates als gegenseitige Versicherung des Kapitals nutzen Marx und Engels auch in der *Deutschen Ideologie*. K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), 62, 339.

26 Karl Marx: »Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation«, in: MEW 17, Berlin 1968, S. 313ff, hier S. 336. Dazu auch Derek Sayer: »The Critique of Politics and Political Economy: Capitalism, Communism, and the State in Marx's Writings of the Mid-1840s«, in: Sociological Review 33 (1985), S. 221ff.
Zur Kritik am Staatsbild von Marx etwa vgl. J. Sanderson: »Marx and Engels on the State«, in: Western Political Quarterly 16 (1963), S. 946ff.
Über andere Zugänge zum Marx'schen Staatsdenken etwa vgl. Kostas Papaioannou: »Marx and the Bureaucratic State«, in: Dissent 16 (1969), S. 252ff; Ralph Miliband: »Marx and the State«, in: Socialist Register 1965, S. 278ff.
Marx selbst hat sich immer vorgenommen auch eine explizite Theorie über den Staat zu verfassen. Im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie etwa vermerkte er im weiteren Plan für *Das Kapital* auch ein Buch über den Staat schreiben zu wollen. Vgl. K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (1964), S. 7. Dazu auch J. Hirsch/J. Kannankulam/J. Wissel, Einleitung: Marx, Marxismus und die Frage des Staates (2015), 9ff; Roman Rosdolsky: Zur Entstehungsgeschichte des Marx'schen ›Kapital‹, Frankfurt a.M. 1968, 24ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleibt laut Marx in jeder Verfasstheit die »organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern«[27]. Das gilt unabhängig der »Form der Staatsmacht«, sei sie »legitimistisch, konstitutionell, republikanisch oder kaiserlich«.[28] Auch die Republik, die vermeintlich und idealerweise im Sinne der gemeinschaftlichen Interessen der Allgemeinheit eingerichtet sein soll, bleibt eine Herrschaft einer Klasse über eine andere.

Auch Politik in der bürgerlichen Klassengesellschaft ist in Marx' Verständnis kein Instrument freier Gestaltung oder Ort eines Kontingenzbewusstseins, sondern durchdrungen von den kapitalistischen Gesetzmäßigkeiten und Sachzwängen. Sie gilt ihm letztlich als Inbegriff der Selbstbeschränkung der bürgerlichen Gesellschaft. In ihr drückt sich das ganze Unbewusstsein, dieses Ergebnis der Verschleierung aus. So schreibt er vom politischen Verstand in der bürgerlichen Gesellschaft, dieser sei

> »*politischer* Verstand, weil er *innerhalb* der Schranken der Politik denkt. Je geschäftiger, je lebendiger, desto *unfähiger* ist er zur Auffassung sozialer Gebrechen«[29].

Politik als Überbau der kapitalistischen Produktionsweise ist *per definitionem* Ausdruck der Beschränkung und laut Marx damit unfähig zu tatsächlicher bewusster Gestaltung der eigentlich kontingenten Entwicklung. Politik ist unfähig dazu, reell existente Probleme überhaupt wahrzunehmen, geschweige denn sie zu lösen. Obgleich die politischen Möglichkeiten mit der Machtzunahme und dem Bedeutungsgewinn des und im bürgerlichen Staat scheinbar zunehmen, bleibt Politik dennoch ein Papiertiger. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass die kapitalistische Produktionsweise Schritt für Schritt die Beschränktheit von Politik immer deutlicher werden lässt und sie gleichzeitig immer mehr zu verkleiden versucht.

Die praktische Bedeutung davon zeigt sich insbesondere in Marx' historischen Aussagen oder Bewertungen bürgerlicher, vor allem aber auch sozialdemokratischer Politik. Zehn-Stunden-Bill, Wahlrechtsreformen oder Sozialversicherungsgesetze hätten demnach überhaupt keinen Bezug zu den fundamentalen gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern fänden ihre Notwendigkeit ebenso in kapitalistischen Sachzwängen.

Die Bourgeoisie ist nach Marx politisch weder fähig die gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnisse tatsächlich gestalten zu wollen, geschweige denn dies überhaupt auch nur zu vermögen. Bourgeoise Politik kann nur die kapitalistischen Verhältnisse stabilisieren und aufbrechende gesellschaftliche Konflikte entweder durch staatliche Macht zu unterdrücken oder durch reformistische Politik zu kanalisieren versuchen.

---

27 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 482. Deutlich wird hier eine Abkehr Marxens von einer idealistischeren und hegelnahen Philosophie des Staates. Der Staat des Basis-Überbau-Modells ist nicht mehr der demokratische Staat des Ausgleiches der bürgerlichen Gesellschaft, sondern tritt deutlich als Instrument der herrschenden Klasse auf. So etwa Rolf Bauermann: »Zur Ausarbeitung der Demokratie- und Diktatur-Auffassung durch Marx in den vierziger und Anfang der fünziger Jahre des 19. Jahrhunderts«, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2 (1979), S. 107ff, hier S. 108.

28 Karl Marx: »Erster Entwurf zum ›Bürgerkrieg in Frankreich‹«, in: MEW 17, Berlin 1968, S. 493ff, hier S. 541.

29 Karl Marx: »Kritische Randglossen zu dem Artikel ›Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen‹«, in: MEW 1, Berlin 1957, S. 392ff, hier S. 402. Dazu mehr bei M. E. Schäfer (2018), S. 377ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Bourgeoisie kann nur das Bestehende verwalten; ihr fehlt jegliches Interesse daran und vor allem auch das Bewusstsein dafür, die Grundlagen der Gesellschaft selbst frei zu gestalten.[30] Deutlich wird dies, wenn der Blick auf die unmittelbare Herrschaft des Kapitals über die Arbeit fällt. Dass die Arbeiter ihre Arbeitskraft ›freiwillig‹ verkaufen, bedarf gar keines politischen Drucks, der ökonomische genügt vollends. Daher ist auch der Bereich begrenzt, in dem bürgerliche Politik überhaupt tätig werden möchte. Es wäre geradezu ein Fehler, etwa in die ökonomische Begründung der Notwendigkeit der Herrschaft des Kapitals über die Arbeit mit Politik zu stören. Es besteht sogar ein vitales Interesse daran, Politik zu begrenzen auf das, was möglich ist, um jeder Gefahr aus dem Weg zu gehen, die Struktur der ökonomischen Zusammenhänge aufs Spiel zu setzen.[31] Bürgerliche Politik hat also in Marx' Augen damit nicht nur keine Möglichkeit und kein Bewusstsein, sondern auch gar kein Interesse, über die eigenen Bedingungen hinaus zu gestalten. Deutlich wird seine Position etwa anhand einer Passage aus *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, wo er die bürgerliche Politik der französischen Konservativen und Bürgerlichen beschreibt:

> »Die zentralisierte Staatsmacht, mit ihren allgegenwärtigen Organen – stehende Armee, Polizei, Bürokratie, Geistlichkeit, Richterstand, Organe, geschaffen nach dem Plan einer systematischen und hierarchischen Teilung der Arbeit – stammt aus der Zeit der absoluten Monarchie, wo sie der entstehenden Bourgeoisgesellschaft als eine mächtige Waffe in ihren Kämpfen gegen den Feudalismus diente. […] Während der nachfolgenden Herrschaftsformen wurde die Regierung unter parlamentarische Kontrolle gestellt, d.h. unter die direkte Kontrolle der besitzenden Klassen. Einerseits entwickelte sie sich jetzt zu einem Treibhaus für kolossale Staatsschulden und erdrückende Steuern und wurde vermöge der unwiderstehlichen Anziehungskraft ihrer Amtsgewalt, ihrer Einkünfte und ihrer Stellenvergebung der Zankapfel für die konkurrierenden Fraktionen und Abenteuer der herrschenden Klassen – andererseits änderte sich ihr politischer Charakter gleichzeitig mit den ökonomischen Veränderungen der Gesellschaft. In dem Maß, wie der Fortschritt der modernen Industrie den Klassengegensatz zwischen Kapital und Arbeit entwickelte, erweiterte, vertiefte, in demselben Maß erhielt die Staatsmacht mehr und mehr den Charakter einer öffentlichen Gewalt zur Unterdrückung der Arbeiterklasse, einer Maschine der Klassenherrschaft.«[32]

Durch bürgerliche Politik kann daher weder die tatsächliche Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung gezeigt werden, noch kann von ihr bewusste Gestaltung innerhalb dieser Entwicklung erwartet werden. Alle Vorhaben aus dieser Richtung werden im Kern immer auf die Stabilisierung oder Verwaltung des bestehenden Zustandes sowie dessen Verschleierung.[33]

---

30 Dazu auch G. A. Cohen: »Bourgeois and Proletarians«, in: Journal of the History of Ideas 29 (1968), S. 211ff, hier S. 211.

31 E. M. Wood, Die Geschichte ist nicht zu Ende (1998), S. 97.

32 K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1968), S. 336.

33 Inwieweit dies darauf zurückzuführen ist, dass sich die Bourgeoisie die eigene Ideologie der Natürlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft glaubt, vielleicht auch angesichts ihrer komfortableren Position, wird an dieser Stelle offengelassen.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nochmal deutlicher wird Marx' Position zur politischen Gestaltungsfähigkeit unter kapitalistischen Verhältnissen anhand seiner Aussagen zur Sozialdemokratie und deren politischer Ziele. Marx widerspricht der aus seiner Sicht irrigen Vorstellung, dass sich mit politischen Mitteln in den Händen von Einigen die gesellschaftlichen Differenzen der kapitalistischen Verhältnisse einfach aufheben ließen.

Über die Sozialdemokratie in Frankreich schreibt Marx in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* und drückt damit sein Urteil über die Sozialdemokratie in ihrer reformistischen Auslegung insgesamt aus:

> »Der eigentümliche Charakter der Sozial-Demokratie faßt sich dahin zusammen, daß demokratisch-republikanische Institutionen als Mittel verlangt werden, nicht um zwei Extreme, Kapital und Lohnarbeit, beide aufzuheben, sondern um ihren Gegensatz abzuschwächen und in Harmonie zu verwandeln.«[34]

Deutlicher könnte er seine Abneigung wohl kaum zum Ausdruck bringen. Die bürgerliche Klassengesellschaft kann nicht mit den dort zur Verfügung stehenden Mitteln von bürgerlich-republikanischer Demokratie oder sozialer Demokratie überwunden werden. Alle diese Instrumente sind Ausdruck der materiellen Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft, der kapitalistischen Verhältnisse. Es müsste also erst diese Grundlage überwunden werden, was allerdings gleichbedeutend ist mit dem Untergang der bürgerlichen Gesellschaft und entsprechend eine andere Form von Politik bräuchte. Es zeigen sich hier erste Anzeichen dafür, dass Marx' Begriff von Politik einen revolutionären Charakter hat oder sogar haben muss. Was die französischen Sozialdemokraten in ihrem Bewusstsein, daher auch in ihrem politischen Handeln beschränkt und sie damit nicht Vertreter des Proletariats als eigentliche revolutionäre Klasse ist,

> »daß sie im Kopfe nicht über die Schranken hinauskommen, worüber sie nicht im Leben hinauskommt, daß sie daher zu denselben Aufgaben und Lösungen theoretisch getrieben werden, wohin jenen das materielle Interesse und die gesellschaftliche Lage praktisch treiben«[35].

Substanzielle soziale Verbesserungen oder ein wirklich frei und bewusst gestalteter kontingenter Fortschritt sind innerhalb der bürgerlichen Klassengesellschaft für Marx

---

34 K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1960), S. 141.

35 Ebd., S. 142. Über die Verstrickungen, die folgen, wenn innerhalb der konstitutionellen, parlamentarischen, demokratischen und bürgerlichen Republik versucht wird, die bürgerliche Gesellschaft zu überwinden, berichtet Marx, wenn er über die Ereignisse in Folge des fehlgeschlagenen Arbeiteraufstandes vom Juni 1848 schreibt. ebd., 144-147.
Interessanterweise gibt es mit der Interpretation der sozialdemokratischen Politik des Revisionismus von Gerhard Starmer, eine Argumentation, die genau nach auf der Marx'schen Kritiklinie verläuft. Gerhard Starmer kritisiert die revisionistische Sozialdemokratie dafür, gerade nicht mehr das praktische Ziel der fundamentalen Alternative zu verfolgen, sondern demgegenüber der reformerischen Theorie das Primat zu geben. Insofern ließe sich tatsächlich argumentieren, dass eine sozialdemokratische, aber kapitalismusinterne Politik keine wirkliche Gestaltungsmacht aufbringen kann – der strukturelle Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft ist zu starr. Vgl. Gerhard Stamer: Die Kunst des Unmöglichen oder die Politik der Befreiung, Frankfurt a.M. 1989, S. 313. Auch Dieter Groh stellt die Geschichte der deutschen Sozialdemokratie bis zum Ersten Weltkrieg ähnlich dar. Vgl. Dieter Groh: Negative Integration und revolutionärer Attentismus, Frankfurt a.M. 1974.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch für eine an Bewusstsein mangelnde sozialdemokratische Politik unmöglich. Wesentliche Änderungen können Folgen einer wesentlichen Änderung der gesellschaftlichen Struktur, nicht aber von strukturimmanenten Reformen sein. Er lässt sich über alle politischen Programme aus, die das Proletariat von der Bewusstwerdung und der Revolution durch den Verweis auf materielle Verbesserungen auf Basis der kapitalistischen Verhältnisse abbringen will. Marx kritisiert solche Bewegungen solange diese nicht die Politisierung und Bewusstwerdung des Proletariats anpeilen und die Überwindung des historischen Widerspruches avisieren, sondern

> »administrative Verbesserungen, die auf dem Boden dieser Produktionsverhältnisse vor sich gehen, also an dem Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit nichts ändern, sondern im besten Fall der Bourgeoisie die Kosten der Herrschaft vermindern und ihren Staatshaushalt vereinfachen«[36].

Unter den kapitalistischen Verhältnissen kann Politik für Marx nur die Verwaltung ökonomischer Sachzwänge und Pfadabhängigkeiten sein. Die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft verwalten die bürgerliche Klassengesellschaft. Hier etwa ein Ministerium für Arbeit einzurichten, bedeute laut Marx nichts anderes als ein »Ministerium der Ohnmacht« oder »der frommen Wünsche« zu errichten; »neben der Bourgeoisie« gibt es keine Emanzipation des Proletariats.[37] An einer anderen Stelle schreibt er, es sei schlichter »Unsinn«, »die Abschaffung der Konkurrenz unter Beibehaltung des Lohnes vorzuschlagen«.[38] Er wendet sich auch hier gegen reformistische Bestrebungen, die auf Lohngerechtigkeit abzielen. In der *Kritik des Gothaer Programms* gipfelt Marx' Kritik über die seiner Meinung nach vulgärsozialistischen Akteure der SPD, die es von den

> »bürgerlichen Ökonomen übernommen [haben, FB], die Distribution als von der Produktionsweise unabhängig zu betrachten und zu behandeln, daher den Sozialismus hauptsächlich als um die Distribution sich drehend darzustellen«[39].

Die Vorhaben der deutschen Sozialdemokratie, aber auch die anderer sozialdemokratischer Bewegungen, sind für Marx kein Schritt hin zur Befreiung der Politik von den kapitalistischen Verhältnissen, sondern nur eine andere Form des Verwaltungshandelns bestehender ökonomischer Sachzwänge. Dies zeigt sich ihm auch daran, dass die SPD etwa

> »statt die bestehende Gesellschaft […] als *Grundlage* des bestehenden *Staats* […] zu behandeln, den Staat vielmehr als ein selbständiges Wesen behandelt, das seine eignen ›*geistigen, sittlichen, freiheitlichen Grundlagen*‹ besitzt«[40].

Gerade darin wird seine Kritik deutlich, dass die SPD die ökonomische Basis der kapitalistischen Produktionsweise und damit letztlich ein mangelhaftes bürgerliches Be-

36 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 489.

37 Karl Marx: »Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1860«, in: MEW 7, Berlin 1960, S. 9ff, hier S. 19.

38 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 159.

39 Karl Marx: »Kritik des Gothaer Programms«, in: MEW 19, Berlin 1962, S. 11ff, hier S. 22.

40 Ebd., S. 28.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wusstsein über die vorhandenen Alternativen der gesellschaftlichen Entwicklung schon in ihr Programm aufgenommen hat. Die SPD avisiere und kritisiere nicht mehr die dem Staat zugrundeliegenden Verhältnisse, sondern sähe den bürgerlichen Staat als Instrument zur Überwindung oder mindestens zur Gestaltung der Verhältnisse, was an sich eine *contradictio in adjecto* sei. Die SPD hat damit seiner Ansicht nach selbst ihre eigenen politischen Ambitionen demaskiert. Alle reformistischen Programme dieser Provenienz adressieren aus Marx' Perspektive nicht die Verhältnisse und eine Bewusstwerdung, sondern verbleiben vielmehr unter der ideologischen Herrschaft des Unbewusstseins. Ihnen bleibt die eigentliche Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung und ihre Gestaltungsfreiheiten weiter nicht bewusst.

In *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* hinterlässt Marx ein weiteres eindringliches Bild hinsichtlich der Chancen von Verbesserungen innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse. Auf der Suche nach der besseren Entscheidung, zwischen zwei bürgerlichen Regierungen stehend, vergleicht Marx die Position des Proletariats mit der von

> »Buridans Esel, zwar nicht zwischen zwei Säcken Heu, um zu entscheiden, welcher der anziehendere, wohl aber zwischen zwei Trachten Prügel, um zu entscheiden, welche die härtere sei«[41].

Gerade durch die angepriesenen, letztlich aber fehlgeleiteten Möglichkeiten der systemimmanenten sozialen Verbesserungen und insofern der ›Entschärfung‹ des Klassenkampfes wird die essenzielle Bedeutung des Bewusstseins der kapitalistischen Verhältnisse überdeutlich, auf das später noch eingehender eingegangen werden muss. An dieser Stelle sei zunächst nur festgehalten, dass das Bewusstsein um die existenzielle Ausbeutung generell sowie die kapitalistischen Verhältnisse Grundlage einer großen Solidarität und wirklich freien Gestaltungswillens sein kann. Es ist für Marx überhaupt unmöglich, mit den Instrumenten der bürgerlichen Gesellschaft in die Richtung der Emanzipation der Arbeiterklasse beziehungsweise der Menschheit etwas zu erreichen: »[D]ie Arbeiterklasse kann nicht die fertige Staatsmaschinerie einfach in Besitz nehmen und diese für ihre eignen Zwecke in Bewegung setzen.«[42] Denn, so Marx an anderer Stelle, das »politische Werkzeug ihrer Versklavung kann nicht als politisches Werkzeug ihrer Befreiung dienen«[43]. Was von bürgerlicher Politik in der Sache nicht denkbar ist, scheint auch aus sozialdemokratischer Richtung oder in sozialdemokratischer oder sogar proletarischer Anwendung ein von Vornherein verfehltes Unterfangen zu sein.[44]

In der Deutlichkeit der Ablehnung aller strukturimmanenter Verbesserung liegt ferner die Begründung dafür, dass Marx gerade nicht als Gerechtigkeitstheoretiker falsch

41 K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1960), S. 190.

42 K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1968), S. 336. Auch daran wird deutlich, dass die Aussage der ›Diktatur des Proletariats‹ sehr wahrscheinlich von Marx eine andere Bedeutung beigemessen wurde, als von vielen seiner Interpreten und Apologeten. An passenderer Stelle wird auf Marx Aussagen zur Diktatur des Proletariats und der Permanenzerklärung der Revolution, sowie den Folgen dieser Aussagen für den Marxismus eingegangen.

43 Karl Marx: »Zweiter Entwurf zum ›Bürgerkrieg in Frankreich‹«, in: MEW 17, Berlin 1968, S. 572ff, hier S. 592.

44 Vgl. U. Lindner (2013), S. 373f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstanden werden darf. Um es noch einmal zu betonen, die kapitalistische Produktionsweise basiert laut seiner Analyse darauf, dass der Arbeiter nur existieren kann, wenn er für das Kapital unbezahlte Mehrarbeit leistet und diesem damit Mehrwert produziert. Dieses System wird mit der Entwicklung der Produktivkräfte für das Proletariat immer drückender, »ob nun der Arbeiter bessere oder schlechtere Zahlung empfange«[45]. Aus diesem Grund überzieht Marx alle systemimmanenten Verbesserungen mit

45 K. Marx, Kritik des Gothaer Programms (1962), S. 25f. Dazu auch Erich Fromm (Hg.): Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt a.M. 1980, S. 53.
Der Sichtweise, Marx argumentiere aus einer Gerechtigkeitstheorie heraus, ist angesichts folgender Frage zu widersprechen: Woher sollte eine solche Gerechtigkeitstheorie ihre normative Grundlage nehmen? Nach den der kapitalistischen Produktionsweise eigenen moralischen Maßstäben wie formeller Freiheit und Gleichheit sowie Eigentum verläuft alles gerecht. Andere moralische Maßstäbe der bürgerlichen Gesellschaft müssten also außerhalb dessen begründet sein. Wo sollten Quellen einer externalen Moralität gefunden werden? Dennoch erkennt etwa Rainer Forst in Marx Denken eine Gerechtigkeitstheorie. Vgl. Rainer Forst: »Gerechtigkeit nach Marx«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 107ff. Auch Ralf Dahrendorf hat früh einen solchen Ansatz diskutiert. Ralf Dahrendorf: Marx in Perspektive, Hannover 1952.
Interessant in diesem Zusammenhang ist ein Ansatz von Duncan Greaves. Er ist der Meinung, dass dem Marx'schen Denken, wenn überhaupt eine Gerechtigkeitstheorie inne ist, dann hinsichtlich der historisch stufenförmigen Entwicklung. Ungerechtigkeit kann es dann etwa nur geben, wenn es gleichzeitig auch die Möglichkeit der Gerechtigkeit gibt. Der Kapitalismus ist insofern ungerecht, als dass er in sich schon die gerechte Alternative trägt. Vgl. Duncan Greaves: »Marx, Justice, and History«, in: Theoria 83 (1994), S. 13ff.
Daran schließt sich die Debatte an, ob Marx die von ihm benannten rechtlichen Normen der kapitalistischen Verhältnisse nur aus sozialwissenschaftlicher und geschichtlicher Perspektive behandelt hat und seine Behandlung überhaupt auf einem moralisch-normativen Fundament steht. Manche Autoren heben hervor, dass er etwa das Institut der Lohnarbeit vor diesem Hintergrund und die kapitalistischen Verhältnisse insgesamt nicht als Unrecht empfand oder empfinden konnte. Vgl. Allan W. Wood: Karl Marx, New York 2004; Allan W. Wood: »The Marxian Critique of Justice«, in: Philosophy and Public Affairs 1 (1972), S. 244ff.
Zur Frage nach einer moralischen Grundlage der Mehrwertaneignung ohne Zahlung eines Äquivalentes siehe Samuel Freeman: Geschichte der politischen Philosophie, Frankfurt a.M. 2008, S. 459ff; Ziyad Husami: »Marx on Distributive Justice«, in: Philosophy and Public Affairs 8 (1978), S. 27ff.
Norman Geras fasst es in einem Paradox einprägsam zusammen: »Marx did think capitalism was unjust but he did not think he thought so.« Norman Geras: »The Controversary about Marx and Justice«, in: New Left Review 150 (1985), S. 47ff, hier S. 70.
Zur Frage der normativen Grundlage der historischen Rolle des Proletariats etwa vgl. Tilman Reitz: »Marx als Anti-Philosoph«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 15ff, hier S. 23f. Dazu auch M. Quante, Die Philosophie von Karl Marx (2018), S. 45; G. Lohmann, Marxens Kapitalismuskritik als Kritik an menschenunwürdigen Verhältnissen (2013); Russel Keat: »Die ethische Kritik ökonomischer Institutionen«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 169ff.
Generell mit der durchaus ambivalenten Stellung von Marx zur Moral beschäftigen sich etwa R. G. Pfeffer: Marxism, Morality and Social Justice, Princeton 1990; Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.): Ethik und Marx, Königstein 1986; Georg Lohmann: »Gesellschaftskritik und normativer Maßstab. Überlegungen zu Marx«, in: Urs Jaeggi/Axel Honneth (Hg.), Arbeit, Handlung, Normativität, Frankfurt a.M. 1980, S. 234ff. Vgl. auch Lukas Egger: »Immanente Kritk oder Metakritik der Moral. Zu Normativität als Gegenstand und Grundlage der Marx'schen Gesellschaftskritik«, in: Mat-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kritik bis hin zu beißendem Spott, denn diese Forderung wäre, als ob der Sklave in der Revolution bemerkte: »Die Sklaverei muss abgeschafft werden, weil die Beköstigung der Sklaven im System der Sklaverei ein gewisses niedriges Maximum nicht überschreiten kann.«[46]

Es gibt insofern in der bürgerlichen Klassengesellschaft und im kapitalistischen Handlungszusammenhang, in den Worten Wolfgang Schieders, keine »Eigenständigkeit des Politischen«[47]. Damit ist auch gesagt, dass es ohne eine aktive Bewusstwerdung über die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse kein Kontingenzbewusstsein und keine freie Gestaltung der Entwicklung geben kann. Alles ist durchdrungen von der kapitalistischen Ideologie und den Schleiern des historischen Widerspruchs. Der kapitalistische Handlungszusammenhang kann nur reproduziert werden, eine einheitliche und bewusste Gestaltung der Produktion durch die Gesellschaft ist bisher nicht möglich. An seinen Freund Annenkow schreibt Marx diesbezüglich:

> »Setzen Sie bestimmte Stufen der Entwicklung der Produktion, des Verkehrs und der Konsumtion voraus, und Sie erhalten eine entsprechende soziale Ordnung, eine entsprechende Organisation der Familie, der Stände, der Klassen, mit einem Wort, eine entsprechende Gesellschaft. Setzen Sie eine solche Gesellschaft voraus, und Sie erhalten eine entsprechende politische Ordnung, die nur der offizielle Ausdruck der Gesellschaft ist.«[48]

Ohne die Aufklärung über die bestehenden Verhältnisse kann es kein Kontingenzbewusstsein und keine wirkliche politische Gestaltungsfreiheit geben. Dafür braucht es die vollständige Bewusstwerdung und darauf aufbauend die Überwindung der bisherigen Dynamik des Widerspruches zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit. Alle aus dem individuellen menschlichen Handeln hervorgehenden Institutionen und Strukturen sind bisher Konsequenzen oder Ableitungen der ökonomischen Strukturen;[49] sie ändern sich zwar, aber immer nur in Abhängigkeit zu den Transformationen der ökonomischen Basis. Die gesamte gesellschaftliche Realität ist Ergebnis der Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit der ökonomischen Entwicklung: »Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellem Kapitalisten.«[50]

7.3 Charaktermasken und Individualität

Aus den kapitalistischen Produktionsverhältnissen ergeben sich nicht nur die Strukturprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft, sondern das individuelle Handeln ist dadurch auf spezifische Weise geprägt. Was in der bürgerlichen Klassengesellschaft herrscht,

---

thias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, Bielefeld 2018, S. 221ff.

46 K. Marx, Kritik des Gothaer Programms (1962), S. 26.

47 Wolfgang Schieder: Karl Marx, Darmstadt 2018, S. 16.

48 K. Marx, Brief an P. W. Annenkow 28. Dezember 1846 (1959), S. 548.

49 Vgl. M. E. Schäfer (2018), S. 176ff.

50 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 130.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so Marx, seien »Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham.«[51] Wie steht es um diese Prinzipien unter der Maßgabe von Marx' Analyse der Entwicklung des historischen Gegensatzes von angehäufter und unmittelbarer Arbeit tatsächlich?

In einer Gesellschaft, die arbeitsteilig organisiert ist und auf Austausch von Tauschwerten basiert, jedes Individuum ein Austauschendes. Insofern hat jedes »dieselbe gesellschaftliche Beziehung zu dem anderen, die das andre zu ihm hat«[52]. Als austauschende Individuen ist ihre Stellung zueinander die der Gleichheit. Sobald Geld zum abstrakten Medium der Gesellschaft als Produktionsorganismus geworden ist, durch Lohnarbeit nur noch Tauschwerte produziert werden, treten also auch die austauschenden Subjekte einander als ununterscheidbar gegenüber. Sie alle sind dann nur noch Träger von gesellschaftlich durchschnittlicher Arbeitskraft, welche den Wert einer Ware, auch den der Arbeitszeit bemisst. Auch sind alle Individuen innerhalb des kapitalistischen Verhältnisses frei. Die Arbeiter sind als vermeintlich freie Individuen aus dem historischen Auflösungsprozess der Ständegesellschaft herausgekommen. Sie gehen nun vermeintlich freiwillig Lohnarbeitsverhältnisse mit den Kapitalisten ein. Marx fasst die individuelle Freiheit in der bürgerlichen Klassengesellschaft in ironischem Ton:

> »Freiwillige Transaktion; Gewalt von keiner Seite; Setzen seiner als Mittel, oder als dienend, nur als Mittel, um sich als Selbstzweck, als das Herrschende und Übergreifende zu setzen; endlich das selbstsüchtige Interesse, kein darüberstehendes verwirklichend; der andre ist auch als ebenso sein selbstsüchtiges Interesse verwirklichend anerkannt und gewußt, so daß beide wissen, daß das gemeinschaftliche Interesse eben nur in der Doppelseitigkeit, Vielseitigkeit und Verselbständigung nach den verschiednen Seiten, der Austausch des selbstsüchtigen Interesses ist. Das allgemeine Interesse ist eben die Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen.«[53]

Das vermeintlich freiwillig eingegangene Verhältnis zwischen Arbeit und Kapital verliert in Marx' kritischer Analyse diesen Anschein der Freiwilligkeit. Er drückt sich dabei weitaus drastischer aus, wobei dabei der »Zynismus […] in der Sache und nicht in den Worten«[54] liegt:

> »Der römische Sklave war durch Ketten, der Lohnarbeiter ist durch unsichtbare Fäden an seinen Eigentümer gebunden. Der Schein seiner Unabhängigkeit wird durch den beständigen Wechsel der individuellen Lohnherrn und die *fictio juris* [Herv. FB] des Kontrakts aufrechterhalten.«[55]

Auch die Kapitalisten agieren in der bürgerlichen Gesellschaft kaum bewusst frei. Der Kapitalist »ist nur das personifizierte Kapital, fungiert im Produktionsprozeß nur als Träger des Kapitals«[56]. Kapitalisten sind überhaupt nur produktiv, indem sie wieder-

51 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 189. Marx nutzt hier den Namen Jeremy Benthams als Ausdruck für die Idee des Utilitarismus.

52 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 167.

53 Ebd., S. 170.

54 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 82f.

55 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 599.

56 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

holt die Arbeit subsumieren, soweit wurde Marx' kritische Analyse bereits erörtert. Die Kapitalisten stehen unter dem Zwang beständig »*Surplusarbeit*« zu attrahieren, den Arbeiter beständig »über die unmittelbare Bedürftigkeit hinaus« arbeiten zu lassen, wie Marx es ausdrückt.[57] Die Konkurrenz unter den Kapitalisten sorgt ferner dafür, dass die einzelnen Kapitalisten beständig auf der Suche nach neuen Möglichkeiten der Produktivitätssteigerung sind. Der industriellen Produktion gilt der Produktionsprozess selbst nie als final, sondern immer als verbesserungsfähig. Insofern ist die industrielle Produktion immer dort revolutionär, wo frühere Formen im Wesentlichen konservativ waren.

Insofern ist auch das, was in der bürgerlichen Gesellschaft als Individualität und als Ausdruck des menschlichen Wesens erscheint, sozusagen nichts anderes als eine Reflexion der kapitalistischen Produktionsweise und Tauschwirtschaft sowie insgesamt der sich aus den kapitalistischen Verhältnissen ergebenden bürgerlichen Gesellschaftsordnung.[58] Individualität, wirkliche Einzigartigkeit kann es in einer Gesellschaft nicht geben, wo die Individuen nurmehr Menschenware sind. Als Mensch ist der Arbeiter »zur Ware geworden« und kann sich als solche überhaupt glücklich schätzen, wenn er sich »an den Mann bringen kann«.[59] Findet er keine Arbeit mehr, »so kann er sich begraben lassen, verhungern etc«[60]. Ein langer Prozess liegt dem zugrunde

> »bis der ›freie‹ Arbeiter infolge entwickelter kapitalistischer Produktionsweise sich freiwillig dazu versteht, d.h. gesellschaftlich gezwungen ist, für den Preis seiner gewohnheitsmäßigen Lebensmittel seine ganze aktive Lebenszeit, ja seine Arbeitsfähigkeit selbst, seine Erstgeburt für ein Gericht Linsen zu verkaufen«[61].

Alle Individuen sind in bestimmte Verhaltensweisen gezwungen, die sie durch das so notwendige Handeln auch reproduzieren. Das individuelle Handeln wird immer konformer[62] und in der Klassengesellschaft in ein immer intensiveres Konfliktverhältnis

---

57 K. Marx, Produktivität des Kapitals (1965), S. 366. Ähnlich äußert er sich auch in den *Theorien über den Mehrwert:* »Produktiv von wert ist das Kapital nur als *Verhältnis*, sofern es als Zwang über die Lohnarbeit sie zwingt, Surplusarbeit zu arbeiten, oder die Produktivkraft der Arbeit anstachelt, um relativen Mehrwert zu schaffen.« Karl Marx: »Theorien über den Mehrwert I«, in: MEW 26.1, Berlin 1965, S. 3ff, hier S. 64.

58 vgl. David Ashley: »Marx and the Category of ›Individuality‹ in Communist Society«, in: Bob Jessop/Russel Wheatley (Hg.), Karl Marx's Social and Political Thought – Second Series. Nature, Culture, Morals, Ethics, London 1999, S. 667ff.

59 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 471. Darin lässt sich eine der Hauptlinien der Marx'schen Kritik an der Politischen Ökonomie seiner Zeit finden. Die Politische Ökonomie hat als Spezialwissenschaft ökonomische Prozesse in den Blick genommen. Es ist demnach völlig logisch, dass sie dabei den Arbeiter nicht in seiner Menschlichkeit, sondern als zunächst objektive und unpersönliche Prozessgröße sah. Marx hingegen nimmt überall den Arbeiter als Mensch in den Blick. Dazu etwa I. Mészaros (1973), S. 182ff.

60 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 523.

61 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 287.

62 Erich Fromm weist in diesem Zusammenhang auf die »Ironie« hin, welche sich darin zeige, dass nicht im Materialismus Marx'scher Provenienz diese Art der Konformität oder des Anti-Individualismus auftritt, sondern diese vielmehr als Beschreibungen der kapitalistischen Gesellschaft zutreffen. Erich Fromm: »Das Menschenbild bei Marx«, in: Erich Fromm (Hg.), Das Men-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesetzt. Die bürgerliche Gesellschaft hat damit einen Grad an Konformität erreicht, der wirkliche Individualität nahezu ausgelöscht hat; sie hat im wahrsten Wortsinn den Menschen als »Menschenware«[63] hervorgebracht: Der Mensch als isoliertes, eigennutzorientiertes und darin egoistisches Wesen. Keine freie Entscheidung, keine Kreativität oder sich entwickelnde menschliche Intelligenz, keine wirkliche Freiheit in der formellen Freiheit, sondern Zwang kennzeichnet die Despotie des Kapitals, und zwar umfassend und für alle Individuen, ganz gleich, wie diesen die Entfremdung und ihre eigene Situation erscheinen mag. Die Despotie des Kapitals verhindert die Vervollkommnung der Menschen durch sie selbst. Das menschliche Potenzial erstickt im kapitalistischen Verwertungszusammenhang.[64]

Eigentum ist das Objekt des Tausches. Ob nun Geld, Arbeitskraft, Brot oder Bücher, sie tauschen sich gegeneinander als Eigentum aus; im Tausch wechseln sie den Eigentümer. Der Tausch findet nicht direkt zur gegenseitigen Bedürfnisbefriedigung statt. Vielmehr werden die Bedürfnisse mittelbar erfüllt, weil in der Annahme die eigennutzorientierten Tauschaktionen die jeweiligen individuellen Bedürfnisse erfüllen. Die Individuen suchen aber nicht gemeinsam ihre gemeinsamen Bedürfnisse zu erfüllen. Marx stößt hier auf das gleiche Problem, mit dem sich schon die sogenannten Frühsozialisten[65] auseinandersetzten, nämlich der Unvereinbarkeit von liberaler Freiheit und Solidarität oder dem menschlichen Gattungswesen. Eine kapitalistische Marktgesellschaft kann diese beiden Größen niemals auf einen Nenner bringen,[66] weil Austausch und Kooperation den Individuen immer als Kampf gegeneinander erscheint. Jeder kämpft dabei nicht nur und berechtigterweise um die größtmögliche Erfüllung der eigenen Bedürfnisse, sondern auch noch allein. Obgleich die »Wechselseitigkeit« der Interessen in einer auf Austausch basierenden Gesellschaft ein »notwendiges fact,« von Marx deutlich als »natürliche Bedingung des Austausches« bezeichnet wird, ist gerade diese Wechselseitigkeit den Individuen gleichgültig.[67] Sie ist nur insofern von Bedeutung, wie sie das eigene Interesse unter dem Ausschluss des anderen bedient. Die eigentlich wechselseitige und sich wechselseitig notwendig bedingende Bedürfnisbefriedigung findet völlig beziehungslos statt. Entsprechend schwer ist es, unter diesen Umständen ein gemeinschaftliches Interesse zu finden. So beschreibt Marx das Gemeininteresse folgendermaßen:

> »D.h., das gemeinschaftliche Interesse, was als Motiv des Gesamtakts erscheint, ist zwar als fact von beiden Seiten anerkannt, aber als solches ist es nicht Motiv, sondern

schenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx, Frankfurt a.M. 1980, S. 7ff, hier S. 17.

63 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 524. Dazu auch E. Fromm (Hg.) (1980), S. 53.

64 Vgl. R. Boesche, Marx – Despotism of Class and Workplace (1996), 238f., 244.

65 Zur Geschichte des Sozialismus etwa George Lichtheim: Kurze Geschichte des Sozialismus, Frankfurt a.M. 1977; George Lichtheim: Ursprünge des Sozialismus, Gütersloh 1969; G.D.H. Cole: Socialist Thought, London 1955. Speziell zu den Frühsozialisten ist folgender Sammelband instruktiv Jacques Droz (Hg.): Geschichte des Sozialismus, Berlin 1974.

66 Vgl. Axel Honneth: Die Idee des Sozialismus, Frankfurt a.M. 2017, S. 37f; F. Neuhouser, Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit (2013), S. 38f.

67 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 169f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> geht sozusagen hinter dem Rücken der in sich selbst reflektierten Sonderinteressen, dem Einzelinteresse im Gegensatz zu dem des andren vor.«[68]

Im *Kapital* schreibt er dazu:

> »Das bloß atomistische Verhalten der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Produktionsprozess und daher die von ihrer Kontrolle und ihrem bewussten individuellen Tun unabhängige, sachliche Gestalt ihrer eigenen Produktionsverhältnisse erscheinen zunächst darin, dass ihre Arbeitsprodukte allgemein die Warenform annehmen.«[69]

Die Bedeutung von Geld und Eigentum nimmt im Prozess der Reproduktion und Akkumulation und mit der Relevanz der Lohnarbeit zu. Die Individuen gehen aus dem reproduktiven Akkumulationsprozess des Kapitals als immer stärker individualisiert und isoliert, stärker auf den individuellen Nutzen orientiert und dem Eigentum eine größere Rolle einräumend hervor. Außerdem zeigen sich individuell bürgerliche Freiheit und Gleichheit immer stärker als Verschleierung faktischer Zwangsläufigkeit, fehlender Individualität unter einer zunehmenden Konformität und materieller Ungleichheit, die sich aus der kapitalistischen Produktionsweise selbst für alle Individuen ergeben; wo die Arbeiter immer deutlicher zur Arbeit, sind die Kapitalisten zu Investitionen und der Entwicklung der Produktivkräfte gezwungen. Armut auf der einen und Reichtum auf der anderen Seite sind die immer wieder aus dem Prozess hervorgehenden Grundlagen und stoßen ihrerseits immer erneut den kapitalistischen Produktionsprozess an.[70]

Doch gerade hinsichtlich der Freiheit stellt etwa Teinosuke Otani die Frage, ob denn nicht die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise vielleicht neue Freiheiten ermöglichte, etwa im Gegensatz zur Situation in der Ständegesellschaft, und, ob Marx diese Freiheitsgewinne zu wenig beachtete. Teinosuke Otani hält fest, dass die Entwicklung der Produktivkräfte und damit die kapitalistischen Verhältnisse mit einer größeren Freiheit etwa von Naturnotwendigkeiten aufgrund der höher entwickelten Produktivkräfte einhergingen.[71] Dies begründet sich ihm zufolge damit, dass das Überleben der Menschen immer weniger von der Natur und stattdessen immer mehr von den kapitalistischen Produktionsverhältnissen abhing. Allerdings wurde zwar das Überleben durch die Entwicklung der kapitalistischen Verhältnisse immer weniger abhängig vom natürlichen Zufall, jedoch gleichzeitig immer abhängiger vom Regime der kapitalistischen Produktionsweise. Ergänzt werden kann hier, dass sich diese Freiheitsgewinne auch positiv auf eine weitere Dimension von Freiheit auswirken, und zwar hinsichtlich der liberalen Freiheit, wonach die Individuen vor willkürlichen Eingriffen anderer geschützt und voneinander unabhängig sind. Die Freiheit zwischen den Individuen, ihre

68 Ebd.

69 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 107f.

70 Gerade der Gegensatz »zwischen politischer Freiheit und Gleichheit auf der einen, ökonomischer Abhängigkeit und Unterdrückung auf der anderen Seite« sehen Joachim Hirsch und andere als »grundlegendes Merkmal der bürgerlich-liberalen Repräsentativverfassung«, welches sich gleichzeitig »als entscheidende Schranke der Demokratie« erweist. J. Hirsch/J. Kannankulam/J. Wissel, Einleitung: Marx, Marxismus und die Frage des Staates (2015), S. 12.

71 Vgl. T. Otani, 2012/13, S. 138.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

persönliche Unabhängigkeit nimmt zu. Die Individuen sind in der bürgerlichen Gesellschaft formell gleich und auch gleich frei. Niemand ist formell gezwungen, mit anderen Individuen zu interagieren oder zu tauschen, also in eine ökonomische Beziehung zu treten. Den kapitalistischen Verhältnissen muss durchaus eine befreiende Wirkung zugestanden werden. Offensichtlich ist aber auch, dass sich in der bürgerlichen Klassengesellschaft die Frage der Verteilung dieser individuellen und formellen Freiheit geht. Aufseiten des Proletariats zeigt sich auch unter den Bedingungen der formellen Freiheit weitaus rascher die materielle Unfreiheit als aufseiten der Kapitalisten. Das Leben der Proletarier ist gezwungenermaßen elend. Die Proletarier müssen ihre Arbeitskraft, zu welchem Preis auch immer, verkaufen, um ihr Überleben zu sichern. Die Kapitalisten müssen zwar ihrerseits die Produktivkräfte entwickeln, doch dieser Zwang erscheint ihnen deutlich komfortabler und vielfach sogar als Ausdruck ihrer Herrschaft über die Arbeit oder sogar als Ausdruck ihrer individuellen Entscheidung.

Auch muss hinsichtlich der Betätigungsfreiheit der bürgerlichen Klassengesellschaft insgesamt ein Zuwachs zugestanden werden. Die kapitalistischen Verhältnisse basieren auf der Auflösung alter ständischer Zwänge individuellen Handelns. Wo früher Variation in den Lebensumständen auch über Generationen hinweg nur selten zu beobachten war, ist heute durchaus eine größere Vielfalt an Berufen und Lebensumständen zu sehen. Dieser Umstand ist allerdings ambivalent, denn die Äußerung von Arbeit ist unter den kapitalistischen Verhältnissen eben Entäußerung, und zwar Entäußerung unter Zwang und unter fremder Aneignung des Produktes, also entfremdeter Entäußerung.[72] Verändert hat sich also nur die Form des Zwangs, der Zwang selbst ist nicht fortgefallen. Daher ist auch der Freiheitsgewinn in diesem Zusammenhang kaum mehr als ein hohles Wort.

Sehen die liberalen Denker seit der Aufklärung mehrheitlich auf der einen Seite die menschliche Natur in der Romanfigur Robinson Crusoes gut eingefangen, Individualismus, ökonomischen Egoismus und totale Fixierung auf die Eigeninteressen als die Kennzeichen der wahren menschlichen Natur, sagt Marx auf der anderen Seite:

> »Der *einzelne* [Herv, FB] Jäger und Fischer, womit Smith und Ricardo beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen der 18.-Jahrhundert-Robinsonaden, die keineswegs, wie Kulturhistoriker sich einbilden, bloß einen Rückschlag gegen Überverfeinerung und Rückkehr zu einem mißverstandenen Naturleben ausdrücken. So wenig wie Rousseaus contrat social, der die von Natur independenten Subjekte durch Vertrag in Verhältnis und Verbindung bringt, auf solchem Naturalismus beruht. […] Es ist vielmehr die Vorwegnahme der ›bürgerlichen Gesellschaft‹, die seit dem 16. Jahrhundert sich vorbereitete und im 18. Riesenschritte zu ihrer Reife machte.«[73]

Die vermeintlichen Kennzeichen einer wahren menschlichen Natur, sind laut Marx also Ergebnis eines historischen Entwicklungsprozesses. Die Individuen sind, wie sie produzieren; sie produzieren sich und ihre Natur. Das egoistische, eigennutzorientierte

72 Vgl. I. Mészaros (1973), S. 188ff.

73 Karl Marx: »Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie«, in: MEW 13, Berlin 1964, S. 615ff, hier S. 615. Ähnlich auch K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 19.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und individualistische Individuum ist produziertes Ergebnis der bürgerlichen Klassengesellschaft und nicht Ausdruck einer vermeintlichen Natur desselben.

Im Grunde ließe sich dieser Zusammenhang durch folgende Aussage erfassen: Alle Individuen agieren immer als Rädchen im kapitalistischen Getriebe nach dessen Eigengesetzlichkeit. Marx fasst das im Begriff der »Charaktermasken«[74], deren Rollenbeschreibung durch die kapitalistischen Verhältnisse vorgegeben werden. Mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktion wird das individuelle Handeln immer stärker durch die Charaktermasken bestimmt. Generell behandelt Marx Kapitalisten und Proletarier nur als »*Personifikation* ökonomischer Kategorien« und als »*Träger* von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen«.[75] Das individuelle Handeln ist unter den kapitalistischen Verhältnissen durch Makrophänomene bestimmt.[76] Die Individuen sind damit kaum mehr als »bestimmte gesellschaftliche Charaktere, die der gesellschaftliche Produktionsprozeß den Individuen *aufprägt* [Herv. FB]«; als solche sind sie »Produkte dieser bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise.«[77]

Die Grundlage des Verhältnisses von Kapital und Lohnarbeit ist zugleich Grundlage der Charaktermasken. Arbeiter oder Bourgeois beziehungsweise Kapitalist sind die Rollen, unter die die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft ›subsumiert‹ sind.[78] Diese Masken finden die Individuen allerdings nur in der bürgerlichen Klassengesellschaft und nicht als natürliche Bedingung vor; sie sind die Formen, in denen die Individuen als Durchschnittsindividuen an der bürgerlichen Gesellschaft teilnehmen.[79] Die individuelle Verschiedenheit verschwindet so hinter den abstrakten Charaktermasken – Individualität wird so in der bürgerlichen Gesellschaft zu einem leeren Begriff.

---

74 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 91f. Zur Erinnerung: Auch die »Regierungsgewalt« über die Arbeit und deren Erzeugnisse kommt dem Kapitalisten nur als »Eigentümer des Kapitals« und nicht ihm als Person zu. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 484.

75 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 16.

76 Ebd.

77 K. Marx/F. Engels, Das Kapital (1966), S. 887.

78 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 75.
Christoph Henning geht näher auf die Unterschiede der Charaktermasken ›Arbeiter‹ und ›Bourgeois‹ ein. Seinem Ansatz nach, bietet letztere einen größeren individuellen Freiraum, weil dahinter tatsächlich – wie in der Rollentheorie üblich – ein selbstbewusstes Individuum steht. Erstere hingegen lässt wesentlich weniger Freiraum zu, und zwar einmal aus dem eigenen Naturell und zum anderen aus ihrer Singularität für den Träger heraus. Vgl. Christoph Henning: »Charaktermaske und Individualität bei Marx«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2009), S. 100ff, hier S. 120f.

79 Vgl. ebd. Dazu auch Terrell Carver: »Putting Your Money Where Your Mouth Is: the Social Construction of Individuality in Marx's *Capital*«, in: Bob Jessop/Russel Wheatley (Hg.), Karl Marx's Social and Political Thought – Second Series. Nature, Culture, Morals, Ethics, London 1999, S. 152ff, hier S. 154ff.
Insofern ist spannend, dass die Kritik an der Marx'schen Geschichtsphilosophie, die sich auf den Widerspruch von Struktur und Handeln bezieht und nach der das Individuum unter gesellschaftlichen Phänomenen verschüttet und daher ohne wirkliche geschichtliche Bedeutung sieht, eigentlich der Marx'schen Beschreibung des Individuums unter den kapitalistischen Verhältnissen entspricht. Zur Kritik etwa Andrew D. Abbott: Prozessuales Denken, Hamburg 2019, S. 42. Für Marx verschwindet gerade das kapitalistische Individuum hinter den kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnissen, wohingegen das kommunistische Individuum überhaupt erstmals wirklich individuell in Erscheinung tritt und Handlungsspielraum hat.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die gesamte soziale Zusammensetzung der bürgerlichen Gesellschaft wird zu einem Arrangement aus verschiedenen Beziehungen verschiedener Sachen zueinander, nicht der von Individuen: Der Arbeiter ist nicht Arbeiter, sondern Träger von Arbeitskraft so wie der Kapitalist Geldbesitzer und die Waren nicht individuelle Produkte, sondern Träger von Tauschwert sind. Innerhalb der kapitalistischen Strukturen, die den individuellen Egoismus forcieren, sind alle auf der Suche nach der eigenen Besserstellung. Die Maximierung des eigenen Nutzens ist das bestimmende Ziel der durch die kapitalistische Produktionsweise zunehmend egoistisch werdenden Individuen. Menschen, die sich auf dem Markt treffen, sind nur von ihren eigenen Interessen geleitet und können daher ihr Gegenüber gar nicht in der vollen Individualität wahrnehmen. Vielmehr nennt Marx die gegenseitige Anerkennung einen »Kampf«[80]. Es geht darum zu gewinnen, und zwar zulasten der anderen. Marx kritisiert hier einmal mehr die kapitalistischen Verhältnisse, weil dadurch die eigentliche gegenseitige Abhängigkeit der Bedürfnisse mithilfe der Zwischenschaltung des Geldes und des ›freien‹ Marktes versteckt sowie grundsätzlich pervertiert wird. Dies sind die Bahnen, welche die kapitalistische Produktionsweise immer wieder und fester schlägt. In diesen Bahnen bewegen sich die Individuen.

Marx beschreibt, dass unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise Arbeit nicht mehr »unmittelbare Subsistenzquelle«[81] oder die Äußerung individuellen Lebens sein kann. An anderer Stelle konstatiert Marx diesbezüglich, dass Arbeit unter kapitalistischen Umständen generell »*Zwangsarbeit*«[82] ist. Dieser Zwang ist allerdings innerhalb des bürgerlichen Denkhorizonts kein Ausdruck von Unfreiheit oder herrschaftlichen Zwang, sondern entspricht der Logik von Produktion, Austausch und individueller oder formeller Freiheit.[83] Das Verhältnis von Arbeiter und Kapitalist bleibt allerdings immer ein Zwangsverhältnis, auch wenn es auf formell freier vertraglicher Grundlage besteht.[84] Alle Individuen, die durch Arbeit ihren Lebensunterhalt erwirtschaften, unterliegen dabei diesen Tendenzen, die ja Ausdruck des Wesens der Arbeit als Lohnarbeit sind. Daher sinken auch kleine Angestellte, selbstständige Handwerker oder Kleinbauern zusehends ins Proletariat hinab und vergrößern es als Klasse, was die Polarisierung beziehungsweise die Verelendung der Klassengesellschaft weiter steigert. Arbeit unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise wird ihrem Wesen nach zur Quelle des Elends sowohl physischer wie psychischer Natur der Arbeiter. Das lohnarbeitende Individuum fühlt sich »nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc.« als frei und damit »in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier«.[85]

80 K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), S. 460.
81 K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), S. 453.
82 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 514.
83 Vgl. K. Marx, Das Kapital (1974), S. 328.
84 Vgl. K. Marx/F. Engels, Das Kapital (1966), S. 827.
85 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 514f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.4 Despotie des Kapitals

Aus dem Bisherigen wurde bereits ersichtlich, warum Marx die gesamte bürgerliche Klassengesellschaft, also auch die Kapitalisten, als der »*unmenschliche[n]* Macht«[86] der kapitalistischen Verhältnisse untergeordnet beschreibt. Die aus den kapitalistischen Verhältnissen hervorgehende bürgerliche Klassengesellschaft ist eine Gesellschaft kapitalistischer Sachzwänge und Ausdruck der »Despotie des Kapitals.«[87] Die Individuen sind als Träger ihrer Charaktermasken wie die bürgerliche Gesellschaftsordnung insgesamt Produkt der kapitalistischen Produktionsweise. Im Folgenden soll dargelegt werden, dass sich diese Form der Despotie daran festmachen lässt, dass gerade sich die Gesellschaft der eigenen kontingenten Entwicklung gerade nicht bewusst ist und daher auch keine Gestaltungsfreiheit in dieser Hinsicht hat. Die bürgerliche Klassengesellschaft ist insofern politisch unfrei. Sie hat keinen bewussten Zugriff auf ihre eigene Zukunft.

Das Kapital ist selbst »kein Ding, sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis«[88]. Als solches geht es weit darüber hinaus, schlichte Ansammlung an Produktionsmitteln, Geld oder vergegenständlichter Arbeit zu sein. Es ist vielmehr selbst nichts anderes als die

> »Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit«[89].

Den kapitalistischen Produktionsverhältnissen kommt Bedeutung aus dem »Unbewusstsein der Betroffenen«[90] zu, wie István Mészaros bemerkt. Die kapitalistischen Verhältnisse sind in der Lage, sich dem menschlichen Zugriff zu entziehen. Sie verschwinden hinter dem selbstgeschaffenen Schleier. Die Funktionslogik der bürgerlichen Gesellschaft erscheint danach als naturgesetzlich. Stavros Tombazos bezeichnet die kapitalistischen Verhältnisse daher treffend als »living thing«[91]. Es ist ein Lebewesen wie das Frankenstein'sche Monster, denn das Kapital und die kapitalistischen Verhältnisse sind vom Menschen geschaffen und beherrschen diesen dann. Diese Macht der kapitalistischen Verhältnisse basiert wiederum gerade darauf, dass es aus vielen einzelnen Handlungen zusammengesetzt ist. In den Worten des Autoren Thomas Steinfeld: Das Kapital ist ein »Kollektivsubjekt, das keiner je gesehen hat,

86 Ebd., S. 554.

87 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 424.

88 K. Marx/F. Engels, Das Kapital (1966), 822, 823.

89 Ebd., S. 838. Für William Booth ist das gesellschaftsinterne Herrschaftsverhältnis von Kapital und Lohnarbeit nicht unmittelbar in der Frage des Eigentums an den Produktionsmitteln, sondern vielmehr in der unterschiedlichen Distribution von Zeit begründet. Vgl. William J. Booth: »Economies of Time: On the Idea of Time in Marx's Political Economy«, in: Political Theory 19 (1991), S. 7ff, hier S. 22.

90 I. Mészaros (1973), S. 103.

91 S. Tombazos (2014), S. 87.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dessen Wirken aber alle täglich erfahren«[92]. Das Kollektivsubjekt sind die Individuen, die in die kapitalistischen Handlungszusammenhänge gestellt sind. Der Historiker Leonard Krieger drückt es in einem Beitrag ebenfalls sehr treffend aus: Für Marx sind die Individuen sowohl Autoren als auch Akteure ihrer eigenen Geschichte und dies zeige sich überall, in den Produktionsverhältnissen, den sozialen Beziehungen und den gesellschaftlichen Kategorien.[93] Die Despotie des Kapitals muss also als Zustand der Unfreiheit und des fehlenden Bewusstseins über die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung verstanden werden, der sich vermittels des formell freien Handelns ergibt. Das ist das Neue an dieser Despotie. Die bürgerliche Klassengesellschaft kennzeichnet sich laut Marx also durch eine unpersönliche und objektive Herrschaft der kapitalistischen Handlungszusammenhänge.[94] Bedeutsam daran ist, dass diese despotische Herrschaft, ob ihres Grades an Abstraktheit und Universalität weitaus schwieriger zu erkennen ist, gerade weil sie eine Herrschaft der Produktions- und Zirkulationsverhältnisse, ergo der individuellen Handlungen und deren Zusammenhänge darstellt und insofern erstens selbst stumm wirkt und zweitens scheinbar von nirgendwoher ausgeht. Niemandem kann mehr die eindeutige Verantwortung für die Herrschaft der Ordnung zugeschrieben werden. Die Verantwortungsdiffusion führt zu einer wahrgenommenen Verantwortungsauflösung. Dazu Marx:

> »Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformen als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren *Geschöpf* [Herv. FB] er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.«[95]

»Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über den Menschen sein.«[96] Das Kapital als Sache kann Macht nur über die Kapitalisten ausüben, so wie Gott nur über Priester oder die Kirche Macht ausüben kann. Despotie ist für Marx daher primär kein politisches Phänomen. Vielmehr erkennt er in der neuen Zeit die Despotie als Ausdruck von fehlender Gestaltungsfreiheit beziehungsweise von Gestaltungsunfähigkeit aufgrund eines fehlenden Kontingenzbewusstseins. Die Individuen, die gesamte bürgerliche Gesellschaft und ihre Entwicklung sind bisher nur

92 Thomas Steinfeld: Herr der Gespenster, München 2017, S. 23.

93 Vgl. Leonard Krieger: »The Uses of Marx for History«, in: Political Science Quarterly 75 (1960), S. 355ff, hier S. 362.

94 Vgl. Michael Heinrich: An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital, New York 2012, S. 75.Dazu auch William C. Roberts: Marx's Inferno, Princeton 2017, S. 229; Moishe Postone: Time, Labor, and Social Domination, Cambridge 1993, 30, 125.
Daran wird deutlich, dass es nicht das Ziel von Marx war, einen konkret-historischen, etwa den britischen, Kapitalismus zu beschreiben, sondern vielmehr die Strukturen aufzuzeigen, die seiner Meinung nach das Verhältnis der kapitalistischen Produktionsweise zur modernen Gesellschaft überhaupt konstituiert. Vgl. Michael Heinrich: Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2018, S. 21; Teinosuke Otani: »Das *Kapital* in Marx' Selbstverständnis«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2012/13), S. 134ff, hier S. 138ff.

95 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 16.

96 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 518ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›Geschöpfe‹ der kapitalistischen Verhältnisse. Es ist ein »eigentümliche[s] Herrschaftsverhältnis«[97]. Die Verhältnisse selbst sind zugleich überall und nirgends zu finden.

Alles ist dem kapitalistischen Verhältnis, dem Widerspruch zwischen Kapital und Lohnarbeit als der finalen Entwicklungsstufe des historischen Gegensatzes von angehäufter und unmittelbarer Arbeit unterworfen. Alle Individuen der bürgerlichen Gesellschaft wissen laut Marx nicht wirklich, was und wie ihnen geschieht; die Begriffe und Zusammenhänge der kapitalistischen Produktionsweise und der bürgerlichen Gesellschaft sind damit für alle gleichermaßen undurchsichtig.[98] Marx kritisiert direkt die Verschleierung dieses Zusammenhangs durch die Begrifflichkeiten und Erklärungen der liberalen politischen Ökonomie.

Der Mangel an Kontingenzbewusstsein fällt ebenso wenig auf, wie die Tatsache, dass die bisherige gesellschaftliche Entwicklung historisch vorgezeichnet und eben nicht frei gestaltet wurde. Alles scheint der menschlichen Natur oder menschlichen Wollens zu entspringen. Alles passiert hinter den Schleiern der kapitalistischen Verhältnisse als historische Entwicklungsform des alten Widerspruchs zwischen unmittelbarer und angehäufter Arbeit.

> »Daß also nicht nur die Voraussetzung keineswegs weder eine aus dem Willen noch der unmittelbaren Natur des Individuums hervorgehende, sondern eine *geschichtliche* ist und das Individuum schon als durch die Gesellschaft *bestimmt* setzt.«[99]

Die bisherige Geschichte bestimmt die gesellschaftliche Entwicklung und die Individuen. Die Schleier verhindern bisher nicht nur die Bewusstwerdung der eigentlichen Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern damit auch das Bewusstwerden der eigentlichen Gestaltungsmöglichkeiten.

Die bürgerliche Klassengesellschaft *scheint* nur eine durch die Individuen hervorgebrachte und politisch gestaltete Gesellschaft zu sein ebenso, wie die Individuen nur *scheinbar* über sich selbst bestimmen und innerhalb des kapitalistischen Handlungszusammenhangs nur *scheinbar* und formell frei sind. Gerade die kapitalistischen Verhältnisse basieren auf Erscheinungen, die das eigentliche Wesen verschleiern; erinnert sei hier an den Fetisch der Warenform und den Geldfetisch. Außerdem scheint die bürgerliche Gesellschaft geradezu auf Gleichheit und Freiheit aufzubauen.[100] Auch scheint die bürgerliche Gesellschaft, so Marx kritische Bewertung, der Natur des Menschen am ehesten zu entsprechen. Grundlage dessen sind Ideologien, die als ›falsches Bewusstsein‹ die eigentlichen Verhältnisse verkleiden. So sind etwa Arbeitsteilung und Entfremdung eigentlich Produkte der Geschichte und insofern menschengemacht. Werden sie nicht mehr als dergestalt, sondern als natürlich angesehen, so sind sie zu ei-

---

97 Michael R. Krätke: »›Hier bricht das Manuskript ab.‹ (Engels) Hat das *Kapital* einen Schluss? Teil II«, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge (2002), S. 211ff, hier S. 248.

98 Vgl. Stavros Tombazos: »Capital as ›abstraction in action‹ and economic rhythms in Marx«, in: Cambridge Journal of Economics 44 (2020), S. 1055ff, hier S. 1067; Michael R. Krätke: »150 Jahre danach«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 28ff, hier S. 38.

99 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 173.

100 Vgl. Frederick Neuhouser: »Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 25ff, hier S. 40.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nem falschen Bewusstsein geworden, welches die wirklichen Verhältnisse falsch widerspiegelt.[101] In dem Zusammenbruch sozialer Tatsachen zu vermeintlich natürlichen Gegebenheiten liegt überhaupt die Möglichkeit der Mystifizierung der verschiedenen Formen von Fetischismus. Die kapitalistische Produktionsweise suggeriert, am besten dem menschlichen Wesen zu entsprechen, obgleich dieses menschliche Wesen keine ahistorische Konstante, sondern vielmehr Ergebnis der kapitalistischen Produktionsverhältnisse selbst ist.[102] Die gleiche Wirkung kommt nicht nur der kapitalistischen Produktionsweise, sondern auch der aus ihr zwangsläufig hervorgehenden bürgerlichen Gesellschaftsordnung zu. Gerade die kapitalistischen Verhältnisse trennen besonders geschickt Erscheinung und Wesen voneinander und verweisen dann auf die Wahrhaftigkeit der Erscheinung. Auch diese Erscheinungen und Schleier werden innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse von den Individuen selbst reproduziert und als etwas Natürliches angesehen.[103] Um im von Marx selbst genutzten Bild zu bleiben: Die kapitalistischen Verhältnisse sind besonders gut, zu suggerieren, dass die Erde stillsteht, die Sonne sich hingegen bewegt. Nun braucht es die kritische Wissenschaft und Gesellschaftskritik, um hinter diese Erscheinung blicken zu können und ein Bewusstsein davon zu bilden, dass es tatsächlich die Sonne ist, die sich um die Erde dreht.[104] Es zeigt sich daran, dass Marx' kritische Gesellschaftsanalyse als rationale Aufklärung verstanden werden muss. Er beabsichtigt nicht irgendeine Verschwörung, etwa der bösen Bourgeoisie, zu beschreiben. Er klagt mit seiner Analyse die kapitalistischen Verhältnisse und deren Verschleierung in der bürgerlichen Gesellschaft an. Aus diesen Verhältnissen gehen auf der einen Seite beständig Individuen hervor, die vom System, das sie beherrscht, stark profitieren und denen dieser Zustand als vergoldeter Zustand kaum problematisch erscheinen kann. Auf der anderen Seite bringt die bürgerliche Klassengesellschaft auch beständig Individuen hervor, die immer elender, machtloser werden und sich immer mehr voneinander isolieren. Die kapitalistischen Verhältnisse wirken sich bei ihnen so verheerend aus, dass ihnen selbst der Aufstand dagegen fast unmöglich erscheint; ganz unbesehen des aus der allgemeinen Konkurrenz der Individuen untereinander sprießenden Egoismus, der jedwede kollektive Aktion erschwert.

Die kapitalistischen Verhältnisse als »Strukturbedingungen« der bürgerlichen Gesellschaft »mach[en] die reale Verkörperung des Gemeinwesens in Form einer freien und bewusst gestalteten Assoziation unmöglich«[105], wie Joachim Hirsch und andere festhalten. Die bürgerliche Klassengesellschaft ist, so Marx kritische Analyse, eine Realität, in der »der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein ver-

101 Vgl. I. Pies, Karl Marx' kommunistischer Individualismus (2016), S. 301ff.
Ein Überblick über die verschiedenen Lesarten dieses Begriffes findet sich in C. W. Mills: »›Ideology‹ in Marx and Engels Revistited and Revised«, in: The Philosophical Forum 23 (1992), S. 301ff; C. W. Mills: »›Ideology‹ in Marx and Engels«, in: Philosophical Forum 16 (1985), S. 327ff.

102 Diese Sichtweise von Marx geht aus der 6. Feuerbach-These hervor. Vgl. Karl Marx: »Thesen über Feuerbach«, in: MEW 3, Berlin 1959, S. 5ff, hier S. 6. Dazu auch A. Callinicos (2005), S. 90.

103 Vgl. C. Platonia/T. Welskopp, 2010, S. 46.

104 Vgl. K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 20. Zur Bedeutung dessen hinsichtlich der Methodik von Marx und der ›Logik des Kapitals‹ siehe A. Callinicos (2005), S. 97ff.

105 J. Hirsch/J. Kannankulam/J. Wissel, Einleitung: Marx, Marxismus und die Frage des Staates (2015), S. 14.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ächtliches Wesen ist«; es sind Verhältnisse, die Marx an gleicher Stelle bissig mit einem Ausruf eines Franzosen belegt: »Arme Hunde! Man will euch wie die Menschen behandeln!«[106] Für Axel Honneth sind daher die kapitalistischen Verhältnisse »nicht bloß als ein Unrecht der gesellschaftlichen Verhältnisse« zu verstehen und auch kein moralisches Problem, sondern eine »Pathologie«, und zwar, weil sie »den Menschen aller Aussichten auf ein gutes Leben beraub[en]«.[107]

Obgleich Freiheit und Gleichheit wesentliche Werte der bürgerlichen Klassengesellschaft sind, drücken sich auch darin kapitalistische Zwänge aus. Eine freie Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung ist bisher nicht möglich. Die Entwicklung zeigt sich nur als ökonomischer Fortschritt und auch bestimmt durch die ökonomische Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit.

Wohin die Gesellschaft sich entwickelt, was ihre Zukunft, wie und wohin ihre Entwicklung verläuft, sind keine Fragen bewusster Gestaltung, denn es fehlt das Bewusstsein der Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung. Doch ohne dieses, was kann Gestaltungsfreiheit dann mehr sein als die Verwaltung der vermeintlich natürlichen kapitalistischen Verhältnisse? Damit ist auch gezeigt, dass für Marx Gestaltungsfreiheit und Kontingenzbewusstsein keine natürlichen Eigenschaften der neuen Welt sind. Sie müssen erst noch erreicht werden. So lange sie das noch nicht sind, ist auch das individuelle Leben, ganz gleich unterschiedlichen Komforts, nicht frei, sondern elend und unbewusst fremdbestimmt.

106 Karl Marx: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: MEW 1, Berlin 1957, S. 378ff, hier S. 385.

107 Axel Honneth: Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 2000, S. 27.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8. Radikal-revolutionäre Politik
Marx' Vision

8.1 Die Zuspitzung des Gegensatzes als Möglichkeit und Notwendigkeit

Marx erkennt in der Geschichte der menschlichen Entwicklung ein Gesetz, wonach unterschiedliche Entwicklungsstadien der Produktionsverhältnisse aufeinanderfolgen. Doch obgleich auch die Entwicklung der bürgerlichen Klassengesellschaft nach dem Gesetz der Geschichte verläuft, also durch eine der Gesellschaft bisher unbewusste ökonomische Eigendynamik und -gesetzlichkeit bestimmt ist, sieht Marx darin doch eine Besonderheit. Er erkennt in den Verhältnissen der bürgerlichen Klassengesellschaft erstmalig Möglichkeiten, die historische Zwangsläufigkeit zu überwinden[1] und damit Gestaltungsfreiheit zu erreichen. Das Bewusstsein der Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung bedarf eines weiteren Schrittes.

Im Folgenden soll nun Marx' Vorstellung einer modernen Gesellschaft erläutert werden, die sich der tatsächlichen Kontingenz bewusst wird und damit Gestaltungsfreiheit erreicht. Diese kann allerdings nur ein Ergebnis einer bestimmten Form von Politik sein, nämlich einer radikal-revolutionären Politik als bewusste Überwindungstat des historischen Widerspruchs zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit und der bisherigen Geschichte insgesamt. Radikal-revolutionäre Politik daher, weil sie auf das fundamental andere abzielt. Ziel der radikal-revolutionären Politik ist die kommunistische Gesellschaft, worunter allerdings kein fixer Zustand zu verstehen ist, wie sich zeigen wird. Es werden zunächst die Grundlagen dargestellt, welche Marx für diese radikal-revolutionäre Politik in der bürgerlichen Klassengesellschaft erkannte. Möglichkeit

1 Die Aufklärung reflektiert Marx, so bemerkt es Liu Tongfang, als Rekonstruktion der Entwicklung der kapitalistischen Produktion. Insofern sei Marx' Kritik der kapitalistischen Produktionsweise auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Aufklärung und deren Folgen. Dabei ziele Marx nicht auf ein romantisches ›Gestern‹ ab, sondern suche nach Wegen, der aufgeklärten Gesellschaft einen wirklichen Fortschritt im Sinne umfassender menschlicher Entfaltung aufzuzeigen. Vgl. Liu Tongfang: »Enlightenment Reason and Modernity. Marx's Critical Reconstruction«, in: Social Sciences in China 37 (2016), S. 41ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Notwendigkeit der Überwindung sind für ihn ein Ergebnis der bisherigen Entwicklung des historischen Widerspruchs, als solche allerdings historisch erstmalig und daher spezifisch. Auch die Entwicklung des Widerspruchs in der bürgerlichen Klassengesellschaft ist damit ein besonderer Prozess, um den es in einem ersten Schritt geht. Sodann wird auf den Akteur der radikal-revolutionären Politik eingegangen. Auch diesen und dessen Bewusstsein beschreibt Marx als spezifische Folge der bisherigen Entwicklung. Dieser Akteur, so wird deutlich werden, zielt nicht nur auf die Überwindung der bürgerlichen Klassengesellschaft, sondern auf eine fundamental andere Gesellschaftsformation. Grundlage dafür ist die Bewusstwerdung der bestehenden Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung, als die Bewusstwerdung der bereits bestehenden radikalen Alternative.

Dem Gegensatz von angehäufter und unmittelbarer Arbeit ist grundsätzlich eine Intensivierungsdynamik immanent. Darin besteht geradezu das Herzstück des Historischen Materialismus. Die Menschheitsgeschichte hat demnach bisher immer neue Spitzen der Intensivierung erreicht, denen immer die revolutionäre Überwindung der vormaligen Gesellschaftsformation folgte. Die bürgerliche Klassengesellschaft ist innerhalb dieser Entwicklung der letzte Schritt. Ihr und ihrer Entwicklung kommt eine besondere, eine historisch spezifische Bedeutung zu. Die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse beschreibt Marx als spiralförmig.[2] Sie läuft, wie bisher alles, auf einen bestimmten, diesmal aber besonderen Punkt zu.

Antrieb dieser spiralförmigen Entwicklung ist, dass das Kapital ständig verwertet und neuer Mehrwert generiert werden muss. Es ist ein

> »Effekt des einmal entstandenen Kapitals und seines Prozesses, sich alle Produktion zu unterwerfen und überall die Scheidung zwischen Arbeit und Eigentum, zwischen der Arbeit und den objektiven Bedingungen der Arbeit zu entwickeln und durchzuführen«[3].

Marx erkennt die historische Leistung der kapitalistischen Produktionsweise darin, erstmals eine große Anzahl von Arbeitskräften zu einer Zeit und an einem Ort für eine einheitlich intendierte Produktion einzusetzen. Es war dies die Grundlage, worauf sich die Möglichkeiten der Produktion in historisch bisher nicht gekanntem Maße ausdehnen konnten und womit erstmals die Grundlage der Emanzipation der modernen Gesellschaft überhaupt gelegt wurde. Im *Manifest der Kommunistischen Partei* erklingt Marx' Analyse als eine sarkastische Hommage an die Bourgeoisie:

> »Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen

2 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 190. Hartmut Rosa erkennt darin eine »*steigerungstheoretische* Formationsanalyse«, in der die Bewegung des Kapitals selbst zum »Subjekt der Geschichte« wird. Hartmut Rosa: »Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx' beschleunigungstheoretische Krisendiagnose«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 394ff, hier S. 396. Dazu auch M. Heinrich (2011), S. 314.

3 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 419.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen, als das nackte Interesse, als die gefühllose, ›bare Zahlung‹. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohlerworbenen Freiheiten die *eine* gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt.«[4]

Erst die kapitalistische Produktionsweise hat menschliche Kräfte hervorgebracht, die zu ganz anderen Gewerken in der Lage sind als alle und fürwahr beeindruckenden historischen Bauten etwa des ägyptischen Pharaonenreichs oder des Römischen Reiches. Es ist eine neue, eine »brutale Kraftäußerung«[5]. Wenn es einen Denker gibt, der in der technologischen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung seiner Zeit große Potenziale für und als Fortschritt in eine bessere Welt sah, dann ist das Marx. In der Entwicklung der Produktivkräfte besteht für ihn überhaupt die »historische Aufgabe und Berechtigung des Kapitals«[6].

Dementsprechend leistet die Entwicklung der kapitalistischen Produktion laut Marx durchaus einen zentralen Beitrag für die gesellschaftliche Entwicklung hin zu einem guten Leben aller Individuen. Aus dem kapitalistischen »Zwang und […] [der] Monopolisierung der gesellschaftlichen Entwicklung«[7] ergibt sich demnach überhaupt erst die Möglichkeit der Überwindung dieser Produktionsweise. Die kapitalistische Produktionsweise ist für Marx die »letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses. […] Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab«[8]. Die bürgerliche Klassengesellschaft ist insofern so etwas wie eine letzte Entwicklungsstufe. Neben der Systematik der historischen Entwicklung wollte Marx insbesondere diese letzte Stufe verstehen und dadurch »revolutionäre Konsequenzen«[9] hervorrufen, wie Harald Bluhm bemerkt.

---

4 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 464f. In dieser Hinsicht ist Marx nicht direkt als ›Gegner‹ kapitalistischer Verhältnisse oder gar als ›plumper‹ Kapitalismuskritiker zu verstehen. Weder stellte er sich einfach gegen diese historische Form der Produktion, noch tat er alle Theorien der politischen Ökonomie als Nonsens ab. Er wollte die kapitalistische Produktionsweise vielmehr in ihrem wesentlichen Funktionszusammenhang verstehen und die Gesellschaft dann darüber aufklären. In der *Kritik der politischen Ökonomie* befasst sich Marx laut Michael Krätke erstens mit der kapitalistischen Produktionsweise als ein »autopoetisches, sich selbst erzeugendes System« und zweitens mit dem Kapitalismus als ein sich auf erweiterter Stufe reproduzierendes System, drittens mit dem Kapitalismus als selbstdestruktives System und viertens mit dem Kapitalismus als Transformationsstadium. Darin sei ergo keine einfache Ablehnung der kapitalistischen Produktionsweise zu erkennen. M. R. Krätke (2017), S. 11. Dazu auch Eric J. Hobsbawm: »Das Kommunistische Manifest«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 10ff, hier S. 18.

5 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 465.

6 K. Marx/F. Engels, Das Kapital (1966), S. 269.

7 Ebd., S. 827.

8 K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (1964), S. 9.

9 Harald Bluhm: »Bewegungen, Assoziationen und Partei – Elemente einer Theorie kollektiver Akteure bei Karl Marx«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2010), S. 7ff, hier S. 7.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hinter den Schleiern der kapitalistischen Handlungszusammenhängen wird immer deutlicher, dass die isoliert produzierenden Menschen durch ihre Tätigkeit »das menschliche Gemeinwesen, das gesellschaftliche Wesen«, nicht als »abstrakt-allgemeine Macht« hervorbringen, sondern als jedem einzelnen Menschen zugehörig und insofern konkret, als »eigne Tätigkeit, sein eignes Wesen, sein eigner Geist, sein eigner Reichtum«.[10] Alles drängt durch die Intensivierung des Gegensatzes in der bürgerlichen Klassengesellschaft immer stärker vor den Vorhang, wird ersichtlicher.

Die gesamte kapitalistische Produktionsweise hebt die bürgerliche Gesellschaft auf ein Niveau, auf dem die gesellschaftliche Produktion als solche die Möglichkeit bietet, unvermittelt und direkt füreinander zu produzieren. Die »*göttliche* Kraft des Geldes« als Intermediär in der kapitalistischen Produktion liegt – zur Erinnerung –, »in seinem *Wesen* als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden *Gattungswesen* der Menschen.«[11] Es eröffnet sich die Möglichkeit, den Fetisch der Warenform und damit auch den Geldfetisch als diesen bewusst zu erkennen, hinter die Erscheinung zu schauen und damit das eigentliche Wesen – die unverschleierte Realität, also das menschliche Gattungswesen – zu sehen. Die entwickelte kapitalistische Produktionsweise ermöglicht, dass in der planmäßigen Kooperation verschiedener Arbeiten, »der Arbeiter seine individuellen Schranken« ablegt, die in den kapitalistischen Verhältnissen selbst bestehen und steht damit für die Chance, dieses »Gattungswesen« direkt und unvermittelt zu entwickeln.[12] Ausdruck des Gattungswesen ist laut Marx, die arbeitsteilige Produktion zum Ziel des gesellschaftlichen Genusses. Im Gattungswesen vervollkommnen sich die Individuen gegenseitig durch ihre Unterschiedlichkeit.[13] Im Gattungswesen ›bejahen‹ sich die Individuen doppelt, einmal zu sich selbst und einmal zum anderen als bedürftigem Wesen.[14]

Es gibt einen begrifflichen Konnex zwischen dem Arbeiter als Menschen und dem Arbeiter als Gattungswesen. Gattungswesen bedeutet somit die gemeinschaftliche Produktion und Reproduktion, welche durch die kapitalistischen Verhältnisse als vermeintlich eigenständiger Markt den Individuen als etwas Fremdes gegenübertritt. Die Individuen können sich in der bürgerlichen Gesellschaft mit der Vergegenständlichung des Gattungswesens nicht mehr identifizieren. Insofern tritt im Laufe der Entwicklung der Produktivkräfte immer deutlicher das Missverhältnis von produziertem Gattungswesen und den gesellschaftlichen Verhältnissen auf, weil die Individuen das Gattungswesen

10 K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), S. 451.

11 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 565.

12 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 349.

13 An anderer Stelle notiert Marx: »Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern – und dies ist nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache –, sondern (sic!)] auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält.« K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 515. Insofern präsentiert sich das Gattungswesen tatsächlich als Gegenbegriff zum begrenzten und isolierten Individuum der bürgerlichen Klassengesellschaft. Vgl. Christian Schmidt: »Entfremdung und die Reproduktion der Unvernunft«, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2005, S. 86ff, hier S. 95.

14 Vgl. K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), S. 462.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als solches nicht mehr erkennen, ist es doch durch den oder als Markt oder Geld verkleidet. Auf den Markt und dessen Bedingungen lässt sich der Arbeiter nicht aus der Erkenntnis seiner selbst als Gattungswesen ein. Er lässt sich auf den Markt ein, weil dieser das verschleierte Gattungswesen ist und das Individuum darin als egoistisches Wesen operiert, das für sich selbst Tauschwerte produziert, um es gegen andere einzutauschen. Als Gattungswesen jedoch wüsste das Individuum nicht nur um die eigenen Bedürfnisse, sondern auch um die der anderen. Daher bedeutete dann individuelle Produktion zugleich Produktion zur Bedürfnisbefriedigung aller. Dabei wäre nicht die Befriedigung fremder Bedürfnisse nur Mittel der eigenen Bedürfnisbefriedigung, sondern tatsächlicher ›Selbstzweck‹. Im Austausch also bestätigte sich das Gattungswesen der Menschen.[15] Das Gattungswesen zeigt sich in der bürgerlichen Gesellschaft verzerrt, ist aber als solches durchaus schon vorhanden. Je weiter es sich entwickelt, desto mehr engen sich die kapitalistischen Verzerrungen ein und desto stärker werden die Reibungen zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Das verschleierte Gattungswesen kämpft gegen die Schleier und strebt immer mehr danach, vor den Vorhang zu kommen.

Die kapitalistische Entwicklung stößt offensichtlich im Verlauf auf Grenzen in ihrer spiralförmigen Entwicklung, wie sich hier zunächst exemplarisch anhand des Gattungswesen zeigte. Hinsichtlich der spiralförmigen Entwicklung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse schreibt Marx:

> »Alle Fortschritte der Zivilisation […] bereichern nicht den Arbeiter, sondern das *Kapital*; vergrößern also nur die die Arbeit beherrschende Macht; vermehren nur die Produktivkraft des Kapitals.«[16]

---

15 Vgl. M. Quante, Das gegenständliche Gattungswesen (2013), S. 73f. Hier zeigt sich wieder Marx anthropologische Sichtweise, wonach die Entwicklung der Geschichte eine Geschichte der Entwicklung und des schrittweise Aufdeckens des Gattungswesen ist, welche in der kommunistischen Gesellschaft endigt, da das Gattungswesen dort vollends realisiert ist und die Gesellschaft es sich dann vollständig angeeignet hat. Vgl. Helmut Fleischer: Marxism and History, London 1973, S. 11ff. Im Gattungswesen zeigt sich ein Kontinuum des Marx'schen Denkens. Vgl. A. Chitty, 1993, S. 23. Dazu auch E. Fromm, Das Menschenbild bei Marx (1980), S. 55. Anderer Meinung ist etwa Walter Adamson: »Marx's Four Histories: an Approach to his Intellectual Development«, in: History and Thought 20 (1981), S. 379ff.

16 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 229. An diesen Punkt schließt sich die Krisentheorie von Marx an, die hier aus Platzgründen nur kurz erwähnt sei: »Aber jede bestimmte historische Form dieses Prozesses entwickelt weiter die materiellen Grundlagen und gesellschaftlichen Formen desselben. Auf einer gewissen Stufe der Reife angelangt, wird die bestimmte historische Form abgestreift und macht einer höhern Platz. Daß der Moment einer solchen Krise gekommen, zeigt sich, sobald der Widerspruch und Gegensatz zwischen den Verteilungsverhältnissen, daher auch der bestimmten historischen Gestalt der ihnen entsprechenden Produktionsverhältnisse einerseits, und den Produktivkräften, der Produktionsfähigkeit und der Entwicklung ihrer Agentien andrerseits, Breite und Tiefe gewinnt.« K. Marx/F. Engels, Das Kapital (1966), S. 891. In der Krisentheorie formuliert Marx einen Zusammenhang der Revolution und einer universellen Wirtschaftskrise: »*Eine neue Revolution ist nur möglich im Gefolge einer neuen Krisis. Sie ist aber auch ebenso sicher wie diese.*« K. Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1860 (1960), S. 98.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alle Steigerungen der gesellschaftlichen Produktivität gehen allerdings zulasten des Arbeiters.

> Sie »verstümmeln den Arbeiter in einen Teilmenschen, entwürdigen ihn zum Anhängsel der Maschine, vernichten mit der Qual seiner Arbeit ihren Inhalt, entfremden ihm die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses im selben Maße, worin letzterem die Wissenschaft als selbständige Potenz einverleibt wird; sie verunstalten die Bedingungen, innerhalb deren er arbeitet, unterwerfen ihn während des Arbeitsprozesses der kleinlichst gehässigen Despotie, verwandeln seine Lebenszeit in Arbeitszeit, schleudern sein Weib und Kind unter das Juggernaut-Rad des Kapitals«[17].

Die gesamte kapitalistische Entwicklung der Produktivkräfte endet in einem »Opferfest der Arbeiterklasse, maßlosester Vergeudung der Arbeitskräfte und den Verheerungen gesellschaftlicher Anarchie«[18]. Es ist dies die

> »vollständigste Anarchie, innerhalb deren der gesellschaftliche Zusammenhang der Produktion sich nur als übermächtiges Naturgesetz der individuellen Willkür gegenüber geltend macht«[19].

Dass plötzlich die ökonomische Krise von Marx als essenziell für die Überwindung der bürgerlichen Klassengesellschaft gesehen hat, deutet Jonathan Sperber in seiner Marx-Biografie als eine Reaktion von Marx auf die enttäuschende Ereignisse der verschiedenen Revolutionen rund um 1848. Gerade hinsichtlich dieses historischen Datums, waren die Marx'sche Analyse, insbesondere aber seine Vision gesellschaftlicher Veränderungsprozesse scheinbar entblößt. Jonathan Sperber allerdings bemerkt auch, dass Marx selbst nie wirklich eine ›Krisentheorie‹ minutiös herausarbeitete und sie daher nur bedingt als Voraussetzung einer proletarischen Revolution herangezogen werden darf. Vgl. Jonathan Sperber: Karl Marx, New York, NY 2013, S. 273f.
Auch für Michael Quante ist die Reduzierung von *Das Kapitals* auf eine Krisentheorie generell eine Verkürzung, weil unter diesem Blick die Kritikelemente des Textes aus dem Blick geraten. Vgl. Michael Quante: »Karl Marx: ein Theoretiker der Gerechtikeit?«, in: Michael Quante (Hg.), Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr, Münster 2018, S. 77ff, hier S. 78.
Thomas Sablwoski hingegen findet im *Kapital* gleich mehrere solcher Krisentheorien. Vgl. Thomas Sablowski: »Krisentendenzen der Kapitalakkumulation«, in: Das Argument 251 (2003), S. 438ff.
An dieser Stelle kommt eine kontrovers diskutierte Frage auf, die letztlich im Revisionismus ausbricht. Was passiert, wenn die Krisenanfälligkeit der kapitalistischen Produktionsweise endogen gelöst werden kann und sich die Position der Arbeiter etwa durch Gewerkschaftsarbeit und sozialdemokratische Reformen verbessert? Dazu etwa die Beiträge von Alexander Chryssis, Wal Suchting, Jules Townshend, Stuart Wilks-Heeg im Sammelband von Mark Cowling/Terrell Carver (Hg.): The *Communist Manifesto*, Edinburgh 1998.
Die Debatte über das Marx'sche Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate, dem wesentlichen Fundament der Marx'schen Krisentheorie, ist gut repräsentiert durch die beiden gegensätzlichen Beiträge von Christoph Henning und Michael Heinrich. Vgl. Michael Heinrich: »Begründungsprobleme. Zur Debatte über das Marxsche ›Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate‹«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2006), S. 47ff.; Christoph Henning: »Übersetzungsprobleme. Eine wissenschaftstheoretische Plausibilisierung des Marxschen Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2005), S. 63ff.

17 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 674.

18 Ebd., S. 511.

19 K. Marx/F. Engels, Das Kapital (1966), S. 888. Dazu auch W. C. Roberts (2017), S. 228.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dort wo der Arbeiter schlicht Opfer von verheerender Ausbeutung ist, steht der Kapitalist unter dem Zwang des Profits. Beides ist den Individuen als Naturgesetz, jedochnicht als kontingente Entwicklung bewusst. Das wurde bereits erläutert.

Fraglich ist dann, ob die Möglichkeit radikal-revolutionärer Politik dennoch selbst an ein bestimmtes Entwicklungsstadium der kapitalistischen Produktivkräfte gebunden ist.[20] Ohne die hinreichende Entwicklung der Produktivkräfte wäre jede neue Gesellschaftsformation nur die Verallgemeinerung des »Mangels« und »mit der Notdurft [würde] auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße« von Neuem beginnen, wie Marx bildlich notiert.[21]

Widersprüche bezeichnet Marx als »einzig geschichtliche[n] Weg ihrer Auflösung und Neugestaltung«[22]. Auf der einen Seite schafft die kapitalistische Produktionsweise als Spitze der Entwicklung überhaupt erst die Bedingungen radikal-revolutionärer Politik, auf der anderen Seite bedeutet diese Entwicklung wachsendes Elend. »Ohne Gegensatz kein Fortschritt«, ist Marx' Kommentar dazu: »Bis jetzt haben sich die Produktivkräfte auf Grund dieser Herrschaft des Klassengegensatzes entwickelt.«[23] Das ist das »Gesetz«[24] der Geschichte, das im Historischen Materialismus von Marx wie folgt formuliert wird:

> »Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der

20 In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* nennt Marx dieses Entwicklungsstadium ein »*passives* Element« und konzediert daneben, es genüge nicht, »daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.« K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1957), S. 386. Die theoretische Erkenntnis einer Gesellschaft erscheint so also abhängig von ihrer materiellen Produktionsgrundlage. Entsprechend muss erst ein bestimmtes Level an Produktivkräften, eine bestimmte Wirklichkeit erreicht werden, sodass diese selbst sich im Bewusstsein zeigt und nicht das Bewusstsein ein bestimmtes Stadium sozusagen hebt.

21 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 34f.

22 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 512.

23 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 91f. An anderer Stelle bringt er folgendes erhellendes Beispiel: »Auch die feudale Produktion hatte zwei antagonistische Elemente, die man gleichfalls als gute und schlechte Seite des Feudalismus bezeichnen kann, ohne zu berücksichtigen, dass es stets die schlechte Seite ist, welche schließlich den Sieg über die gute Seite davonträgt. […] Hätten zur Zeit der Herrschaft des Feudalismus die Ökonomen, begeistert von den ritterlichen Tugenden, von der schönen Harmonie zwischen Rechten und Pflichten, von dem patriarchalischen Leben der Städte, von dem Blühen der Hausindustrie auf dem Lande, von der Entwicklung der in Korporationen, Zünften, Innungen organisierten Industrie, mit einem Wort von allem, was die schöne Seite des Feudalismus bildet, sich das Problem gestellt, alles auszumerzen, was einen Schatten auf dieses Bild wirft Leibeigenschaft, Privilegien, Anarchie wohin wären sie damit gekommen? Man hätte alle Elemente vernichtet, welche den Kampf hervorriefen, man hätte die Entwicklung der Bourgeoisie im Keime erstickt. Man hätte sich das absurde Problem gestellt, die Geschichte auszustreichen.« ebd., S. 140.
Über die Unterschiede zwischen Hegel und Marx hinsichtlich der Bedeutung von Widersprüchen etwa Wal Suchting: »Marx, Hegel, and ›Contradiction‹«, in: Philosophy of Social Sciences 15 (1985), S. 409ff.

24 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 91f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden, abgesehn von der Unfruchtbarkeit solcher erbaulichen Betrachtungen, da die Vorteile der Gattung im Menschenreich wie im Tier- und Pflanzenreich sich stets durchsetzen auf Kosten der Vorteile von Individuen, weil diese Gattungsvorteile zusammenfallen mit den *Vorteilen besondrer Individuen*, die zugleich die Kraft dieser Bewegung bilden.«[25]

Darin liegt die Besonderheit der Marx'schen Analyse. Der entkoppelte Fortschritt, diese unbewusst vonstattengehende Entwicklung der Gesellschaft, führen letztlich zu einem Punkt, ab dem erstens ein Bewusstsein über die tatsächlichen Umstände und zweitens darauf aufbauend deren bewusste Gestaltung erstmalig möglich sind. Insofern ist diese Entwicklung die Bedingung dafür, dass die Individuen die Möglichkeit erhalten, wirklichen Zugriff auf ihr Schicksal und die gesellschaftliche Entwicklung zu bekommen.

Es wird deutlich, dass auch die Entwicklungen der kapitalistischen Produktionsweise, wie bisher alle vorhergehenden, laut Marx aus sich selbst heraus an Grenzen stößt. In der *Deutschen Ideologie* schreibt Marx, dass die Entwicklung der Produktivkräfte irgendwann eine Stufe erreicht, auf der sie zu »Destruktivkräfte[n]«[26] werden. Destruktiv sind sie dabei in vielfacher Hinsicht. Zum einen wird mit der Zeit immer offensichtlicher, dass die Produktivkräfte nicht nur das kapitalistische Verhältnis hervorbringen, sondern die Möglichkeit der Überwindung. Zum anderen drücken die Produktivkräfte das Proletariat immer stärker hinab und an den Rand menschlicher Existenz. Ferner überhitzt sich die kapitalistische Produktion regelmäßig und bringt immer wieder tiefgreifende Wirtschaftskrisen hervor. Ausgerechnet zu dem Zeitpunkt, wo die Widersprüche am intensivsten sind, das Elend des Proletariats und der Reichtum einiger Kapitalisten am größten, wo tiefgreifende Wirtschaftskrisen passieren, die Produktivität immer neue Höhen erreicht und die kapitalistische Produktion ständig an ihre eigenen Grenzen stößt, ergibt sich laut Marx Analyse ein ›*window of opportunity*‹ der Überwindung,[27] für eine Befreiung der Gesellschaft aus den unbewussten (ökonomischen) Sachzwängen. Ausgerechnet hier sind die Bedingungen gleichzeitig am schlimmsten und am günstigsten dafür, dass die Gesellschaft ein Bewusstsein für und Zugriff auf ihre eigne Entwicklung bekommt. Die ›Reife‹ des Zeitpunkts bemisst sich gleichzeitig an der Unerträglichkeit und den Möglichkeiten. Ist das Elend am unerträglichsten, die Entfremdung am stärksten und der Widerspruch zwischen Individual- und Gemeininteresse am größten, dann scheint der Zeitpunkt der radikal-revolutionären Politik gekommen zu sein. Der Widerspruch ist irgendwann unüberbrückbar und nicht mehr zu verbergen. Diese Dialektik ist der Entwicklung der Produktivkräfte inhärent und entsprechend auch die Zuspitzung der Widersprüche.[28] Daraus ergibt sich jedoch nicht einfach ein Automatismus der Überwindung.[29] Das Verhältnis

25 Karl Marx: »Theorien über den Mehrwert II«, in: MEW 26.2, Berlin 1967, S. 7ff, hier S. 111.

26 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 60. Dazu auch M. R. Krätke (2017), 36-37.

27 Dazu auch I. Mészaros (1973), S. 95.

28 Siehe dazu auch K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (1964), S. 9.

29 Vielfach und sowohl von Gegnern als auch Befürwortern der Marx'schen Theorie wird dies als Determinismus in Marx Denken deklariert. Dieser Interpretation zur Folge sei die tatsächliche Über-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Kapitalismus, radikal-revolutionärer Politik und Kommunismus stellt sich für Alex Callinicos so dar, »dass der Kapitalismus den Kommunismus historisch möglich *und* notwendig zugleich macht«[30]. Folgen dieser spiralförmigen Intensivierungsdynamik sind damit nicht nur fortschrittlichere Produktivkräfte, sondern erstmalig die Chance der Überwindung durch die radikal-revolutionäre Politik des historischen Gegensatzes. Die Zuspitzung des historischen Widerspruchs zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit zu den kapitalistischen Verhältnissen ist die Voraussetzung der Überwindung selbiger.[31] Darin unterscheidet sich die bürgerliche Klassengesellschaft von vorherigen Gesellschaftsformationen.

Die Lage, dass die kapitalistischen Verhältnisse erstmals die Möglichkeit der Überwindung schaffen, ist die Negation des bürgerlichen Fortschrittsdiskurses überhaupt. Erstmals ist Fortschritt dann kein rein ökonomisch forciertes Phänomen mehr, sondern ein Totalphänomen. Die Entwicklung kann zu einer gesellschaftlichen Entwicklung werden, die durch die Gesellschaft selbst bewusst und frei gestaltet wird. Durch die radikal-revolutionäre Politik tritt die Menschheit in eine Zeit, in der es nicht mehr des historischen Widerspruches als Treiber der Entwicklung bedarf.[32] Doch bevor es um die tatsächliche radikal-revolutionäre Politik geht, muss noch erörtert werden, wer allein diese laut Marx ausführen soll oder überhaupt nur kann.

---

windung des historischen Widerspruches deterministisch festgelegte Folge der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise. Dies zeigt sich insbesondere anhand der Debatte um einen technologischen Determinismus. Dazu etwa G. E. Panichas/M. E. Hobart: »Marx's Theory of Revolutionary Change«, in: Canadian Journal of Philosophy 20 (1990), S. 383ff; Allan E. Buchanan: »Marx, Morality, and History. An Assessment of Recent Analytical Work on Marx«, in: Ethics 98 (1987), S. 104ff; G. A. Cohen: Karl Marx's Theory of History: A Defence, Princeton 1978; Nathan Rosenberg: »Marx as a Student of Technology«, in: Monthly Review 28 (1976), S. 56ff.

Allerdings verfehlen diese Interpretationen. Peter Gose und Justin Paulson belegen das sehr deutlich. Demnach basiert das Denken Marx' sicherlich auf Annahmen, inkludiert aber immer die Kontingenz historischer Ereignisse. Vgl. P. Gose/J. Paulson, *Capital* and its ›Laws of Motion‹ (2017), S. 100. Marx selbst sieht also die Entwicklung der Produktivkräfte nicht isoliert, sondern immer selbst beeinflusst und beeinflussend hinsichtlich etwa dem Natur- oder Sozialverhältnissen oder auch dem gesellschaftlichen Institutionengefüge gegenüber. Die Zuspitzung der Widersprüche als reines Ergebnis der Entwicklung der Produktivkräfte zu sehen, simplifiziert den weitaus komplexeren Gedanken von Marx. Vgl. D. Harvey (2018), S. 112ff.

Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die Beschäftigung mit der Marx'schen ›historischen, sozialen Wissenschaft‹ von Urs Lindner. Vgl. ders., 2013, S. 258ff.

Auch Christoph Henning stellt sich deutlich gegen die Einschätzung, dass das Marx'sche Denken von einem ökonomischen Determinismus geprägt sei. Für ihn gestaltet auch ein Naturgesetz nur einen Möglichkeitsraum, in dem bestimmte Entwicklungen stattfinden. »Die Geltung des Gesetzes der Schwerkraft impliziert eben keineswegs, dass *pausenlos* Äpfel von den Bäumen auf die Köpfe berühmter Physiker fallen.« Christoph Henning: Philosophie nach Marx, Bielefeld 2005, S. 560.

30 A. Callinicos (2005), S. 177.

31 Vgl. Gareth S. Jones: Karl Marx, Frankfurt a.M. 2016, 469, 471. Dazu auch A. Callinicos (2005), 104, 121.

32 Marx' Fortschrittsbegriff versteht Denis Mäder als Synonym für ›Verbesserung‹, und zwar in einer formalen als auch in einer ethischen Dimension. Vgl. Denis Mäder: Fortschritt bei Marx, Berlin 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.2 Das Proletariat als politischer Akteur

Die Möglichkeit und Notwendigkeit radikal-revolutionärer Politik ist ein von Marx erkannter Entwicklungsstrang der bisherigen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft. Doch Möglichkeit und Notwendigkeit sind nur hinreichende Bedingungen. Notwendig hingegen ist ein Akteur. Dieser geht laut Marx auch aus der Entwicklung der Produktivkräfte hervor. Nach Marx ist radikal-revolutionäre Politik »nur möglich, wo mit der kapitalistischen Produktion das industrielle Proletariat wenigstens eine bedeutende Stellung in der Volksmasse einnimmt«[33]. Der Akteur ist laut Marx also das Proletariat, welches neben der Bourgeoisie als eine von zwei Klassen aus der Zuspitzung der bürgerlichen Klassengesellschaft hervorkommt.[34] Es ist die Klasse, »welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat, ohne ihre Vorteile zu genießen«[35]. Im *Manifest* kommt dies noch deutlicher zum Ausdruck:

> »Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst weggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihre eigenen *Totengräber* [Herv. FB]. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.«[36]

Der Begriff der Unvermeidlichkeit darf hier allerdings nicht fehlgedeutet oder überbewertet werden, denn es ist das radikal-revolutionäre politische *Handeln* des Proletariats, das zwischen der bürgerlichen und der kommunistischen Gesellschaft steht. Ein rein zahlenmäßig großes Proletariat reicht nicht aus, sondern es braucht ein Bewusstsein und das sich daraus ergebende aktive Handeln dieser Klasse. Es ist das Proletariat, das die Befreiung der gesamten Gesellschaft von der Despotie des Kapitals erkämpft.

> »Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.«[37]

Die ganze bisherige Geschichte ist laut Marx geprägt durch Klassenkämpfe.[38] Das Proletariat war in einer frühen Form Voraussetzung der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise. Als Klasse *für sich* ist es auch ein Ergebnis der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise. Der Widerspruch zwischen Kapital und Lohnarbeit liegt dem ebenso wie die sich intensivierende seelische und ökonomische Entfremdung

---

33 Karl Marx: »Konspekt des Buches von Bakunin ›Staatlichkeit und Anarchie‹«, in: MEW 18, Berlin 1969, S. 597ff, hier S. 633.

34 Daniel Friedman geht hier in seiner Interpretation wesentlich weiter und konstatiert, dass in Marx' Verständnis eine polarisierte Klassengesellschaft für die proletarische Revolution gar nicht notwendig ist. Vgl. D. J. Friedman, 1974.

35 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 69.

36 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 474.

37 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 162.

38 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 462.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch Lohnarbeit zugrunde. Im Proletariat als Klasse manifestiert sich in zunehmenden Maßen die gesamte Zuspitzung der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise. Das Proletariat als Klasse erscheint »mit *radikalen Ketten*«, als

> »Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen« der kapitalistischen Produktion steht«[39].

Das Proletariat steht einmal für den tatsächlich »*völlige[n] Verlust* des Menschen« in der bürgerlichen Klassengesellschaft und zugleich für die mögliche »*völlige Wiedergewinnung des Menschen*« durch die radikal-revolutionäre Politik. Dies ist ein Punkt, an dem die Radikalität des Bruches deutlich wird. Zusammenfassend ist das Proletariat als Klasse also selbst ein, durch die industrielle Entwicklung, künstlich entstandenes gesellschaftliches Phänomen und nicht naturwüchsig, weil es nicht die natürliche, sondern die künstlich produzierte und im Kapital entfremdend produzierende Arbeit ist, die es hervorbringt.[40]

> »Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit, im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not – den praktischen Ausdruck der Notwendigkeit – zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien.«[41]

Das Proletariat selbst als gesellschaftliche Kraft verkörpert für Marx demnach die historische *Möglichkeit* der Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise und der bürgerlichen Klassengesellschaft. In ihm zeigt sich die Entwicklung und die Folgen der kapitalistischen Produktionsweise unmittelbar und mehr und mehr unverschleiert. Im Proletariat liegt die Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft und zur ganzen bisherigen Geschichte überhaupt; es ist selbst die einzig mögliche Kraft radikal-revolu-

39 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1957), S. 390.

40 Ebd. Laut Karl Löwith bedeutet das Proletariat für Marx universelle Menschlichkeit. Vgl. Karl Löwith: »Marx's Self-Alienation in the Early Writings of Marx«, in: Social Research 21 (1954), S. 204ff, hier S. 228f.

41 K. Marx/F. Engels, Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik (1969), S. 38. Erinnert sei hier daran, dass Abstraktion und Entfremdung durchaus synonym von Marx verstanden werden. Hier erscheint wieder die Verelendungsthese.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionärer Politik. Das Proletariat erkennt und erkämpft laut Marx fundamental andere gesellschaftliche Grundlagen gegen die bestehenden Verhältnisse.

Ausgerechnet das Proletariat, welches bis zu diesem Moment laut Marx primäre Sichtfläche allen Übels der Geschichte war, an dem sich die kapitalistischen Widersprüche am deutlichsten abzeichneten, deren Mitglieder in nahezu vollendeter Isolation voneinander lebten und das entsprechend am weitesten weg von irgendeiner politischen Macht zu existieren schien, übernimmt nun die zentrale Rolle im letzten Akt der Geschichte. Im Proletariat manifestiert sich demnach auch die *Notwendigkeit* der Überwindung der kapitalistischen Verhältnisse. Gerade diejenigen, die durch ihr fortwährendes Tun die entfremdete Gesellschaft immer wieder aufs Neue reproduzierten, deren Existenz unmittelbar verbunden ist mit Entfremdung überhaupt, eignen sich nun die Gesellschaft stellvertretend für alle Individuen an, erkämpfen Bewusstsein und Gestaltungshoheit über die Verhältnisse. Es ist für Marx nur folgerichtig, dass dem Proletariat diese zentrale Rolle zukommt. Denn in ihm manifestiert sich das Elend, welches das Funktionieren der kapitalistischen Produktionsverhältnisse automatisch begleitet und das sie antreibt. Auch ist es das Proletariat, welches durch die Lohnarbeit das Gattungswesen zunächst als etwas ihm Fremdes und Äußeres überhaupt hervorbringt. Nur dem Proletariat kann daher für Marx durch Bewusstwerdung ein Interesse an radikal-revolutionärer Politik erwachsen, denn gerade die Bourgeoisie ist die Kraft, welche durch Ideologie versucht, die bestehenden Alternativen zu verschleiern. Wer, wenn nicht das Proletariat, könnte es also heißen.[42] Im Denken von Marx bleibt am Ende der Entwicklung der bürgerlichen Klassengesellschaft keine andere Klasse übrig, die sich gegen die Kapitalisten und damit eigentlich gegen die kapitalistischen Verhältnisse selbst aufrichtet und sich das durch es selbst hervorgebrachte Gattungswesen aneignet.

Die Organisierung des Proletariats als Klasse ist Ergebnis eines Prozesses. Eine gewisse »previous organisation«[43] der Arbeiter sei für ihre revolutionäre Funktion unerlässlich, so Marx in einem Brief an Friedrich Bolte. Diese Organisation ist bereits Ergebnis von proletarischer Organisierung. Jede vermeintlich schon politische Handlung von Arbeiter-Bewegungen, ob Parteigründungen oder gewerkschaftlicher Kampf macht das Proletariat zum politischen Akteur, und zwar weil es sich der Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung bewusst wird. Diese Organisierung ist insofern Ausdruck erster Risse des kapitalistischen Verhältnisses und erster Bewusstwerdung fundamental anderen Möglichkeiten. Die Organisierung des Proletariats ist so gesehen noch keine Politik, denn damit ist die radikal-revolutionäre Politik noch nicht *tatsächlich* in Angriff

42 Für Thomas Rockmore nimmt das Proletariat hinsichtlich der Überwindung der bürgerlichen Klassengesellschaft eine ähnliche Funktion ein, wie der Messias im Christentum: Selbstopferung zugunsten der Errettung der Menschheit. vgl. T. Rockmore (2018), S. 154. Dazu auch Milan Machovec: A Marxist Looks at Jesus, Philadelphia 1976.

43 Karl Marx: »Brief an Friedrich Bolte, 23. November 1871«, in: MEW 33, Berlin 1966, S. 327ff, hier S. 332f. In der *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund* 1850 kommt die von Marx betonte praktische Bedeutung einer straffen Arbeiterorganisierung hinsichtlich der Revolution zum Ausdruck. Er bezeichnet diese dort als einen der »wichtigsten Punkte zur Stärkung und Entwicklung der Arbeiterpartei« überhaupt. Karl Marx/Friedrich Engels: »Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850«, in: MEW 7, Berlin 1960, S. 244ff, hier S. 251.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genommen. Organisierung bedeutet demnach Politisierung beziehungsweise Bewusstwerdung des Proletariats. Die Erfahrung von Selbstwirksamkeit und Solidarität in den verschiedenen Organisationen und Aktionen sowie die allmähliche Herausbildung eines Klassenbewusstseins sind Schritte auf dem Weg zur politischen Revolution. Dies alles bildet die Voraussetzung dafür, bildet die Basis des radikal-revolutionären politischen Handelns aus. Durch die gemeinsamen Aktionen, so notiert es Domenico Losurdo, »findet eine ganze Klasse zu ihrer Würde, noch *ehe* [Herv. FB] sie konkrete Ergebnisse erzielt«[44]. In dieser Hinsicht befürwortet Marx die Organisierung der Proletarier durch Aktionen jeder Art. Auch gewerkschaftliche Organisation, gemeinsame Lohnkämpfe und sonstige Räume der Erfahrbarkeit von Solidarität sind aus dieser Perspektive zu begrüßen. Damit relativiert sich auch das scharfe Urteil von Marx bezüglich sozialdemokratischer Unternehmungen.[45] Zielen diese auf die Politisierung und Bewusstwerdung des Proletariats und radikal-revolutionäre Politik ab, dann steht er diesen deutlich offener gegenüber.

Essenzieller Bestandteil der Bedingungen des Proletariats als politische Klasse ist laut Marx die allmähliche Herausbildung eines Bewusstseins davon, wie sich die Situation der bürgerlichen Gesellschaft tatsächlich darstellt. Neben der Möglichkeit und dem Akteur braucht es also noch etwas Drittes, das wiederum das Proletariat erst vollends zum wirklichen Akteur macht: »das theoretische Bewußtsein«[46] um die kapitalistischen Verhältnisse. Die Proletarier, so drückt Marx es in seiner *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund* 1850 aus,

> »*selbst* müssen *das meiste* [Herv. FB] zu ihrem Siege dadurch tun, daß sie sich über ihre Klasseninteressen aufklären, ihre selbständige Parteistellung sobald wie möglich einnehmen, sich durch die heuchlerischen Phrasen der demokratischen Kleinbürger keinen Augenblick an der unabhängigen Organisation der Partei des Proletariats irremachen lassen«[47].

Um als Klasse *für sich* organisiert zu sein, reicht es nicht aus, allein theoretischer Akteur eines rein theoretischen Klassenkampfes zu sein. Die Klasse *für sich* ergibt sich somit nicht nur aus der allgemein gesellschaftlichen Konstitution der gegeneinander gerichteten und kämpfenden Gesellschaft. Als Klasse *für sich* müssen sich die Proletarier ihrer gemeinsamen Situation *bewusstwerden*, sich über die tatsächlichen Bedingungen aufklären. So hat das Proletariat zwar immer schon ein gemeinsames Klasseninteresse, ist sich dessen allerdings nicht bewusst. Doch nur über das Bewusstsein kann nicht nur dieses gemeinsame Interesse *bewusst* gemacht werden, sondern auch ein Lernprozess

---

44 Domenico Losurdo: »Das eigentliche ›Herz‹ der menschlichen Emanzipation«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 150ff, hier S. 152.

45 Marx' Position gegenüber den Organisationsformen des Proletariats, sozialdemokratischen Parteien und Gewerkschaften hinsichtlich der Überwindung der kapitalistischen Verhältnisse sind daher tatsächlich als »janusköpfig« zu bezeichnen. Minsun Ji: »With or without class. Resolving Marx's Janus-faced interpretation of worker-owned cooperatives«, in: Capital & Class 44 (2020), S. 345ff.

46 K. Marx/F. Engels, Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik (1969), S. 38.

47 K. Marx/F. Engels, Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850 (1960), S. 254.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einsetzen, an dessen Ende eine Erkenntnis der Notwendigkeit radikal-revolutionäre Politik steht.[48] Die Proletarier als »Majorität aller Gesellschaftsmitglieder« eignen sich laut Marx über gemeinsame Aktionen und über die Zeit an »Bewußtsein über die Notwendigkeit einer gründlichen Revolution« an: das »kommunistische Bewußtsein«.[49]

Bedingung dieses Bewusstseins ist allerdings, dass überhaupt schon eine revolutionäre Klasse existiert. Das Proletariat als diese revolutionäre, also potenziell politische Klasse geht selbst aus der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise hervor. Das Aneignen des Bewusstseins durch das Proletariat ist also ein Prozess, der parallel mit der Bildung des Proletariats als Klasse *für sich* verläuft. Ein organisiertes Proletariat als Klasse *für sich* ist sich der *gemeinsamen* Lage im Klassenkampf und in der bürgerlichen Gesellschaft bewusst.[50] Genauso ist es sich über die Zusammenhänge und Alternativen der gesellschaftlichen Entwicklung bewusst.

Dies »Bewußtsein ist eine Sache, die sich [das Proletariat, FB] aneignen *muß*«[51]. In diesem Zitat von Marx klingt an, dass dieses Bewusstsein ebenfalls schon in den kapitalistischen Verhältnissen existiert; es ist gleichsam mit allen anderen Bedingungen der Überwindung der kapitalistischen Verhältnisse darin produziert worden.[52] So gesehen besitzt »die Welt«, hier besonders das Proletariat, »längst den Traum von einer Sache«; es fehlt schlicht noch das Bewusstsein dessen, »um sie wirklich zu besitzen«.[53] Das Proletariat muss verstehen lernen, was sich in ihrer Zeit bereits hinter Schleiern und Fetischen verbergen. Es muss die Zeichen der kapitalistischen Entwicklung verstehen

48 Vgl. J. P. Holt (2015), S. 96.

49 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 69. Entsprechend wird hier etwa dem Ansatz von Geoffrey de Ste Croix widersprochen, dass die Klasse*für sich* ausschließlich aus der gemeinsamen ökonomischen Lage in einer Gesellschaftsformation ergibt. Vgl. Geoffrey d. Ste Croix: »Class in Marx's Conception of History, Ancient and Modern«, in: New Left Review 146 (1984), S. 94ff; N. Poulantzas: Political Power and Social Classes, London 1973, S. 74ff.

50 Vgl. J. P. Holt (2015), S. 57. Insofern beschreibt Edgar Andrew die ›*Klasse für sich*‹ als ›*Klasse gegen das Kapital*‹, welche gerade aus dem Bewusstsein um die Quellen ihrer Position und aus der Gegnerschaft gegen die Herrschaft des Kapitals heraus eine Solidarität ausbildet. Vgl. Edward Andrew: »Class in Itself and Class Against Capital. Karl Marx and his Classifiers«, in: Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique 16 (1983), S. 577ff; Edward Andrew: »Marx's Theory of Classes: Science and Ideology«, in: Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique 8 (1975), S. 454ff, hier S. 463. Er verweist damit auf den durchaus politisch zu nennen Bestandteil des Bewusstseins. Dazu auch G. A. Cohen (1978), S. 73ff; N. Poulantzas (1973), S. 43; Eric J. Hobsbawm: »Class consciousness in history«, in: István Mészaros (Hg.), Aspects of History and Class Consciousness, London 1971, S. 5ff; B. Ollman, 1968, S. 576ff.

51 Karl Marx: »Briefe aus den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹«, in: MEW 1, Berlin 1957, S. 335ff, hier S. 345. Um so bedeutungsvoller ist dann die Rolle von Intellektuellen und anderen inspirierenden Personen, die das Proletariat in diesem Bewusstwerdungsprozess unterstützen. Das wirft auch ein eigenes Licht auf die Rolle von Marx innerhalb der Arbeiterorganisation seiner Zeit. Michael Levin nennt entsprechend insbesondere zwei Bedingungen der Herausbildung eines revolutionären Bewusstseins: Widerstand gegen das Kapital und die intellektuelle (durchaus auch von der Bourgeoisie kommende) Aufklärung (intellektuelle Führung) über die Verhältnisse sowie Unterstützung bei der Organisierung. Michael Levin: »Marx and Working-Class Consciousness«, in: History of Political Thought 1 (1980), S. 499ff, hier S. 510.

52 M. Quante, Die Philosophie von Karl Marx (2018), S. 38.

53 K. Marx, Briefe aus den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹ (1957), S. 346.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lernen, um den Zeitpunkt der Überwindung zu erkennen. Bevor es sich die Gesellschaft im Akt der Revolution aneignet, muss es sich das Bewusstsein über deren Funktionsweise und die Möglichkeit radikal-revolutionärer Politik überhaupt aneignen.

Zu diesem Bewusstsein gehört auch, dass die Individuen die bürgerliche Gesellschaft als historisches Produkt ihrer eigenen kapitalistisch geprägten Handlungen verstehen. Sie müssen sich selbst als gesellschaftliche Individuen und als historische geprägte Wesen verstehen, denn als solche sind auch sie Ausdruck einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktionsverhältnisse.[54] Sie müssen verstehen, dass die bürgerliche Gesellschaft auf Ideen und Vorstellungen beruht und die »Ewigkeit dieser Ideen, d.h. jener sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse«, welche sich im Geld oder in der Warenform zeigen, »von den herrschenden Klassen […] in jeder Weise befestigt, genährt, eingetrichtert wird«.[55] Nur auf der Basis eines solchen Bewusstseins über die Bedeutung und tatsächliche Realität der die Verhältnisse stabilisierenden Ideologien und die eigene Position dazu ist es möglich, dass der »Wahn« aufhört, die kapitalistischen Verhältnisse »als Naturgesetze der Produktion zu betrachten.«[56] Die Individuen müssen sich, so Marx, darüber bewusst werden, dass die ihnen bisher als fremde und äußere entgegengetretenen Mächte eigentlich schon immer Ausdruck der allgemeinen Abhängigkeit der Individuen in arbeitsteiligen Gesellschaften waren und dem »Aufeinander-Wirken der Menschen«[57] entsprangen. Die Macht der kapitalistischen Produktionsweise war schon immer die Macht der aufeinander bezogenen Individuen.

Die essenzielle Bedeutung eines Bewusstseins zeigt sich vollständig anhand folgender Feststellung von Marx:

> »Die Erkennung der Produkte als seiner eignen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen — ist ein enormes Bewußtsein, selbst das Produkt der auf dem Kapital ruhenden Produktionsweise, und so sehr das knell to its doom, wie mit dem Bewußtsein des Sklaven, daß er nicht das *Eigentum eines Dritten* sein kann, seinem Bewußtsein als Person, die Sklaverei nur noch ein künstliches Dasein fortvegetiert und aufgehört hat, als Basis der Produktion fortdauern zu können.«[58]

Ferner ist dieses Bewusstsein nicht willkürlich oder Ergebnis irgendeines kontemplativen Prozesses, sondern entspringt vielmehr der Praxis der Gegenwart:

> »Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangen-

54 Vgl. K. Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie (1964), S. 616.

55 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 98. Im *Manifest* beschreibt Marx das Verhältnis der Ideen und den gesellschaftlichen Verhältnissen entsprechend wie folgt: »Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse.« K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 480. Ähnlich auch K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 46.

56 K. Marx, Theorien über den Mehrwert III (1968), S. 422.

57 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 37.

58 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 375.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> heit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.«[59]

Essenzielle Bedeutung für das Bewusstsein des Proletariats bekommt die Kritik an den bestehenden Verhältnissen. In den *Manuskripten* schreibt Marx: »Um den *Gedanken* des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der *gedachte* Kommunismus vollständig aus.«[60] Um allerdings an den kapitalistischen Verhältnissen, am Bestehen von Privateigentum und der Stellung des Geldes wirklich etwas zu ändern, »dazu gehört eine *wirkliche* kommunistische *Aktion* [Herv. FB]«[61]. Zu Beginn und zur Schaffung eines gemeinsamen Bewusstseins braucht es die Kritik an den bestehenden Verhältnissen. Auch in frühen Texten von Marx kommt diese Ansicht zum Ausdruck. An Arnold Ruge schreibt er 1843, dass sie beide nichts daran hindert, ihre

> »Kritik an die Kritik der Politik […] anzuknüpfen […]. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien«[62].

Aus der Kritik am Bestehenden, so die Idee, wird die bereits inhärent existente Alternative und Kontingenz deutlich, aber noch nicht erreicht. Auch an anderer Stelle verdeutlicht Marx diesen Zusammenhang. Der Gegenstand der Kritik »ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern *vernichten* will«; die Kritik ist also nicht »*Selbstzweck*, sondern nur *Mitte*«.[63] Die Bedeutung der Kritik erweitert sich. Mithilfe der Kritik soll die Untragbarkeit der kapitalistischen Verhältnisse noch deutlicher und damit die kritisierten Umstände unerträglicher gemacht werden. »Man muß das Volk vor sich selbst *erschrecken* lehren, um ihm *Courage* zu machen.«[64] So schließt Marx diesen Gedanken ab. Der Kritik, wenn auch anfänglich nur theoretischer Natur, kommt von dieser Seite her eine praktische Relevanz zu. Durch Erhellung der bestehenden kapitalistischen Verhältnisse durch die Gesellschaftskritik will Marx die Gesellschaft, vor allem aber das Proletariat über sich selbst und die eigene Position ›erschrecken‹ und damit für die radikal-revolutionäre Politik bereit machen. Die Gesellschaftskritik wird so zu einem wesentlichen Teil des Politisierungsprozess. Es ist daher durchaus möglich, Marx' Gesellschaftstheorie, wie etwa Hannah Meissner es fasst, als ein »Projekt der Kritik« zu bezeichnen,

---

59 K. Marx, Briefe aus den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹ (1957), S. 346. Ein bestimmtes notwendiges Bewusstsein geht demnach nicht einfach aus der Geschichte und auch nicht aus der Formierung und Positionierung einer *Klasse für sich* hervor. Das Proletariat als *Klasse für sich* muss sich über die bestehenden Verhältnisse aufklären und auf dieser Grundlage kann es beginnen, die Geschichte neu zu schreiben. Sie müssen erkennen, welche Folgen ihr Handeln hinter den Kulissen der bürgerlichen Gesellschaft und der kapitalistischen Schleier bereits zeitigen, um mit diesen Handlungen bewusst eine neue Geschichte zu machen.

60 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 553.

61 Ebd.

62 K. Marx, Briefe aus den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹ (1957), S. 345.

63 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1957), S. 380f.

64 Ebd.
Laut Harald Bluhm zeigt sich darin auch eine »lerntheoretische Annahme«, wonach »breitere Schichten vor allem durch Konflikte Einsichten in die Basisstruktur der Gesellschaft gewinnen können.« Vgl. H. Bluhm, 2010, S. 12.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»das darauf abzielt, praktisch-materielle Veränderungen der Welt zu *ermöglichen* [Herv. FB]«.[65] Für Marx folgt der Gesellschaftskritik die Erkenntnis der Wirklichkeit der bürgerlichen Klassengesellschaft. Daraus ergibt sich das Bewusstsein über die Verhältnisse und über die wirkliche Ursache und Funktionsweise der kapitalistischen Produktionsweise. Die Kritik sensibilisiert nicht nur für die Möglichkeit und Notwendigkeit radikal-revolutionärer Politik, sondern deutet auch bereits das Ziel dieser an. Geschichte endigt nicht im theoretischen Bewusstsein von Kontingenz,

> »sondern daß in ihr auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffnes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander sich vorfindet, die jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert wird, eine Masse von Produktionskräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andrerseits ihre eignen Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter gibt – daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen«[66].

Das Bewusstsein eröffnet dem Proletariat demnach nicht schlicht irgendeine Utopie, sondern auf der Basis des Verständnisses über das Funktionieren der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft ein Wissen um die kontingenten Möglichkeiten der eigenen Zukunft, so das Proletariat diese selbst aktiv ergreift und gestaltet. Sobald

> »die Arbeiter hinter das Geheimnis kommen, wie es angeht, daß im selben Maß, wie sie mehr arbeiten, mehr fremden Reichtum produzieren und die Produktivkraft ihrer Arbeit wächst, sogar ihre Funktion als Verwertungsmittel des Kapitals immer prekärer für sie wird; sobald sie entdecken, daß der Intensitätsgrad der Konkurrenz unter ihnen selbst ganz und gar von dem Druck der relativen Überbevölkerung abhängt; sobald sie daher durch Trade's Unions usw. eine planmäßige Zusammenwirkung zwischen den Beschäftigten und Unbeschäftigten zu organisieren suchen, um die ruinierenden Folgen jenes Naturgesetzes der kapitalistischen Produktion auf ihre Klasse zu brechen oder zu schwächen, zetert das Kapital und sein Sykophant, der politische Ökonom,

---

65 Hanna Meissner: »… Es kommt darauf an, sie zu verändern: Gesellschaftstheorie als epistem-ontologischer Einssatz«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 249ff, hier S. 253. So ähnlich drücken sich auch Matthias Bohlender und andere aus, wenn sie davon schreiben, dass die Marx'sche Kritik »Teil einer umfassenden revolutionären Bewegung zur Umwälzung« ist und sich darin ihre »*raison d'être*« zeigt. Vgl. M. Bohlender/A.-S. Schönfelder/M. Spekker, Vorwort (2018), S. 9. Esteban Torres identifiziert drei »motors« in Marx Gesellschaftstheorie, also drei Treiber bewusster gesellschaftlicher Veränderung: Wissenschaft, Kritik und transformatives Handeln, wobei dem rational-wissenschaftlichen Treiber eine übergeordnete Rolle zukäme. Vgl. Esteban Torres: »The three engines in Marx's social theory. Towards a renewal of the left«, in: Critique 46 (2018), S. 529ff.
Marx' Diagnosefähigkeit bekommt damit eine besondere Bedeutung. Sie ist dabei aber nur eine Hälfte, die andere findet sich in den praktischen Handlungsvorschlägen oder, um im Bild zu bleiben, den Therapievorschlägen, die Marx macht. Vgl. Ralf M. Damitz/André Koch: »Gesellschaftstheorie reloaded? Anmerkungen zur gegenwärtigen Marxrenaissance«, in: Heinz Bude/Ralf M. Damitz/André Koch (Hg.), Marx. Ein toter Hund?, Hamburg 2010, S. 7ff, hier S. 42.

66 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 38.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> über Verletzung des ›ewigen‹ und sozusagen ›heiligen‹ Gesetzes der Nachfrage und Zufuhr«[67].

Die apologetischen Kräfte der bürgerlichen Gesellschaft sind hingegen gegenüber diesen Prozessen der Konstituierung des Proletariats zum politischen Akteur nicht machtlos. Marx lässt dazu wissen, dass die Politisierung des Proletariats zur politischen Klasse »jeden Augenblick wieder gesprengt« wird, und zwar einmal »durch die Konkurrenz unter den Arbeitern selbst«[68] und zum anderen durch die ökonomische Macht sowie den Einsatz staatlicher beziehungsweise politischer Macht des Kapitals. Aus dem Interesse der Kapitalisten am produzierten Mehrwert heraus wird die Politisierung des Proletariats torpediert.[69] So schreibt Marx, dass das Proletariat zunächst nur »[v]on Zeit zu Zeit« Siege davontragen wird, aber das »eigentliche Resultat ihrer Kämpfe ist nicht der unmittelbare Erfolg, sondern die immer weiter um sich greifende Vereinigung der Arbeiter«.[70] Die Despotie des Kapitals besteht in drei Dimensionen: Ökonomisch, ideologisch und politisch.[71] Daher mahnt Marx, dass der Prozess der Politisierung des Proletariats kein kurzweiliger sein wird. Das Proletariat müsse wissen, dass die »eigne Befreiung und mit ihr jene höhere Lebensform« der »Arbeiterklasse lange Kämpfe, eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse« abverlangt, »durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden«.[72]

Das Bewusstsein um die bestehenden Verhältnisse und um die darin liegenden Möglichkeiten radikal-revolutionärer Politik ist laut Marx also ebenfalls Ergebnis der Entwicklung der bürgerlichen Klassengesellschaft. Die kapitalistische Produktion schafft also nicht nur die materielle Grundlage jeder Möglichkeit der historischen Weiterentwicklung, erzeugt mit dem Proletariat nicht nur die menschlichen ›Totengräber‹ der kapitalistischen Produktionsweise, sondern bringt überhaupt ein Bewusstsein der Chance und Notwendigkeit der Überwindung der kapitalistischen Produktion hervor. Das eigene und individuelle Bewusstsein ist insofern nur Ausdruck oder »theoretische Gestalt« des »*reellen* Gemeinwesens« – »[d]as Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*«.[73] Das einzelne Individuum als solches und das Individuum als Gattungswesen sind nur scheinbar verschieden, eigentlich aber zwei Seiten einer Medaille – auch wenn beide notwendigerweise besondere Ausdrücke voneinander sind. Dieses Rätsel ist im vollständigen proletarischen Bewusstsein um die Triebkräfte der bisherigen Geschichte, um die Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Produktion und um die darin liegenden Möglichkeiten vollständig gelöst.

---

67 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 669f.

68 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 471.

69 Vgl. Michael Vester: »Von Marx bis Bourdieu. Klassentheorie als Theorie der Praxis«, in: Manuskripte – Neue Folge (2019), S. 9ff, hier S. 12.

70 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 471. Dazu auch an anderer Stelle K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 305.

71 Vgl. Wtodzimierz Wesołowski: »Marx's Theory of Class Domination (an attempt at systematization)«, in: Bob Jessop/Charlie Malcolm-Brown (Hg.), Karl Marx's Social Thought and Political Thought, London & New York 1990, S. 153ff, hier S. 163ff.

72 K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1968), S. 343.

73 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 538f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.3 Ein zwangsläufiges Ziel

Aus dem Verlauf der Geschichte gehen laut Marx Möglichkeit und Notwendigkeit, der Akteur und das Bewusstsein radikal-revolutionärer Politik hervor. Kern des Bewusstseins ist, wie bereits erwähnt, die Erkenntnis der fundamentalen Alternative, deren Ansätze sich in der bürgerlichen Klassengesellschaft bereits andeuten, die bisher aber verschleiert war. Diese Alternative ist also nicht irgendeine naive Vorstellung eines Protosozialismus. Die historische Bedeutung dieses Bewusstseins liegt allerdings primär nicht in sich selbst, sondern in dem, was es begründet. Aufgrund dieses Bewusstseins wird das Proletariat nämlich aktiv und beginnt die gesellschaftliche Entwicklung bewusst zu gestalten. Die fundamental andere Entwicklung beziehungsweise die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung wird in dem Moment manifest, wo das Proletariat radikal-revolutionär politisch handelt.

Dass es Marx tatsächlich um eine historische Tat geht und dass darin eine Notwendigkeit liegt, und zwar nicht nur hinsichtlich der Überwindung, sondern auch der Vervollständigung des Bewusstseins sowie damit auch des Ziels, wird hier deutlich:

> »[Z]ur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst [ist, FB] eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig […], die nur in einer *praktischen* [Herv. FB] Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; [d]ie Revolution [ist, FB] nicht nur nötig […], weil die *herrschende* Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden«[74].

Marx Vorstellung beinhaltet eine wesentliche praktische Note, denn die Überwindung radikal-revolutionäre Politik ist nur als praktische Tat denkbar. Die kommunistische Gesellschaft erhält, wie István Mészaros bemerkt,

> »[e]rst durch ihren Bezug auf politische und moralische Fragen […] ihren Marxschen Sinn – im scharfen Gegensatz zur möglichen korporativen Interpretation und Verwendung des Ausdrucks«[75].

Es geht Marx nicht um theoretische Überlegungen, sondern sein Ziel ist die praktische Überwindung der bisherigen Geschichte. Erst im Moment der radikal-revolutionären Politik ist das Proletariat vollends bewusst und in der Lage, die bestehenden Verhältnisse umzustürzen. Indem das Proletariat politisch handelt, die Gunst der Stunde also selbst ergreift, geht es sich selbst gewissermaßen voraus und wird in der Aktion erst vollständig zum Subjekt. Erst dieser Prozess lässt das Proletariat erstens die klaffenden Widersprüche der bürgerlichen Klassengesellschaft vollends erkennen und zweitens auch den Kommunismus als fundamentale Alternative entdecken und damit drittens gewahr werden, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse durch sie selbst gestaltet werden können.

74 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 70.

75 I. Mészaros (1973), S. 160.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Entwicklung der bürgerlichen Klassengesellschaft legt alles bereits zugrunde, doch die Individuen müssen die »Gunst«[76], wie George Lukács notiert, dieses Augenblickes auch aktiv *ergreifen*. Das Bewusstsein über die bestehenden Verhältnisse und die darin liegenden Möglichkeiten sind zwar vorhanden, die Individuen müssen es nun »handelnd *ergreifen*«[77], wie Gregor Schäfer ergänzt. Marx äußert sich dazu in einem Artikel in der *Daily Tribune:*

> »Erst wenn eine große soziale Revolution die Ergebnisse der bürgerlichen Epoche […] gemeistert und sie der gemeinsamen Kontrolle […] unterworfen hat, erst dann wird der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte.«[78]

Es wird hier klar, dass für Marx die Überwindung der kapitalistischen Verhältnisse und Gestaltungsfreiheit nicht einfach natürliche Folgen der Geschichte sein können, sondern vielmehr durch die radikal-revolutionäre Politik des Proletariats *hervorgebracht werden müssen*. Die kapitalistischen Verhältnisse entwickeln sich nicht einfach kaputt, sondern bilden den Hintergrund, vor dem sie bewusst überwunden werden *können*. Es braucht entsprechend nicht nur eine bestimmte Entwicklungsstufe der Produktivkräfte, sondern eben auch die »Organisation, [das] Bewusstsein und [die] Aktivität der Arbeiterklasse«[79], wie Alex Callinicos zusammenfasst. Die kapitalistischen Verhältnisse bringen zwar die Möglichkeit ihrer eigenen Überwindung hervor, diese muss aber auch durch das Proletariat bewusst in Angriff genommen werden. Die Individuen können sich nur selbst befreien; sie können nur selbst die Gesellschaft politisieren. Sie müssen es aber auch tun. Es wird dies weder von außen kommen noch sich als schlichte Entwicklungsfolge einfach zeigen. Marx ist in dieser Hinsicht unmissverständlich: »Die Emanzipation der Arbeiterklasse [muss] durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden.«[80] So heißt es in den Statuten der Internationalen Arbeiterassoziation. Dadurch,

---

76 Geoge Lukács: »Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik«, in: Georg Lukács Werke, Neuwied 1968, S. 161ff, hier S. 502.

77 G. Schäfer, Das Proletariat gibt es nicht … (2018), S. 324.

78 Dieses Zitat stammt zwar aus einem Artikel von Marx über die Verhältnisse in Indien, allerdings sind sie durchaus und gerade auch aufgrund ihrer Schärfe ein guter Ausdruck des generellen Denkens von Marx über die bürgerliche Klassengesellschaft, die kapitalistischen Verhältnisse und deren Überwindung. Karl Marx: »Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien«, in: MEW 9, Berlin 1960, S. 220ff, hier S. 226.

79 A. Callinicos (2005), S. 177f.

80 Karl Marx: »Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation«, in: MEW 16, Berlin 1968, S. 14ff, hier S. 14.
Andrew Abbott muss also in der Behauptung widersprochen werden, dass Marx »die Handlungsmacht einzelner Individuen« zwar anerkannte, doch sie »mittels nachträglicher Anpassungen seiner Theorie kurzerhand« wegerklärte. A. D. Abbott (2019), S. 40.
Sicherlich zeigt sich auch in der Aktivität der Individuen die historistische Sichtweise von Marx, nach der die Individuen durchaus einer inneren Entwicklungsbahn folgen und daher zu etwas werden, was ihrem Wesen bereits innewohnt. Dennoch sei an dieser Stelle daran erinnert, dass Marx viel weniger deterministisch dachte, als ihm nachträglich zugeschrieben wurde.
Nicht verwechselt werden darf die Ansicht der Schicksalshaftigkeit des Untergangs der bürgerlichen Klassengesellschaft, welche auf Karl Kautsky und die Zweite Internationale zurückgeht, mit Marx eigener Einstellung dazu. Dieser war sich immer bewusst darüber, dass die Überwindung

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass sich die Arbeiterklasse selbst von den kapitalistischen Verhältnissen emanzipiert, erobert sie für die gesamte Gesellschaft das Primat über die Verhältnisse und die Entwicklung.

Dennoch muss die Entwicklung der Produktivkräfte laut Marx, auch das sollte deutlich geworden sein, eine bestimmte Stufe erreicht haben.[81] So sind die Entwicklung der Produktivkräfte und die »Geschichte« zwar »der Richter«, allerdings ist »ihr Urteils*vollstrecker* [Herv. FB] der Proletarier«.[82] Der oftmals kausal verstandene Zusammen-

---

der kapitalistischen Produktionsweise eines aktiven Proletariats, einer proletarischen Aktion bedarf. Mitnichten wird er das Proletariat als »unbewußte Agenten« verstanden haben, die »eher behandelt [werden] als daß sie handeln.« C. Castoriadis (1990), S. 53. Dazu auch Ernesto Laclau: »Ideologie und Post-Marxismus«, in: Martin Nonhoff (Hg.), Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld 2007, S. 25ff. Die Einsicht in den Prozess der Überwindung also und die radikal-revolutionäre Politik sind für Marx nicht separabel. Vgl. Irving L. Horowitz/Bernadette Hayes: »For Marx/Against Engels: Dialectics Revisited«, in: Bob Jessop/Russel Wheatley (Hg.), Karl Marx's Social and Political Thought – Second Series. Marx's life and theoretical development, London 1999, S. 295ff, hier S. 307.
Oliver Flügel-Martinsen bildet einige Kritiklinien des Postmarxismus sehr pointiert ab. Vgl. O. Flügel-Martinsen, Fehlt Marx eine Theorie des Politischen? (2018), S. 251ff.

81 An diesem Punkt stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Strukturalismus und Handlungstheorie innerhalb des Denkens von Marx. Marx redet einmal der Handlungstheorie das Wort, und zwar dort, wo es um die aktive Rolle des Proletariats als Befreier vom historischen Widerspruch geht. Zum anderen bezieht er sich auch auf einen Strukturalismus, und zwar immer dort, wo der Kapitalismus eine bestimmte Entwicklungsstufe etwa im Gegensatz von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen oder einer finalen ökonomischen Krise erreicht haben muss, die gleichbedeutend mit dem Beginn des Untergangs ist. Insbesondere in den Frankreichschriften lässt sich allerdings eine Verbindung finden, weil Marx in diesen Texten, die eigentlich auf die Aktionen des Proletariats abstellen, als Begründung dessen Scheiterns die historische (Entwicklungs-)Unreife der kapitalistischen Produktionsverhältnisse angibt. Ein bestimmtes Entwicklungsstadium der kapitalistischen Produktionsweise scheint also grundlegend notwendig, aber allein keine hinreichende Bedingung zu sein. Es braucht notwendigerweise die Aktivität des Proletariats. Es zeigt sich hier also, dass das strukturalistische Denken bei Marx eine basale Denkfigur ist. Allerdings entwickeln sich nach den Ereignissen um 1871 bei Marx die Einsicht stärker, dass Parteien und Gewerkschaften bei der Identitäts- und Bewusstseinsbildung hilfreiche beziehungsweise sogar notwendige Katalysatoren der proletarischen Revolution sind. Außerdem stehen diese Gedanken auch als Beweis dafür, dass dem aktiven Handeln des Proletariats eine zentrale Funktion zukommt. Vgl. Frank Deppe: »Demokratie und Sozialismus. Karl Marx und die politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit«, in: Joachim Hirsch/John Kannankulam/Jens Wissel (Hg.), Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Baden-Baden 2015, S. 41ff, hier S. 59. Über die Unterscheidung von Strukturalismus und Handlungstheorie bei Marx auch Axel Honneth: »Die Moral im ›Kapital‹. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 350ff, hier S. 350.
Jacques Bidet unternimmt den spannenden Versuch, diese beiden Stränge zusammenzudenken und aus den Begrifflichkeiten der Marx'schen Theorie so eine sozialwissenschaftliche Theorie der Moderne zu kreieren. Vgl. Jacques Bidet: »Die metastrukturelle Rekonstruktion des Kapital«, in: Jan Hoff/Alexis Petrioli/Ingo Stützle et al. (Hg.), Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster 2006, S. 146ff.

82 Karl Marx: »Rede auf der Jahresfeier des ›People's Paper‹ am 14. April 1856 in London«, in: MEW 12, Berlin 1963, S. 3f, hier S. 4. Leo Panitch weist auf die Dialektik im *Manifest der Kommunistischen Partei* hin, dass die Proletarier durch die kapitalistische Produktion immer enger zusammen gedrängt werden und gleichzeitig auch die technischen Entwicklungen der kapitalistischen Produk-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hang von der Entwicklung der Produktivkräfte, dem revolutionären Bewusstsein und der Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft verliert vor diesem Hintergrund deutlich an Schicksalshaftigkeit. Angesichts der Bedingungen der Revolution stellt sich die Frage, ob es grundsätzlich und sozusagen unabhängig eines gewissen Entwicklungsstadiums der bürgerlichen Gesellschaft möglich ist, diese Gesellschaft durch die Revolution direkt zu einer sozialistischen zu machen oder es vielmehr einer Zwischenstufe der ausgebildeten bürgerlichen Republik bedarf? Marx selbst liefert dazu zwei Aussagen, die in der Folge zu kontroversen Debatten führten. In Die Klassenkämpfe in Frankreich bemerkt er dazu:

> »Dieser Sozialismus ist die Permanenzerklärung der Revolution, die Klassendiktatur des Proletariats als notwendiger Durchgangspunkt zur Abschaffung der Klassenunterschiede überhaupt, zur Abschaffung sämtlicher Produktionsverhältnisse, worauf sie beruhen, zur Abschaffung sämtlicher gesellschaftlichen Beziehungen, die diesen Produktionsverhältnissen entsprechen, zur Umwälzung sämtlicher Ideen, die aus diesen gesellschaftlichen Beziehungen hervorgehen.«[83]

Ähnlich dazu klingt er in der Kritik des Gothaer Programm:

> »Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nicht andres sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats.«[84]

Ziel dieser Übergangsperiode wäre es, die Gesellschaft auf einen Stand zu bringen, vom dem aus die vollständige Überwindung und die kommunistische Gesellschaft erreichbar sind. Dazu braucht es allerdings, fehlen die Voraussetzungen zunächst, dieser diktatorischen Periode der Permanenzerklärung der Revolution.[85] Unabhängig der

---

tionsweise wie Telefon und schnellere Transportmittel zur eigenen Politisierung nutzen. Vgl. Leo Panitch: »The Two Revolutionary Classes of the *Manifesto*«, in: Terrell Carver/James Farr (Hg.), The Cambridge Companion to *The Communist Manifesto*, Cambridge 2015, S. 122ff.
Carol Johnson hingegen argumentiert, dass Marx unterschätzt hätte, wie sehr das Proletariat bereit sei, auch ein kapitalistisches System zu stützen, wenn sich dieses reformistisch der sozialen Frage widmet und das er ebenso unterschätzt hätte, wie sehr das Proletariat bereits durch die bürgerlichen Vorstellungen etwa von Freiheit und Gleichheit geprägt gewesen war. Das Proletariat als politischer Akteur sei damit deutlich weniger ›naheliegend‹. Vgl. Carol Johnson: »The Problem of Reformism and Marx's Theory of Fetishism«, in: New Left Review 119 (1980), S. 70ff.
Allerdings zeigt etwa Siyaves Azeri, dass die Klasse für Marx generell keine statische oder abgeschlossene Entität bildet, sondern etwas Fluides ist, was sich im Prozess der Bewusstseinsbildung und der politischen Aktion fortlaufend verändert. Vgl. Siyaves Azeri: »Marx's Concept of Class. A Reconsideration«, in: Critique 43 (2015), S. 439ff.

83 K. Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1860 (1960), S. 89f.

84 K. Marx, Kritik des Gothaer Programms (1962), S. 28.

85 Diese Frage blieb letztlich der Interpretation oder Spekulation offenstehend. Gerade in Deutschland und Russland Anfang des 20. Jahrhunderts wird diese von vielen sozialistischen Denkern prominent geführt. Unter den Eindrücken der Bolschewiki gegen die Menschewiki in der Russischen Revolution 1917 stritten Karl Kautsky, Leo Trotsky, Eduard Bernstein, Rosa Luxemburg, aber auch Georgi Plechanow oder Franz Mehring über die ›Diktatur des Proletariats‹ und die ›Permanenzerklärung der Revolution‹. Vgl. Emanuele Saccarelli: »The Permanent Revolution in and around the

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Notwendigkeit einer Übergangsperiode bleibt der Charakter der Überwindung gleich: Radikal-revolutionäre Politik ist von Marx ganz deutlich als praktische Tat gedacht.

Das Ziel radikal-revolutionärer Politik ist dabei nicht eine Verbesserung auf irgendeinem Politikfeld. Marx geht ihm nicht um eine gerechtere bürgerliche Gesellschaft, sondern um *neue*, *alternative*, fundamental *andere* Grundlagen gesellschaftlicher Entwicklung. Die gesellschaftliche Entwicklung ist dann kein unbewusst zustande gekommenes Ergebnis der Despotie des Kapitals und des historischen Widerspruchs mehr. In allen bisherigen Revolutionen, stellt Marx fest, war die »Art der Tätigkeit stets unangetastet«; es ging immer um eine andere »Distribution dieser Tätigkeit« und erst die kommunistische Revolution stellt sich »gegen die bisherige *Art* der Tätigkeit«, will erstmals diese Art der »*Arbeit* beseitig[en]«.[86] Emanzipiert sich die Arbeit, wird sie al-

Manifesto«, in: Terrell Carver/James Farr (Hg.), The Cambridge Companion to *The Communist Manifesto*, Cambridge 2015, S. 105ff. Referenzen und Kommentare auch bei M. Johnston: »Marx, Blanqui and Majority Rule«, in: Socialist Register 1983, S. 296ff, hier S. 302.

Beide Begriffe sind, wie Arkadij Gurland zeigt, in der sozialistischen Debatte überhaupt erst nach der Russischen Revolution von 1917 aufgeladen und bestimmend geworden. Vgl. Arkadij Gurland: Marxismus und Diktatur, Frankfurt a.M. 1981, S. 102. Danach allerdings wurde die Frage zur Gretchenfrage innerhalb sozialistischer Bewegungen und sozialdemokratischer Parteien. Die Gefahr, eher jedoch die Angst vor dem Bolschewismus und allem was damit zusammenhängt war geboren. Vgl. Joachim Käppner: 1918 – Aufstand für die Freiheit, München 2019, S. 207ff; Wolfgang Ruge: »Das Durchdenken sich ändernder Realitäten«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 170ff, hier S. 176. Mithin auf den Gedanken zu Diktatur und permanenter Revolution erhoben sich die diktatorischen Regime des Realsozialismus, scheiterten und rissen damit die Vision von Marx der politisch-revolutionären Herstellung von Gestaltungsfreiheit mit sich fort.

David Lovell und C. B. Macpherson gehen insbesondere auf die Schwierigkeit ein, die sich aus der revolutionären und diskreten Machtergreifung hinsichtlich des Anspruches einer partizipativen, konsensorientierten und toleranten Demokratie ergibt. Vgl. David Lovell: From Marx to Lenin, Cambridge 1984, S. 67; C. B. Macpherson: The Life and Times of Liberal Democracy, Oxford 1977, 99ff.

Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die Argumentation Andreas Fisahns, der in der Diktatur des Proletariats die sozialistische Demokratie, also die ›Diktatur der Mehrheit‹ über die Minderheit entdeckt und diese damit von der bolschewistischen Form abzugrenzen versucht. vgl. A. Fisahn (2018), 163ff.

Alex Callinicos weist auf das zeitgenössische Verständnis von ›Diktatur‹ hin, welches eher am antiken Rom angelehnt war und alle neuzeitlichen Formen mit Verfolgungsbehörden und Lagern kaum vorstellbar waren. Was sich demnach im Realsozialismus ausbildetet, liege daher außerhalb des Denkens von Marx. Vgl. A. Callinicos (2005), S. 196. Dazu auch lesenswert Ist Hal Draper: »Marx and the Dictatorship of the Proletariat«, in: New Politics 4 (1964), S. 91ff. Zum Prozess, aus dem Marx Diktatur-Verständnis hervorging auch R. Bauermann, 1979.

Klar wird, wie entscheidend der historische Kontext ist und nicht einfach retrospektiv Urteile zu fällen. Zum persönlichen Kontext von Marx und dessen Aussagen etwa W. Schieder (2018), S. 32; F. Deppe, Demokratie und Sozialismus (2015), S. 48f; John Hoffman: »The *Communist Manifesto* and the Idea of Permanent Revolution«, in: Mark Cowling/Terrell Carver (Hg.), The *Communist Manifesto*. New Interpretations, Edinburgh 1998, S. 77ff; Rolf P. Sieferle: Die Revolution in der Theorie von Karl Marx, Tübingen 1979, 89ff; Richard N. Hunt: The Political Ideas of Marx and Engels, London 1975, 212ff.

Diese kurzen Ausführungen geben nur einen Einblick in eine wesentlich umfassendere Debatte.

86 Ebd., S. 69f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so wieder wirkliche Lebensäußerung der Individuen, so brechen auch alle auf ihr als Lohnarbeit beruhenden kapitalistischen Verhältnisse zusammen.[87] In der kommunistischen Revolution erkennt Marx die Möglichkeit, die Menschen und die gesellschaftliche Entwicklung von der kapitalistischen Produktionsweise sowie dem historischen Widerspruch zu emanzipieren. Gleichzeitig darf darunter nicht verstanden werden, dass es um die Befreiung *von* Arbeit geht, vielmehr bedeutet die kommunistische Gesellschaft die Befreiung *der* Arbeit als solcher. Es geht Marx um die Befreiung von der Form von Arbeit, die den Menschen seiner Individualität beraubt und ihn zu einer Ware, zu einem Ding werden lässt.

Die bürgerliche Gesellschaft kann nur ganz überwunden werden. Der politische Charakter des revolutionären Handelns, wie Marx es beschreibt, ergibt sich aus dieser Tatsache. Nur als radikal-revolutionäres Handeln kann es die gesellschaftliche Entwicklung von ökonomischen Sachzwängen und Pfadabhängigkeiten befreien und Ausdruck eines wirklichen und kollektiven Kontingenzbewusstseins sein. In dieser Deutlichkeit ist Marx' Aussage zu verstehen, dass die

> »Proletarier […] sich die gesellschaftlichen Produktivkräfte nur erobern [können, FB], indem sie ihre eigene bisherige Aneignungsweise und damit die *ganze* [Herv. FB] bisherige Aneignungsweise abschaffen«[88].

Die Verwirklichung der kommunistischen Gesellschaft ist, wie István Mészaros notiert, »nur in der *Universalität* einer gesellschaftlichen *Gesamtpraxis* [Herv. FB]«[89] möglich. Das ist der Hintergrund von Marx berühmter Aussage, dass »[d]ie Proletarier […] nichts […] zu verlieren [haben, FB] als ihre Ketten. Sie haben eine *Welt* [Herv. FB] zu gewinnen«[90].

Diese neue Welt ist dabei nicht einfach, »was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt«, sondern es ergibt sich

---

Insofern sind alle Zweifel unberechtigt, die hier für viele stellvertretend von Susanne Miller ausgedrückt werden, der zufolge Marx die Frage unbeantwortet ließ, ob die Emanzipation des Proletariats auch in der bürgerlichen Gesellschaft und also über Reformen erreichbar gewesen wäre. Dies ist ein existenzieller Widerspruch zu vielen Grundpfeilern des Marx'schen Denkens. Insbesondere die Stellung der Arbeit in der kapitalistischen Produktionsweise als eine entfremdete Tätigkeit spräche dem entgegen. Es ist schlicht unmöglich innerhalb der kapitalistischen Produktion eine andere Form von Arbeit zu erreichen. Würde sich das kapitalistische Produktionsverhältnis insoweit ändern, dass Arbeit tatsächlich freie Lebensäußerung wäre, so fiele die Grundlage jeder kapitalistischen Produktion in sich zusammen. Weder die menschliche Emanzipation allgemein noch die Befreiung des Proletariats speziell sind daher in den kapitalistischen Verhältnissen oder der bürgerlichen Klassengesellschaft erreichbar. Vgl. Susanne Miller: Das Problem der Freiheit im Sozialismus, Frankfurt a.M. 1984, S. 118.

87 Darin präsentiert sich ein Existenzialismus in Marx Denken. Der Existenzialismus wiederum ist, wie etwa Paul Tillich sagt, »eine über hundert Jahre Bewegung der Rebellion gegen die Entmenschlichung des Menschen in der industriellen Gesellschaft.« Paul Tillich: Der Mensch im Christentum und im Marxismus, Düsseldorf 1953, S. 195. Über den Existenzialismus in Marx Denken etwa E. Fromm, Das Menschenbild bei Marx (1980), S. 51ff.

88 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), 472, 473.

89 I. Mészaros (1973), S. 201.

90 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 493.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus der bisherigen Geschichte selbst und ist in »der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet«.[91] Aus der Entwicklung der bürgerlichen Klassengesellschaft ergibt sich allerdings nur »die Aussicht auf eine neue Gesellschaft«[92]. »›Die menschliche Vernunft schafft nicht die Wahrheit.‹ […] Sie kann sie nur enthüllen.«[93] Die kommunistische Gesellschaft bezeichnet Marx daher auch nicht als herzustellenden »*Zustand*« oder »Ideal«, dass die Zukunft bestimmt, sondern der Kommunismus gilt ihm vielmehr als »die *wirkliche* Bewegung«, deren Bedingungen »sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung« ergeben und die hinter den Schleiern der bürgerlichen Gesellschaft bereits produziert wurden.[94] Als Bewegung ist der Kommunismus kein fixes Konstrukt, sondern die Beschreibung einer Realität, in der erstmals Gestaltungsfreiheit existiert. Das ist das Ziel radikal-revolutionärer Politik.

Marx geht es dabei nicht nur um die Arbeiterklasse, sondern um die Menschheit insgesamt. Das Ziel radikal-revolutionärer Politik ist nicht die einseitige Besserstellung des Proletariats, sondern die Emanzipation der Menschheit insgesamt von der Despotie des Kapitals. Das Ergebnis beziehungsweise die hervortretende Alternative, also die kommunistische Gesellschaft charakterisiert Marx dann wie folgt:

> »Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen *zum ersten Mal* mit *Bewußtsein* als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und *der Macht der vereinigten Individuen unterwirft*.«[95]

Politik bedeutet für Marx demnach die Aufnahme der gesellschaftlichen Gestaltung durch die Gesellschaft selbst.[96] Sie steht für die Befreiung der gesellschaftlichen Entwicklung aus allen unbewussten Zwängen, in denen die Individuen selbst die eigenen Fesseln produzierten und die Entwicklung als naturgegeben und nicht kontingent erschien.

Dass die Gesellschaft durch die radikal-revolutionäre Politik tatsächlich einen neuen Zustand erreichen kann, zeigt sich dadurch, dass dann tatsächlich fundamental andere Prinzipien gelten. Die kommunistische Gesellschaft ist das radikal Andere. Arbeitsteilung, Eigentumsform, Form von Arbeit, Bedeutung des Geldes als Repräsentant des menschlichen Gattungswesen und letztlich Gleichheit beziehungsweise Ungleichheit, alles wird durch die radikal-revolutionäre Politik fundamental und bewusst anders gestaltet. Die kommunistische Gesellschaft als Ziel dieser radikal-revolutionären Politik

---

91 K. Marx/F. Engels, Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik (1969), S. 38.

92 K. Marx, Theorien über den Mehrwert III (1968), S. 422.

93 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 136. Dazu auch Seongjin Jeong: »Marx's Communism as Associations of Free Individuals«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2016), S. 115ff, hier S. 123.

94 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 35. Ähnlich auch K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1968), S. 343.

95 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 70.

96 Vgl. Alex Demirović: »Kritik der Politik«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 463ff, hier S. 480.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist es, die sich in der bürgerlichen Gesellschaft herausgebildet hat.[97] Dieser Möglichkeit, die eben auch in der bisher unbewusst und als nicht kontingent wahrgenommenen Entwicklung liegt, sind sich die Individuen bewusst geworden und ergreifen sie nun, und zwar radikal politisch.

Arbeitsteilung liegt jeder komplexen Gesellschaft zugrunde. Ziel radikal-revolutionärer Politik kann entsprechend nicht sein, Arbeitsteilung also solche abzuschaffen oder zu überwinden. Die Arbeitsteilung ist nicht nur grundlegend für die kapitalistische Produktionsweise, weil sie Austausch und somit den Tauschwert von Waren hervorbringt, sondern bildet die Basis jeder komplexen Produktion und Gesellschaft. Aus der Arbeitsteilung entwickelte sich das Geld und damit wiederum alle Möglichkeiten der Produktion von Mehrwert. Arbeitsteilung war auch die Grundlage der Entwicklung der Klassengesellschaft überhaupt und somit auch für die politische Herrschaft einer Klasse über eine andere.

Durch die Arbeitsteilung drückte sich schon immer das Gattungswesen des Menschen aus. Die Individuen ergänzen sich gegenseitig durch und in ihrer Unterschiedlichkeit und erfüllen durch ihr jeweiliges Handeln gegenseitig ihre Bedürfnisse; sie vervollkommnen sich gegenseitig. Dieser Umstand fand in den kapitalistischen Verhältnissen verschleiert statt. Auch die kommunistische Gesellschaft funktioniert arbeitsteilig, allerdings ist diese hier nicht mehr strukturell zementiert, also Ausdruck von ökonomischen Sachzwängen. Arbeit ist nicht mehr »Lebensentäußerung«, also Mittel, um durch den Verkauf der eigenen Arbeitskraft das Überleben zu sichern, und ist auch nicht mehr Ausdruck der egoistischen Vereinzelung des Individuums, sondern bedeutet »*freie* Lebensäußerung, daher Genuß des Lebens«.[98] Die Individuen erhalten in der kommunistischen Gesellschaft »in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit«, weil ihre jeweiligen Entscheidungen nicht mehr Folge der »Fessel[n]« ihrer Klassenzugehörigkeit sind.[99] Die gegenseitige Erfüllung von Bedürfnissen ist demnach nicht angewiesen auf eine durch den Intermediär Geld vermittelte Produktion, die auf Eigennutz und Privateigentum basiert. Vielmehr ist überhaupt erstmals und auch unter der Bedingung dieser gegenseitigen Bedürfnisbefriedigung möglich, dass die Individuen sich frei nach eigenen Maßstäben und Vorstellungen entwickeln.[100] Erst in der kommunistischen Gesellschaft ist allen Individuen möglich, sich den eigenen Anlagen entsprechend »nach allen Seiten hin auszubilden«[101]. In der kommunistischen Gesellschaft sind alle wohlwollend und nicht mehr eigennutzorientiert oder vorteilerheischend aufeinander bezogen. Eine freie Wahl der Tätigkeit ist somit erstmals in der kommunistischen Gesell-

97 Vgl. Gregor Schäfer: »Das Proletariat gibt es nicht … Prolegomena zu einer Wahrheitspolitik nach Marx«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, Bielefeld 2018, S. 303ff, hier S. 324ff.

98 K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), S. 462f. Dazu auch I. Fetscher (2018), S. 149.

99 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 74.

100 Vgl. Robert Ware: »Marx, the Division of Labor, and Human Nature«, in: Social Theory and Practice 8 (1982), S. 43ff, hier S. 64ff.

101 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 74.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaft möglich.[102] Erst unter diesen Umständen kann Arbeit wieder *Lebens*mittel sein und nicht mehr notwendiges *Überlebens*mittel. Den Unterschied zwischen bürgerlicher Klassen- und kommunistischer Gesellschaft beschreibt Marx wie folgt. In Erster hat

> »[j]eder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm *aufgedrängt* wird, aus dem er nicht heraus kann; er *ist* Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und *muß* [Herv. FB] es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will«[103].

Im totalen Gegensatz dazu präsentiert sich die kommunistische Gesellschaft, in der

> »[j]eder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden *kann*, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch *möglich* macht, heute dies, morgen jenes zu tun, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade *Lust* [Herv. FB] habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden«[104].

Hier zeigt sich Marx' Vorstellung des kommunistischen Individuums, das sich das Gattungswesen angeeignet hat. Marx formuliert damit die Vorstellung des Individuums als »Totalität von Produktivkräften«, wie es aus einer zur »Totalität entwickelten und nur innerhalb eines universellen Verkehrs existierenden (sic!) Produktivkräfte« hervorgeht.[105] Die Aneignung muss allein aus dieser Perspektive ebenso universell sein, ergo auch ebenso universell entwickelte Individuen hervorbringen, deren Fähigkeiten eine solche Totalität charakterisiert. Marx stellt sich hier tatsächlich universell entwickelte Menschen vor,[106] die geistig mindestens grundständig die einzelnen Produktionstechniken und Maschinen verstanden und durchdrungen haben. Der Totalität der Produktivkräfte entspricht also einmal eine »Totalität von Fähigkeiten«[107] aufseiten der Individuen und zum anderen eine Aneignung der Produktionsmittel durch die gemeinschaftlich produzierenden Individuen.[108] Diese universelle Aneignung ist das zentrale

---

102 Ebd.

103 Ebd., S. 33.

104 Ebd. Terell Carver geht in seinem Beitrag darauf ein, dass darin nicht die direkte Gegenüberstellung einer industrialisierten bürgerlichen Gesellschaft und einer prä-industriellen kommunistischen Gesellschaft gesehen werden darf, sondern es Marx in diesem Absatz nur um die Art der Arbeitsteilung als solcher geht. Vgl. Terrell Carver: »Communism for Critical Critics? The *German Ideology* and the Problem of Technology«, in: History of Political Thought 9 (1988), S. 129ff.
Es wäre in dieser Hinsicht eine Fehlinterpretation, davon auszugehen, Marx hätte sich die kommunistische Gesellschaft als die Überwindung der Arbeitsteilung an sich vorgestellt. Es ist fraglich, ob Marco Iorio das meint, wenn er schreibt, dass die kommunistische Gesellschaft das »Problem der Arbeitsteilung« überwunden hat. Marco Iorio: »Liberalismus, Kommunitarismus, Kommunismus. Marx im Spannungsfeld der politischen Philosophie der Gegenwart«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2004), S. 54ff, hier S. 73. Dazu auch J. Elster (1985), 89, passim. Der eigentliche Unterschied liegt nicht in der Aufhebung der Arbeitsteilung, sondern in der Befreiung der arbeitsteiligen Gesellschaft von der kapitalistischen Verwertungslogik, welche den Individuen ermöglicht, sich nach den eigenen Vorstellungen und Interessen unterschiedlich zu entwickeln. Vgl. R. Ware, 1982, S. 44.

105 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 67f.

106 Vgl. I. Fetscher (2018), S. 63.

107 Ebd., S. 68.

108 Vgl. K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 607. Dies scheint eine kaum zu bewältigende Aufgabe zu sein. Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass Marx hier tatsächlich

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ansinnen der polytechnischen Ausbildung der Arbeiterklasse. Vormals erschien dem Arbeiter die Wissenschaft im Dienst des Kapitals in Form der Maschine als etwas ihm Fremdes, obschon es eigentlich seine Arbeit verbesserte.[109] Diese Entfremdung sucht Marx, durch eine möglichst umfassende Ausbildung der Individuen in eigentlich allen wissenschaftlichen Disziplinen zu überwinden.

Die kapitalistische Form der Arbeitsteilung, das sich daraus ergebende Privateigentum und damit das Klassenverhältnis sind auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe der kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu Destruktivkräften geworden.[110] Der Zwang zu jeder Tätigkeit, also die »Subsumtion« der Individuen unter die »Borniertheit«, »die rein aus der Teilung der Arbeit« herrührte und sich schon in den Berufsbezeichnungen ausdrückte, fällt in der kommunistischen Gesellschaft fort; dort »gibt es keine Maler, sondern höchsten Menschen, die unter Anderem auch malen«.[111] Diese wirklich freie Wahl der Tätigkeit, beginnt erst da, wo »das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört«[112]. Haben sich die Individuen das Gattungswesen angeeignet, sind sie vereint mit dem, was ihnen in der bürgerlichen Gesellschaft noch als Äußeres und Fremdes gegenüber trat, obgleich es doch eigentlich schon immer zur menschlichen Existenz gehörte.[113]

Grundlage dieser äußeren Zweckmäßigkeit ist in der bürgerlichen Gesellschaft das Privateigentum. Dadurch, dass einige kein Eigentum an Produktionsmitteln außer der eigenen Arbeitskraft hatten, waren sie gezwungen, diese zu verkaufen. Sie mussten sich dabei nach den Regeln oder eben der Zweckmäßigkeit der kapitalistischen Produktionsweise richten. Aufhebung des Privateigentums bedeutet nun Aneignung des Menschen »für und durch den Menschen«, seiner Produkte und das nicht nur um Sinne des Besitzes, sondern im Sinne der Aneignung des menschlichen Wesens auch *in* den Produkten.[114] Es ist dies das bewusste Gegenteil zum Privateigentum, welches nur die sichtbare und unbewusste materielle Inkarnation der durch die entfremdete Arbeit ebenso entfremdeten Individuen war. Alle Bewegungen des Privateigentums bargen in sich alle bisherigen Produktionsverhältnisse und deren Bewegungen, die ja sozusagen der Rohstoff der eigenen Existenz waren.[115] Unter den Bedingungen des aufgehobenen

---

an das einzelne Individuum dachte. Viel wahrscheinlicher dachte er an das kommunistische Kollektivsubjekt, zusammengesetzt aus einzelnen Individuen. Bezieht sich der Anspruch des total entwickelten Individuums auf das Proletariat als kollektiven Akteur, scheint es wahrscheinlicher umsetzbar.

109 Vgl. ebd., 600ff.

110 Vgl. K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 424. Zum Privateigentum schreibt Marx in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie:* »Wenn das Proletariat die *Negation des Privateigentums* verlangt, so erhebt es nur zum *Prinzip der Gesellschaft*, was die Gesellschaft zu *seinem* Prinzip erhoben hat, was in *ihm* als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist.« K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1957), S. 391.

111 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 379.

112 K. Marx/F. Engels, Das Kapital (1966), S. 828.

113 Vgl. Paul Santilli: »Marx on Species-Being and Social Essence«, in: Studies in Social Thought 13 (1973), S. 76ff, hier S. 85. Für Paul Santilli ist daher auch die »individual essence […] the social essence.« ebd., S. 83f.

114 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 540.

115 Vgl. ebd., S. 537.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Privateigentums entfällt die »Ausbeutung der einen durch die andern«[116]. Der Mensch kann nun und ohne Privateigentum »den Menschen produziere[n], sich selbst *und* den andren«[117].

Erst durch das Privateigentum entstand die allgemeine Überzeugung, dass Gegenstände erst jemandem gehören können, wenn dieser sie auch tatsächlich *hat*, sie sein *Eigen* nennen kann. Damit wurde alles zu einem Lebensmittel und die Entfremdung durch das Privateigentum zur Entfremdung des *Habens*, worin sich letztlich die Armut des menschlichen Wesens in der bürgerlichen Klassengesellschaft überhaupt ausdrückte. Die Aufhebung des Privateigentums emanzipiert daher das menschliche Wesen umfassend und vollständig. Das menschliche Wesen verhält sich nun zu jeder Sache um der Sache Willen und damit zu etwas, das von Beginn an schon »*gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt«[118] war und ist. Gleiches gilt für alle anderen menschlichen Wesen, welche darüber auch »meine *eigne* Aneignung« geworden sind, daher bilden sich tatsächlich »*gesellschaftliche* Organe« aus, die in der gesellschaftlichen Aktion bewusst tätig sind, welche dann auch unmittelbar eigene Lebensäußerung sind.[119] Der gesellschaftliche Produktionsorganismus kehrt zu sich, zu seinen konstituierenden Organen zurück, von denen er durch die Schleier der kapitalistischen Verhältnisse vormals noch entfernt war. Erst unter diesen Bedingungen ist die Natur auf erweiterter Entwicklungsstufe wieder das Band, welches alle Menschen umfasst. Jedes individuelle Dasein ist wechselseitig auf andere Individuen bezogen und dadurch »*Grundlage*« des individuellen »*menschlichen* Daseins«.[120] Dadurch, dass Menschen mit den vorgefundenen Mitteln und Produkten einfach produzieren können, verliert die individuelle Produktion den noch der kapitalistischen Produktion anhängigen Egoismus. Menschen produzieren nun bewusst füreinander; etwas, dass sie vorher auch schon taten, allerdings unbewusst und verschleiert durch die kapitalistische Produktionsweise selbst sowie ihre eigenen Egoismen.

Damit hängt auch zusammen, dass in der kommunistischen Gesellschaft das Konstrukt Lohnarbeit fortfällt. Dieser Umstand findet seine tiefere Begründung im Gattungswesen, welches sich die Individuen durch das radikal-revolutionäre politische Handeln aneignen. Den Zustand, wenn Menschen als Gattungswesen produzieren und damit als individuelle Wesen arbeiten, beschreibt Marx in einem längeren Part:

> »Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren *doppelt* bejaht. Ich hätte 1. in meiner *Produktion* meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäußerung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit *gegenständliche, sinnlich anschaubare* und darum *über allen Zweifel erhabene* Macht zu wissen. 2. In deinem Genuß oder Gebrauch meines Produktes hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins,

116 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 475.
117 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 537f.
118 Ebd., S. 540.
119 Ebd.
120 Ebd., S. 537f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben. Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete. Dies Verhältnis wird dabei wechselseitig, von deiner Seite geschehe, was von meiner gesch[ieht].«[121]

Marx konstatiert hier, dass Menschen, wenn sie nicht mehr entfremdete Lohnarbeit leisten, sondern als Individuen in Arbeit Ausdruck finden, sie nicht nur sich selbst, sondern zugleich auch das menschliche Gattungswesen verwirklichen. Das individuelle und das Gattungsüberleben sind nicht mehr angewiesen auf Löhne, weil die Menschen sich durch ihre bewussten individuellen Tätigkeiten auch als Gattungswesen erhalten. Das individuelle Leben ist dann unmittelbarer Ausdruck des Gattungslebens, welches nicht mehr reiner Zweck des individuellen *Über*lebens ist. Sie sind sich über ihre Stellung und Verhältnisse zueinander bewusst, und zwar ohne dies in einem Medium wie etwa dem Geld zu externalisieren. Sie sind sich um das eigene abhängige Wesen, in dem sich eben immer auch die Menschheit in ihrer Universalität also in ihrem Gattungswesen zeigt, bewusst. An die Stelle der Lohnarbeit tritt Arbeit als freie Lebensäußerung. Das ist die fundamentale, bisher unerreichte Alternative von Arbeit. Erstmals wird aus Arbeit als Lebensentäußerung die Alternative: Arbeit als wirkliche individuelle Lebensäußerung. Indem Lohnarbeit als entfremdete Arbeit und so als Verbindung von Entfremdung und Geldwesen überhaupt fortfällt, fehlt die Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise.[122] Freie Lebensäußerung kann keine Grundlage einer ausbeuterischen Produktionsweise sein.

Ebenfalls erübrigt sich in der kommunistischen Gesellschaft das Geld. In der bürgerlichen Gesellschaft repräsentierte es noch das Gattungswesen, allerdings in entfremdeter Form. Die innere Verbindung der einzelnen Individuen zueinander, ihre Gesellschaftlichkeit und auch die ihrer jeweiligen Tätigkeiten waren ihnen nicht bewusst. Diese Verbindungen waren allerdings immer vorhanden und intensivierten sich. Auf diesen Verbindungen beruhte das Geld als gesellschaftliches Verhältnis. Die grundsätzliche Existenz von Privateigentum machte Geld notwendig, weil alle einzeln produzierten Güter nicht einfach in die allgemeine Konsumtion einfließen konnten, sondern nur vermittelt durch Geld. Produzieren die Individuen allerdings nicht mehr unter dieser Bedingung, sondern als Gattungswesen, brauchen sie dieses Medium nicht mehr. Sie sind sich bewusst darüber, dass ihre Individualität und unterschiedlichen Tätigkeiten als solche schon gesellschaftlich und aufeinander bezogen sind. Es ist dann nicht mehr

121 K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1968), 462, 463.

122 Vgl. M. E. Schäfer (2018), S. 426.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nötig, die unterschiedlichen Produkte geldvermittelt der gesellschaftlichen Konsumtion zuzuführen, da dies dann auf direktem Wege geschehen kann. Damit wird auch final deutlich, dass das Gattungswesen und die Entfremdung Produkte der historischen Entwicklung der Menschheit sind.

Es besteht damit auch erstmals die Option, Mehrwert zur Reduktion von Arbeitszeit zu nutzen und nicht zur Ermöglichung von zusätzlicher Mehrarbeit und neuem Mehrwert. In der kommunistischen Gesellschaft würde der Widerspruch der Überbeanspruchung der Arbeiter und der erzwungenen Tatenlosigkeit der industriellen Reservearmee fortfallen. Alle Individuen sind persönlich frei und daher ist ihnen Arbeit nicht mehr Zwang, sondern freiwillige Lebensäußerung. Die Gesamtarbeitszeit würde sich dadurch aufteilen und für jedes Individuum insgesamt Zeit frei verfügbar werden. Wieder erscheint das Bildnis, wonach die schon in den kapitalistischen Verhältnissen vorhandenen Möglichkeiten in der kommunistischen Gesellschaft endlich wirkmächtig werden. Plötzlich kann die Entwicklung der Produktivkräfte nämlich genutzt werden, um damit das Leben der Individuen zu erleichtern und nicht, um damit den kapitalistischen Verwertungsprozess selbst anzutreiben. Nach Marx ist diese freiverfügbare Zeit dann nicht mehr Voraussetzung von neuem Reichtum, sondern Reichtum an sich. Hinter diesem Reichtum verbirgt sich, um mit Christoph Henning zu sprechen, ein »*equal access to perfection*«[123]. Die nun allen verfügbare und freie Zeit kann freie Verwendung finden, zur Konsumtion, zur individuellen Entwicklung oder ganz anderen Dingen.[124] Die kommunistische Gesellschaft ist damit laut Adam Schaff eine Gesellschaft, »in which alienation is abolished, and thereby a full unristricted development of personality is made possible«[125]. In der kommunistischen Gesellschaft ist insofern allen Individuen Selbstverwirklichung möglich.

---

123 C. Henning, 2009, S. 122.

124 Vgl. K. Marx, Theorien über den Mehrwert III (1968), S. 253. Dazu auch K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), 105, 601. Die Individuen sind dann also nicht mehr durch die Zeit beherrscht und organisiert, sondern entscheiden selbst über die Zeit, und darüber, was sie damit anfangen wollen. Zeit ist dann keine abstrakte und vermeintlich objektive Macht mehr. Für Peter Hudis lässt sich daran exemplarisch zeigen, wie tief die Marx'sche Vorstellung einer postkapitalistischen Gesellschaft geht, weit über die Aufhebung des Privateigentums und Ausschaltung des privaten Marktes hinaus. Vgl. P. Hudis, Imagining Society Beyond *Capital* (2017), S. 190.
William Booth bringt die kapitalistische und kommunistische Gesellschaft genau anhand der Zeit in Gegenüberstellung. Während die kapitalistische Gesellschaft die Arbeitszeit immer weiter ausdehnt und damit größeres Elend schafft, etabliert die kommunistische ein freieres Zeitregime. Dabei ist das Paradox der kapitalistischen Gesellschaft, dass durch die Entwicklung der Produktivkräfte eigentlich die Möglichkeit für mehr freie Zeit immer deutlicher, gleichzeitig aber mehr Zeit in die Produktion aufgesaugt wird. Dieses Paradox wird von Marx allerdings nicht als per se barbarisch, sondern teleologisch notwendig für die Befreiung der bürgerlichen in der kommunistischen Gesellschaft gesehen. Vgl. W. J. Booth, 1991, S. 21.

125 Adam Schaff: Marxism and the Human Individual, New York 1970, S. 186. G. P. Peterson stellt Marx daher mit Plato gegenüber, wobei dieser die perfekte Welt in der Welt der Ideen sah, in der die Individuen vollständige Freiheit erleben, weil sie im Einklang mit einer gut geordneten Welt leben. Für Marx hingegen ist die Befreiung vom Privateigentum die Bedingung der Freiheit. Vgl. G. P. Peterson: »Karl Marx and his Vision of Salvation: the Natural Law and Private Property«, in: Review of Social Economy 52 (1994), S. 377ff, hier S. 390.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Individuen der kommunistischen Gesellschaft sind dadurch, dass sie sich das von ihnen produzierte Gattungswesen angeeignet haben, zum wirklichen Menschen geworden. Sie sind vereint mit dem, was in der bürgerlichen Gesellschaft ihnen noch als Äußeres und Fremdes gegenübertrat. Sie haben sich aller Charaktermasken entledigt, alle Schleier gelüftet und leben mit dem historisch produzierten Reichtum, entwickeln diesen weiter, allerdings unter Maßgabe ihrer Ansprüche als Gattungswesen und mit einem Bewusstsein für die vorhandenen Gestaltungsmöglichkeiten. Es ist eine Gesellschaft nicht mehr der modernen Menschen, sondern der modernen bewussten Menschen. In dieser Gesellschaft können Dinge erstmals so genutzt werden, dass die Nutzung sich für alle Mitglieder positiv auswirken und entsprechend alle Individuen sich frei entwickeln sowie sich vervollkommnen können – etwas, das früher durch die kapitalistische Produktionsweise schlicht ins Gegenteil verkehrt passierte. Barg die Maschinisierung etwa die Möglichkeit zur Arbeitszeitverkürzung, sorgte ihre kapitalistische Anwendung für eine Verlängerung des Arbeitstages. Ermöglichte sie theoretisch Arbeitserleichterung, sorgte ihre kapitalistische Anwendung für eine Steigerung der Intensität von Arbeit. Bedeutete die Maschine generell eigentlich den Sieg der Menschheit über die Naturkräfte, unterjochte sie sich in kapitalistischer Anwendung die Menschen als Naturkraft. Schuf sie unendlichen Reichtum, sorgte ihre kapitalistische Anwendung zugleich für unendliches Elend und Verheerungen für die Arbeiter.[126] Nachdem also die Individuen »ihre gegenseitigen Verhalten wieder in ihre Gewalt«[127] bekommen haben, ist es der Gesellschaft möglich, ohne die kapitalistische Anwendung in den Genuss der Entwicklung der Produktivkräfte zu kommen.

Auch der Formation als Klassengesellschaft stellt sich in der kommunistischen Gesellschaft ihre fundamentale Alternative entgegen. »Die Bedingung der Befreiung der arbeitenden Klasse ist die Abschaffung jeder Klasse.«[128] Marx fasst den Zusammenhang von Arbeit und Klassengesellschaft an anderer Stelle eindrücklich zusammen: »Einmal die Arbeit emanzipiert, so wird jeder Mensch ein Arbeiter, und produktive Arbeit hört auf, eine Klassengesellschaft zu sein.«[129] Darin drückt sich wiederum das in der kommunistischen Gesellschaft angeeignete Gattungswesen aus. Alle leisten ihren Beitrag bewusst zur gegenseitigen Bedürfnisbefriedigung und arbeiten aus dieser Perspektive füreinander. Dabei geht es nicht darum, dass das Proletariat einfach universal werden soll und andere im Namen der Mehrheit unterdrücken soll. Alex Demirović bringt es auf den Punkt:

> »Das Proletariat […] repräsentiert […] eine negative Universalität, es will nicht alles sein und werden, sondern sich selbst auflösen und mit sich selbst zugleich die Bedingungen der Möglichkeit von Klassen und Ständen, mit anderen Worten die Bedingungen, unter denen Individuen und Gruppen genötigt sind, um des eigenen Überlebens willen eine bestimmte Identität anzunehmen und die eigene Partikularität anderen als Allgemeinheit aufzuzwingen.«[130]

126 Vgl. K. Marx, Das Kapital (1974), S. 465.
127 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 35.
128 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 181.
129 K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1968), S. 342.
130 A. Demirović, Kritik der Politik (2013), S. 479.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Klassengesellschaft basierte auf Arbeit unter bestimmten Bedingungen der Arbeitsteilung. Diese Teilung aufgehoben und damit die Arbeit als Lebensäußerung oder als Äußerung des Gattungswesen Mensch emanzipiert, fällt sogleich auch die Klassengesellschaft in sich zusammen. An die Stelle der bürgerlichen Klassengesellschaft tritt eine »Assoziation […], welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt«[131].

Gleichsam mit der Klassengesellschaft verschwindet damit auch die Notwendigkeit zur politischen Herrschaft der einen Klasse über die andere. Dazu Marx: »[E]s wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegensatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist.«[132] War der bürgerliche Staat zuvor Ausdruck oder »Maschine der Klassenherrschaft«[133], so verliert dieser Staat, fällt diese fort, selbst an Bedeutung. Als Unterdrückungsmaschine, geschäftsführender Ausschuss des Kapitals oder dessen gegenseitige Versicherung wird er obsolet.[134] Herrschaft über sich selbst und bewusste Gestaltung der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung tritt an die Stelle der Herrschaft einer Klasse über eine andere und an die Stelle unbewussten Voranschreitens einer ökonomisch induzierten Entwicklung.

Zuletzt gilt es noch nach der Gleichheit zu fragen. Der Gehalt der bürgerlichen Gleichheit bestand darin, dass alle Individuen gleichberechtigte Tauschpartner sind. Grundsätzlich präsentierte die bürgerliche Klassengesellschaft im Widerspruch zwischen Kapital und Lohnarbeit allerdings gerade den Gegensatz von produziertem Reichtum aufseiten des Kapitals und verheerendem Elend aufseiten der unmittelbaren Produzenten. Der formellen Gleichheit im Tausch folgte die Ungleichheit bei den materiellen Verhältnissen. Diese Ungleichheit ergab sich einmal aus der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft und zum anderen aus der Abstraktion jedes Individuums in den Charaktermasken. Als solche ist sie eine Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, weil aus ihr beständig auf der einen Seite Individuen hervorgehen, die ihre Arbeitskraft zum Überleben verkaufen müssen (Charaktermaske: Arbeiter) und andere, die genug Kapital besitzen, um diese Arbeit auch zu kaufen (Charaktermaske: Bourgeois). Sie war so Voraussetzung und ist Ergebnis der kapitalistischen Produktion zugleich. An die Stelle dieser Ungleichheit tritt wirkliche Individualität und Verschiedenheit, und zwar laut Marx sowohl hinsichtlich physischer Unterschiede als auch verschiedener Tätigkeiten: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen

131 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 182. Dazu auch K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1983), S. 92.

132 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 182.

133 K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1968), S. 336.

134 Dies ist der gedankliche Hintergrund von Friedrich Engels, wenn er feststellt, dass der Staat nicht »abgeschafft« wird, sondern ›abstirbt‹ und »verschwindet«. Friedrich Engels: »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«, in: MEW 19, Berlin 1962, S. 181ff, hier S. 224.; Friedrich Engels: »Brief an Philip van Patten 18. April 1883«, in: MEW 36, Berlin 1967, S. 11f, hier S. 11. Dazu auch Hal Draper: »The Death of the State in Marx and Engels«, in: Socialist Register 1970, S. 281ff. Radikal-revolutionäre Politik stellt damit nicht nur die fundamentale Alternative zur bürgerlichen Klassengesellschaft, sondern auch zu Herrschaft überhaupt dar. Als unmittelbare Folge der Klassengesellschaft verliert die politische Gewalt gleichsam mit den Klassen an Bedeutung. Vgl. K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 182.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedürfnissen.«[135] Die Individualität erhält in der kommunistischen Gesellschaft an neuer Substanz, denn Individuen sind nun nicht mehr ›gleichgemacht‹ hinter irgendwelchen Charaktermasken, sondern treten in ihrer tatsächlichen Individualität auf. Die generelle Bedeutung von Individualität wird überhaupt erstmals wirklich bewusst. Nur durch die individuelle Verschiedenheit können sich die Individuen gegenseitig vervollkommnen. Das Gattungswesen Mensch besteht nur in der Differenz verschiedener Individualitäten. Insofern ist diese Ungleichheit im Ergebnis doch erstmals Gleichheit in der Behandlung. Alle erhalten nach ihren jeweiligen Fähigkeiten, Einbringungen und Bedürfnissen aus dem gemeinsamen Fonds. Niemand wird ob einer besonderen Stellung bevorzugt. Insofern werden alle individuell gleichbehandelt, obschon nicht alle individuell gleich viel erhalten.[136]

Es sollte deutlich geworden sein, dass das Ziel der radikal-revolutionären Politik nicht im Nihilismus liegt und auch nicht willkürlich ist. Die fundamentale Alternative ist das Ziel, wie sie sich im entstehenden kollektiven Kontingenzbewusstsein

8.4 Radikal-revolutionäre Politik und die Folgen

Die radikal-revolutionäre Politik führt in eine neue Welt, und zwar in eine Welt, in der sich die Individuen über die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung bewusst sind und damit die Möglichkeit haben, diese ebenso bewusst und nun frei zu gestalten. Durch die radikal-revolutionäre Politik tritt an die Stelle des historischen Widerspruchs die kontingente gesellschaftliche Entwicklung mit ihren eigenen Widersprüchen und Konflikten. Nun sind sich die Individuen dieser allerdings bewusst.

Zeigte sich die bisherige gesellschaftliche Entwicklung und auch die bürgerliche Klassengesellschaft als unbewusst entstandene Folge des Widerspruches von angehäufter und unmittelbarer Arbeit, so bedeutet die Überwindung davon nicht nur dieses, sondern damit wird laut Marx insofern die bisherige Geschichte selbst überwunden. Durch die radikal-revolutionäre Politik ist die Geschichte dann keine Geschichte von Klassenkämpfen mehr. Die Geschichte ist dann auch kein Ausdruck der Entwicklung der materiellen Produktionsbedingungen mehr. Sie wird nun nicht mehr durch einen Handlungszusammenhang hervorgebracht, in den die Individuen zwar eingefügt sind, in dem sie sich vermeintlich frei ausleben, der aber dennoch Ausdruck der Despotie des Kapitals ist. Die gesellschaftliche Entwicklung ist nun Gegenstand von selbstbewusster Gestaltung und Selbstbestimmung der Gesellschaft

Insofern wird auch verständlich, was Seongjin Jeong konstatiert, dass Marx die kommunistische Gesellschaft nämlich als Reich der Freiheit (*realm of freedom*) sah, im

135 K. Marx, Kritik des Gothaer Programms (1962), S. 21. Die Verteilung des erarbeitenden Gesamtproduktes beschreibt Marx in der *Kritik des Gothaer Programms* ausführlich. Siehe ebd., S. 18f.

136 Im Kern von *Das Kapital*, so lautet eine mittlerweile weit geteilte Ansicht, steht damit eine Kritik, die sich mit dem Vergleich von Ideal und Wirklichkeit von Freiheit und Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft befasst. Diese Kritik zeige die in der Wirklichkeit vorhandenen eklatanten, aber auch strukturell bedingten Mängel von Freiheit und Gleichheit in der bürgerlichen Klassengesellschaft auf. Vgl. Rahel Jaeggi: Kritik von Lebensformen, Frankfurt a.M. 2014, S. 285; Titus Stahl: Immanente Kritik., Frankfurt a.M./New York 2013, S. 48.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegensatz zur bürgerlichen Klassengesellschaft, welche Marx als Reich der Notwendigkeit (*realm of necessity*) beschreibt.[137] Nicht mehr die ökonomischen Verhältnisse herrschen über die gesellschaftlichen, sondern die bewussten Individuen herrschen das erste Mal überhaupt über die gesellschaftlichen Verhältnisse. Die radikal-revolutionäre Politik zeigt also erstmalig die zuvor unbewusste Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung. Es zeigt sich gleichzeitig, dass es Marx gerade nicht um die Überwindung des Kapitals in den Händen der Bourgeoisie, also um die personale und konkrete Herrschaft der Kapitalisten über die Arbeit geht,[138] sondern um die Überwindung der bisherigen historischen Dynamik, die eine Entwicklung bestimmt hat, ohne bewussten Einfluss der Gesellschaft selbst.

Radikal-revolutionäre Politik ist damit gleichbedeutend mit der »Rückkehr« des Menschen aus allen Sphären des Überbaus in seine gesellschaftliche, also menschliche Basis.[139] Dies darf allerdings nicht werden als Erfüllung des Lebens falsch verstanden – sie ist vielmehr die Bedingung dafür. Erst im Ergebnis löst sich etwa die Entfremdung auf oder wird die Arbeit von kapitalistischen Sachzwängen befreit.[140]

Die Grundlagen für diese Form der Politik erschufen die Individuen in der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise und durch ihre jeweiligen Tätigkeiten. Wirkmächtig werden sie in dem Moment, wo das Proletariat durch die radikal-revolutionäre Politik die Gesellschaft und die Entwicklung zu einem gestaltbaren Gegenstand macht. Dadurch ist es möglich, die Welt bewusst zu gestalten. Die wirkliche Gemeinschaft, die soziale Freiheit und das vollendete Individuum sind durch diese Politik erreichbar. Die Philosophie findet im Anschluss daran ihr Ende oder wird überflüssig. Es gibt dann keine Differenz mehr zwischen Vorstellung und Realität oder Wesen und Sein, die dadurch oder durch irgendeine Theologie überbrückt werden müsste.[141] Die bürgerliche Gesellschaft streift laut Marx durch die radikal-revolutionäre Politik des Proletariats »ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht«[142]. Insofern hat sie alle Elemente preisgegeben, »die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben«[143]. Die kommunistische Gesellschaft verliert so den letzten Anschein, reine Utopie zu sein. Sie wurzelt in der Gegenwart und weist zugleich in die Zukunft.[144] Sie ist die in der Gegenwart bereits hervorscheinende Zukunft. Nicht das Gestrige ist die Motivation oder der Impuls der radikal-revolutionären Politik. Das meint Marx, wenn er schreibt, dass die »soziale Revolution des neun-

137 Vgl. S. Jeong, 2016, S. 116.

138 Vgl. William J. Booth: »Gone Fishing: Making Sense of Marx's Concept of Communism«, in: Political Theory 17 (1989), S. 205ff. Für William Booth zeigt sich darin eine teilweise Übereinstimmung des Marx'schen Denkens mit der Philosophie von Micheal Oakshott.

139 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 537.

140 Vgl. I. Mészaros (1973), S. 161.

141 Vgl. Raymond Geuss: »Marxismus und das Ethos der Moderne«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 89ff, hier S. 105f.

142 K. Marx, Das Kapital (1974), S. 94.

143 K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1968), S. 343.

144 Vgl. D. Ashley, Marx and the Category of ›Individuality‹ in Communist Society (1999), S. 680.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zehnten Jahrhunderts […] ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen [kann], sondern nur aus der Zukunft«[145].

Nur durch radikal politische Überwindung der bisherigen Geschichte und die Bewusstwerdung werden auch die Individuen erstmals wirklich frei, womit diese die Bedingung von Freiheit überhaupt ist, denn bisher gab es Freiheit entweder gar nicht, oder nur in einem eingeschränkten Verständnis. In der kommunistischen Gesellschaft tritt eine soziale Freiheit an die Stelle der bürgerlich-formellen Freiheit.[146] Die bürgerliche Freiheit war eine Bedingung der kapitalistischen Produktionsweise. Sie bedeutet, dass niemand formell gezwungen ist, seine Waren zu verkaufen oder einzutauschen. Kein Individuum ist demnach formell unfrei, sondern kann selbstbestimmt entscheiden, was in der Marx'schen Analyse schon als Scheinfreiheit demaskiert wurde. Die Freiheit der bürgerlichen Klassengesellschaft ist die liberale Freiheit als Gegenmodell zu ständisch-feudaler Bevormundung und religiösem Dogmatismus. Diese liberale Idee der Freiheit als Schutz vor Eingriffen anderer ist nach Frederick Neuhouser unmittelbar verbunden mit dem »Egoismus und soziale[m] Antagonismus«[147] der bürgerlichen Klassengesellschaft. Schon in der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise wurde deutlich, dass sich hinter dieser formellen bürgerlichen Freiheit materielle Unfreiheit, ein despotischer Handlungszusammenhang und menschliche Entfremdung verbargen.

An die Stelle dieser liberalen Freiheit tritt nun die »Selbstverwirklichung der Individuen […], ihre reale Freiheit«[148], wie Thilo Ramm formuliert. Arbeiten die Individuen

145 K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1960), S. 117.

146 Seongjin Jeong und auch Ed Rooksby sehen in der sozialen Freiheit und der bürgerlichen Freiheit keine Antithesen, sondern in ersterer eine Radikalisierung der bürgerlich demokratischen Freiheit. Vgl. S. Jeong, 2016, S. 116; Ed Rooksby: »The Relationship between Liberalism and Socialism«, in: Science and Society 76 (2012), S. 495ff. Iring Fetscher bemerkt hingegen, dass sich Marx Freiheitskonzept aus der Ablehnung sowohl der liberalen Idee als auch von der anti-individualistischen oder »bürgerlich-demokratischen« Idee heraus konstituiert. Vgl. I. Fetscher (2018), S. 139ff.

147 F. Neuhouser, Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit (2013), S. 34.

148 Thilo Ramm: »Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels«, in: Iring Fetscher (Hg.), Marxismusstudien. Zweite Folge, Tübingen 1957, S. 77ff, hier S. 99.
Frederick Neuhouser findet in Marx' Werk viele verschiedene Freiheitsideen, die teilweise miteinander verbunden sind. Dies wären »Freiheit als Selbstverwirklichung […], Freiheit als die Verwirklichung des Gattungswesen oder die Überwindung von Entfremdung, Freiheit als tatsächliche Macht oder Fähigkeit […], den eigenen Willen durch Handlungen zu verwirklichen, Freiheit als kollektive, demokratische Selbstregierung, sogar Freiheit als Emanzipation von den Zwängen der Natur.« Zu Recht bemerkt Frederick Neuhouser dann folgerichtig, dass Freiheit aufgrund der Mehrdeutigkeit zu einer leeren Hülle werden könnte. Allerdings ist seiner opulenter Aufzählung hier so nicht unbesehen zuzustimmen. Viele der von ihm als vermeintlich verschieden aufgeführten Marx'schen Freiheitsbegriffe sind vielmehr nur verschiedene Ausdrücke des gleichen gesellschaftlichen Phänomens. So ist etwa die Verwirklichung des Gattungswesen nicht zu haben ohne die individuelle Selbstverwirklichung, vielmehr bedeutet das eine das andere. Zugleich ist die Befreiung von natürlichen Zwängen kein Freiheitsbegriff, der auf gleicher Ebene mit der Selbstverwirklichung existiert. Vielmehr ist die Befreiung von natürlichen Zwängen ein Prozessschritt in der historischen Entwicklung selbst oder genauer: gerade darin besteht die historische Leistung des Kapitalismus. Vgl. F. Neuhouser, Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit (2013), S. 26.
Zum Freiheitsbegriff bei Marx auch R. Boesche, Marx – Despotism of Class and Workplace (1996), S. 248ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach eigener und freier Entscheidung und mit den Produktionsmitteln, die allen gehören und äußern in ihrer Tätigkeit sich selbst als Individuum und als Gattungswesen, herrscht zwischen ihnen eine soziale Freiheit – sie sind nun »in der wirklichen Gemeinschaft […] in und durch ihre Assoziation«[149] frei. Marx fasst Freiheit, sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Gestaltungsfreiheit, als Ergebnis einer Assoziation, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«[150]. Diese Assoziation ist die wirkliche Gemeinschaft, welche nun nicht mehr durch die bürgerlichen Vorhänge verhüllt ist und die sich selbstbewusst bestimmt.

Soziale Freiheit kann für Marx nur darin bestehen,

> »daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen«[151].

Marx' Vorstellung von Freiheit basiert, wie Iring Fetscher es treffend notiert,

> »auf eine[r] kooperierende[n] Hochzivilisation, in der jeder seine eigene, höchst individuelle Leistung beglückend als Beitrag zur Befriedigung des anderen und die der anderen ebenso als Beitrag zur eigenen Befriedigung versteht und empfindet«[152].

Diese Freiheit muss durch praktische Handlungen errungen werden, und zwar nicht durch irgendein ontologisches Statut, sondern durch die Erkämpfung anderer materieller Bedingungen.[153] Arbeit ist daher der Schlüsselfaktor, denn in ihr zeigen sich die menschlichen Möglichkeiten und Begrenzungen.

Axel Honneth stellt fest, dass durch die radikal-revolutionäre Politik und in der kommunistischen Gesellschaft alle Individuen »untereinander die Besorgnis um die Selbstverwirklichung aller anderen«[154] teilen. Um den in der bürgerlichen Klassengesellschaft immanent angelegten Widerspruch von Freiheit und Solidarität zu entkommen, so Axel Honneth weiter,

> »entwirft Marx in groben Umrissen das Modell einer Gesellschaft, in der Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt sein sollen; das scheint ihm dann möglich, wenn die Sozialordnung so verfasst ist, daß jeder einzelne die von ihm verfolgten Zwecke zugleich als Bedingung der Realisierung der Zwecke des jeweils anderen begreift, wenn also die individuellen Absichten derart durchsichtig ineinandergreifen, daß wir sie nur

149 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 74.

150 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 482.

151 K. Marx/F. Engels, Das Kapital (1966), S. 828.

152 I. Fetscher (2018), S. 140.

153 Vgl. P. Gose/J. Paulson, *Capital* and its ›Laws of Motion‹ (2017), S. 99f. Marx nutzte die Idee von Freiheit einmal, um an der modernen Gesellschaft Kritik zu üben und zum anderen als Aufhänger, um über eine bessere nachzudenken. Vgl. F. Neuhouser, Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit (2013)

154 A. Honneth (2017), S. 39.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> im Bewußtsein unserer Abhängigkeit voneinander im wechselseitigen Vollzug realisieren können«[155].

Es erfüllt sich damit auch der Anspruch, den Marx in *Zur Judenfrage* an die menschliche Emanzipation stellt. Der individuelle Mensch muss das abstrakte Mitglied der bürgerlichen Klassengesellschaft und sich selbst als abstraktes Rädchen der kapitalistischen Produktionsweise in sich zurücknehmen. Erst, wenn der Mensch

> »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«[156].

Erst ab diesem Moment. wenn »*alle Verhältnisse*« umgeworfen worden sind, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«,[157] ist wirkliche Selbstbestimmung und insofern Freiheit im umfassenden Sinn möglich. Es ist dies dann die Phase, in der die Individuen als individuelle Menschen an der Gesellschaft teilhaben können, weil die Gesellschaft erstmals bewusste »Vereinigung der Individuen« ist, »die die Bedingungen der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen« unter bewusste individuelle Kontrolle stellt.[158] Die Entwicklung ist dann von den Individuen selbst bestimmt und gestaltet. Die kommunistische Gesellschaft ist somit erstmals ein Zustand der bewussten »Selbst-Beherrschung [der] gesellschaftlichen Verhältnisse«,[159] wie Ingo Pies festhält. An die Stelle des

> »nationalökonomischen Reichtums und *Elendes* [tritt] der *reiche* Mensch und das reiche menschliche Bedürfnis […]. Der *reiche* Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert. Nicht nur der *Reichtum*, auch die *Armut* des Menschen erhält gleichmäßig – unter Voraussetzung des Sozialismus – eine menschliche und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das passive

155 Ebd., S. 40.

156 Karl Marx: »Zur Judenfrage [1843]«, in: MEW 1, Berlin 1957, S. 347ff, hier S. 370.

157 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1957), S. 385. Hier zeigt sich auch der von Ludwig Feuerbach inspirierte Humanismus von Marx, der sich im Kern wahrscheinlich bis zu seinem Tode erhält und biografisch zwischen seiner Arbeit bei der Rheinischen Zeitung und dem erzwungenen ersten Exil in Brüssel entstanden sein wird.

158 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 75. Dazu auch I. Fetscher (2018), S. 51. Freiheit und Befreiung erscheinen immer häufiger in Marx' Schriften, je näher man der Vorstellung über die kommunistische Gesellschaft darin kommt.

159 I. Pies, Karl Marx' kommunistischer Individualismus (2016), S. 304. William Roberts erkennt darin die Idee der neorepublikanischen Freiheit. Vgl. W. C. Roberts (2017), S. 7. Kern des neorepublikanischen Freiheitsbegriffs ist die Selbstbeherrschung der Gesellschaft. Daher nennt Michael Thompson Marx Kapitalismuskritik und Vision radikal-republikanisch. Vgl. Michael J. Thompson: »The Radical Republican Structure of Marx's Critique of Capitalist Society«, in: Critique 47 (2019), S. 391ff. Ein Ausdruck davon könnten die rätedemokratischen Elemente in Marx' Denken sein, wie sie Alex Demirović betont. Vgl. Alex Demirović: »Rätedemokratie oder das Ende der Politik«, in: Prokla 39 (2009), S. 181ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Band, welches den Menschen den größten Reichtum, den *andren* Menschen, als Bedürfnis empfinden läßt«[160].

Die Individuen können in der kommunistischen Gesellschaft und infolge der radikal-revolutionären Politik als wirkliche Individuen teilhaben. In der Nachfolge der radikal-revolutionären Politik sind die Individuen nicht mehr durch die Ordnung selbst vorgegebene Charaktermasken bestimmt, sondern erstmals wirklich frei. Die radikal-revolutionäre Politik zerstört die *unpersönliche und despotische Macht der kapitalistischen Verhältnisse* und ist die Bedingung *wirklicher und sozialer Freiheit* sowie von *Gestaltungsfreiheit* und drückt erstmals ein *Kontingenzbewusstseins* aus.

Wie die Gesellschaft tatsächlich und konkret in der Nachfolge der radikal-revolutionären Politik aussieht, darüber hat Marx nur wenig an belastbaren Aussagen hinterlassen. In einem kurzen Abschnitt in den *Manuskripten* verrät Marx etwas über seine Vorstellung einer kommunistischen Gesellschaft, die das bisher Festgehaltende letztlich zusammenfasst:

> »Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen.«[161]

Vielmehr hinterlässt Marx nicht an konkreten Aussagen über die Folgen der radikal-revolutionären Politik. Das ist aber auch wenig wunderlich, denn die wesentlichste Folge ist gerade die Gestaltungsfreiheit. Es ist daher durchaus wahrscheinlich, dass das Fehlen einer konkreten und ausdifferenzierten Idee der kommunistischen Gesellschaft gar kein Mangel des Marx'schen Werkes, sondern vielmehr Ausdruck seines Wissens um die dann erlangte Kontingenz ist.

Sicher hingegen ist, dass unter radikal-revolutionärer Politik kein Zurück in die Zukunft gesehen werden darf – eine Rückkehr etwa zu romantisierten präkapitalistischen Zuständen oder einer urwüchsigen Gemeinschaftlichkeit. Marx beurteilte eine solchen

---

160 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1968), S. 544.

161 Ebd., S. 536. Hans-Christoph Schmidt am Busch erkennt darin Konzepte einer transparenten und harmonischen Gesellschaft, wie sie auch im Frühsozialismus zu finden seien. Vgl. Hans-Christoph Schmidt am Busch: »›The Egg of Columbus?‹. How Fourier's social theory exerted a significant (and problematic) influence on the formation of Marx's anthropology and social critique«, in: British Journal of the History of Philosophy 21 (2013), S. 1154ff.
D. Gregory befasst sich mit dem Einfluss der zeitgenössischen französischen Sozialisten auf Marx, und zwar hinsichtlich der Vorstellung einer kommunistischen Gesellschaft. Vgl. D. Gregory: »The Influence of French Socialism on the Thought of Karl Marx, 1843-1845«, in: Proceedings of the Western Society for French History 6 (1978), S. 242ff.
Auch andere behandeln Marx' Vorstellung der kommunistischen Gesellschaft, etwa Richard N. Hunt: The Political Ideas of Marx and Engels, London 1984; Bertell Ollman: »Marx's Vision of Communism: A Reconstruction«, in: Critique 8 (1977), S. 4ff. Richard Nordahl geht dabei darauf ein, ob die Vorstellung der kommunistischen Gesellschaft von Marx auf einer normativen Grundlage beruht. Vgl. Richard Nordahl: »Marx on Evaluating Pre-capitalist Societies«, in: Studies to the Soviet Thought 31 (1986), S. 303ff

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedankengang mit den eindeutigen Worten: »Ein Mann kann nicht wieder zum Kinde werden oder er wird kindisch.«[162] Seine Vorstellungen greifen bekanntlich viel weiter. Das moderne Gattungswesen des Menschen zeigt sich gerade in der modernen komplexen Arbeitsteilung. Die arbeitsteiligen Individuen bilden insgesamt das Gattungswesen. Damit ist eine rousseauistische Interpretation von Marx, also eine Rückkehr zu kleinen Gemeinschaften unmöglich. Die materialistische Geschichtsvorstellung von Marx ist komplex und reicht ins Globale. Ohne Klassengegensatz »werden die *gesellschaftlichen Evolutionen* aufhören, *politische Revolution* zu sein«[163] – oder anders: *sein zu müssen*. Nicht die Geschichte überhaupt hört für Marx durch die radikal-revolutionäre Politik auf, sondern die bisherige Geschichte wird überwunden und der Anfang einer neuen geschrieben. Akteur dieser neuen Geschichte ist eine komplexe, arbeitsteilige und ihrer Gestaltung bewusste und darin freie Gesellschaft. Es sind neue Strukturprinzipien, die diese prägen, die sie aber – und gerade darin besteht der fundamentale Unterschied – nicht vorprogrammieren, sondern die Grundlage von Gestaltbarkeit bilden.

Ist die kommunistische Gesellschaft als solche erst einmal durchgesetzt, was passiert dann mit der Politik? Frigga Haug stellt diesbezüglich fest, dass nach Marx Politik in der kommunistischen Gesellschaft nicht wieder zu reinem Verwaltungshandeln etwa der gesellschaftlichen Produktion degenerieren kann, denn »[d]a ist noch das Leben selbst, das Zukunft bestimmt und bedeutet«[164]. Ob nun Politik als Organisierungs- und Gestaltungselement bleibt und wenn ja, wie sie aussähe, diese Frage führte an dieser Stelle zu weit. Hier ging es darum, zu zeigen, dass hinter der radikal-revolutionären politischen Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft ein Kontingenzbewusstsein steht, welches für die bewusste Gestaltungsfreiheit essenziell ist.

162 K. Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie (1964), S. 641.

163 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 182. Dazu auch Kenneth A. Megill: »The Community in Marx's Philosophy«, in: Philosophy and Phenomenological Research 30 (1969), S. 382ff, hier S. 392.

164 F. Haug, Feministische Anmerkungen (1998), S. 190.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

9. Historische Entwicklung der Rationalisierung
Webers Analyse

9.1 Prädestination und Beruf

Die historische gesellschaftliche Entwicklung ist für Weber maßgeblich durch den Prozess der Rationalisierung geprägt. Diese stellt für ihn eine universelle Entwicklung dar, welche die moderne bürgerliche Gesellschaft maßgeblich hervorbringt und kennzeichnet. Es wird in diesem Abschnitt daher zunächst darum gehen, erstens diesem Prozess der Rationalisierung in Webers historischer Analyse nachzugehen. Zweitens wird dargestellt, wie Weber diesen Prozess analysiert und in einem dritten Schritt auf die Prinzipien einzugehen, welche für ihn daraus hervorgehen.

> »Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen?«[1]

1 Max Weber: »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/18, Tübingen 2016, S. 101ff, hier S. 101.
Weber wird hieran häufig ein Eurozentrismus vorgeworfen. Vgl. Hans-Peter Müller: Max Weber, Köln 2007, S. 76; Wolfgang Schluchter: Handlung, Ordnung und Kultur, Tübingen 2005, 139ff., insb. 144-145; Wolfgang Schluchter: Religion und Lebensführung, Frankfurt a.M. 1991b, 283ff. Pietro Rossi stellt die weiterführende Frage, ob denn die Spezifizität des Okzidents, wie Weber diese beschrieb, heute und im Angesicht der Globalisierung noch haltbar sei. Vgl. Pietro Rossi: »Universalgeschichte und interkultureller Vergleich«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 111ff, hier S. 118ff.
Zum Charakter von *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* siehe Peter Ghosh: »Max Weber's Idea of ›Puritanism‹: a case study in the empirical construction of the *Protestant Ethic*«, in: Peter Ghosh (Hg.), A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic, Wiesbaden 2008, S. 5ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Frage stellt Max Weber in der Vorbemerkung von *Die protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Er leitet damit seine »Universalgeschichte der Kultur«[2] ein, in der er nach den Ursachen einer, seiner Meinung nach, spezifischen Entwicklung des Okzidents sucht. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* gilt als eine maßgebende Arbeit auf dem Feld der Wirtschaftsgeschichte, liegt ihr doch ein Interesse an der Geschichte, der Entstehung und der Entwicklung des modernen Kapitalismus zugrunde. Webers Interesse an der Entwicklung und Entstehung des modernen rationalen und als solcher dem Okzident spezifischen Kapitalismus wurde durch sein immer ausgreifenderes Interesse allerdings mehr und mehr zu einem Interesse an der Entstehung und Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft insgesamt.[3]

Peter Ghosh zeichnet lesenswert die Geschichte dieses, in Webers Gesamtwerk, zentralen Textes nach und schreibt damit auch eine Biografie der Person Weber. Vgl. Peter Ghosh: Max Weber and *The Protestant Ethic:*, Oxford 2014.

2 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 114. Dazu immer noch lesenswert W. Schluchter (1989), etwa das zusammenfasssende Schema XXII, 267. Er stellt an anderer Stelle heraus, dass sich Weber damit sowohl gegen materialistische als auch idealistische Geschichtsauffassungen gestellt hat. Vgl. W. Schluchter (2005), S. 63. Zugleich arbeitet er heraus, dass Weber mit der Universalgeschichte des Rationalismus tatsächlich auch einen universalistischen Anspruch verfolgte. Vgl. W. Schluchter (1989), S. 86.

Wolfgang Mommsen betont wiederum, dass Webers Universalgeschichte keinen Anspruch darauf hatte, den Verlauf der Geschichte vollständig zu bestimmen oder prophetisch vorauszusagen. Im Gegenteil war dies der zentrale Kritikpunkt von Weber an anderen Geschichtsphilosophien. Diese ermögliche es den Menschensich im Schoß der Geschichte wohlzufühlen, auf ihren Gang zu vertrauen, ohne selbst Verantwortung zu übernehmen. Vgl. Wolfgang J. Mommsen: »Universalgeschichtliches und politisches Denken«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 97ff, hier S. 104f. Dazu zu auch W. Schluchter (2005), S. 84f.

Über den Anschluss Webers ›Universalgeschichte‹ an die neukantianische Geltungslehre vgl. Frederike Wappler: Werte und das Recht, Baden-Baden 2008; W. Schluchter (1991a), S. 80ff.; W. Schluchter (1989), S. 69ff.; Herbert Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt a.M. 1983, 197ff. W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 106f.

3 Vgl. Wolfgang Schluchter: Die Entstehung des modernen Rationalismus, Frankfurt a.M. 1989, S. 63. Über Weber als Wirtschaftswissenschaftler und -historiker etwa Stanley L. Engerman: »Max Weber as economist and economic historian«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 256ff. Über Webers Werk aus der Sicht der Wirtschaftssoziologie allgemein empfehlenswert der Sammelband von Andrea Maurer (Hg.): Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Rationalisierung[4] ist das zentrale Thema dieser ›Universalgeschichte‹,[5] das Weber historisch zunächst in der Entwicklung der Religion beobachtet.[6] Dabei sucht Weber nach den Ursprüngen des okzidentalen Rationalismus. Er bemerkt dazu:

> »Es kommt also zunächst wieder darauf an: die besondere *Eigenart* des okzidentalen und innerhalb dieses, des modernen okzidentalen, Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären. Jeder solche Erklärungsversuch muß, der fundamentalen Bedeutung der Wirtschaft entsprechend, vor allem die ökonomischen Bedingungen berücksichtigen.«[7]

Deutlich wird nicht nur der historische Charakter Webers Analyse der bisherigen gesellschaftlichen Entwicklung, sondern auch, dass Weber die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und die religiöse Rationalisierung eng mit wirtschaftlichen Zusammenhängen verknüpft sieht. Webers Untersuchung der modernen bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Quellen und Entwicklungsbedingungen beschäftigt sich daher auch mit dem modernen Kapitalismus.

Rationalisierung und moderner Kapitalismus sind für Weber dabei allerdings keine einfach oder kausal verknüpften Entwicklungen.

> »Denn wie von rationaler Technik und rationalem Recht, so ist der ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler *Lebensführung* überhaupt abhängig.«[8]

Der Begriff der Lebensführung[9] leitet dabei in die Komplexität des Gedankengangs Webers ein. Nicht nur die okzidentale Entwicklung der kapitalistischen Ökonomie ist ein

---

4 Zur Mehrdeutigkeit des Begriffes der Rationalisierung etwa vgl. Reinhard Bendix: »Max Webers Soziologie heute«, in: Dirk Kaesler (Hg.), Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung, München 1972, S. 50ff, hier S. 52f. Dazu auch Wolfgang Schluchter: »Die Paradoxie der Rationalisierung«, in: Zeitschrift für Soziologie 5 (1976), S. 256ff, hier S. 259. Dazu auch Johannes Weiß: Max Webers Grundlegung der Soziologie, München 1975, 137ff; Ann Swidler: »The Concept of Rationality in the Work of Max Weber«, in: Sociological Inquiry 43 (1973); Siegfried Landshut: Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik, Berlin 1969, 49ff; Reinhard Bendix: Max Weber – Das Werk, München 1964, 403.

5 »Erst die Reformulierung des Themas der Protestantischen Ethik im erweiterten und präzisierten Bezugsrahmen der Rationalisierung erlaubt eine produktive Anknüpfung an Weber, die mehr ist als Zitat und Polemik«, ergänzt Constant Seyfarth diesbezüglich. Constant Seyfarth: »Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung. Zur Reformulierung eines Problems«, in: Constant Seyfarth/Walter M. Sprondel (Hg.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers, Frankfurt a.M. 1973, S. 338ff, hier S. 342.

6 Über das *Religiöse* in Webers Religionssoziologie etwa Hartmann Tyrell: »Das ›Religiöse‹ in Max Webers Religionssoziologie«, in: Saeculum 43 (1992), S. 172ff.

7 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 116f.

8 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 116f.

9 Dieter Herrmann arbeitet heraus, dass Weber die Begriffe Lebensführung, Lebensstil, Lebensgestaltung oder auch Lebensmethodik als Synonyme nutzt. Vgl. Dieter Herrmann: »Back to the Roots! Der Lebensführungsansatz von Max Weber«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Aspekte des Weber-Paradigmas, Wiesbaden 2006, S. 238ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besonderer Ausdruck der Rationalisierung allgemein sowie des okzidentalen Rationalismus im speziellen, sondern der ökonomische Rationalismus insgesamt ist Ausdruck einer praktisch-rationalen Lebensführung der Individuen, die sich für Weber insbesondere und zunächst im ökonomischen Handeln zeigt. Weber sieht entsprechend auch die individuelle seelische beziehungsweise psychische Konstitution als relevante Faktoren der Rationalisierung.[10] Die Religion als wichtiges Element dieser seelischen Konstitution ist daher nur wenig überraschend das Objekt seiner Untersuchung. Zwar bemerkt Weber einerseits: »Interessen (materielle und ideelle) nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen.« Andererseits notiert er direkt im Anschluss daran auch, dass »die ›Weltbilder‹, welche durch ›Ideen‹ geschaffen wurden, […] sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt [haben], in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte«[11]. Sowohl Ideen und Interessen auf der einen als auch okzidenta-

---

Auch Hans-Peter Müller geht darauf ein, dass obschon dem Begriff der Lebensführung in Webers Werk eine Schlüsselfunktion zukommt, er diesem dennoch keine eigene Definition hat angedeihen lassen. Vgl. Hans-Peter Müller: »Lebensführung. Eine systematische Skizze im Anschluss an Max Webers Forschungsprogramm«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 249ff.

10 Hier zeigt sich Webers grundsätzlicher methodischer Individualismus, ein Begriff, den Weber selbst niemals benutzte und der sich doch gerade aus seiner Schrift *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* heraus bestimmen lässt. Dazu etwa Lawrence A. Scaff: Weber and the Weberians, Basingstoke 2014, S. 50ff. Gemeint ist damit die berühmte ›Badewanne‹: Individuelles Handeln ist durch Phänomene auf der Makroebene (religiöse Überzeugungen einer bestimmten protestantischen Ethik) beeinflusst. Das individuelle Handeln ist entsprechend davon beeinflusst (innerweltliche Askese), ein bestimmtes individuelles wirtschaftliches Handeln passiert und zuletzt bedingt dieses Handeln ein bestimmtes neues Phänomen auf der Makroebene (rationaler Betriebskapitalismus). Dazu etwa Peter Hedström/Richard Swedberg: »Social Mechanisms: An Introductory Essay«, in: Peter Hedström/Richard Swedberg (Hg.), Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory, Cambridge 1998, S. 1ff; James S. Coleman: Foundation of Social Theory, Cambridge 1990, S. 5ff; Raymond Boudon: The Logic of Social Action, London 1981. Weitergehende Analysen dazu etwa bei Ronald Jepperson/John W. Meyer: »Multiple Levels of Analysis and the Limitations of Methodological Individualism«, in: Sociological Theory 29 (2011), S. 54ff; Mohamed Cherkaoui: Good Intensions: Max Weber and the Paradox of Unintended Consequences, Oxford 2007.

11 Beide Zitate aus: Max Weber: »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche«, in: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.), MWG I/19, Tübingen 1989, S. 75ff, hier S. 101. Über die essenzielle Bedeutung dieses Zitats als Quelle und Zielpunkt Webers Analyse von gesellschaftlichen Transformationsprozessen etwa W. Schluchter (2005); Rainer Lepsius: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990; Friedrich H. Tenbruck: »Das Werk Max Webers«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975), S. 663ff; Walter M. Sprondel: »Sozialer Wandel, Ideen und Interessen. Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik«, in: Constant Seyfarth/Walter M. Sprondel (Hg.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers, Frankfurt a.M. 1973, S. 206ff. Diesem Zitat entspringt eine Debatte, ob nun ein Schwerpunkt auf den Ideen oder den Interessen liegt, oder ob Weber sogar ein ›Sowohl-als-auch‹ damit verbunden hat. Dazu Mateusz Stachura: »Ideen und Interessen. Die Seitenwechselproblematik am Beispiel der Hinduismus- und Judentumstudie von Max Weber«, in: Agathe Bienfait (Hg.), Religionen verstehen. Zur Aktualität Max Webers Religionssoziologie, Wiesbaden 2011, S. 18ff, hier S. 19; W. Schluchter (1991b); R. Lepsius (1990), 31, passim; Johannes Winckelmann: »Die Herkunft von Max Webers ›Entzauberungs‹-Konzeption«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 30 (1980), S. 12ff, hier 31,

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ler Rationalismus und praktisch-rationale Lebensführung auf der anderen Seite bilden demnach sich gegenseitig forcierende Paare.

Weber nimmt die Ideen und Weltbilder in seiner Analyse in den Blick, um zu zeigen, wie der okzidentale Rationalismus zur bestimmenden Ethik der modernen bürgerlichen Gesellschaft wurde und wie die Entwicklung einen rationalen Lebensstil hervorbrachte.[12]

Weber selbst analysiert die religiösen Ideen und die damit zusammenhängenden Weltbilder vergleichend.[13] Grob lassen sich dabei die Unterscheidung eines orientalischen gegenüber des okzidentalen sowie des okzidentalen gegenüber des modern-okzidentalen Rationalismus erkennen. Da es hier schlicht um die Besonderheit des okzidentalen Rationalismus und dessen Entstehung geht, soll ein Aspekt der weitaus größeren Komparatistik Webers genügen, um die Systematik zu verdeutlichen. So ist etwa der gravierendste Unterschied zwischen dem Konfuzianismus und dem Puritanismus nach Weber, dass jener durch einen »Rationalismus der Weltanpassung« und dieser durch einen »Rationalismus der Weltbeherrschung« gekennzeichnet ist.[14] Daraus ergibt sich ein weiterer gravierender Unterschied der vorderasiatischen-okzidentalen zur asiatischen Religion. Dieser besteht darin, dass erstere durch »die aktive Askese: ein gottgewolltes *Handeln* als Werkzeug Gottes« und zweite durch einen »kontemplativen

---

passim. Dazu insgesamt auch der instruktive und zusammenfassende Handwörterbuchartikel von Steffen Sigmund: »Ideen und Interessen«, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart – Weimar 2014, S. 66ff.; F. H. Tenbruck, 1975, 684f., passim.

Hier zeigt sich, dass Webers Forschungsprogramm ein Mehr-Ebenen-System enthält und vielleicht sogar auch ein Mehr-Seiten-Modell. Es geht ihm immer darum, dass Ideen nicht direkt wirken, sondern vermittelt der individuellen Aneignung als der Subjektivierung eines objektiven Geistes und das verbunden mit einem individuellen Interesse beziehungsweise unter dessen Einfluss. Vgl. W. Schluchter (2005), S. 77.

Sowohl Ideen als auch Interessen sind einmal unmittelbare Bestimmungsfaktoren menschlichen Handelns, aber zum anderen auch mittelbar historische Interpretationen und Institutionalisierungen. Vgl. W. Schluchter (1989), S. 89.

Gerade diese Sichtweise Webers lässt *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* zu einem Werk werden, dass durchaus als »antimaterialistisch« und stattdessen als »spiritualistisch« charakterisiert werden kann. Dazu W. Schluchter (2005), S. 63; W. Schluchter (1989), S. 275; W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 101f.

12 Vgl. W. Schluchter, 1976, S. 261.

13 Webers spätere Ausführungen zu dem Thema in den Vorlesungen über die Wirtschaftsgeschichte von 1919/20 gehen über das Material aus *Die Protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus* hinaus. Vgl. Max Weber: »Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschafts-Geschichte«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG III/6, Tübingen 2011, S. 71ff; Randall Collins: »Weber's last Theory of Capitalism. A Systematization«, in: American Sociological Reviews 45 (1980), S. 925ff. In den zentralen Erkenntnissen jedoch ist keine Änderung zu erkennen, wie Jack Barbalet aufzeigt. Vgl. Jack M. Barbalet: »›Beruf‹, Rationality and Emotion in Max Weber's Sociology«, in: European Journal of Sociology 41 (2000), S. 329ff, hier S. 329.

14 Wolfgang Schluchter: »Einleitung«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/18, Tübingen 2016, S. 1ff, hier S. 6. Über Konfuzianismus und Taoismus siehe M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (1989), S. 450ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heils*besitz* der Mystik, der ein ›Haben‹, nicht ein Handeln bedeuten will, und bei welchem der Einzelne nicht als Werkzeug, sondern als ›Gefäß‹ des Göttlichen«[15] gekennzeichnet ist. Andeutungsweise ersichtlich werden sollte daran, dass und wie Weber aus der Religion ableitete, wie unterschiedlich Individuen ihre Welt gestalten und welche Position sie zu dieser einnehmen.

Die Bedingungen eines spezifisch okzidentalen ökonomischen Rationalismus führt Weber auf die calvinistische oder puritanische Religionslehre und Ideen zurück. Diese bilden für ihn die Bahnen, in denen die das Handeln bestimmenden Interessen eine eigene Dynamik ausprägen. Aus einem religiösen Weltbild also folgen bestimmte Interessenlagen, die ein bestimmtes individuelles Handeln sehr wahrscheinlich hervorbringen. Die calvinistische Religion, in der die Individuen göttliches Werkzeug und nicht Gefäß sind, bringt demnach ein Handeln hervor, mit dem sich die Individuen die Welt zum Objekt machen, sie bearbeiten und verändernd in sie eingreifen. Auf diesem Gedanken baut die methodisch-rationale Lebensführung auf, die nach Weber charakteristisch für den okzidentalen Rationalismus und damit auch für die moderne bürgerliche Gesellschaft ist.

Den Zusammenhang zwischen der calvinistischen Religion und einer methodisch-rationalen Lebensführung macht Weber besonders anhand der religiösen Idee der Prädestination deutlich. Zunächst attestiert Weber der calvinistischen Glaubenslehre, dass sie es war, die die Trennung von Welt und Gott vollendet hat, welche in der Reformation ihren Anfang nahm.[16] Die calvinistische Glaubenslehre entfernte auch die letzten Reste, die Gottes Anwesenheit im Diesseits repräsentierten. Vormals war die gesamte Welt bis ins Kleinste und bis in den letzten Winkel durchsetzt von der katholischen Religion, der katholischen Kirche und der Vorstellung Gottes als ›erstem Beweger.‹ Vielen weltlichen Dingen waren religiöse Bedeutungen zugeschrieben und ordneten die Welt. Die Durchdringung der Welt und des Alltages durch Religion endete jedoch nach Webers Analyse spätestens mit der Glaubenslehre des Calvinismus. Nach dieser ist nicht mehr Gott für die Menschen da (etwa als ein erlösender Gott wie im Katholizismus), sondern die Menschen sind um Gottes willen da. Gott als Schöpfer erscheint dann allerdings auch als der Welt vollständig entrückt und ihr gegenüber dennoch unveränderbar mächtig. Diese Idee der Entrückung stattet Gott mit »absoluter Unwandelbarkeit, Allmacht und Allwissenheit, kurz absoluter Überweltlichkeit«[17] aus. Die calvinistische und puritanische Welt wird so zwar nicht gottlos, aber Gott verliert in ihr durchaus seinen vormaligen Platz innerhalb der menschlichen Welt.[18] Es gibt keine diesseitigen Maß-

15 Ebd., 450-478, 482.

16 Christopher Adair-Toteff diskutiert kritisch, inwiefern Weber selektiv auf die Schriften von Calvin zurückgriff, um seine eigene Argumentation zu stützen. Vgl. Christopher Adair-Toteff: »Weber's ›use and abuse‹ of Calvin's Doctrine of Predestination«, in: Journal of Religious and Political Practice 4 (2018), S. 336ff.

17 Max Weber: »Religiöse Gemeinschaften«, in: Hans G. Kippenberg (Hg.), MWG I/22-2, Tübingen 2001, S. 121ff, hier S. 291.

18 Vgl. Hans G. Kippenberg: »Religiöse Gemeinschaften. Wo die Arbeit am Sinnproblem der Welt und der Bedarf sozialen Handelns an Gemeinschaftlichkeit zusammenkommen«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 211ff, hier S. 216.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stäbe in religiösen Fragen, sondern nur festgelegte und unumstößliche göttliche Urteile. Jede menschliche Bewertung dieser wäre ein Angriff auf die außerweltliche Souveränität Gottes. Das menschliche Handeln als kreatives und gestaltendes Handeln, das auf die »rationale Umgestaltung der irdischen Ordnung« gerichtet ist und darin »einer auf den äußeren Erfolg gerichteten methodischen Lebensführung« folgt,[19] ist Ausdruck davon, dass alles menschliche Handeln der Mehrung Gottes Ruhm dienen soll. Untätigkeit steht dieser Prämisse entgegen.

Eine Folge davon ist laut Weber zunächst und im Vergleich zur religiös durchwebten katholischen Welt eine gewisse Orientierungslosigkeit. Nichts ist geblieben von den vormaligen religiösen oder traditionalen Sicherheiten, die das Leben der Individuen nahezu vollständig bestimmten und einengten, aber auch strukturierten. Der zwar rigide, aber auch einheitliche Wertehorizont des Christentums geht verloren. Alles ist »zurückgetreten aus der Öffentlichkeit, […] in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens«[20]. Die neue Zeit beschreibt Weber als »gottfremde, prophetenlose Zeiten«[21]. Der sorgende Gott ist durch die Rationalisierung oder Entzauberung verschwunden[22] und damit auch eine einheitliche Autorität über die Entscheidung von Wichtigem und Unwichtigem. Die Lebensumstände selbst werden zum selbstgeschaffenen Schicksal dieser Zeit.[23] Mit dieser »pathetischen Unmenschlichkeit« sorgt jene Idee des Rückzugs Gottes aus der diesseitigen Welt für ein Gefühl »einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums*«.[24] Jede äußere Hilfe sowie jede von außen zugehende Bedeutung der Welt sind fortgefallen. Spirituelle Führungsfiguren sind nutzlos geworden.

Eine weitere Folge dessen ist laut Weber die Ungewissheit der Individuen über den eigenen Gnadenstand, der alleinige Sache des Urteils des außerweltlichen und übermächtigen Gottes geworden ist. Es kann keinen menschlichen Einfluss darauf geben, der nicht gleichzeitig die göttliche Autorität infrage stellen würde. Die Zugehörigkeit zu den Erwählten oder Verdammten ist damit für die Menschen völlig ungewiss und unbeeinflussbar. Weber zufolge war es für Calvin eine Tatsache, dass Gott nur einem Teil der Menschheit seine Gnade zuteilwerden lässt, für den anderen Teil hingegen die Verdammnis vorsieht. Diese göttliche Zuteilung von Gnade menschenseits zu beklagen, wäre demnach wie, »als wenn die Tiere sich beschweren würden, nicht als Menschen geboren zu sein«[25]. Das Schicksal jedes Wesens ist die Verherrlichung Gottes Ruhms. Dies ist das außerhalb des menschlichen Zugriffs gefällte Urteil über ihn, das, einmal

19 M. Weber, Religiöse Gemeinschaften (2001), S. 332.

20 Max Weber: »Wissenschaft als Beruf«, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/17, Tübingen 1992, S. 71ff, hier S. 109f.

21 Ebd., S. 104.

22 Wie Friedrich Nietzsche ist Webers Ansicht, dass der moderne Mensch maßgeblich vom Machtstreben getrieben und Gott (durch die Entzauberung der Welt) ›gestorben‹ ist. Vgl. W. Hennis (1987), S. 167; Eduard Baumgarten: Max Weber, Tübingen 1964, 554f., 578ff.

23 Vgl. M. Weber, Wissenschaft als Beruf (1992), S. 109.

24 Max Weber: »Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/9, Tübingen 2014, S. 242ff, hier S. 259. Dazu auch Roger Boesche: »Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination«, in: Roger Boesche (Hg.), Theories of Tyranny. From Plato to Arendt, University Park 1996, S. 327ff, hier S. 348f.

25 M. Weber, Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus (2014), S. 258.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

getroffen, jedem Menschen als schlichte Tatsache gegenübertritt. Der Calvinismus lässt demnach für Weber die Menschen mit einer völligen Ungewissheit über ihr eigenes Seelenheil zurück und das zu einer Zeit, zu der »das Jenseits nicht nur wichtiger, sondern in vieler Hinsicht auch sicherer war als alle Interessen des diesseitigen Lebens«[26]. Die Ungewissheit der eigenen Erwähltheit ist quälend für die Individuen. An äußeren Merkmalen lassen sich die Erwählten von den Verdammten nicht unterscheiden und auch nicht am Grad der Spiritualität. Die Frage der Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstatus wird zur Frage mit »absolut überragender Bedeutung«[27]. Salopp formuliert verbirgt sich dahinter der existenziell bedeutsame Wunsch, Gott wieder zum Sprechen zu bringen, vielleicht sogar zu zwingen. Es bleibt letztlich keine andere Möglichkeit als sich für erwählt zu halten und jeden Zweifel daran als teuflische Verführung zu werten. Dem folgt eine »*rastlose Berufsarbeit*«[28] mit deren Hilfe sich die Individuen Selbstgewissheit zu verschaffen suchen. Ein Indiz für den eigenen Gnadenstand in der Berufsarbeit oder Pflichterfüllung zu finden, ist Ausdruck der okzidentalen Idee der Weltgestaltung. Menschliches Handeln soll den Ruhm Gottes mehren und ist gerade daher zur Aktivität angetrieben. Religiöses Heil im Jenseits erscheint nun als Gnadenverdienst. Kam in der katholischen Glaubenslehre der Armut noch ein spiritueller Wert zu, weil sich darin ein enthaltsames Leben ausdrückte, welches mit umso größeren Freuden im Jenseits vergolten werden sollte, findet im Calvinismus und Puritanismus nun die in der Reformation beginnende »Umpolung« auf die »Zuschreibung von Leistung« ihre Vollendung.[29] Als Werkzeuge Gottes beherrschen die Menschen die Welt nicht um ihrer selbst willen, sondern um der göttlichen Majestät willen. Die ›kreatürliche Welt‹ unterwirft der Mensch sich mit seiner asketischen Berufstätigkeit, gestaltet und beherrscht sie insofern.[30]

Es ist nicht möglich, durch individuelles religiöses Handeln am eigenen Gnadenstatus in Form eines bestimmtes Grades an Spiritualität zu arbeiten, entsprechend braucht es keine Sakramente. Auch die Kirche verliert ihre Bedeutung, weil zu ihr auch die Verdammten gehören und zur Mehrung Gottes Ruhms durch die Organisation Kirche seinen Institutionen unterworfen werden und ihnen gemäß leben sollen. Gleichzeitig ist allerdings außerhalb der Kirche schon gar kein Heil zu erwarten. Ihr verbleibt somit eine gewisse, allerdings banale Relevanz. »Kein Prediger«, »[k]ein Sakrament«, »[k]eine Kirche« und »[e]ndlich auch: kein Gott« sind also als Orientierungspunkte geblieben.[31] Im Vergleich zur katholischen Weltsicht ist dies für Weber eine kalte, dunkle und insgesamt einsame Welt. Dieses Bild prägt die Fundamente des »*illusionslosen* und *pessimistisch* gefärbten *Individualismus*«[32], der laut Weber immer noch in den Gesellschaften

26 Ebd., S. 271f.

27 Ebd., S. 273.

28 Ebd., S. 276.

29 W. Schluchter, 1976, S. 271.

30 M. Weber, Religiöse Gemeinschaften (2001), S. 339f.

31 M. Weber, Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus (2014), S. 260. Dazu auch Alistair Hamilton: »Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 151ff, hier S. 156.

32 M. Weber, Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus (2014), S. 261f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit puritanischen Wurzeln zu finden sei. Die puritanische oder calvinistische Religion ist eine »unsichtbare Kirche«[33], zusammengesetzt aus ›unsichtbaren‹ Erwählten.

Es ist der Beruf, in dem sich für Weber der spezifisch okzidentale Rationalismus in Form einer methodischen Lebensführung zeigt, als Folge der Erlösungsidee. Das englische Wort *calling* zeigt mehr oder minder deutlich einen religiösen Bestandteil auf, welcher auf die göttlich gestellte Aufgabe oder die Erwähltheit abstellt. Dieses Wort sieht Weber einzig der protestantischen Sprache eigen.[34] Auch die Pflichterfüllung in einem Beruf ist für Weber im Calvinismus und Puritanismus vollendet, der Beruf vollends zur Tätigkeit des Menschen als Gottes Werkzeug geworden.

> »Es kommt also in dem Begriff ›Beruf‹ jenes Zentraldogma aller protestantischen Denominationen zum Ausdruck, welches die katholische Unterscheidung der christlichen Sittlichkeitsgebote in ›praecepta‹ und ›consilia‹ verwirft und als das einzige Mittel, Gott wohlgefällig zu leben, nicht eine Überbietung der innerweltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sie sich aus der Lebensstellung des einzelnen ergeben, die dadurch eben sein ›Beruf‹ wird.«[35]

Das im Katholizismus noch geltende Sittlichkeitsgebot und die mönchische oder klösterliche und damit außerweltliche Askese[36] werden zunehmend *ver*drängt. Darüber hinaus allerdings ist die calvinistische und puritanische Idee des Berufs als Ort der Pflichterfüllung in die individuelle Lebensführung *ein*gedrungen. Wirtschaftlicher Erfolg, dem eine rationale Lebensführung unterliegt, die diesem Erfolg alles andere unterordnet, ist dabei zentrales Indiz für die individuelle Erwähltheit.

> »Dies: der absolute (im Luthertum noch keineswegs in allen Konsequenzen vollzogene) Fortfall kirchlich-*sakramentalen* Heils, war gegenüber dem Katholizismus das ab-

33 Ebd., S. 273.

34 Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 209ff.

35 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 226.

36 Auch im Katholizismus gab und gibt es laut Weber eine asketische Lebensführung. Diese wird allerdings mehrheitlich von Mönchen gelebt. Es ist eine von der Welt und der Öffentlichkeit abgeschiedene und somit außerweltliche Askese. Außerdem besteht in der Beichte, als Ausdruck der universellen Kirchengnade und letztlich auch einer Bilanzrechnung guter und schlechter Taten ein starkes »Mittel zum periodischen ›Abreagieren‹ des affektbetonten Schuldbewußtseins.« ebd., S. 285. Weil Gnade hier zwar an Bedingungen geknüpft, aber doch universell gewährt wurde, fehlte dem mittelalterlichen Katholizismus das Zwangsmittel gegenüber den Individuen, Gnade »aus eigener Kraft zu erringen« und damit das Handeln in bestimmter Weise umzugestalten. M. Weber, Religiöse Gemeinschaften (2001), S. 346. Der Katholizismus forderte diese mönchisch-asketische Lebensweise auch ein, allerdings vor allem in den Klöstern und Mönchsorden. Diese schaffte es daher nie, das weltliche Alltagsleben zu durchdringen, da Schuld und Sühne stark in den Katholizismus eingeprägt sind. Außerdem drängte das asketische Leben des Mönches diesen immer weiter aus dem Alltag hinaus, weil das Ziel ja gerade in der Überbietung der alltäglichen Sittlichkeit lag; damit blieb es eine außerweltliche Askese. Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 330f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> solut Entscheidende. Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der *Entzauberung* der Welt […] fand hier seinen Abschluß.«[37]

Es zeigt sich für Weber hier die auf die Spitze getriebene Eigenständigkeit des Individuums in der entzauberten und von Gott verlassenen Welt.

Wirkliche Gewissheit über die Erwähltheit gibt es nicht und kann es nicht mehr geben, was wiederum die eigene Dynamik der calvinistischen und puritanischen Berufsethik ausmacht, die tatsächlich rastlos ist. Diese Prädestinationslehre verbindet den »Stolz der prädestinierten Heilsaristokratie« eng mit dem »Berufsmenschentum und mit der *Idee* [Herv. FB]: daß der Erfolg rationalen Handelns Gottes Segen erweise«[38]. Das Ziel der Handlung, sich Gewissheit über das eigene Seelenheil zu verschaffen, ist insofern ein Wert, nämlich der religiöse Wert der Gnade, die damit erreicht werden soll. Dieses methodisch-rationale Handeln ist für Weber daher wertrationales Handeln. Wertrational handelt demnach, wer ohne Rücksicht auf die abzusehenden Konsequenzen dennoch sein Handeln danach ausrichtet, was seiner Meinung nach an ihn als Maßstab gerichtet ist. Das ›Gebot‹ der Berufsarbeit und Pflichterfüllung sowie die Forderung, sich nicht auf Geleistetem auszuruhen, sind dabei die Werte, die die Individuen an sich selbst gestellt meinen.[39]

9.2 Rationalisierung und Wertepluralismus

Die Unsicherheit hinsichtlich des eigenen Gnadenstatus ist eine Folge der Rationalisierung, also der Veränderung religiöser Welterklärungsmuster. Bisher war vor Allem von der Auflösung religiöser Wertesysteme die Rede. Doch die universelle Rationalisierung löst zunehmend alle Wertesysteme auf, die die ständische Welt so sehr durchtränkten und sie zu einer so stabilen, ja geradezu rigiden gesellschaftlichen Ordnung machten.

Es sind demnach nicht nur »gottfremde, prophetenlose Zeiten«[40], wie Weber an einer Stelle festhält, sondern generell geht aus der Rationalisierung eine neue Welt hervor, in der die Lebensumstände der Menschen nicht mehr Schicksal, sondern zwangsläufig Ergebnis individuellen Handelns sind. Die Umstände des modernen Menschen beschreibt Weber als selbstbewusstes Suchen nach Sinn aber auch als psychologische Belastung durch das Bewusstsein der Notwendigkeit dieser Suche sowie durch die Erfahrung unmittelbarer Subjektivität. Das alles unter der immer wichtiger werdenden Bedingung, dass Wahrheit immer erreichbarer scheint und damit auch ein Streben nach Wahrheit immer bedeutender, aber gleichzeitig zur Herausforderung wird.[41]

Der Wertepluralismus der Moderne und damit auch die Konflikte zwischen gleichrangigen Werten sind in Webers Augen unmittelbare Folgen der Rationalisierung, ins-

37 Ebd., S. 280.

38 M. Weber, Religiöse Gemeinschaften (2001), S. 366.

39 Vgl. Max Weber: »Soziologische Grundbegriffe«, in: Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter et al. (Hg.), MWG I/23, Tübingen 2013, S. 147ff, hier S. 175.

40 M. Weber, Wissenschaft als Beruf (1992), S. 104.

41 Vgl. Lawrence A. Scaff: »Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber«, in: The American Political Science Review 81 (1987), S. 737ff, hier S. 739.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besondere des Verlustes der alles umspannenden christlichen Ethik, welche er zwar als Blendung bezeichnet[42], gleichzeitig aber auch ihre Bedeutung sozusagen als *common ground* betont. Dieser Wertepluralismus ist in der Moderne nicht mehr aufzulösen, auch nicht auf einer Metaebene. Weber stellt, wenn er auf den Wertepluralismus der Moderne verweist, ab auf »die alten vielen Götter«, die auch in Zeiten der Rationalisierung »wieder ihren ewigen Kampf« beginnen.[43] Die Rationalisierung war somit zwar eine Befreiung von den omnipotenten Ansprüchen der des Christentums. Hießen vormals die ›Götter‹ Gott, Jahve, Allah oder Buddha, so heißen sie nun allerdings Kapitalismus, Kommunismus, Emanzipation, Gleichheit, Freiheit oder Sozialismus.[44]

Es ist die durch die Rationalisierung einsetzende gesellschaftliche Differenzierung, die das vormals gesellschaftsumspannende Band langsam porös werden, einander gleichrangige Ordnungen oder Wertsphären[45] hervortreten lässt, die dann in un-

42 Vgl. M. Weber, Wissenschaft als Beruf (1992), S. 101. Dazu auch Peter Lassman: »The rule of man over man: politics, power and legitimation«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 83ff, hier S. 85. Zum Wertepluralismus und den Wertkonflikten in Webers Denken etwa Hartmann Tyrell: »Antagonismus der Werte – ethisch«, in: Hans G. Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hg.), Max Webers Religionssystematik, Tübingen 2001, S. 315ff; Hartmann Tyrell: »Max Weber: Wertkollision und christliche Werte«, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 37 (1993), S. 121ff.

43 M. Weber, Wissenschaft als Beruf (1992), S. 101. Harald Wenzel zeigt die Paradoxie der Lebensführung auf, die sich für den Menschen in der Moderne ergibt. Die modernen Menschen sind gezwungen, sich unter widerstreitenden Wertsphären und Möglichkeiten, ergo unter Unsicherheit zu entscheiden und sich selbst zu positionieren. Vgl. Harald Wenzel: »Lebensführung als Therapie«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 269ff.

44 Vgl. Friedrich H. Tenbruck: »The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber«, in: British Journal of Sociology 31 (1980), S. 316ff, hier S. 346. Es ist dies der Polytheismus der Werte, den Weber in der rationalen Moderne erkennt. Aus heutiger Perspektive ließe sich Friedrich Tenbrucks Aufzählung hier beliebig fortführen: Feminismus, sowohl von links als auch von rechts, neurechter Autoritarismus, Veganismus und viele mehr. Der Polytheismus-Begriff geht zurück auf: Wolfgang Schluchter: »Polytheismus der Werte. Überlegungen in Anschluss an Max Weber«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), Unversöhnte Moderne, Frankfurt a.M. 1996, S. 223ff.

45 Hier wird in der Begrifflichkeit Thomas Schwinn gefolgt, der näher an Webers Formulierung bleibt, wohingegen andere eher die systemtheoretische Redeweise übernommen haben. Dazu etwa Jens Greve/Clemens Kroneberg: »Herausforderungen einer handlungstheoretisch fundierten Differenzierungstheorie – zur Einleitung«, in: Thomas Schwinn/Clemens Kroneberg/Jens Greve (Hg.), Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion, Wiesbaden 2011, S. 7ff, hier S. 9f.

Zur Differenzierungstheorie allgemein der Sammelband von Thomas Schwinn/Clemens Kroneberg et al. (Hg.): Soziale Differenzierung, Wiesbaden 2011. Dazu auch Uwe Schimank: »Max Webers Rationalisierungsthese – differenzierungstheoretisch und wirtschaftssoziologisch gelesen«, in: Andrea Maurer (Hg.), Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010, S. 226ff.; Thomas Schwinn: Differenzierung ohne Gesellschaft, Weilerswist 2001, S. 31ff; W. Schluchter (1989), S. 91ff.

Thomas Schwinn weist darauf hin, dass der Institutionalisierungs- und damit auch der Ordnungsgrad der einzelnen Wertsphären allerdings durchaus variieren. Vgl. ders., 2001, 153ff., 206f.

Am Begriff oder Konzept der Wertsphären, und auch an Webers Ansatz der ›wertneutralen Wissenschaft‹ schließt sich unter anderem die grundsätzliche Kritik von Leo Strauss an. Er sieht in Weber Theorie einen »edlen Nihilismus«. Er kritisiert Weber dahingehend, dass dieser nicht mehr

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mittelbare Konkurrenz um Deutungshoheit und allgemeine Handlungsorientierung zueinander treten. Denn Weber versteht die verschiedenen Wertsphären oder Ordnungen nicht als abgeschlossen, sondern als universell und ausgreifend. Es gibt keine höhere Macht, die ein Hierarchieverhältnis zwischen ihnen vorgeben könnten.

> »Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den *Sinn* des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommneten Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen, daß ›Weltanschauungen‹ niemals *Produkt* fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren.«[46]

Die vormals alles umspannende religiöse Ethik verliert an überwölbender Orientierungskraft und tritt zurück. Ist die Berufsethik der calvinistisch-puritanischen Religion einmal gesellschaftlich dominant geworden, dann wird auch diese ›Opfer‹ der Rationalisierung, wie sich später zeigen wird.

Damit hängt die totale Autonomisierung der Individuen aufgrund des Verlustes der von außen vorgegebenen Struktur zusammen. Die Rationalisierung hinterlässt die moderne Welt, als ausschließliches Ergebnis menschlichen Handelns.[47] Die Individuen müssen nun für sich selbst entscheiden, welche Welterklärung, welcher Sinn oder welche Erklärung für sie maßgeblich ist. Das ist die lebensnotwendige Beurteilungsfähigkeit, die die »menschliche Größe und den Adel unserer Natur ausmachen«[48]. Die Individuen sind Weber zufolge zum ersten Mal tatsächlich autonom in dieser Entscheidung. Damit müssen sie aber auch die auftretenden Konflikte aushalten und ausfechten. Keine sichere Orientierung ist ihnen geblieben, alles kann nur noch aus ihnen selbst kommen, sie allein sind Richter darüber. Die Individuen werden sich zunehmend be-

---

auf der Suche nach Wahrheit ist, sondern vielmehr anerkannt hat, dass es kein genuin moralisches Wissen mehr gibt. Daher sind auch die von Weber erkannten Konflikte verschiedener Wertsphären unlösbar und somit die Moderne selbst nicht überwindbar. Nasser Behnager: »Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science«, in: Review of Politics 59 (1997), S. 97ff; Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt a.M. 1989, S. 50. Zur Einordnung des Nihilismus-Begriffes bei Strauss siehe Clemens Kauffmann: Leo Strauss zur Einführung, Hamburg 1997, S. 77f. Eden weist den Nihilismus-Vorwurf an Weber zurück. Vgl. Robert Eden: »Why Wasn't Weber A Nihilist?«, in: Kenneth L. Deutsch/Walter Soffer (Hg.), The crisis of liberal democracy. A Straussian perspective, Albany 1987, S. 212ff.

Zur Gefahr des Wertekonservatismus und -dogmatismus in Webers Wertelehre auch Herbert Schnädelbach: »Die Sprache der Werte«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 97ff.

46 Max Weber: »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: Gerhard Wagner (Hg.), MWG I/7, Tübingen 2018, S. 142ff, hier S. 153.

47 Vgl. F. H. Tenbruck, 1980, S. 321f.

48 Max Weber: »Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede Freiburg«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/4, Tübingen 1993, S. 543ff, hier S. 559.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wusst, dass alle Entwicklungen Ergebnis ihres Handelns sind,[49] und zwar ohne religiöse oder traditionale ›Leitplanken‹. Es stellt sich die Frage nach dem dahinter liegenden Sinn und es droht der Sinnverlust, angesichts der verschiedenen gleichrangigen Werte.[50] Die neue Welt ist, so Webers Analyse, nur noch vom menschlichen Einfluss abhängig, alle anderen außerweltlichen oder überzeitlichen Einflussfaktoren haben ihre Bedeutung und ihren Platz verloren. Die Individuen sind zurückgelassen in völliger Unsicherheit über das, was ist, und auch über das, was kommt.

Hier ist für Weber Skepsis angebracht, denn »die Arbeit ist nun härter, [die Ideale, FB] aus der eigenen Brust holen zu sollen in einer Zeit ohnehin subjektivistischer Kultur«[51]. Ohne die alten einheitlichen Prinzipien geht ein einheitlicher Handlungszusammenhang sowie die vormalige Struktur der sozialen Bindungen ebenfalls verloren. Die Individuen werden durch die Entzauberung der Welt, also durch die Rationalisierung nicht nur zur höchsten Autorität über die Sinnhaftigkeit ihres eigenen Lebens, sondern auch zu den Produzenten von Handlungszusammenhängen und von sozialen Beziehungen, insbesondere großer sozialer Gebilde. Damit ist alles selbstgemacht und es erscheint erstmalig die wirkliche Angst des Verlustes. Da es keine überweltliche oder ahistorische Quelle mehr gibt, fehlt nach Weber auch jedes Netz und jeder doppelte Boden; Verlust einer Ordnung oder einer sicheren Handlungsorientierung ist somit gleichbedeutend mit der Rückkehr der radikalen Unsicherheit und Einsamkeit.

9.3 Methodisch-rationale Lebensführung

Aus dem skizzierten religiösen Weltbild mit seiner Erlösungsidee ergibt sich für Weber gerade im Okzident eine besondere und immer festere beziehungsweise allgemeiner werdende Orientierung: die methodisch-rationale Lebensführung. Diese Form ist für Weber nicht nur ein Ausdruck eines bestimmten Rationalismus, sondern selbst Treiber weiterer Rationalisierung und damit ein wesentlicher Faktor der Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Weber selbst definiert die methodisch-rationale Lebensführung als

> »eine systematisch durchgebildete Methode rationaler Lebensführung […], mit dem Ziel, den status naturea zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Trie-

49 Vgl. Michael T. Greven: »Max Weber's Missing Definition of ›Political Action‹ in his ›Basic Sociological Concepts‹: Simultaneously a Commentary on Some Aspects of Kari Palonen's Writings on Max Weber«, in: Max Weber Studies 4 (2004), S. 179ff, hier S. 180.
»Weber realized that the organization of thought and action into regimented forms [durch die Entzauberung, FB] had virtually replaced religion as the unquestioned, motivating creed across much of ›advanced civilization‹.« Alan Sica: »Rationalization and culture«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 42ff, hier S. 42.

50 Dennoch sollte Weber nicht als ein Vertreter des *fin de siècle* gesehen werden. Webers kultureller Hintergrund ist weitaus komplexer, als dass er eine Festlegung sinnvoll möglich machen würde. Vgl. L. A. Scaff, Weber on the cultural situation of the modern age (2000).

51 Max Weber: »Debattenrede zu den Verhandlungen über die Produktivität der Volkswirtschaft auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik«, in: Marianne Weber (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1920, S. 416ff, hier S. 420.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> be und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen, seine Handlungen beständiger Selbst*kontrolle* und der *Erwägung* ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen« und damit den Menschen »zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen, und dadurch wiederum – subjektiv – seines Seelenheils zu versichern«[52].

Er fährt fort und konkretisiert die eigentliche Zielvorstellung dieser Lebensweise:

> »Ein waches bewußtes Leben führen zu können, war […] das Ziel, – die Vernichtung der Unbefangenheit des triebhaften Lebensgenusses die dringendste Aufgabe, – *Ordnung* in die Lebensführung derer, die ihr anhingen, zu bringen, das wichtigste *Mittel* der Askese.«[53]

In der zunächst religiös fundierten methodisch-rationalen Lebensführung erkennt Weber diese erste Temperierung des protokapitalistischen Gewinnstrebens, denn nun geht es um den wiederholten Einsatz des Erarbeiteten, und zwar auf möglichst rationale Weise. Nicht mehr der schnelle und möglichst hohe Gewinn ist das Ziel, sondern stetiger Erfolg und langfristige Rentabilität werden nun angestrebt. Daher schreibt Weber: »Kapitalismus *kann* geradezu identisch sein mit *Bändigung*, mindestens mit rationaler Temperierung, dieses irrationalen« Gewinntriebes.[54] Nicht mehr der einmalige Coup und im Anschluss der Genuss dessen, sondern rationale Arbeit als stetige Tätigkeit an sich ist zum Ziel geworden. Damit bekommt die Berufsarbeit einen »sachlich-*un*persönlichen Charakter […]: den eines Dienstes an der rationalen Gestaltung«[55] der Welt. Es geht nicht mehr um einzelne Taten, sondern um ein viel rigideres Handlungssystem.

> »Die ethische Praxis des Alltagsmenschen wurde so ihrer Plan- und Systemlosigkeit entkleidet und zu einer konsequenten *Methode* der ganzen Lebensführung ausgestaltet.«[56]

Erst der Calvinismus brachte den gedanklichen Zwang auf, die Bewährung des Glaubens im weltlichen Berufsleben zu suchen. Der »*positive Antrieb*« der innerweltlichen Askese wird damit gesellschaftsfähig und mit dem Bezug der calvinistischen Ethik auf die Prädestinationslehre bricht die »geistliche Aristokratie der Mönche«.[57]

> »Nur« oder anders formuliert, erst »der asketische Protestantismus machte der Magie, der Außerweltlichkeit, der Heilssuche und der intellektualistischen kontemplativen ›Erleuchtung‹ als deren höchster Form wirklich den Garaus, nur er schuf die religiösen

52 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 324f.

53 Ebd., S. 328.

54 Ebd.

55 Ebd., S. 293.

56 Ebd., S. 322.

57 Ebd., S. 332. Die Entwicklungen und Blüten des Calvinismus sieht Weber dabei nicht als einzigartig. Auch die anderen protestantischen Glaubensrichtungen haben ähnliche Lehren, die der des Calvinismus nach Weber allerdings in der Wirkmächtigkeit nachgeordnet sind. ebd., S. 345. Dazu auch A. Hamilton, Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (2000), S. 157.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Motive, gerade der Bemühung im innerweltlichen ›Beruf‹ – und zwar im Gegensatz zu der streng traditionalistischen Berufskonzeption des Hinduismus: in methodischer *rationalisierter* Berufserfüllung – das Heil zu suchen.«[58]

»Dieser asketische Lebensstil aber bedeutete eben […] eine an Gottes Willen orientierte *rationale* Gestaltung des ganzen Daseins.«[59] Das heilige Leben spielt sich von nun an innerweltlich ab und ist nicht mehr entweder transzendent oder in der Mönchszelle eingehegt. »Diese *Rationalisierung* der Lebensführung innerhalb der Welt im Hinblick auf das Jenseits war die Wirkung der *Berufskonzeption* des asketischen Protestantismus.«[60] Diese Berufskonzeption prägt zusehends das weltliche Alltagsleben und verbreitete ihre Methodik. Damit macht sie das Leben »zu einem rationalen Leben *in* der Welt und doch *nicht von* dieser Welt oder *für* diese Welt«[61].

Eine weitere Eigenheit des calvinistischen und puritanischen Glaubens fördert laut Weber diesen Rationalisierungsprozess der Lebensführung: die laienhafte Organisation in Sekten. Der Katholizismus ist als Kirche organisiert, in die die Menschen ›hineingeboren‹ werden. Die Zugehörigkeit ist also eine Frage der Geburt. Die katholische Kirche ist so gesehen eine Gnadeneinrichtung,

> »welche religiöse Heilsgüter wie eine Fideikommißstiftung verwaltet und zu welcher die Zugehörigkeit (der Idee nach!) obligatorisch, daher für die Qualitäten des Zugehörigen nichts beweisend« ist.

Die puritanische oder calvinistische ›Sekte‹ hingegen ist ein

> »voluntaristischer Verband ausschließlich (der Idee nach) religiös-ethisch Qualifizierter, in den man freiwillig eintritt, wenn man freiwillig kraft religiöser *Bewährung* Aufnahme findet«.[62]

Bewährung ist hier das Stichwort. Nicht nur die Aufnahme ist bedingt durch einen bereits geleisteten Beweis, sondern die Mitgliedschaft beruht auf wiederholter Bewährung. Daraus folgt wiederum eine Stabilisierung der spezifischen Dynamik der neuen Berufsethik. Diese Disziplin wirkt laut Weber »durch das Mittel der Notwendigkeit der *Selbstbehauptung*« und bringt dadurch besondere »*Qualitäten*« hervor.[63] Die Aufnahme in die Sekten erfolgt auf Grundlage eben dieser Qualitäten und deren dauerhafter Bewährung. Dadurch wird eine Konstanz gewährleistet. Denn nicht nur das jenseitige Schicksal drückt sich darin aus, sondern auch die diesseitige Existenz hängt davon ab.

---

58 M. Weber, Religiöse Gemeinschaften (2001), S. 441f.

59 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 410.

60 Ebd. Die Rationalität des Berufes resultiere für Weber aus einer ›Unterdrückung‹ von (bestimmter) Emotionalität, wie Jack Barbalet festhält. Vgl. ders. (2000).

61 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 411.

62 Beide Zitate aus: M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 499; A. Hamilton, Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (2000).

63 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), 541f, 542.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kein Mitglied einer Sekte zu sein, bedeutet einen gesellschaftlichen Malus, ebenso wie Nichtorientierung an diesen Qualitäten wirtschaftlichen Misserfolg anbahnt. Hinsichtlich der Bedeutung der Sekten für die spezielle Entwicklung des Okzidents hält Weber dementsprechend in einem Brief an Adolf von Harnack aus dem Januar 1905 fest:

> »Wir dürfen doch nicht vergessen, daß wir den Sekten Dinge verdanken, die niemand von uns heute missen könnte, Gewissensfreiheit und die elementarsten Menschenrechte, die uns heute selbstverständlicher Besitz sind. Nur radikaler Idealismus konnte das schaffen.«[64]

Der innerweltliche Asket muss sich im Diesseits auszeichnen. Er ist

> »ein Rationalist sowohl in dem Sinn rationaler Systematisierung seiner eigenen persönlichen Lebensführung, wie in dem Sinn der Ablehnung alles ethisch Irrationalen, sei es Künstlerischen, sei es persönlich Gefühlsmäßigen innerhalb der Welt und ihrer Ordnung. Stets aber bleibt das spezifische Ziel vor allem: ›wache‹ methodische Beherrschung der eigenen Lebensführung«[65].

Das ist die protestantische Ethik als Grundlage einer rationalen, praktischen, auf Rentabilität zielenden Lebensführung oder eines rationalen Handlungszusammenhangs. Fleiß und Arbeit gehen darin über Genuss und Konsum: »Nicht Muße und Genuß, sondern *nur Handeln* dient nach dem unzweideutig geoffenbarten Willen Gottes zur Mehrung seines Ruhmes.«[66] Dem langfristigen Erfolg wird der kurzfristige Gewinn untergeordnet. Auch durch die Bewährung entwickelt sich aus der calvinistisch-puritanischen Berufsethik und Erlösungsidee eine Lebensführung, denn Bewährung bedeutet Wiederholung und diese verdichtet einzelne Handlungsweisen zu einer festen Lebensführung.

> »[N]icht die ethische *Lehre* einer Religion, sondern dasjenige ethische Verhalten, auf welches durch die Art und Bedingtheit ihrer Heilsgüter *Prämien* gesetzt sind, ist im soziologischen Sinn des Wortes ›ihr‹ spezifisches ›Ethos‹. Jenes Verhalten war beim Puritanismus eine bestimmte methodisch-rationale Art der Lebensführung, welche – unter gegebenen Bedingungen – dem ›Geist‹ des modernen Kapitalismus die Wege ebnete; die Prämien waren gesetzt auf ›Bewährung‹ vor Gott im Sinn der Versicherung des Heils […].«[67]

Die Erkenntnis des Zusammenhangs von calvinistischer und puritanischer Ethik und dem Geist des okzidentalen rationalen Kapitalismus ist für Weber bahnbrechend. Seine Frau Marianne fasst dies in folgende Worte:

---

64 M. Weber, Brief an Adolf v. Harnack, Januar 1905 in: Gangolf Hübinger/Rainer Lepsius (Hg.): MWG II/4, Tübingen 2015, S. 422.

65 M. Weber, Religiöse Gemeinschaften (2001), S. 323.

66 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 417.

67 Ebd., S. 543. Dazu auch W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 115f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Für Weber bedeutet die Erkenntnis der Besonderheit des okzidentalen *Rationalismus* und der ihm zufallenden Rolle für die abendländische Kultur eine seiner wichtigsten Entdeckungen. Infolge davon erweitert sich seine ursprüngliche Fragestellung nach dem Verhältnis von Religion und Wirtschaft nun zu der noch umfassenderen, nach der *Eigenart der ganzen abendländischen Kultur.*«[68]

So gestaltet sich für Weber der Zusammenhang von religiösen Weltbildern und einer den modernen rationalen Kapitalismus begünstigenden methodisch-rationalen Lebensführung, welche die moderne bürgerliche Gesellschaft prägt und ihrerseits die weitere Rationalisierung maßgeblich antreibt. Sie geht aus der religiösen Orientierung hervor und wird geradezu zu einem Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft. Das Fundament des von Weber beobachteten und beschriebenen modernen Kapitalismus liegt für ihn in der puritanischen und calvinistischen Religion.

9.4 Der neue Geist des Kapitalismus

Wie sieht Weber nun aus dieser methodisch-rationalen Lebensführung einen neuen Geist des Kapitalismus entsteigen? Wie setzt sich der rationale Betriebskapitalismus gesellschaftlich durch? Schon immer gab es nach Weber ein Streben nach Geld und Gewinn und teilweise beschreibt er es als irrational und hysterisch. Die maßgebliche historische Gegenkraft des insofern modernen Geistes des Kapitalismus war vor allem anderen auch der Traditionalismus und dessen Regime über die individuelle Lebensweise. Traditionalismus zeichnet sich für Weber dadurch aus, dass der Mensch von Natur aus »nicht Geld und mehr Geld verdienen [will, FB], sondern einfach leben, so leben, wie er zu leben gewohnt ist, und so viel erwerben, wie dazu erforderlich ist«[69]. Darin bestand die harte Grenze der Produktivitätssteigerung, die durch den neuen Geist des Kapitalismus für die Durchsetzung des rationale Betriebskapitalismus überwunden werden musste. Die Wandlung der Arbeit zum Beruf, also zum absoluten Selbstzweck, war laut Weber nur mithilfe »lang andauernder Erziehungsprozesse«[70] möglich. Weber fragt an der Stelle:

> »Welchem Gedankenkreise entstammte also die Einordnung einer äußerlich rein auf *Gewinn* gerichteten Tätigkeit unter die Kategorie des ›Berufs‹, demgegenüber sich der einzelne *verpflichtet* fühlte?«[71]

Die Antwort ist klar und bereits genannt worden: Es ist die calvinistisch-puritanische Religion, in der Weber diesen ›Gedankenkreis‹ erkennt.[72] Diese Glaubenslehren bedin-

68 Marianne Weber: Max Weber, München 1989, S. 349.

69 Ebd., S. 177.

70 Ebd., S. 180.

71 Ebd., S. 205.

72 Besonders zeigt sich das in Webers Studie über die Psychophysik der industriellen Arbeit. Vgl. Max Weber: »Zur Psychophysik der industriellen Arbeit«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/11, Tübingen 1995, S. 162ff. Dazu auch Wolfgang Schluchter: »Physis und Kultur. Max Weber über Psychophysik«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), Unversöhnte Moderne, Frankfurt a.M. 1996, S. 71ff

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen, sich »der Arbeit gegenüber verpflichtet« zu fühlen, eine »strenge Wirtschaftlichkeit« an den Tag zu legen und mit einer »nüchternen Selbstbeherrschung und Mäßigkeit« zu agieren.[73] Die Möglichkeit, die Auffassung von Arbeit als Beruf zu verbreiten, »wie sie der Kapitalismus fordert, ist hier am günstigsten, die Chance, den traditionalistischen Schlendrian zu überwinden, *infolge* der religiösen Erziehung am größten«[74]. Erst im Puritanismus und Calvinismus und durch das stetige Einwirken auf das individuelle Handeln wurde Arbeit immer mehr zum »*Selbst*zweck des Lebens«[75]. Nur in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist diese Form der effizienten und rationalen Mehrung von Reichtum möglich. Andernfalls würden Menschen in ihren gelegentlichen Tätigkeiten mehr Zeit verschwenden, als nutzbringend einsetzen[76] und »arm sein *wollen* hieße, […] dasselbe wie krank sein wollen.«[77] »Mit voller Gewalt wendet sich die Askese […] vor allem gegen eins: das *unbefangene Genießen* des Daseins und dessen, was es an Freuden zu bieten hat.«[78] Damit wird für Weber auch deutlich, was als unsittlich gilt. Das Zufriedensein mit etwas Geschafftem und sogar der Genuss dessen gelten als Faulheit, die von weiterem Streben ablenkt oder es sogar verunmöglicht. Der neue Geist des Kapitalismus initiiert, um Wolfgang Schluchter zu zitieren, eine »Gesinnungsrevolution«, die hier stattfindet und durch die der Beruf mit einem »Geist zur Pflicht« ausgestattet wird.[79]

Auch der Unternehmerseite attestiert Weber präkapitalistische Formen, allerdings nur hinsichtlich des Charakters als Kaufmannsgeschäft.[80] Der generelle Trieb nach dem Geld kann weder den Unterschied von früheren Wirtschaftsformen noch den zu nicht-okzidentalen Formen geben. Das bedingungslose Streben nach monetären Zielen ist für Weber nicht die Quelle des »spezifisch moderne[n] kapitalistische[n] ›Geist[es]‹ als *Massenerscheinung*«[81]. Nicht nur das Gewinnstreben fällt also als Erklärung weg, sondern auch irgendwelche speziellen Tausch- oder Geldformen. Auch diese kennt die Ge-

73 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 182.

74 Ebd., S. 182f.

75 Ebd., S. 426.

76 Vgl. ebd., S. 430.

77 Ebd., S. 436.

78 Ebd., S. 449.

79 W. Schluchter (2005), S. 71.

80 Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 188.
Dahin geht auch das Interesse Webers erster Veröffentlichung: Max Weber: »Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen«, in: Gerhard Dilcher/Susanne Lepsius (Hg.), MWG I/1, Tübingen 2008, S. 139ff Dazu auch W. Schluchter (1989), S. 59.

81 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 173f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte der Menschheit bereits vor dem modernen Kapitalismus.[82] Der durchaus kapitalistisch agierende Verleger im mittleren 17. Jahrhundert hatte eher »ein gemächliches Lebenstempo«[83], welches fast als das ganze Gegenteil zur Dynamik des modernen Kapitalismus zu verstehen ist. Der Geist des Verlegers war eben noch traditionalistisch. Bestimmend waren für den traditionellen Unternehmer war laut Weber eine

> »traditionelle Lebensführung, die traditionelle Höhe des Profits, das traditionelle Maß von Arbeit, die traditionelle Art der Geschäftsführung und der Beziehungen zu den Arbeitern und dem wesentlich traditionellen Kundenkreise […]«[84].

Es brauchte nicht die Änderung der Organisation, etwa den »Übergang zum geschlossenen Betrieb«[85], um die traditionelle ›Ruhe‹ zu stören. Vielmehr als das geht es laut Weber auch hier um ein verändertes Handeln, aus dem dann auch der moderne wirtschaftliche Betrieb und der rationale Betriebskapitalismus hervorgehen. Er beschreibt auch hier einen historischen Prozess der Herausbildung rationalen Wirtschaftens und einer rationalen Berufsarbeit bei den Unternehmern.[86] Weber zeigt einen Prozess der zunehmenden Professionalisierung und Zentralisierung des Vertriebes durch den Unternehmer. Auch kleinere Verkaufsgeschäfte werden demnach zunehmend durch ihn abgewickelt, die Produkte werden vermehrt am Kunden ausgerichtet und zugleich wird der Preis des Produktes zu minimieren versucht, um den Absatz zu maximieren. Dieses Geschäftsgebaren zeitigt Erfolg. »Allsdann (sic!) nun wiederholte sich, was immer und überall die Folge eines solchen ›Rationalisierungs‹-Prozesses ist: wer nicht hinaufsteigt, mußte absteigen.«[87]

Fehlende Anpassungsfähigkeit an diese neuen Prinzipien bedeutet demnach recht sicheren wirtschaftlichen und damit auch gesellschaftlichen Abstieg oder Untergang. Die Gewinne der Erfolge werden, so geht Webers Analyse weiter, nicht auf Zinsen angelegt, sondern reinvestiert. Gewinne sind nunmehr Mittel neuen Erwerbs und Gewinns geworden – Ausdruck des Gedankens der Rentabilität. Nach Weber handeln so

---

82 Ein eingehendes Beispiel ist sicherlich die Biografie der Augsburger Kaufmannsfamilie Fugger. Vgl. Franz Herre: Die Fugger in ihrer Zeit, Augsburg 2009.
Randall Collins vertritt hier eine andere Meinung und erkennt auch und vor allem im Spätmittelalter einen strengen Asketismus auf Grundlage der methodischen Disziplinierung durch die klösterliche Lebensweise, welche einen ›religious medieval capitalism‹ zur Folge hat. Vgl. Randall Collins: Weberian sociological theory, Cambridge 1986, S. 45ff.

83 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 188.

84 Ebd., S. 188f.

85 Ebd., S. 189.

86 Diese Beschreibung leitet Weber vielleicht auch aus seiner eigenen Familie ab. Carl David Weber gründete in Oerlinghausen eine Leinenunternehmung und ließ als Verleger Leinen in der Hausindustrie anfertigen. Da aber in Bielefeld die Leinenproduktion sich zusehends industrialisierte (auch unter dem Einfluss der preußischen Regieurngstätigkeit), ging Carls Firma allmählich zu Grunde. Vgl. Günther Roth: Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950, Tübingen 2001, S. 250ff.

87 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 189.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allerdings keine Abenteuerkapitalisten oder Anhänger des großen Geldes, die es immer schon in der Geschichte gegeben hat,

> »sondern in harter Lebensschule aufgewachsene, wägend und wagend zugleich, vor allem aber *nüchtern* und *stetig*, scharf und völlig der Sache hingegebene Männer mit streng bürgerlichen Anschauungen und ›Grundsätzen‹«[88].

Maßgeblich daran ist, dass nicht individuelle Gier das Motiv dieser gewinnstrebenden Handlungen ist, sondern der Zwang zur wirtschaftlichen Rentabilität, wie sie im neuen Geist des Kapitalismus verankert ist.[89] Nicht neues Kapital brach also laut Weber mit dem Traditionalismus, sondern dieser »neue *Geist*« der Rentabilität, »eben der ›Geist des modernen Kapitalismus‹« brachte die Wende.[90] Webers Analyse zufolge ist daher Geld nur Mittel des neuen Geistes und bringt diesen nicht hervor. Ist die Anwendung von Geld zum Gelderwerb unter den Bedingungen einer sparsamen Lebensweise, also das Leben um des Arbeitslebens willen, dem »präkapitalistischen Menschen so unfaßlich und rätselhaft, so schmutzig und verächtlich«[91] und nur erklärbar mit der *auri sacra famis*, ist die Art des Berufs des Geldverdienens und der allgemeinen Berufsführung förderhin die Grundlage des modernen rationalen Kapitalismus. Das puritanische Berufsethos und der Wandel unternehmerischen Handelns in Richtung Rentabilität sind die beiden Entwicklungen, die mit den traditionalistischen Strukturen brachen und den neuen Geist des Kapitalismus sich durchzusetzen halfen.

Alle, die sich diesen neuen Bedingungen wirtschaftlichen Erfolges nicht anpassen, drohen, im auf Rentabilität ausgelegten rationalen Kapitalismus, unterzugehen.[92] Anpassung oder Untergang – es klingt deutlich nach einem evolutionstheoretisch-darwinistischen Ansatz in Webers historischer Analyse. Er konstatiert, dass der moderne Kapitalismus sich die Wirtschaftssubjekte schuf, derer er bedurfte – er spricht in diesem

88 Ebd., S. 191.

89 Dies stellte Talcott Parsons in seiner Dissertationsschrift ausdrücklich fest. Vgl. Talcott Parsons: »Der Kapitalismus bei Sombart und Max Weber«, in: Uta Gerhardt (Hg.), Kapitalismus bei Max Weber, Wiesbaden 2019, S. 25ff, hier S. 66.

90 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 190.
Für diese Sichtweise Webers finden Margaret Jacob und Matthew Kadane anhand eines von ihnen herausgegriffenen Kleidungsfabrikanten Ryder aus Leeds Belege: »Weber's three key features of ascetic Protestanism – diligence in spiritual and vocational calling, making use of one's time, and material asceticism – read like bullet points at the top of Ryder's spiritual résume.« Margaret C. Jacob/Matthew Kadane: »Missing, Now Found in the Eighteenth Century: Weber's Protestant Capitalist«, in: American Historical Review 108 (2003), S. 20ff. Ein anderes biografisches Beispiel bringt Kirsten Kininmonth auf, die sich mit dem schottischen Stoffe und Fäden produzierenden Unternehmen J & P Coats befasst. Vgl. Kirsten Kininmonth: »Weber's Protestant Work Ethic. A case study of Scottish entrepreneurs, the Coats Family of Paisley«, in: Business History 58 (2016), S. 1236ff. Zu biografischen Evidenzen der sogenannten ›Protestantismus-These‹ etwa Kaspar v. Greyertz: »Biographical Evidence on Predestination, Convevant, and Special Providence«, in: Günther Roth/Hartmut Lehmann (Hg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts, Cambridge 1993, S. 273ff.

91 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 194.

92 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusammenhang von »Auslese«[93]. Weber weist jedoch an dieser Stelle darwinistische Ansätze zurück, denn

> »[d]amit jene der Eigenart des Kapitalismus angepaßte Art der Lebensführung und Berufsauffassung ›ausgelesen‹ werden, d.h. über andere den Sieg davontragen konnte, mußte sie offenbar zunächst entstanden sein, und zwar nicht in einzelnen isolierten Individuen, sondern als eine Anschauungsweise, die von Menschen*gruppen* getragen wurde«[94].

Die kapitalistische Lebensweise, also der ›Geist des Kapitalismus‹ war laut Weber schon entstanden, und zwar in der puritanischen Ethik. Auch genügte es nicht, wenn nur einige Individuen vereinzelt und isoliert ihr entsprechend leben würden, sondern eine große Zahl von Individuen musste sich an dieser entsprechenden Lebensweise orientieren. In der darwinistischen Evolutionstheorie allerdings geht es vielmehr um die individuelle und überlegene Angepasstheit innerhalb einer Art. Noch relativ zu Beginn seiner Ausführungen in *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* bemerkt Weber am Beispiel Massachusetts und Benjamin Franklins denn auch, dass der »›kapitalistische Geist‹ […] *vor* der ›kapitalistischen Entwicklung‹ da war«[95]. Es ist also nicht so, dass die bessere Angepasstheit einer bereits vollentwickelten modernen kapitalistischen Wirtschaftsweise Schritt für Schritt andere Formen verdrängte. Vielmehr bestand eine dem modernen Kapitalismus günstige Lebensweise bereits vor dem Durchbruch dieser Wirtschaftsform.[96] Sowohl das puritanische Ethos der innerweltlichen Askese als auch die Grundstrukturen der puritanischen Sektenbildung werden von Weber als Geburtshelfer des ›Geistes‹ des Kapitalismus gesehen. Insgesamt sei dadurch ein »spezifisch *bürgerliches Berufsethos* […] entstanden«[97].

---

93 Ebd., S. 162.

94 Ebd.

95 Ebd. Auch daran wird deutlich, dass eine evolutionstheoretische Sichtweise, im Sinne einer kapitalistischen Selektionsfunktion hinsichtlich Webers Ausführungen keine Anwendung finden kann. Beispielsweise ist schon 1632 bei William Weeden zu lesen, dass Beschwerden über ein bestimmtes profitorientiertes Kalkül in Neuengland aufgekommen sind; insofern gab es (proto-)kapitalistische Wirtschaftshandlungen bereits tatsächlich vorher. William B. Weeden: Economic and social history of New England, Houghton 1890, S. 125. Dazu auch W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 125.

96 Stefan Breuer deutet auf eine interessante Position Webers hin. Demnach steht Weber mit seiner Sichtweise eigentlich im Gegensatz zur Idee der Aufklärung, die ja davon ausgeht, dass der Beginn der Moderne mit abnehmender Religiosität und zunehmendem rationalem Wissen über die Welt einhergeht. Nach Webers Denken allerdings steht eine extensive Religiosität am Beginn, denn er beschreibt in der Protestantismus-Studie, wie eine religiös fundierte und in der Nische existierende Lebensweise langsam ein Handeln hervorbringt, welches zunehmend für die gesamte Gesellschaft prägend wird. Erst die protestantisch-asketische Lebensweise als Massenerscheinung stellte den gesamtgesellschaftlichen Nährboden für die rasche Entwicklung des modernen Kapitalismus dar. Vgl. S. Breuer (2006), S. 35.

97 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 476f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus dem Puritanismus stammt ein Berufsethos, der dem traditionalistischen »Schlendrian«[98] entgegenwirkte und eine dem rationalen modernen Kapitalismus günstige Lage verschaffte. Die calvinistische und puritanische Glaubenslehre schuf

> »die Brechung und rationale Versachlichung dieses Triebcharakters des Erwerbsstrebens und seine Eingliederung in ein System rationaler innerweltlicher Ethik des Handelns«[99].

Die Orientierung an kurzfristigen maximalen Gewinnen, auch auf Kosten langfristiger Stabilität, wird durch den neuen Geist des Kapitalismus und entsprechend durch das methodisch-rationale Handeln zugunsten wiederholten Gewinnens verdrängt. Aus dem Geist des Kapitalismus geht der allgemeine Trieb nach technischer Entwicklung und ökonomischem Wandel hervor, aus denen wiederholt neuer ökonomischer Erfolg und wiederholte Gewinne (Rentabilität) gezogen werden.[100] Dies ist es, dessen sich die ökonomisch-rationale Menschheit annimmt und ihr zur bestimmenden Orientierung wird: Fortschritt um den Fortschritt willen. Im »ethische[n] Umfeld«[101] der religiösen Rationalisierung entwickelt sich der moderne betriebliche Kapitalismus.[102]

---

98 Ebd., 182-183.

99 Max Weber: »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus«, in: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.), MWG I/20, Tübingen 1996, S. 48ff, hier S. 536.

100 Wolfgang Schluchter weist darauf hin, dass Weber hier bereits die Gefahr einer »Vorherrschaft technologischer Lebensideale« benennt. W. Schluchter (1991a), S. 335.

101 W. Schluchter (1989), S. 281.

102 Schon vor Webers berühmter Studie gab es die These des Zusammenhangs von wirtschaftlichem Wachstum und Reformation. Dazu etwa Paul Münch: »The Thesis before Weber: An Archaeology«, in: Günther Roth/Hartmut Lehmann (Hg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts, Cambridge 1993, S. 51ff. Vorarbeiten und zeitgenössische Kritik finden sich bei etwa bei Werner Sombart und Lujo Brentano: Werner Sombart: Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig 1911; Werner Sombart: Der moderne Kapitalismus, Leipzig 1902; Lujo Brentano: »Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte«, in: Richard Bräu/Hans G. Nutzinger (Hg.), Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, Marburg 2008, S. 53ff; Lujo Brentano: »Die Anfänge des modernen Kapitalismus«, in: Richard Bräu/Hans G. Nutzinger (Hg.), Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, Marburg 2008, S. 167ff. Insgesamt entsteht Weber Protestanismusstudie vor dem Hintergrund des damals vieldiskutierten Methodenstreits in der Nationalökonomie. Dazu etwa Werner J. Cahnman: Weber & Toennies, New Brunswick 1995, S. 23ff.
Stefan Breuer findet weitere in der Protestantismus-Studie verarbeitete und eingegangene Quellen und fasst diese knapp zusammen. Vgl. S. Breuer (2006), S. 44ff.
Hartmut Lehmann fasst die zeitgenössische Kritik an der Protestantismus-Studie, Webers Umgang damit und dessen Bedeutung für die Schärfung der gesamten These eingängig zusammen. Vgl. Hartmut Lehmann: »Friends and Foes: The Formation and Consolidation of the *Protestant Ethic* Thesis«, in: William H. Swatos Jr./Lutz Kaelber (Hg.), The Protestant Ethic Turns 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis, Boulder 2005, S. 1ff. Zur ersten Kritik auch W. Schluchter (2005), S. 81ff.
Aktuellere Kritik an Webers Protestantismus-These bei Lutz Kaelber: »Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism. New Research on the Weber Thesis«, in: William H. Swatos Jr./Lutz Kaelber (Hg.), The Protestant Ethic Turns 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis, Boulder 2005, S. 139ff.; Constant Seyfarth/Walter M. Sprondel (Hg.): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt a.M. 1973; Shmuel N. Eisenstadt (Hg.): The Protestant

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Reformation, welche Calvinismus und Puritanismus zur gesellschaftlichen Durchsetzung und Anerkennung verhalf und die methodische Lebensführung überhaupt erst ermöglichte, ist für Weber entsprechend ein zentrales Ereignis.[103] Dies darf jedoch nicht derart fehlgedeutet werden, dass der moderne Kapitalismus aus der Reformation einfach hervorging.[104] In Webers Analyse der historischen Entwicklung zeigt sich, dass und wie Ideen und damit zusammenhängende Weltbilder in der Geschichte eine beachtenswerte Wirkung entfalten.

Ethic and Modernization, New York 1968; Günter Abramowski: Das Geschichtsbild Max Webers, Stuttgart 1966, 66ff.

Peter Breiner weist viel der Kritik an der Protestantismus-These als unberechtigt zurück. Viel davon bezeuge ein falsches Verständnis Webers. Insbesondere die frühe Kritik hätte Webers eigene Repliken auf die Kritiker an der Protestantismus-Studie übersehen. Grundsätzlich sollte dieser Studie nicht vorgeworfen werden, dass ihr die empirische Bestätigung fehlt. Sie muss vielmehr als eine Erklärung dafür gelesen werden, wie der moderne Kapitalismus wachsen konnte. Vgl. Peter Breiner: »Weber's *The Protestant Ethic* as a Hypothetical Narrative of Original Accumulation«, in: Journal of Classical Sociology 29 (2005), S. 11ff.

Auch Peter Ghosh unterstreicht, dass die meisten Kritiken an *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* übersehen hätten, dass dieser Text Ausdruck Webers eigenem Historizismus ist. Gerade darin liege der besondere Charakter. Webers Argumente seien demnach weder falsch noch rein auf die Vergangenheit gemünzt. Weber habe darin vielmehr eines der wesentlichsten Werke der europäischen Geschichtswissenschaften geschrieben. Vgl. Peter Ghosh: »History and theory in Max Weber's ›Protestant Ethic‹«, in: Global Intellectual History 4 (2019), S. 121ff.

Auch Alan Milchman sieht Weber nicht ausschließlich daran interessiert, die Wurzeln der modernen Gesellschaft zu ergründen und insofern tatsächlich, die Geschichte zu beschreiben. Vielmehr weist Webers Werk deutliche Ansätze auf, die Tendenzen der Entwicklung der Moderne aufzudecken. Weber war also nicht nur an der historischen Entstehung der Moderne interessiert, sondern auch an ihrer weiteren Entwicklung. Vgl. Alan Milchman: »Max Weber on capitalism, socialism and democracy«, in: Socialism and Democracy 4 (1988), S. 97ff.

103 Wolfgang Schluchter schreibt diesbezüglich: »Diese Kombination äußert sich im ökonomischen Bereich ursprünglich gerade nicht in einer Enthemmung des ›Erwerbs‹- und des ›Konsum'triebs, sondern in ihrer rationalen Temperierung, nicht in seinem Kompromiß zwischen ökonomischem und moralischem Handeln, sondern in der radikalen Unterordnung der Ökonomie unter die Moral und in einer daraus resultierenden unwahrscheinlichen Kongruenz zwischen Streben nach inneren und äußeren Gütern, nach Heilszielen und ›Glücks'zielen. Diese Kongruenz aber ist das ›Werk‹ der Reformation gewesen.« Wolfgang Schluchter: Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, Tübingen 1979, S. 209.

104 Dazu Weber in der *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus:*"[D]aß der ›kapitalistische Geist‹ […] *nur* als Ausfluß bestimmter Einflüsse der Reformation haben entstehen *können*, oder wohl gar: daß der Kapitalismus als *Wirtschaftssystem* ein Erzeugnis der Reformation sei.« M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 255f.

Weber sieht in der Reformation also durchaus eine historisch bedeutungsvolle Stufe in der Entwicklung des spezifisch okzidentalen Rationalismus, allerdings ordnete er sie ein und sah sie in ihrer Bedeutung nicht als singulär entscheidend an. Vgl. A. Hamilton, Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (2000), S. 169; W. Schluchter (1989), S. 293.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

9.5 Der rationale Betriebskapitalismus

Weber sieht den rationalen Kapitalismus als eine Folge der historischen Entwicklung der universellen Rationalisierung. Im Folgenden wird gezeigt, wie laut Weber dieser rationale Kapitalismus zum Charakteristikum der modernen bürgerlichen Gesellschaft geworden ist.

Zentrale Eigenschaften des rationalen Kapitalismus wie rationale Kalkulation, eine bestimmte systemisch beziehungsweise eigengesetzlich vorgesehene Gewinnorientierung und der Verkauf der Arbeitskraft basierend auf dem freiwillig eingegangenen Arbeitsvertrag und die wiederum rationale Organisation dieser vertraglichen Arbeit benennt Weber tatsächlich als historische Neuheiten. Sie sind durch den neuen Geist des Kapitalismus in der modernen bürgerlichen Gesellschaft wirkmächtig geworden. Der rationale Kapitalismus erscheint in der modernen bürgerlichen Gesellschaft als rationaler Betriebskapitalismus. Ausdruck dessen ist die rationale Organisation des kapitalistischen Betriebes[105], der als kontinuierliches Zweckhandeln und durch klugen Einsatz der erwirtschafteten Mittel auf immer neuen Gewinn, also auf Rentabilität ausgerichtet ist. Der wirtschaftliche Betrieb ist eine Entwicklung der Auftrennung des Haushalts als vormals Produktions- und Konsumtionsort. Damit kommt freie Lohnarbeit und Kapitalakkumulation auf, welche beide eine neue Organisationsform brauchen und diese im Betrieb finden. Erst der Betrieb ermöglicht die Aufsicht über zerlegte Arbeitsprozesse und deren Lenkung hin auf ein einziges, also betriebliches Ziel.

Der kapitalistische Betrieb ist rational zunächst durch seine bürokratische Organisation: Die Produktionsmittel sind in den Händen des Unternehmers monopolisiert, es gibt feste Aufgaben- und Sachbereiche, die von ›Privatbeamten‹, den Angestellten, verwaltet werden, die wiederum in eine klare Befehlsstruktur eingegliedert sind. Haushalt und Betrieb sind voneinander getrennt. Der Betrieb ist rational, weil es eine Kapitalrechnung gibt. Sie ist die Grundlage für Abschätzungen über Geschäftsaussichten und Entwicklungen.[106] Investitionsentscheidungen werden auf deren Grundlage und eben nicht etwa emotional getroffen. Außerdem ist der Einsatz von Lohnarbeit rationaler als jede unfreie Form, etwa von Sklavenarbeit.[107] »[E]xakte Kalkulation – die Grundlage alles anderen – [ist, FB] nur auf dem Boden freier Arbeit möglich.«[108] Erst das Zusam-

105 Vgl. L. Kaelber, Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism (2005).

106 Vgl. Max Weber: »Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens«, in: Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter et al. (Hg.), MWG I/23, Tübingen 2013, S. 216ff, hier S. 258ff.

107 Vgl. ebd., 376f.

108 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 113.
Der moderne kapitalistische Betrieb selbst allerdings bedarf natürlich der gesellschaftlich-institutionellen Grundbedingungen, oder in Webers Worten, des Geistes des Kapitalismus. Das ändert nichts an der Tatsache, dass die privatwirtschaftlichen Betriebe selbst Treiber sowohl der Rationalisierung im Allgemeinen als auch der des Betriebskapitalismus im Speziellen waren. Dazu etwa Andrea Maurer: »Der privatkapitalistische Wirtschaftsbetrieb: ein wirtschaftssoziologischer Blick auf Unternehmen?«, in: Andrea Maurer (Hg.), Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010, S. 118ff, hier S. 136f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menkommen dieser einzelnen Elemente machte überhaupt eine rational-betriebliche Kapitalverwertung möglich.

Überhaupt möglich wurde der Betrieb als ökonomische Einheit schlechthin erst durch die Änderungen der ständischen Hausgemeinschaften, welche sich durch die methodische Lebensführung ergaben. Diesbezüglich zeigt sich auch, wie die Folgen der puritanischen und calvinistischen Glaubenslehre, sich im individuellen und ökonomischen Handeln ausdrückend, in der Wirkung allerdings weit darüber hinaus gehen und die gesellschaftliche Ordnung insgesamt in Bewegung bringen und das mit »ungeheurer Gewalt«[109], wie Wolfgang Mommsen notiert. Je mehr der Markt zur zentralen Verteilungsinstanz von Gütern, Ansehen und auch Macht wird, desto stärker ist der Rückzug der Prinzipien der Ständegesellschaft. Denn

> »[d]ie ständische Ordnung bedeutet gerade umgekehrt: Gliederung nach ›Ehre‹ und ständischer Lebensführung und ist als solche in der Wurzel bedroht, wenn der bloße ökonomische Erwerb und die bloße nackte, ihren außerständischen Ursprung noch an der Stirn tragende, rein ökonomische Macht als solche jedem, der sie gewonnen hat, gleiche oder – da bei sonst gleicher ständischer Ehre doch überall der Besitz noch ein wenn auch uneingestandenes Superadditum darstellt – sogar den Erfolg nach höhere ›Ehre‹ verleihen könnte[,] wie sie die ständischen Interessen kraft ihrer Lebensführung für sich prätendieren«[110].

Weber stellt fest, dass die ständische Hausgemeinschaft innerlich durch die Differenzierung von Fähigkeiten und Bedürfnissen sowie einer damit zusammenhängenden Individualisierung der Lebensformen und damit einer anfangenden Auflösung der Gemeinschaft, einem wachsenden Wohlstand sowie äußerlich durch Folgen aufkommender Konkurrenz anderer sozialer Gebilde (Intensivierung von Arbeitsleistung, Steuern etc.) zunehmend aufgelöst wird. Auch das individuelle Interesse, sich einer Hausgemeinschaft oder einer ständischen Ordnung zu unterwerfen, nimmt ab, weil der sich entwickelnde Nationalstaat mehr und mehr die Sicherheitsgarantie übernimmt. Die Hausgemeinschaft wird laut Weber zunehmend zur Stätte gemeinsamen Konsums, verliert aber die Bedeutung als gemeinschaftlicher Produktionsort. Er folgert, dass daher auch die interne notwendige Kalkulation an Bedeutung zunimmt. Der Geldwirtschaft kommt durch die allgemeine Differenzierung eine größere Bedeutung zu. Weber erkennt allerdings keine absolute Kongruenz von Entwicklung der Geldwirtschaft und der abnehmenden Rolle der Hausgemeinschaft.[111]

> »Der kontinuierlich gewordene kapitalistische Erwerb wurde ein gesonderter ›Beruf‹, ausgeübt innerhalb eines ›*Betriebes*‹, der sich im Wege einer Sondervergesellschaftung

109 Wolfgang J. Mommsen: »Die Vereinigten Staaten von Amerika«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 72ff, hier S. 74f.

110 Ebd.

111 Vgl. Max Weber: »Hausgemeinschaften«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/22-1, Tübingen 2001, S. 114ff, hier S. 145ff.
Über die gegensätzliche Stellung von Haus- und Marktgemeinschaft etwa Gertraude Mikl-Horke: »Der Markt bei Weber und in der neuen Wirtschaftssoziologie«, in: Andrea Maurer (Hg.), Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010, S. 97ff, hier S. 107f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> aus dem hausgemeinschaftlichen Handeln zunehmend in der Art aussonderte, daß die alte Identität von Haushalt, Werkstatt und Kontor […] zerfiel.«[112]

Die »Trennung von Haushalt und Betrieb«[113] erkennt Weber als eine entscheidende Entwicklung. Das sich daraus entwickelnde und darauf zugeschnittene Recht sei das Phänomen, welches »die *qualitative* Einzigartigkeit der Entwicklung zum *modernen* Kapitalismus mit am deutlichsten kennzeichne[t]«[114].

Den kapitalistischen Betrieb als historisch doch recht unwahrscheinliche Form wirtschaftlicher Organisation fundamentiert Weber vielfach. Neben der Auflösung traditionaler Hausgemeinschaften bedarf sie auch der freien Produktionsmittel, was wiederum einen generellen Rückgang der hierarchisch-ständischen Gesellschaft braucht. Eine Bedingung ist also die »Abnahme der Gebundenheit und Zunahme individualistischer Freiheit«[115]. Außerdem bedarf es einer Rechtsordnung, durch die Privateigentum geschaffen sowie geschützt und die ferner berechenbar angewendet und durchgesetzt wird.[116] Der rationale Betriebskapitalismus braucht, »ein Recht, das sich ähnlich berechnen läßt wie eine Maschine; rituell-religiöse und magische Gesichtspunkte dürfen keine Rolle spielen«[117]. Konstitutiv ist auch die rationale Marktfreiheit[118] und insbesondere der moderne Staat mit gesatzter Verfassung und Fachverwaltung.[119] Es zeigt sich ein erster Anschein eines Zusammenhangs des rationalen Betriebskapitalismus und des modernen bürokratischen Staates. Ferner ist die berechenbare Technik der Produktion entscheidend,[120] womit zuletzt auch die Rationalisierung der Wissenschaft betont ist.[121]

In all dem drückt sich ein ökonomischer Rationalismus aus, der sich in einer steigenden Produktivität zeigt. Die innerbetriebliche, aber auch die gesamtgesellschaftli-

---

112 M. Weber, Hausgemeinschaften (2001), S. 151.

113 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 111. Dazu auch W. Schluchter (1989), S. 60f.

114 M. Weber, Hausgemeinschaften (2001), S. 152.

115 Max Weber: »Die Entwicklungsbedingungen des Rechts«, in: Werner Gephart/Horst Baier/Rainer Lepsius (Hg.), MWG I/22-3, Tübingen 2010, S. 274ff, hier S. 425.

116 Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 115; Max Weber: »Bürokratismus«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4, Tübingen 2005, S. 157ff, hier S. 186f.

117 Max Weber: »Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie)«, in: Max Weber/Johannes Winckelmann (Hg.), Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie, Tübingen 1985, S. 815ff, hier S. 817.

118 Vgl. M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 187.

119 Vgl. M. Weber (2016), S. 105.

120 Vgl. M. Weber, Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens (2013), S. 376.

121 Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 114.
Gerade das Feld der Wissenschaft allerdings, so arbeitet es Stefan Breuer heraus, birgt die größte Herausforderung für Webers Protestantismus-These. Insbesondere die Wissenschaft hat mindesten im gleichen Maße der Entzauberung der Welt zugetragen wie der asketische Protestantismus. Sie ist allerdings nicht an diesen gebunden, sondern auch im katholischen Christentum denk- und beobachtbar. Descartes und Pascal sind ebenso Säulen der Wissenschaftsgeschichte wie etwa Newton. Vgl. ders., 2006, S. 55f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che Arbeitsteilung nimmt zu. Insgesamt zeigt sich die Rationalisierung immer mehr auch hinsichtlich von Technik und Wissenschaft. Diese geht einher mit eigenen Lebenszielen, die ihrerseits im Zeichen der »rationalen Gestaltung der materiellen Güterversorgung der Menschheit«[122] stehen. Daher sind auch erfolgreiche Wirtschaftszahlen ein Ziel an sich. Es ist eine spezielle Eigenschaft des kapitalistischen Betriebes, nach rechnerischem Kalkül die gesamte Unternehmung auf den nach wirtschaftlichen Kennzahlen fundierten Erfolg auszurichten. Wolfgang Schluchter zufolge wird die »Dynamik der ökonomischen Interessen auf den kapitalistischen *Betrieb* und auf das kapitalistische *System* gerichtet«[123]. Es ist überhaupt erst diese Ausrichtung, die den rationalen Betriebskapitalismus zur allgemein dominanten Wirtschaftsform werden lassen konnte.

Für die Ausbreitung der methodisch-rationalen Lebensführung von entscheidender Bedeutung war anfänglich noch die religiöse Idee der Prädestination im Puritanismus und Calvinismus. Dies war nach Weber »der denkbar mächtigste Hebel der Expansion jener Lebensauffassung«, welcher von ihm als »Geist des Kapitalismus« bezeichnet wurde.[124] Der rationale Betriebskapitalismus entfernt sich jedoch immer mehr von seinen Grundlagen. Betrachtet Weber die Jahrhundertwende und die Anfangsjahre des 20. Jahrhunderts, so konstatiert er: Der rationale Betriebskapitalismus »hat es namentlich *nicht mehr* [Herv. FB] nötig, sich von der Billigung irgendwelcher religiöser Potenzen tragen zu lassen«[125]. Die zunächst religiöse Orientierung individuellen wirtschaftlichen, also rationalen Handelns des Berufsmenschentums wächst aus diesem Rahmen offenbar Schritt für Schritt heraus und prägt zunehmend eine gesellschaftliche Ordnung, die diese Art der Lebensführung selbstständig aufrechterhält und deren Grundlagen reproduziert. Der »Abkühlung des religiösen Enthusiasmus«, so formuliert es Stefan Breuer, folgt »nüchterne Berufstugend, utilitaristische Diesseitigkeit und mechanische Gesetzmäßigkeit«.[126] Es ist der Überrest der puritanisch-asketischen Weltablehnung, die als geronnener Geist in den toten Maschinen des modernen Kapitalismus und der lebenden Maschine der modernen Bürokratie zurückgeblieben ist.[127] In Webers Geschichte des Kapitalismus existiert eine dem modernen Kapitalismus günstige Lebensweise ebenfalls vorher und wirkt innerhalb der bestehenden traditionalistischen Strukturen, welche mit der Zeit nicht mehr genügen und abgelöst werden. Der Geist des Kapitalismus selbst konnte aber auch »nur im Bunde mit der werdenden modernen Staatsgewalt die alten Formen mittelalterlicher Wirtschaftsordnung« final zerstö-

122 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 206.

123 Vgl. W. Schluchter (1989), S. 281.

124 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 465.

125 Ebd., S. 194.

126 S. Breuer (2006), S. 37.

127 Jürgen Kocka beschreibt die Geschichte des Kapitalismus ähnlich. Kapitalistische Strukturen und Funktionen sind älter als der moderne Kapitalismus. Sie existierten innerhalb ständischer Strukturen und dehnten diese von innen heraus. J. Kocka (2015).

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren und tut dies offenbar in gleicher Weise auch hinsichtlich »seiner Beziehungen zu den religiösen Mächten«.[128] Der rationale Betriebskapitalismus

> »zwingt dem einzelnen, soweit er in den Zusammenhang des Marktes verflochten ist, die Normen seines wirtschaftlichen Handelns auf. Der Fabrikant, welcher diesen Normen dauernd entgegenhandelt, wird ökonomisch ebenso unfehlbar eliminiert, wie der Arbeiter, der sich ihnen nicht anpassen kann oder will, als Arbeitsloser auf die Straße gesetzt wird«[129].

Für Karl Löwith zeigt sich daran, wie sich ein zweckrationaler Handlungszusammenhang der methodisch-rationalen Lebensführung

> »mit schicksalshafter Notwendigkeit in sein Gegenteil verkehrt und die sinnlose ›Irrationalität‹ eigenständiger und eigenmächtiger ›Verhältnisse‹ hervorbringt, die nun über das menschliche Verhalten herrschen. Das rationale Durchorganisieren der Lebensverhältnisse erwirkt aus sich selbst heraus die irrationale Eigenmacht der Organisation«[130].

Diese Organisation ist der Betriebskapitalismus mit seiner rationalen Erfolgsrechnung, die zunehmend das Handeln der Individuen prägt. Das ›Irrationale‹ ist dabei für Weber, dass der »Mensch für sein Geschäft da ist, nicht umgekehrt«.[131] Der moderne Betriebskapitalismus, dieser »schicksalsvollsten Macht unseres modernen Lebens«[132], wird immer schneller zum fixen Orientierungspunkt individuellen Handelns. Indem also die innerweltliche Askese langsam die Welt zu verändern begann, »gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte«[133].

Dies begründet Weber damit, dass Menschen seiner Beobachtung nach

> »›Ordnung‹ brauchen und nichts als Ordnung, die nervös und feige werden, wenn diese Ordnung einen Augenblick wankt, und hilflos, wenn sie aus ihrer ausschließlichen Angepasstheit an diese Ordnung herausgerissen werden«[134].

Es muss also keine innere religiöse Ethik mehr bestehen, um die immer allgemeinere Handlungsorientierung des rationalen Betriebskapitalismus zu reproduzieren. Aus

---

128 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 195.

129 Ebd., S. 161f. Diese Auffassung Webers ist Ausdruck dessen, dass auch der ökonomische Markt für ihn ein Kampffeld darstellt, auf dem verschiedene Akteure gegenseitig orientiert (daher Marktgemeinschaft) um Erwerbschancen kämpfen. Dazu G. Mikl-Horke, Der Markt bei Weber und in der neuen Wirtschaftssoziologie (2010), S. 106f.

130 K. Löwith, Max Weber und Karl Marx (1988), S. 356.

131 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 192.

132 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 105.

133 Ebd., S. 487.

134 Max Weber: »Debattenreden auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über »Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden«, in: Marianne Weber (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1920, 412-415, hier S. 414.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem vormals religiös fundamentierten ist ein Handlungszusammenhang entstanden, in dem der Gewinn zum Selbstzweck geworden ist. Die kapitalistischen Spielregeln sind selbstständig mächtig geworden und wirken sozusagen als autochthone Sachzwänge auf die Menschen. Der rationale Betriebskapitalismus als Handlungszusammenhang erscheint als »leblose Maschine«, die den Menschen »in ihren Dienst« zwingt[135] und deren Wegfall als Verlust erscheint, der Angst macht. Gerade darin zeigt sich für Weber die nicht zu unterschätzende Macht der methodisch-rationalen Lebensführung als Grundlage des rationalen Betriebskapitalismus und letztlich der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Durch die Entkopplung von vormaligen religiösen Weltbildern und auch durch die Aufklärung forciert, bedarf die methodisch-rationale Lebensführung, seit sie »auf mechanischer Grundlage ruht, dieser [religiösen] Stütze nicht mehr«; sie hat eine Wirtschaftsordnung hervorgebracht, die nur noch an »die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion« gebunden ist.[136] Die universelle Rationalisierung wirkt also auf die Religion zurück. Die Religion, aus der laut Webers historischer Analyse der moderne Rationalismus doch überhaupt erst maßgeblich hervorging, wird aus der Sicht des modernen Rationalismus zunehmend zu einer irrationalen Macht.[137]

Die wertrationale Handlungsorientierung, die in der ursprünglichen calvinistischen und puritanischen Glaubenslehre bestand, ist dem zweckrationalen Handlungszusammenhang gewichen. Es zählt nicht mehr, was religiös gefordert oder notwendig ist, sondern die schlichte Abwägung von Mittel und Zweck sowie des Zweckes gegen etwaige Nebenfolgen ist entscheidend. Dem bürgerlichen Individuum des rationalen Betriebskapitalismus erscheint damit die calvinistische oder puritanische Handlungsorientierung als irrational, gerade weil sie an bestimmten Werten orientiert ist und weniger die tatsächlichen Folgen des Handelns beachtet. Aus der zunächst religiös induzierten dynamischen Entwicklung der Rationalisierung entwickelt sich eine gesellschaftliche Kraft, die die Religion selbst als irrational bewertet.[138]

---

135 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 486ff. Thomas Schwinn zeichnet eingehend nach, dass Webers Ansichten über die Wirkungsweise des rationalen Betriebskapitalismus unmittelbare Folge seiner Differenzierungstheorie sind. Vormoderne Formen des Kapitalismus konnten so keine Eigengesetzlichkeiten ausprägen und entsprechend auch das Handeln nicht in der Form prägen, weil die Ökonomie generell als ausdifferenzierte Ordnung oder Wertsphäre noch gar nicht bestand. Erst durch die Entzauberung und Rationalisierung, letztlich also durch die Differenzierung konnten Eigenheiten des modernen Kapitalismus sozusagen als ›Sachzwang‹ erscheinen und eine einheitliche Form der Lebensführung hervorbringen. Vgl. Thomas Schwinn: »Wirtschaftssoziologie als Gesellschaftstheorie? Kritische Anfragen aus einer Weber'schen Perspektive«, in: Andrea Maurer (Hg.), Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010, S. 200ff, hier 207, 211, 222.

136 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 486ff. Dazu auch S. Breuer (2006), S. 57.

137 Vgl. Wolfgang Schluchter: Die Entzauberung der Welt, Tübingen 2009, S. 2. Aus dieser Perspektive der Religion nennt Hans Joas die Protestantismus-These Webers eine »Tragödie«. Hans Joas: »Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 252ff, hier S. 267.

138 Vgl. M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 176.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus der calvinistischen und puritanischen Glaubenslehre ist ein Handeln hervorgegangen, welches sich maßgeblich an den eigenen Interessen an materiellem Wohlstand orientiert. Aus der Rationalisierung geht die liberale Bürgergesellschaft mit eigennutzorientierten Individuen hervor. Die Individuen werden sich zunehmend gegenseitig fremd, isolieren sich voneinander und kämpfen für sich um wirtschaftlichen Erfolg. Die Rationalisierung schuf eine materialistische Welt, der nicht von den moralischen Gegnern her Gefahr erwächst, sondern vielmehr aus ihr selbst, und zwar in Form der Entwicklung der materiellen Kräfte der kapitalistischen Entwicklung. Das asketische Handeln und das damit zusammenhängende Berufsmenschentum hat eine materialistische Umwelt, die moderne bürgerliche Gesellschaft geschaffen, in der wirtschaftlicher Erfolg zum Zweck an sich geworden sind. Sie bilden eine zunehmend dominante Kultur dieser Gesellschaft.[139] Immer mehr Individuen orientieren sich gemäß der Rentabilität und der Pflichterfüllung im Beruf. Rationalität wird, wie sich noch an anderen Stellen zeigen wird, den rationalen Individuen immer mehr zum Wert an sich. Rationalität wird immer mehr zum Synonym von Eigennutzorientierung angesichts ökonomischer Erwerbschancen. Sparsamkeit und eine Orientierung nach Effizienz und Effektivität werden immer mehr gesellschaftliche Orientierungspunkte. Die methodisch-rationale Lebensführung kapitalistisch orientierter, und das heißt eigeninteressengeleiteter, Individuen wird zunehmend zum einzigartigen und dominanten Ziel der Handlungen. Der rationale Betriebskapitalismus ist daher letztlich der gesellschaftliche Ausdruck der allgemein gewordenen methodisch-rationalen Lebensführung.

9.6 Bürokratische Herrschaft als Ausdruck rationaler Lebensführung

Das ökonomisch rationale Handeln der Individuen zeitigt also auch über rein ökonomische Zusammenhänge hinaus gesellschaftliche Folgen. So erfüllt etwa die allmählich

---

Das darf allerdings nicht derart falschverstanden werden, dass Weber einen generellen Bedeutungsverlust der Religion als Ordnungsstifterin beschreibt. Vielmehr konstatiert er in der Entzauberung der Religion, wie Hans Kippenberg zeigt, eine Veränderung des Charakters der Religion, die sich dadurch ins Subjektive verlagert. Vgl. Hans G. Kippenberg: »Dialektik der Entzauberung. Säkularisierung aus der Perspektive Webers Religionssystematik«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 81ff. Diese Position erhärtet sich angesichts der durchaus zu beobachtenden neuen und teils fundamentalen Religionsbewegungen der Zeit. Martin Riesebrodt begreift Religion in Webers Religionssoziologie als Potenzial zur Bewältigung von nichtalltäglichen Herausforderungen und Krisen. Säkularisierung wird somit zu einer Funktion zunehmender Kontrolle, auch in Form von Berechenbarkeit solcher Risiken. Sie stelle damit einen typischen Veralltäglichungsprozesse dar, wie Weber sie in der modernen Bürgergesellschaft vielfach beobachtet. Diese sind aber nicht abschließend und linear, sondern lassen immer wieder neuen Raum zu, in dem Herrschaft, sozialer Auf- oder Abstieg und auch individuelle Lebensentwicklungen religiösen Erklärungen offenstehen. Gerade darin zeigt sich dann das Potenzial der Religion zur Bewältigung solcher Probleme. Vgl. Martin Riesebrodt: »Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 61ff.

139 Vgl. L. A. Scaff (1989), S. 88f; L. A. Scaff, 1987, S. 737f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer umfassendere Bürokratisierung sämtlicher Lebensbereiche das Bedürfnis ökonomisch rational Handelnder am ehesten. Ökonomische Rationalisierung und Bürokratisierung bilden gewissermaßen ein Paar.

Die bürokratische Herrschaft ist innerhalb Webers idealtypischer Herrschaftsklassifizierung eine Sonderform der rational-legalen Herrschaft.[140] Die bürokratische Herrschaftsordnung stehe »im Dienste des Vordringens des ›Rationalismus‹ der Lebensgestaltung«[141]. Es wird deutlich, dass Weber in der Bürokratie die Erfüllung eines wesentlichen Bedürfnisses der zweckrational handelnden Individuen sieht. Ökonomische Rationalität oder rationaler Handlungszusammenhang und bürokratische Organisation gehen somit Hand in Hand. Zunächst ist es wichtig, einen grundlegenden Eindruck davon zu bekommen, wie Weber bürokratische Herrschaft definiert.

Bei der Betrachtung von Herrschaft allgemein bemerkt Weber, dass darunter grundsätzlich zu verstehen ist: »die Chance […], für spezifische (oder: für alle) Befehle bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden«[142]. Sie braucht ein bestimmtes »Minimum an Gehorchen*wollen*, also: *Interesse* (äußerem oder innerem) am Gehorchen«[143]. Eine Herrschaftsordnung stellt einen Orientierungspunkt sozialen Handelns und auch sozialer Beziehungen dar. Diese können nämlich an der »*Vorstellung* vom Bestehen einer *legitimen Ordnung*« ausgerichtet werden. »Die Chance, daß dies tatsächlich geschieht, soll ›Geltung‹ der betreffenden Ordnung heißen.«[144] Eine legitime Ordnung wird zur Voraussetzung der Möglichkeit von Sanktionen und somit auch zur Bedingung von Konvention und Recht. Die »Doppelerfahrung, daß man will und daß man soll«[145], drückt für Peter Kielmansegg die Rechtmäßigkeit einer Ordnung im Weber'schen Sinne aus, denn nur eine solche entfaltet die beschriebene Kraft der Orientierung individuellen sozialen Handelns.

Geltung einer Ordnung ist dabei eine strukturierte Form von Regelmäßigkeit. Die subjektive Seite der Geltung ist der *Legitimitätsglaube*.[146] Eine Herrschaftsordnung ist

140 Über den Stellung des Idealtypus bei Weber etwa: W. J. Cahnman (1995), S. 49ff; Werner J. Cahnman: »Ideal Type Theory. Max Weber's Concept and Some of Its Derivations«, in: The Sociological Quarterly 6 (1965), S. 268ff.

141 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 229.

142 M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 449.
Eine werkgeschichtliche Einordnung Webers Herrschaftssoziologie bietet Edith Hanke: »Max Webers ›Herrschaftssoziologie‹. Eine werkgeschichtliche Studie«, in: Wolfgang J. Mommsen/Edith Hanke (Hg.), Max Webers ›Herrschaftssoziologie‹, Tübingen 2001, S. 19ff.

143 M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 449.

144 Beide Zitate aus ebd., S. 183. Dazu auch P. Lassman, The rule of man over man: politics, power and legitimation (2000), S. 90f.

145 Peter G. Kielmansegg: »Legitimität als analytische Kategorie«, in: Wolfgang Seibel/Monika Medick-Krakau/Herfried Münkler et al. (Hg.), Demokratische Politik – Analyse und Theorie. Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland zum 50jährigen Jubiläum des Westdeutschen Verlages, Opladen, Wiesbaden 1997, S. 62ff, hier S. 63.

146 Vgl. M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 184. Zu Webers Legitimitätsbegriff etwa Weyma Lübbe: Legitimität kraft Legalität, Tübingen 1991; Susan J. Hekman: Weber, the Ideal Type, and the Contemporary Social Theory, Notre Dame 1983; Robert Grafstrein: »The Failure of Weber's Concept of Legitimacy: Its Causes and Implications«, in: Journal of Politics 43 (1981), S. 456ff.
Andreas Anter stellt heraus, dass sich in Webers Werk keine Definition dieses zentralen Begriffes findet. Vgl. A. Anter (2014), S. 67.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für Weber kein Phänomen, welches also unbedingt auf rationaler Einsicht der Beherrschten aufbaut. Herrschaft im Weber'schen Denken wird so zu einer Sonderform von Macht.[147] Sie ist nur dann stabil, wenn es bei den Beherrschten den Glauben an die Legitimität der Herrschaft gibt.[148] Webers Ordnungsbegriff muss daher als fließend verstanden werden. Er beschreibt keinen harmonischen Zustand.[149]

Die bürokratische Herrschaftsordnung zeichnet sich durch eine spezifische Rationalität aus. Diese basiert laut Weber »auf dem Glauben an die Legalität gesatzter Ordnung und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen«[150]. Die bürokratische Herrschaftsordnung funktioniert mit einem »*bureaukratischen Verwaltungsstab*«[151]. Ihr rationaler Charakter zeigt sich darin, dass das soziale Handeln an bestehenden Regeln und auch an Sanktionen für bestimmte Handlungen ausgerichtet wird. Die Legitimität ist entsprechend, »durch Erwartungen spezifischer

---

Zur Legitimität im politischen Diskurs allgemein etwa Wilhelm Hennis: »Legitimität. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft«, in: Wilhelm Hennis (Hg.), Politikwissenschaft und politisches Denken. Politikwissenschaftliche Abhandlungen II, Tübingen 2000, S. 250ff.; Friedrich W. Stallberg: Herrschaft und Legitimität, Meisenheim am Glan 1975.
Zur Legitimität staatlicher Macht und deren Wandel in der Geschichte etwa David Beetham: The Legitimation of Power, Basingstoke 2013.

147 Über die Stellung des Machtbegriffes Webers in den Sozialwissenschaften siehe Melvin Richter: The History of Political and Social Concepts, New York 1995, S. 58. Herrschaft ohne Legitimität wäre demnach für Weber nichts anderes als pure Machtanwendung oder Zwang.

148 Weber ist sich über die Zentralität von Macht und Herrschaft bewusst. So konstatiert er, dass die »ganz überwiegende Mehrzahl aller Satzungen sowohl in Anstalten wie von Vereinen« auf die faktische Anwendung von Macht – »der Oktroyierung« – aufbaut und damit faktisch selbst schon Ausdruck von Herrschaft sind. Legitimität wird so zu etwas, dass einer bereits bestehenden Herrschaft als zusätzliche Säule dazugesellt ist. Max Weber: »Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie«, in: Johannes Weiß (Hg.), MWG I/12, Tübingen 2018, S. 389ff, hier S. 435. Dazu auch S. Breuer (2006), S. 72. So gesehen beabsichtigt Weber mit seiner Herrschaftssoziologie nicht das Entstehen von Herrschaft zu untersuchen, sondern bereits bestehende Herrschaftsverhältnisse zu typisieren. Legitimität ist nicht *das* Fundament von Herrschaft, sondern ein stabilisierender Faktor von Herrschaft. Dennoch wird hier Stefan Breuer und Weyma Lübbe in der Interpretation gefolgt, dass eine Herrschaftsordnung nur dann stabil ist, wenn an deren Legitimitätsgrund auch geglaubt wird. S. Breuer (2006), S. 73; W. Lübbe (1991), 129, 145.

149 Vgl. Thomas Schwinn: »Ordnung«, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart – Weimar 2014, S. 98ff, hier S. 98. Das heißt jedoch nicht, dass Weber sozusagen machiavellistisch darüber dachte, sondern hier drückt sich schlicht sein rein analytisches Interesse aus. So zeigt sich Webers analytischer Ordnungsaufbau von unten nach oben in seinen Soziologischen Grundbegriffen: subjektiv gemeinter Sinn – Handeln – Soziales Handeln – Soziale Beziehung – Ordnung (in unterschiedlicher Art und Form), wie Thomas Schwinn an gleicher Stelle notiert.

150 Max Weber: »Die Typen der Herrschaft«, in: Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter et al. (Hg.), MWG I/23, Tübingen 2013, S. 449ff, hier S. 453.

151 Ebd., S. 459. Zur legalen Herrschaftsordnung bei Weber, insbesondere auch zum Verhältnis »wechselseitiger Bezogenheit« von positivem und überpositivem Recht etwa W. Schluchter (1989), S. 223ff.
Näheres zur rational-legalen Herrschaftsordnung der Bürokratie etwa bei Stefan Breuer: »Herrschaft« in der Soziologie Max Webers, Wiesbaden 2011, 202ff; Stefan Breuer: Max Webers Herrschaftssoziologie, Frankfurt a.M. 1991, 192ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

äußerer Folgen, also: durch Interessenlage; aber: durch Erwartungen besonderer Art«[152] garantiert. Der bürokratischen Ordnung wird eine legitime Geltung zugeschrieben, basierend auf einer »positive[n] Satzung, an deren *Legalität* geglaubt wird«[153].

›Reinster Typus‹ der rationalen Herrschaftsordnung ist die bürokratische Form. Hier klingt bereits eine Eigenheit jenes Herrschaftstypus an, denn Weber spricht eine Gruppe der ›zur Ausübung der Herrschaft Berufenen‹ an. Weber erkennt nämlich: »Jede Herrschaft äußert sich und funktioniert als Verwaltung.«[154] Er löst damit das klassisch dichotome Modell Herrscher-Beherrschte auf und kommt zu einem triadischen Verhältnis Herrscher-Verwaltung-Beherrschte, wobei die mittlere Gruppe hybridisch in Relation zur ersten auch zur Gruppe der Beherrschten gehört. Beamte bilden das Rückgrat der Verwaltung jeder Art rationaler Verbände, also sowohl politischer als auch wirtschaftlicher. Sie sind in der bürokratischen Herrschaft nicht im Besitz der Verwaltungsmittel, sondern werden für ihre Arbeit entlohnt.[155]

Daher nimmt die Analyse der Verwaltung in Webers Denken über Herrschaft eine zentrale Position ein. Die Verwaltung bildet sich letztlich aus Einzelpersonen als Beamte, es ist eine monokratische Organisation. Die Beamten sind persönlich unabhängig und unterliegen ausschließlich ihren Amtspflichten. Sie kommen in ihre Stellung durch eine Auslese. Hintergrund der Auslese ist eine Verwaltungsausbildung; Beamte sind demnach fachqualifiziert. Ihre Arbeit unterliegt einer hierarchischen Kontrolle.[156]

Das Legitimationsverhältnis von Verwaltern zur zentralen Hierarchiespitze ist dabei laut Weber anders geartet als das grundsätzliche Legitimationsverhältnis der rational-legalen Herrschaft von Beherrschten zur Herrschaft. Diese Besonderheit beruht auf der einfachen Tatsache, dass natürlich innerhalb der bürokratischen Herrschaft den Personen der Verwaltung gegenüber anderen Personen selbst eine gewisse Macht zukommt, sie aber selbst immer auch durch die Bürokratie Beherrschte bleiben. Es sind hier zwei Mittel, die ein persönliches Interesse des Gehorchenwollens des Verwaltungsstabes konstituieren. »[M]aterielles Entgelt und soziale Ehre«[157] bringen diesen dazu, aus eigenem Interesse die Herrschaft anzuerkennen (Legitimitätsglaube), sich entsprechend danach zu richten und die ihnen darin erlaubte Herrschaft im gestatteten Rahmen auszuüben. Dieses Legitimationsverhältnis ist von entscheidender Relevanz. Ge-

152 M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 186.

153 Ebd., S. 190. Speziell zu dem von Weber in diesem Zusammenhang konstitutiv gedachten Zusammenspiel von Legalität und Legitimität siehe W. Lübbe (1991).
Andreas Anter führt die Diskussion über Webers vermeintlichen oder tatsächlichen Rechtspositivismus. Vgl. A. Anter (2014), S. 71ff. Sven Eliaeson hält fest, dass, sollte Weber ein rechtspositivistisches Denken eigen gewesen sei, dies als »legal realism« erscheine. Sven Eliaeson: »Constitutional Caesarism. Weber's politics in their German context«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 131ff, hier S. 137.

154 Max Weber: »Herrschaft«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4, Tübingen 2005, S. 126ff, hier S. 139.

155 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 456ff. Dort findet sich auch Webers detaillierte Beschreibung der Eigenheiten der bürokratischen Verwaltung sowie eine Auflistung ihrer Grundprinzipien.

156 Vgl. M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 455ff.

157 Max Weber: »Politik als Beruf«, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/17, Tübingen 1992, S. 138ff, hier S. 162f; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 823.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

walt und Druck innerhalb dieses Verhältnisses sind keine dauerhaften Lösungen beziehungsweise bringen keine nachhaltig stabilen Verhältnisse hervor.[158] »Insbesondere die bürokratische Staatsordnung, also die in ihrer rationalsten Ausbildung auch und gerade dem modernen Staat charakteristische«[159] sieht Weber daher auf der völligen Abhängigkeit des Verwaltungsstabes von dem Herrscher beruhen. Im modernen bürokratischen Staat allerdings ist dies der Akteur, der alle Mittel zentralisiert hat; es ist der bürokratische Staat selbst. Von ihm ist der Verwaltungsstab vollständig abhängig, womit er wiederum von der bürokratischen Herrschaftsform selbst abhängig ist. In diesem Zusammenhang findet sich eine erste Begründung für die Zähigkeit der bürokratischen Herrschaft und Organisation.

In der bürokratischen Staatsordnung bildet sich bei den Beamten eine gewisse »Beamtenehre«[160] heraus. Weber bezeichnet diese sogar als

> »ständische Ehre, ohne welche die Gefahr furchtbarer Korruption und gemeinen Banausentums als Schicksal über uns schweben und auch die rein technische Leistung des Staatsapparates bedrohen würde, dessen Bedeutung für die Wirtschaft, zumal mit zunehmender Sozialisierung, stetig gestiegen ist und weiter steigen wird«[161].

Diese Beamtenehre ergibt sich aus der Ordnung selbst, für die Regelhaftigkeit und formelle Rechtsgleichheit oberste Maximen sind. Daraus folgen allerdings Herausforderungen für die gesamte Herrschaftsordnung, deren Bedeutung sich erst im weiteren Verlauf zeigen wird. Zunächst aber sind die gesellschaftlichen Konsequenzen beziehungsweise auch die Prämissen bürokratischer Herrschaftsordnung laut Weber:

> »1. die Tendenz zur Nivellierung im Interesse der universellen Rekrutierbarkeit aus den fachlich Qualifiziertesten, 2. die Tendenz zur Plutokratisierung im Interesse der möglichst lang […] andauernden Facheinschulung, 3. die Herrschaft der formalistischen Unpersönlichkeit: sine ira et studio, ohne Haß und Leidenschaft, […] unter dem Druck schlichter Pflichtbegriffe […].«[162]

So verstanden, bedeutet fortschreitende Bürokratisierung automatisch die Zurückdrängung ständischer Ordnungsprinzipien der rechtlichen Ungleichheit, denn alle sind potenziell fähig zu Verwaltungsstellen und die Verwaltung arbeitet ohne Ansehen der Person und behandelt alle nach gleichen Maßstäben.

Bedingung für die Herausbildung einer modernen bürokratischen Herrschaft war für Weber nicht nur eine entwickelte Geldwirtschaft als Vorrausetzung der Trennung von Verwaltungsmitteln und Verwalter, sondern auch die Entwicklung der Verkehrs- und Kommunikationsformen.[163] Wesentlich begünstigender aber wirkten die »quan-

158 Vgl. M. Weber, Herrschaft (2005), S. 139.

159 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 165; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 824.

160 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 163.

161 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 831.

162 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 466f.

163 Vgl. ebd., S. 463ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

titative«[164] sowie die »intensive und *qualitative* Erweiterung und innere Entfaltung des Aufgabenkreises«[165] insgesamt, vor allem aber staatlicher Leistungserstellung, auf das allgemeine Vordringen der bürokratischen Verwaltung. Es zeigt sich hier eine weitere Facette des Zusammenhangs von Bürokratie und rationalem Betriebskapitalismus, dessen Entwicklung die Soziale Frage hervorbrachte, worauf vielfach mit neuen Formen staatlicher Daseinsfürsorge reagiert wurde, etwa mit Sozialversicherungen. Dies sind Ausdrücke komplexer werdender Massengesellschaften. Weber nennt aber auch das militärische Heerwesen, die Finanzverwaltung oder auch den kapitalistischen Betrieb, der sich entwickelnde Massenstaat und auch Massenparteien als Triebkräfte beziehungsweise verschiedene Orte der Bürokratisierung.[166] Allgemein verweist Weber auf »die steigende Kompliziertheit der Kultur« und auf die »bedingten wachsenden Ansprüche an die Verwaltung überhaupt«.[167]

Die moderne bürokratische Herrschaftsordnung geht immer einher mit der »*Konzentration der sachlichen Betriebsmittel* in der Hand des Herrn«[168]. Dieser ›Herr‹ ist in der bürokratischen Herrschaft der moderne Nationalstaat selbst. In ihm konzentrieren sich die Verwaltungs- und damit die Machtmittel. Diese Konzentrationsprozesse beobachtet Weber in allen Bereichen, die sich langsam bürokratisieren und bürokratisiert werden.

Die Entwicklung dieser »*rationalsten* Form der Herrschaftsausübung« ist überhaupt gleichbedeutend mit dem Aufkommen »›moderner‹ Verbandsformen auf *allen* Gebieten«.[169] Diese axiomatische Feststellung führt Weber zu der Erkenntnis, dass sie als solche »für die Bedürfnisse der *Massen*verwaltung (personalen oder sachlichen) heute schlechthin unentrinnbar«[170] ist. Bürokratische Verwaltung oder die bürokratische Herrschaftsordnung ist insofern auch eine Folge der ›Vermassung‹, worunter hier das Anwachsen der schieren Anzahl zu ›verwaltender‹ Individuen und damit eine Zunahme an Komplexität verstanden wird. ›Vermassungsprozesse‹ sind überall zu beobachten: Massendemokratie, Massenwahlrecht, Massenpartei oder komplexe Massenproduktion sind nur einige Beispiele. Später wird expliziter auf die Massendemokratie und die Massenpartei eingegangen. Die Bürokratie ist die notwendige oder sogar »unentrinnbare«[171] Entwicklung einer sich entwickelnden Massengesellschaft.

> »Und zwar mit zunehmender Größe des Verbandes und zunehmender Kompliziertheit seiner Aufgaben und – vor *allem* – zunehmender Machtbedingtheit seiner Existenz (sei es, daß es sich um Machtkämpfe auf dem Markt, auf dem Wahlkampfplatz oder auf dem Schlachtfeld handelt) in zunehmendem Maße.«[172]

164 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 177ff.

165 Ebd., S. 182ff.

166 Vgl. ebd., S. 169ff.

167 Ebd., S. 182.

168 Ebd., S. 197. Weber beschreibt hier viele Konzentrationsprozesse: ebd., S. 197ff.

169 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 463.

170 Ebd., S. 464. Dazu auch Michael Bader/Johannes Berger/Heiner Ganßmann/Jost v.d. Knesebeck: Einführung in die Gesellschaftstheorie, Frankfurt a.M./New York 1987, 478, 488.

171 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 834. Ähnlich dazu auch M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 209.

172 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 834; Max Weber: »Parlament und Regierung im neugeordneten

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nur die bürokratische Herrschaftsordnung bringt laut Weber genügend Leistungsfähigkeit auf, komplexe Gebilde zu steuern und zu organisieren. Die Bürokratie steigert

> »Präzision, Schnelligkeit, Eindeutigkeit, Aktenkundigkeit, Kontinuierlichkeit, Diskretion, Einheitlichkeit, straffe Unterordnung, Ersparnisse an Reibungen, sachlichen und persönlichen Kosten […] bei streng bürokratischer, speziell: monokratischer Verwaltung durch geschulte Einzelbeamte gegenüber allen kollegialen oder ehren- oder nebenamtlichen Formen auf das Optimum […]«[173].

Es ist dies Webers Beschreibung der Bürokratie als Maschine oder mechanisierte Verwaltung. In ihr sind komplexe Prozesse in kleinere Aufgaben zerlegt und Regeln für deren korrekten Ablauf entworfen. Weber verbindet mit der Bürokratie weniger die »Gleichförmigkeit des befohlenen Handelns« als vielmehr die »mechanisierte Abrichtung und die Einfügung des Einzelnen in einen für ihn unentrinnbaren, ihn zum ›Mitlaufen‹ zwingenden Mechanismus«.[174]

Die Dramatik von Webers Erkenntnis der Notwendigkeit bürokratischer Organisation zeigt sich in seinem diesbezüglich binären Denken. Es bleibt demnach nur die Wahl zwischen »Bürokratisierung« oder »Dilettantisierung«.[175] Angesichts der von Weber beobachteten Entwicklungen in der Moderne, von Vermassung und damit einhergehender zunehmender Komplexität gesellschaftlicher Lebensbereiche, ist für ihn die bürokratische Verwaltung letztlich alternativlos. Dies gilt zumindest so lange, wie ein bestimmter Leistungsanspruch an die Verwaltung oder die Herrschaftsordnung insgesamt gestellt ist, Dilettantismus also keine Alternative ist. Für Weber ermöglicht die bürokratische Organisation die Zerlegung von Arbeitsprozessen in einzelne Arbeitsschritte, die dann von Spezialisten ausgeführt werden können, die sich darin immer stärker verbessern.[176] Das ist die besondere Stärke des bürokratisch organisierten Betriebes, ob nun wirtschaftlich oder, wie sich später zeigen wird, hinsichtlich des Staatsbetriebes.

Zunehmend herrscht außerdem, »wenn das Prinzip der Marktfreiheit nicht gleichzeitig eingeschränkt wird, die Universalherrschaft der ›Klassenlage‹«[177] in der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Die ökonomische Lage und nicht mehr die Geburt ist zunehmend entscheidend für die individuellen Lebenschancen.

Die bürokratische Herrschaftsordnung mit Verwaltung und Justiz ist essenziell für den rationalen Betriebskapitalismus sowie für die rationale Lebensführung, weil sie »wenigstens im Prinzip ebenso an festen generellen Normen *rational kalkuliert* werden

---

Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens«, in: Wolfgang J. Mommsen/Gangolf Hübinger (Hg.), MWG I/15, Tübingen 1984, S. 432ff, hier S. 460.

173 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 185.

174 Max Weber: »Erhaltung des Charisma«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4, Tübingen 2005, S. 542ff, hier 542, 545. Dazu auch Hubert Treiber: »Moderner Staat und moderne Bürokratie bei Max Weber«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 121ff, hier S. 132.

175 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 464.

176 Vgl. M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 186.

177 Beide Zitate aus ebd., S. 187.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann, wie man die voraussichtliche Leistung *einer Maschine* kalkuliert«[178]. Wo der rationale Betriebskapitalismus in der Geld- und Kapitalrechnung das »Höchstmaß von Rationalität«[179] erreicht, schafft die bürokratische Herrschaft dieses Höchstmaß laut Webers Herrschaftssoziologie als »formal *rationalste* Form der Herrschaftsausübung«[180]. Der moderne Kapitalismus und die Bürokratie gleichen sich nach Weber hinsichtlich der bei beiden zentralen Unpersönlichkeit und der Sachlichkeit.[181]

Der kapitalistische Betrieb braucht das

> »Bestehen eines sehr besonders gearteten, den Güterbesitz rein als solchen, insbesondere die prinzipiell freie Verfügungsmacht Einzelner über Produktionsmittel, schützenden Gemeinschaftshandelns: einer ›Rechtsordnung‹, und zwar einer solchen von spezifischer Art«[182].

Auch an anderer Stelle betont Weber das Bedürfnis des Betriebskapitalismus nach bürokratischen Herrschaftsstrukturen:

> »Denn der moderne rationale Betriebskapitalismus bedarf, wie der berechenbaren technischen Arbeitsmittel, so auch des berechenbaren Rechts und der Verwaltung nach formalen Regeln, ohne welche zwar Abenteurer- und spekulativer Händlerkapitalismus und alle möglichen Arten von politisch bedingtem Kapitalismus, aber kein rationaler privatwirtschaftlicher Betrieb mit stehendem Kapital und sicherer *Kalkulation* möglich ist.«[183]

Weber erkennt also eine Eigendynamik der Rationalisierung, die sich in der Entwicklung des rationalen Betriebskapitalismus und der allgemeinen Bürokratisierung ausdrückt. Die moderne Bürokratie wird immer stärker zur Technik der Lebensführung überhaupt[184] und das in immer mehr gesellschaftlichen Lebensbereichen. Es wird eine Abhängigkeit dieser beiden voneinander deutlich:

> »Wie der Kapitalismus in seinem heutigen Entwicklungsstadium die Bureaukratie *fordert* – obwohl er und sie aus verschiedenen *geschichtlichen* Wurzeln gewachsen sind –,

178 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 453.

179 M. Weber, Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens (2013), S. 286.

180 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 463.

181 Vgl. ebd., S. 466.

182 M. Weber, ›Klassen‹, ›Stände‹ und ›Parteien‹ (2001), S. 257.

183 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 115.

184 Vgl. Stephan Paetz: »Bürokratie«, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart – Weimar 2014, S. 38ff, hier S. 40.
Für Hubert Treiber stellt die Bürokratie insofern so etwas wie einen »Schlußpunkt« der Rationalisierung dar. H. Treiber, Moderner Staat und moderne Bürokratie bei Max Weber (2016), 126, 136ff. Anders, aber im Kern gleichbedeutend, drückt es Sheldon Wolin aus, der die Bürokratisierung und gesellschaftlich relevante Großorganisationen als unmittelbare Folge des modernen ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Lebens sieht. Vgl. Sheldon S. Wolin: Politics and vision, Princeton, Oxford 2016, S. 379f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> so ist er auch die rationalste, weil fiskalisch die nötigen *Geld*mittel zur Verfügung stellende, wirtschaftliche Grundlage, auf der sie in rationalster Form bestehen kann.«[185]

Der rationale Betriebskapitalismus begünstigt die Form der bürokratischen Herrschaftsordnung beziehungsweise entwickelt immer stärker einen Bedarf danach, was bereits etwa hinsichtlich der Ansprüche des kapitalistischen Betriebes nach rationalem und berechenbarem Recht sowie einem rational-bürokratischem Staat gezeigt wurde. Aus dem Bisherigen wurde auch eine positive Rückwirkung der bürokratischen Herrschaftsordnung auf den Betriebskapitalismus deutlich.[186] Beide, »obwohl er und sie aus verschiedenen *geschichtlichen* Wurzeln gewachsen«[187] sind, fördern sich laut Weber also gegenseitig, und zwar nicht nur strukturell, sondern auch durch das individuelle Handeln und dessen Orientierung. Um es mit einer Überschrift von Jan Rehmann auszudrücken, lässt sich die »›universale Bürokratisierung‹ als unentrinnbares Schicksal«[188] moderner Gesellschaften beschreiben.

Es ist die »Eigenart der modernen Kultur, speziell ihres technisch-ökonomischen Unterbaues aber,« die gerade die bürokratische »Berechenbarkeit‹ des Erfolges« bedarf.[189] Der rationale Betriebskapitalismus hat Webers historischer Analyse nach den »Bedarf nach stetiger, straffer, intensiver und kalkulierbarer Verwaltung […] geschaffen«[190]. Individuen wiederum, die sich überdurchschnittlich stark als Wirtschaftssubjekte sehen und im ökonomischen Fortschritt das höchste Ziel sehen, wollen natürlich und vor allem »eine rein technisch gute und das heißt: eine rationale Beamten-Verwaltung und -Versorgung;« dies ist ihr »letzter und einziger Wert«.[191] Nur durch die bürokratische Organisation sind die Ziele von materiellem Wohlstand und Wachstum in der modernen komplexen Gesellschaft erreichbar. Die Bürokratie wird zu einer unausweichlichen Voraussetzung einer erfolgreichen Lebensführung.[192] Das ist der von

185 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 465.

186 In dem Versuch, das Verhältnis von modernem Kapitalismus und Bürokratie bei Weber nachzuvollziehen, sieht Jan Rehmann den modernen Bürokratismus als »historische Schöpfung« des modernen Kapitalismus. Damit überbetont er jedoch eine Seite des historischen Zusammenhangs, wie Weber diesen gedacht hat. Jan Rehmann: Max Weber: Modernisierung als passive Revolution, Hamburg 1998, S. 80.
Präziser fasst es Andreas Anter: Kapitalismus und Bürokratie stehen in Webers Denken in einer sich gegenseitig verstärkenden Wechselwirkung zueinander. Vgl. A. Anter (2014), S. 179.
Allgemein zum Verhältnis von Kapitalismus und Bürokratie im Werk von Weber Allan Scott: »Capitalism, Weber and Democracy«, in: Max Weber Studies 1 (2000), S. 33ff; Stefan Breuer/Hubert Treiber/Manfred Walther: »Enstehungsbedingungen des modernen Anstaltsstaates«, in: Stefan Breuer/Hubert Treiber (Hg.), Entstehung und Strukturwandel des Staates, Opladen 1982, S. 75ff, hier S. 134f.

187 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 465.

188 Vgl. J. Rehmann (1998), S. 79. Die Bürokratisierung ist damit der »Ausgangspunkt« Webers politischer Soziologie, bemerkt Christoph Schönberger: »Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 159ff, hier S. 163.

189 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 187.

190 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 465.

191 Ebd., S. 486ff.

192 R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 366.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weber erkannte Zusammenhang des rationalen Handlungszusammenhangs und der zunehmend bürokratischen Organisation der bürgerlichen Gesellschaft.

9.7 Die okzidentale Stadt

Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft beziehungsweise die gesellschaftlichen Wirkungen der Rationalisierung macht Weber sowohl am rationalen Betriebskapitalismus als auch damit zusammenhängend an der Entwicklung einer rationalen Bürokratie fest. Daneben findet er in der historischen Entwicklung der mittelalterlichen zur okzidentalen Stadt noch einen weiteren historischen Ursprung, um den es in diesem kurzen Abschnitt gehen soll.

> »Eine Stadtgemeinde im vollen Sinn des Wortes hat als Massenerscheinung vielmehr nur der Okzident gekannt. […] Denn dazu gehörte, daß es sich um Siedlungen mindestens relativ stark gewerblich-händlerischer Charakters handelte, auf welche folgende Merkmale zutrafen: 1. die Befestigung – 2. der Markt – 3. eigenes Gericht und mindestens teilweise eigenes Recht – 4. Verbandscharakter und damit verbunden 5. mindestens teilweise Autonomie und Autokephalie, also auch Verwaltung durch Behörden, an deren Bestellung die Bürger als solche irgendwie beteiligt waren.«[193]

Offenbar ist für Weber bereits die mittelalterliche Stadt durch Merkmale charakterisiert, die für ihn auch die moderne bürgerliche Gesellschaft des Endes des langen 19. Jahrhunderts mindestens in der Grundform charakterisieren: Eigentum an Grund und Boden, partizipative Verwaltung, autonomes Recht und eine marktorientierte Wirtschaft. Eine ökonomische Orientierung war bereits ausgeprägt und ebensolche Interessen von maßgeblicher Bedeutung. Bedingung dafür war allerdings die Vergesellschaftung der Stadtbürger[194], welche einen »Bürgerstand«[195] hervorbrachte. »[B]ürgerliche Rechtsgleichheit, Konnubium, Tischgemeinschaft, Solidarität nach außen«[196] waren die Bande des stadtbürgerlichen »Kultverbandes«[197], welcher die »magisch-animistischen Kasten- und Sippengebundenheiten«[198] aufbrach. Der Stadtbürgerverband war laut Weber dabei genaugenommen ein revolutionärer Verband:

> »Bei originärer Entstehung war der Bürgerverband das Ergebnis einer politischen Vergesellschaftung der Bürger trotz der und *gegen* die ›legitimen‹ Gewalten, richtiger: einer ganzen Serie von solchen Vorgängen.«[199]

193 Max Weber: »Die Stadt«, in: Wilfried Nippel (Hg.), MWG I/22-5, Tübingen 1999, S. 59ff, hier S. 109.
194 Vgl. ebd.
195 Ebd., S. 84.
196 Ebd., S. 109.
197 Ebd., S. 110.
198 Ebd., S. 109.
199 Ebd., S. 124f. Daher erscheint die Studie zur Stadt in der Wirtschaft und Gesellschaft auch als ›Die illegitime Herrschaft.‹ Allgemein zur Nichtlegitimen Herrschaft Stefan Breuer: »Nichtlegitime Herrschaft«, in: Wilfried Nippel/Hinnerk Bruhns (Hg.), Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich, Göttingen 2000, S. 63ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tatsächlich waren gerade die Handelsstädte immer darauf bedacht, möglichst viel Unabhängigkeit gegenüber den feudalen Landesherren zu erhalten oder bestehende Freiräume zu konsolidieren sowie auszubauen.

> »Und doch ist weder der moderne Kapitalismus noch der moderne Staat auf dem Boden der antiken Städte gewachsen, während die mittelalterliche Stadtentwicklung für beide zwar keineswegs die allein ausschlaggebende Vorstufe und gar nicht ihr Träger war, aber als ein höchst entscheidender Faktor ihrer Entstehung allerdings nicht wegzudenken ist.«[200]

Bis hierher lässt sich die okzidentale Erscheinung des Begriffes des Bürgers in Webers Denken nachvollziehen. Die Rationalisierung und die innerweltliche Askese werden im Zusammenspiel mit dem städtischen Bürgertum zu den Treibern des rationalen Betriebskapitalismus und des modernen bürokratischen Staates.[201] »[D]ie […] Entwicklung des asketischen Protestantismus hat [den modernen Staat, FB] überall zu einer Angelegenheit des bürgerlichen Mittelstandes gemacht.«[202] Die kapitalistische Marktgemeinschaft ersetzt die Stände- durch die Klassenlage. Zentraler Akteur der modernen bürgerlichen Gesellschaft ist für Weber demnach das moderne Bürgertum, mit ihrer ihr eigenen methodisch-rationalen Lebensführung.

Auch die bürokratische Herrschaftsordnung findet in der Konstellation der mittelalterlichen okzidentalen Stadt eine gewisse Entsprechung: »Das Vordringen formalistisch-rationaler Elemente auf Kosten […] des patrimonialen Rechts« basiert letztlich auf dem Wirken

> »bürgerlicher Interessen, welche ein eindeutiges, klares, irrationaler Verwaltungswillkür ebenso wie den irrationalen Störungen durch konkrete Privilegien entzogenes, vor allem die Rechtsverbindlichkeit von Kontrakten sicher garantierendes und infolge dieser Eigenschaften *berechenbar* funktionierendes Recht«[203]

befürworten.

> »Mit zunehmender Befriedung und Erweiterung des Markts parallel geht daher auch 1. jene Monopolisierung legitimer Gewaltsamkeit durch den politischen Verband, welche in dem modernen Begriff des *Staats* als der letzten Quelle jeglicher Legitimität

200 M. Weber, Die Stadt (1999), S. 233. Dennoch weist Weber auf die Stadt als spezifisches Phänomen des Okzidents hin. Vgl. ebd., S. 84.

201 Vgl. W. Schluchter (1989), S. 176.

202 Max Weber: »Staat und Hierokratie«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4, Tübingen 2005, S. 579ff, hier S. 625.

203 M. Weber, Die Entwicklungsbedingungen des Rechts (2010), S. 566f. Zu den rechtlichen Grundlagen Webers Staatsverständnis etwa vgl. Siegfried Hermes: »Staatsbildung durch Rechtsbildung. Überlegungen zu Max Webers soziologischer Verbandstheorie«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 81ff, hier S. 82ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

physischer Gewalt, und zugleich 2. jene Rationalisierung der Regeln für deren Anwendung, welche in dem Begriff der legitimen Rechtsordnung ihren Abschluß findet.«[204]

204 Max Weber: »Politische Gemeinschaft«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/22-1, Tübingen 2001, S. 204ff, hier S. 215. Auch darin drückt sich Webers Differenzierungstheorie aus. Vgl. T. Schwinn, Wirtschaftssoziologie als Gesellschaftstheorie? (2010), S. 208f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10. Die moderne bürgerliche Gesellschaft als stählernes Gehäuse
Webers Kritik

10.1 Der moderne bürokratische Staat

Die Bürokratie und der rationale Betriebskapitalismus sind laut Weber wesentliche Prägungen der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Er beschreibt diese allerdings nicht als Ergebnis bewusster gesellschaftlicher Gestaltungsprozesse. Sie sind keine bewusst entschiedenen Ergebnisse innerhalb einer gestaltungsoffenen und kontingenten Entwicklung, sondern ergeben sich folgerichtig aus der bisherigen Entwicklung der Rationalisierung und den spezifischen Bedürfnissen zunehmend ökonomisch zweckrational orientierter Individuen. Webers Betrachtung der bisherigen gesellschaftlichen Entwicklung muss daher in engem Zusammenhang mit historischen Notwendigkeiten und Pfadabhängigkeiten gelesen werden.[1]

Eine wesentliche Seite Webers Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft richtet sich an den modernen Staat als bürokratisches Herrschaftsgebilde der komplexen Massengesellschaft. Betriebskapitalismus, bürokratische Herrschaft allgemein und bürokratisch organisierter Massenstaat speziell bedingen sich für Weber gegenseitig. Aus der Rationalisierung allgemein und ihren spezifischen Ausdrücken ergeben sich für Weber tiefgreifende Folgen für die Erscheinung des modernen Staates als rationales Herrschaftsgebilde und politischen Verband, geprägt durch eine bürokratische Organisation von Herrschaft.[2]

1 Vgl. L. A. Scaff (1989), S. 155f.

2 Vgl. Andreas Anter: »Max Webers Staatssoziologie im zeitgenössischen Kontext«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 11ff, hier S. 26. Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 453f. Johannes Winckelmann: Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers, Berlin 1957, S. 89. Webers zentrales Interesse richte sich demnach auf die Herausbildung der bürokratischen Staatlichkeit und deren Bedingungen aus. Vgl. Heino Speer: Herrschaft und Legitimität, Berlin 1978.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der rationale Betriebskapitalismus und die moderne bürgerliche Gesellschaft konnten sich in der von Weber beobachteten Form nur *in* dem sich entwickelnden modernen bürokratischen Staatsgebilde vollständig entfalten. Es ist wohl nicht so zu verstehen, dass erst innerhalb des fertig entwickelten bürokratischen Staates der Betriebskapitalismus entstand. Dennoch bedingt der entstehende bürokratische Staat die Entwicklung des rationalen Betriebskapitalismus. Dieser wurde Weber zufolge dort zur maßgeblichen Wirtschaftsweise, wo der »bureaukratische Staat mit seinen rationalen Gesetzen« wie ein »Paragraphenautomat« funktioniert und insofern »im großen und ganzen *kalkulierbar*« ist.[3]

Es geht um den modernen bürgerlichen Staat, und zwar als Herrschaftsverhältnis, politischer Verband und in weiteren von Weber bemühten Bildern.[4] Der moderne Staat als rationale, also bürokratisch organisierte Herrschaftsform ist durch die Monopolisierung aller legitimen Gewalt-, Herrschafts-, und Verwaltungsmittel[5] »innerhalb eines bestimmten Gebietes«[6] gekennzeichnet. Auch die Rechtsschöpfung und -anwendung obliegt der zentralen Staatsgewalt. Alles beruht auf der rationalen bürokratischen Verwaltung, die unter der Kontrolle der Zentrale steht.[7] »Der Staat ist«, so fasst es Weber einmal zusammen, »ein auf Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen«.[8] Von Reinhard Bendix einmal prägnant formuliert, sind es »Rechtsordnung, Bürokratie, Zwangsgewalt über ein Gebiet und die Monopolisierung der legitimen Gewaltanwendung«[9], welche den modernen Staat in Webers Denken ausmachen.

Der Prozess der Monopolisierung von Herrschafts- oder Betriebsmitteln sowie die zunehmende bürokratische Organisation ist laut Weber ein universelles Phänomen, das so auch im kapitalistischen Betrieb zu beobachten ist. Daher sind Staat und wirtschaftliche Betriebe für Weber

> »vielmehr im Grundwesen ganz gleichwertig. Ein ›Betrieb‹ ist der moderne Staat, gesellschaftswissenschaftlich angesehen, ebenso wie eine Fabrik: das ist gerade das ihm

3 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 453f.

4 Sie dazu A. Anter (2014), S. 13.

5 Vgl. M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 157f; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 821f.

6 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 158f; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 822.

7 Vgl. M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 824.; M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 166f. Dazu auch H.-P. Müller (2007), S. 138.

8 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 159. Dazu auch P. Lassman, The rule of man over man: politics, power and legitimation (2000), S. 88ff.

9 R. Bendix (1964), S. 318. In dem von Andreas Anter und Stefan Breuer herausgegebenen Sammelband über Webers Staatssoziologie findet sich eine eingängige Textsammlung, die sich systematisch mit Webers Staatsverständnis auseinandersetzt und dieses aufbereitet. Insbesondere der Beitrag von Catherine Colliot-Thélènes fokussiert dabei Webers eigene Definition des Staates, welche sich gerade nicht aus einer bestimmten Aufgabe, sondern rein aus der monopolisierten Legitimität und Gewaltsamkeit durch den Staat ergibt. Vgl. Catherine Colliot-Thélène: »Das Monopol der legitimen Gewalt«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 39ff, hier S. 39f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

historisch Spezifische. Und gleichartig bedingt ist auch das Herrschaftsverhältnis innerhalb des Betriebes hier und dort«[10].

Dies ist ihm wiederum ein Spezifikum des Okzidents.[11] Mehr noch, denn Weber sieht in der bürokratischen Organisation den Maßstab der Modernisierung sowohl ökonomisch als auch auf den Staat bezogen:

> »Wie der sogenannte Fortschritt zum Kapitalismus seit dem Mittelalter der eindeutige Maßstab der Modernisierung der Wirtschaft, so ist der Fortschritt zum bureaukratischen, auf Anstellung, Gehalt, Pension, Avancement, fachmäßiger Schulung und Arbeitsteilung, festen Kompetenzen, Aktenmäßigkeit, hierarchischer Unter- und Überordnung ruhenden Beamtentum der ebenso eindeutige Maßstab der Modernisierung des Staates. Des monarchischen ebenso wie des demokratischen.«[12]

Alle Alternativen zur bürokratischen Verwaltung des modernen Massenstaats nennt er »Banausentum« oder »furchtbare Korruption«.[13] Es bleibt eben auch hier und angesichts der Herausforderungen eines komplexen Massenstaats nur die Wahl zwischen »›Bürokratisierung‹ und ›Dilettantisierung‹ der Verwaltung«[14].

Die Bürokratisierung, insbesondere der staatlichen Herrschaft, ist »der unentrinnbare Schatten der vorschreitenden ›*Massen*demokratie‹«[15]. Es erscheint hierbei eine Rückwirkung, denn, so Weber, »die Demokratie wird überall, wo sie Großstaatdemokratie ist, eine bureaukratisierte Demokratie«[16].

Tatsächlich behandelt Weber die Bürokratisierung als fortschreitende und unaufhaltsame Entwicklung, mindestens angesichts des historisch beobachtbaren Prozesses der Komplexitätszunahme oder ›Vermassung‹ moderner Gesellschaften.[17] Sie ist »in ihrem Grundwesen ganz gleichwertig«[18] und wirkt auch in Parteien sowie letztlich potenziell in allen anderen Sphären. Weber sieht die »universelle Bürokratisierung« spätestens mit dem Ende des Ersten Weltkrieges gekommen, welche dann ihren »Siegeszug über die ganze Welt« antritt.[19]

---

10 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 452.

11 Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 104ff; Max Weber/Johannes Winckelmann (Hg.): Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1985, 815, 823.

12 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 451.

13 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 831. Je komplexer eine Gemeinschaft wird, desto ineffizienter wird die Aufgabenerfüllung durch Generalisten und desto größer ist der Bedarf nach Spezialisten. Dazu auch T. Schwinn, Wirtschaftssoziologie als Gesellschaftstheorie? (2010), S. 209ff.

14 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 464. Dazu auch Gregor Fitzi: Max Webers politisches Denken, Konstanz 2004, S. 260.

15 Ebd., S. 467.Dazu auch A. Anter (2014), S. 91; P. Lassman, The rule of man over man: politics, power and legitimation (2000), S. 93.

16 Max Weber: »Der Sozialismus«, in: Wolfgang J. Mommsen/Gangolf Hübinger (Hg.), MWG I/15, Tübingen 1984, S. 599ff, hier S. 606.

17 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), 462ff.

18 Ebd., S. 452.

19 Ebd., S. 461f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10.2 Die Bürokratisierung der Politik

Die Rationalisierung trifft in ihrer spezifischen Form der Bürokratisierung auf immer mehr gesellschaftliche Bereiche, auch auf die Politik. In diesem Zusammenhang steckt ein wesentlicher Kritikpunkt Webers an der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Die Bürokratisierung der Politik betrifft nämlich nicht nur die Art und Weise, wie Politik tatsächlich ›gemacht‹ wird, sondern auch ihre Zielstellung sowie ihre Funktion als Steuerungsinstrument der gesellschaftlichen Entwicklung insgesamt. Der rationale Handlungszusammenhang ist demnach sogar in der Lage die Politik des modernen Nationalstaates, also die bewusste Gestaltung unter der Maßgabe von Gestaltungsoffenheit einzufangen.

Weber beschreibt die Konsequenzen der Bürokratisierung der Politik insbesondere anhand seiner Beobachtungen des Deutschen Reiches. Die Gesellschaft des Deutschen Reiches gilt Weber geradezu als Paradebeispiel einer bürgerlichen Gesellschaft, in der die gesellschaftliche Entwicklung nahezu vollständig durch die Bürokratisierung und den rationalen Betriebskapitalismus bestimmt wird, beziehungsweise wie diese darin zu erstarren droht. Dabei sind seine historischen Ausführungen nicht von seinen theoretischen Erkenntnissen abgekoppelt, sondern vielmehr Anschauungsmaterial davon und werden auch als solche hier dargestellt.

Innerhalb der sich entwickelnden Massendemokratie nehmen politische Parteien grundsätzlich eine besondere Funktion ein, weswegen Weber diesen einen besonderen Fokus widmet. Im Deutschen Reich bemerkt er dabei deutlich die Folgen der Bürokratisierung der Parteien in Verbindung mit der Entwicklung des Parlamentes als zentrales politisches Organ.

Parteien sind laut Weber ihrem Wesen nach »freiwillig geschaffene und auf freie, notwendig stets erneute, *Werbung*«[20] angewiesene Organisationen. Grundsätzlich betrachtet er in Massendemokratien jede politische Partei als »weitaus wichtigste[n] Träger alles politischen Wollens der von der Bureaukratie Beherrschten«[21]. Alle Parteien entwickeln sich unter dem Einfluss der Massendemokratie und der damit notwendigen »Rationalisierung der Wahlkampftechnik« zu »bureaukratischen Organisationen«.[22] Weber sieht darin zwar keine bei allen politischen Parteien gleichstarke Entwicklung; er erkennt aber doch eine »allgemeine Richtung«[23]. Wie in allen bü-

20 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 455.

21 Ebd., S. 454.
Generell baut Webers Analyse der Parteien in (Massen-)Demokratien vielfach auf vorheriger Forschung dazu auf. Etwa Robert Michels: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, Leipzig 1911; M. Ostrogorski: Democracy and the Organization of Political Parties, London 1902.
Dass die Parteien unter den zeithistorischen Umständen eine immer stärker oligarchische Position einnahmen, ist ein weit verbreiterter Zugang in der Parteiforschung des augehenden langen 19. Jahrhunderts. Dazu etwa Cristina Senigaglia: »Analysen zur Entstehung der Massenparteien und zu ihrem Einfluß auf das Parlament. Ostrogorski, Michels, Weber«, in: Parliament, Estates & Representation 15 (1995), S. 159ff.

22 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 458.

23 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rokratisierten Massenverbänden leisten auch in der bürokratischen Massenpartei die eingeschulten Beamten mit ihrer beamtlichen Ehre und Disziplin die alltägliche Arbeit.[24] Damit liegt auch in den Parteien die »wirkliche *Herrschaft*«, die sich in der »*Handhabung der Verwaltung* im Alltagsleben auswirkt, notwendig und unvermeidlich in den Händen des *Beamtentums*«.[25] Auch die Bürokratisierung der Parteien bringt die bereits bekannten Probleme der Bürokratisierung mit sich, denn das Fachwissen und das Dienstwissen häuft sich vermehrt aufseiten der Parteibürokratie an, welche damit eine immer stärkere Position bekommt.[26] Selbst eine Partei, die auf die grundsätzliche Veränderung der Gesellschaft abzielt, müsste bürokratisch organisiert sein, um überhaupt mit politischem Erfolg rechnen zu können. Die Bürokratisierung ist tatsächlich unausweichlich, selbst ihre eigene politische Überwindung oder Neugestaltung würde nach ihren Regeln spielen müssen.[27]

Überall ist neben der Parteibürokratie ein »Kern von Parteiinteressenten«[28] maßgeblich bestimmend für die Formulierung des Parteiprogramms, der Strategie und die Auswahl der Kandidaten. Es existiert also ein kleiner Zirkel an Personen, die die inhaltlichen Schwerpunkte setzen und politische Personalentscheidungen treffen. Dies ist Ausdruck vom »Prinzip der kleinen Zahl«[29]. Darunter versteht Weber die höhere Beweglichkeit und Aktionsfähigkeit kleiner Personenzirkel. Das ist ebenso eine unmittelbare Folge der Vermassung und Bürokratisierung der politischen Partei., die anders nicht zu verwalten ist.

Sowohl die Wähler als auch die einfachen Parteimitglieder sind dadurch zusehends »*nicht* (oder nur formell) beteiligt an der Bestimmung des Programms und der Kandidaten«[30]. Die Parteimitglieder verlieren nach Webers Ansicht ihren Einfluss auf die Formulierung des politischen Willens der Partei und werden zunehmend passiv.[31] Gilt dies schon für die einfachen Parteimitglieder, so in viel größerem Maße für die politisch unorganisierten Individuen. Sie werden allmählich Objekt, an dem die Programme und Kandidaten nur noch ausgerichtet werden, um die Chance zu maximieren, gewählt zu werden.[32] Dies hält Weber für eine Tatsache, der auch durch rechtliche Reglementierung nicht beizukommen sei. Es lassen sich wohl Regeln für den Wahlkampf finden, aber die innere bürokratische Funktionsweise der Parteien lässt sich nicht ausschalten, »wenn nicht eine aktive Volksvertretung überhaupt fortfallen soll«[33].

Bei bürokratisierten Parteien beobachtet Weber Erstarrungspotenziale hinsichtlich deren Kraft, fortlaufend und dynamisch unterschiedliche Konzepte darzustellen, wie

24 Vgl. ebd., S. 461.
25 Ebd., S. 450.
26 Vgl. ebd., S. 530f.
27 Vgl. R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 374.
28 Ebd., S. 455.
29 Ebd., S. 483.
30 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 455.
31 Vgl. Wolfgang J. Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, Tübingen 1974a, S. 424.
32 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 455.
33 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die gesellschaftliche Entwicklung zu gestalten sei. Anders ausgedrückt: Weber befürchtet eine in der Bürokratisierung der Parteien erstarrende Fähigkeit, die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung fortlaufend aufzuzeigen und damit auch die Erstarrung von Gestaltungsfreiheit, zumindest bei diesem zentralen politischen Organisationen.

Die politischen Ideen und Ziele sind maßgeblich in Parteizeitungen und anderen Veröffentlichungen niedergelegt. Aufbauend auf die rein materiellen Interessen sind Verleger und Autoren Neuerungen gegenüber grundsätzlich eher skeptisch bis offen ablehnend eingestellt, da dies eine Entwertung des Bisherigen bedeuten würde. Ebenso haben auch Personen, die von der Politik und Partei leben, kein oder nur wenig Interesse daran, dass sich ihr Handwerkszeug ständig ändert oder dynamisch entwickelt. Weber sieht daher die Gefahr der »zünftlerischen«[34] Parteiorganisation heraufziehen, was auch den externen Zugang zur oder den Aufstieg innerhalb der Partei erschwert oder exklusiv werden lässt.

Dabei besteht für Weber der Gegensatz nicht zwischen Führung und Ausführung, sondern es ist ein Unterschied von politisch-verantwortlicher, also gestaltender Führung auf der einen und bürokratischer, soll heißen nicht-verantwortlicher und rein verwaltender Leitung auf der anderen Seite.[35]

Im Deutschen Reich zeigt sich für Weber nicht nur die Gefahr der bürokratischen Erstarrung von politischen Parteien, sondern er kritisiert auch die Entwicklung des Parlaments als zentrales politisches Organ innerhalb der modernen Massendemokratie. Das Deutsche Reich seiner Zeit beschreibt er als einen Obrigkeitsstaat. Darunter versteht er eine solche Ordnung, in der

> »1. ein Parlament der Beherrschten mit negativer Politik gegenüber einer herrschenden Bureaukratie« agiert und in der »2. die Parteien zunftartige Gebilde sind, weil politische Führer innerhalb des Parlamentes keinen Platz finden, und wenn endlich 3. die offiziellen Führer des Staates die leitenden Beamten, den Parlamentsparteien nicht als deren Führer angehören, auch nicht *kontinuierlich* mit deren Führern in Berührung bleiben und die schwebenden Fragen vorberaten, sondern außerhalb ihrer, der konventionellen Prestige-Phrase nach: ›über ihnen‹, stehen und sie deshalb nicht zu leiten vermögen«[36].

Das Parlament ist laut Weber dabei auf »Beschwerde und Kritik der Maßregeln jener außerparlamentarischen politischen Gewalt beschränkt«[37]. Die gesamte Struktur des

---

34 Ebd., S. 548.

35 Vgl. Dietrich Herzog: »Max Weber als Klassiker der Parteiensoziologie«, in: Soziale Welt 17 (1966), S. 232ff, hier S. 244. Weber selbst nutzt die Worte Gesinnung oder Ideologie als begriffliche Auffangbehälter der Überreste alter Weltanschauungen, die seiner Beobachtung nach in der Moderne in Reinform nicht mehr existieren. Er gebraucht an einer Stelle die Unterscheidung von »Weltbild« und »Stellungnahme«. M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (1989), S. 101. Damit bietet sich ein Vergleich zur Weltanschauungslehre Wilhelm Diltheys an, wie ihn Pietro Rossi unternimmt. Vgl. Pietro Rossi: »Weber, Dilthey und Husserls Logische Untersuchungen«, in: Gerhard Wagner/Heinz Zipprian (Hg.), Max Webers Wissenschaftslehre, Frankfurt a.M. 1994, S. 199ff.

36 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 497.

37 Max Weber: »Die Lehren der deutschen Kanzlerkrisis«, in: Wolfgang J. Mommsen/Gangolf Hübinger (Hg.), MWG I/15, Tübingen 1984, S. 301ff, hier S. 303.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Parlamentes ist so auf »Kritik, Beschwerde, Beratung, Abänderung und Erledigung von Vorlagen der Regierung«[38] ausgelegt. Verwaltung und Parlament stehen sich hier also als gegeneinander gerichtete Mächte gegenüber und jene wird dieses nur mit den notwendigsten Informationen versorgen. Das Parlament wird seinerseits als »Hemmschuh, als eine Versammlung impotenter Nörgler und Besserwisser gewertet«[39]. Auf der anderen Seite steht die Verwaltung, welche dem Parlament und den Wählern Weber zufolge »leicht als eine Kaste von Strebern und Bütteln [erscheint, FB], denen das Volk als Objekt ihrer lästigen und zum guten Teil überflüssigen Künste gegenüberstehe«[40]. Drastische Worte nutzt Weber, um die Situation des Parlaments unter den Bedingungen der Bürokratisierung zu beschreiben. Es ist allerdings kein Antiparlamentarismus, sondern es drückt sich darin vielmehr aus, wie wichtig Weber das Parlament ist und wie entsetzt er angesichts dessen Konstitution ist. Im Parlament zeigt sich für Weber ein »Wille zur Ohnmacht«[41]. Dieses Problem beruht nicht auf irgendeiner individuellen Schlechtheit einzelner, sondern auf der »falschen politischen Struktur« des Staates, welche »Leute mit Beamtengeist dahin setzt, wohin Männer mit eigener politischer Verantwortung gehören«.[42]

Eine der besonderen Stärken der beamtlichen Verwaltung ist gerade die Leidenschaftslosigkeit und die Ausübung, ohne die eigene Position einzubeziehen, und genau darin gründet das Problem der Bürokratisierung der Politik. Beamtliches Handeln soll immer wieder zeigen, dass das »Amtspflichtgefühl« über die persönliche »Eigenwilligkeit« geht.[43] Beamte sollen kontingenten Möglichkeiten zeigen und keine eigenen Vorstellungen verfolgen, sondern bestehende Regeln anwenden. Eine solche politische Systematik, wie Weber sie mit dem deutschen (oder preußischen) Obrigkeitsstaat beschreibt, verunmöglicht Politik, die im Wortsinn die kontingente Entwicklung frei gestalten und nicht nur verwalten soll. Darin liegt eine Begründung Webers, warum er Tendenzen der bürokratischen Verfestigung oder gar des bürokratischen Stillstandes der Politik als Primat der gesellschaftlichen Entwicklung befürchtet.

Doch wie ist es möglich, dass beamtete Personen die Positionen erreichen, die eigentlich von politischen Personen besetzt sein sollten? Das Deutsche Reich ist für Weber gekennzeichnet dadurch, dass »die Besetzung der höchsten Stellen im Staate Gegenstand jenes *Beamtenavancenemts* oder höfischer Zufallsbekanntschaften ist«; das Parlament muss dabei »diese Art der Zusammensetzung der Regierung über sich ergehen lassen«.[44]

38 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 851f; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 486.

39 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 473.

40 Ebd.

41 Ebd., S. 498.

42 Ebd., S. 510.

43 Ebd., S. 467.

44 Ebd., S. 474.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es war der Reichskanzler Otto von Bismarck, der, so Webers Urteil, »alle politischen Köpfe neben sich«[45] ausschaltete. Dessen Rückzug hinterließ daher eine Leerstelle, für die es kaum politische, sondern mehrheitlich beamtliche Nachfolgekandidaten gab. Es gibt nicht einmal Kritik an deren politischer Qualifikation.[46] Weber kritisiert, dass das politische System es nicht geschafft hat, die für eine »Stetigkeit der Reichs*politik* [Herv. FB]«[47] notwendigen Institutionen zu konservieren.

Die Persönlichkeit des berühmten Reichskanzlers, seine Art Konkurrenten zu beseitigen[48] und eine strukturelle Schwäche des politischen Systems sorgten dafür, dass das Parlament und die Parteien nicht kraftvoll blieben oder werden konnten. Laut Weber »entwöhnte« sich daher auch die moderne bürgerliche Gesellschaft vielmehr von der »positiven Mitbestimmung ihres politischen Schicksals durch ihre gewählten Vertreter«.[49] Weber erkennt in der deutschen Gesellschaft nach Bismarck eine solche, die hinsichtlich der politischen Reife »tief unter das Niveau« gesunken ist, »welches sie in dieser Hinsicht zwanzig Jahre vorher bereits erreicht hatte«.[50] Sie ist also nach Weber zu einer Gesellschaft geworden, der der politische Wille abhandengekommen ist und die sich darin eingerichtet hat, das politische Schicksal einem obersten Beamten und dessen Verwaltungshandeln zu überlassen.

Das politische System und die deutsche Gesellschaft waren nach Bismarcks Rückzug politisch derart degeneriert, dass die Parteien, die immer nach »*Macht*, das heißt: Anteil an der *Verwaltung* und also: am Einfluß auf die Ämterbesetzung« streben sollten, sich auf mehrheitlich untergeordnete politische Funktionen beschränken ließen und sich mit den unteren »nicht *verantwortlichen* Stellen« zufrieden gaben.[51] »Das Beamtentum«, so Weber, fand

> »seine Rechnung dabei, seinerseits persönlich *unkontrolliert* zu schalten, dafür aber den maßgebenden Parteien in Gestalt jener *kleinen* Pfründenpatronage die erforderlichen Trinkgelder zu zahlen.«[52]

Für Weber ist der Umstand des nahezu »*völlig machtlose[n] Parlament[s]*«[53] die Folge davon, dass die Mehrheitsparteien nicht für die Besetzung der politisch verantwortlichen Posten verantwortlich sind. Damit verliert das Parlament seine eigentliche Zentralität innerhalb des politischen Systems. Es ist für Weber mitnichten so, dass das Parlament

45 Ebd., S. 468. Wolfgang Mommsen überschreibt diese Zeit mit »Führungsvakuum.« W. J. Mommsen (1974a), 176ff.

46 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 449.

47 Ebd., S. 442.

48 Diese Beschreibung Bismarcks entspricht tatsächlich der historischen Person. Vgl. Jonathan Steinberg: Bismarck, Berlin 2012.

49 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 449.

50 Vgl. ebd., S. 449f. Dazu auch S. Eliaeson, Constitutional Caesarism (2000), S. 134f; W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), S. 47f.

51 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 475.

52 Ebd. An anderer Stelle drückt sich Weber dazu wie folgt aus: »Die *unoffizielle* Patronage ist, da sie unverantwortlich bleibt, eben die übelste, Mittelmäßigkeit begünstigende, Form der parlamentarischen Patronage überhaupt, und sie ist Folge der konservativen *Beamtenherrschaft*, deren Fortbestand auf diesem Trinkgeldersystem ruht.« ebd., 505.

53 Ebd., S. 450.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

per se machtlos ist, sondern es ist machtlos, weil es durch den Einfluss Bismarcks, durch in der Bürokratisierung systemisch angelegte Schwächen und durch eigenes Versagen machtlos wurde. Es ist nunmehr nur noch ein Ort, wo öffentlich Reden ausgetauscht werden, die mehrheitlich den Charakter »amtlicher Erklärungen der Partei« haben und vorab schon in Fraktionssitzungen so beschlossen wurden.[54] Die Folgen Bismarck'scher Politik, gemeinsam mit der Auswahl der Besetzung politisch verantwortlicher Stellen und der Bürokratisierung der Parteien führt zu einem machtlosen deutschen Parlament. Als solches stellt es für Personen mit großem Machtinstinkt keinen Reiz mehr dar, weil sie darüber keine politisch verantwortlichen Führungspositionen erreichen können, wenn selbst die leitenden Ministerstellungen »reinen *Beamtencharakter*«[55] haben. Es wäre nach Weber geradezu eine ›Narretei‹, strebten solche Führungspersonen in dieses »jämmerliche Getriebe«[56]. Die Biografien von Führungsnaturen, die gestalten und insofern eigentlich Politik machen wollen (oder laut Weber machen sollten), finden zusehends solchen Bereichen statt, wo sie ihre Talente besser einbringen und ihren Machtinstinkt besser ausleben können.[57] Weber stellt daher folgende Fragen:

> »Was in aller Welt soll dagegen eine Partei […] für eine Anziehungskraft auf Männer mit *Führer*qualitäten ausüben? Welche Gelegenheit bietet sie ihnen denn, solche zu entfalten?«[58]

Deutlich wird hier, dass er völlig klar in dem Gedanken ist, dass Herrschaft und Unterordnung unentrinnbare Phänomene sind, und zwar unabhängig davon, ob es ein Obrigkeits- oder eine andere Form von Staat gibt. Es ist klar, »[d]aß auch die parlamentarische Parteienherrschaft dem einzelnen zumutet und zumuten muß, sich Führern zu fügen, die er oft nur als das ›kleinere Übel‹ akzeptieren kann« – Herrschaft und Unterordnung sind laut Weber »einfach selbstverständlich«.[59]

Nicht also der Umstand, dass Herrschaft und Unterordnung existieren, erntet Webers Kritik, sondern, dass der Obrigkeitsstaat dem Einzelnen »1. g*ar keine* Wahl« lässt und ihm »2. statt der *Führer* vorgesetzte *Beamte*«[60] gibt. Herrschaft und tendenziell sogar eine elitäre Herrschaft ist für Weber unumgehbares Element jeder, auch der politischen Ordnung.[61] Seine grundsätzliche Kritik richtet sich gegen ein von ihm beobachtetes Strukturdefizit bürokratischer Organisation des Staates, ganz speziell in Deutschland, wo erstens politische Führungspersönlichkeiten am Aufstieg behindert sind, zweitens damit deren Möglichkeiten zur Herrschaft einschränkt oder gar verunmöglicht ist und dadurch drittens eine Herrschaft der Beamten manifestiert, was

54 Ebd., S. 479.
55 Ebd., S. 481.
56 Ebd.
57 Vgl. M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 220; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 481f.
58 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 483.
59 Ebd., S. 484.
60 Ebd.
61 Siehe das Kapitel *Elitäre Erweckung der Politik.*

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

viertens eine mögliche Vielfalt an politischer Gestaltung Programmen vor dem Hintergrund bürokratischer Engstirnigkeit vernichtet. Problematisch ist also einmal die Substanz der Herrschaft, welche durch die Bürokratisierung der Politik fest geworden ist. Bürokratisierte Politik kann kein Ausdruck von Gestaltungsfreiheit mehr sein, weil auch Beamte in politischen Positionen Beamte bleiben. Sie entscheiden nach der Gesetzeslage und unbesehen ihrer eigenen Einstellung. Leidenschaftslosigkeit und Regeltreue sind Ausdruck ihrer beamtlichen Ehre, und genau diese bedeutet das Gegenteil politischer Gestaltungsansprüche:

> »Grundsätzlich *versagt* hat die Beamtenherrschaft da, wo sie mit *politischen* Fragen befasst wurde. […] *Es ist, wie gesagt, nicht Sache des Beamten,* nach seinen eigenen Überzeugungen mitkämpfend in den politischen Streit einzutreten und, in diesem Sinn, ›Politik zu treiben‹, die immer: Kampf ist.«[62]

Die historische Entwicklung der Gesellschaft in Form der voranschreitenden Rationalisierung, des Betriebskapitalismus und der Entwicklung der Bürokratie birgt demnach die Gefahr, dass politisches Handeln bürokratisiert wird und damit nicht nur den Anspruch, sondern gar die Fähigkeit überhaupt verliert, die Gesellschaftsentwicklung politisch gestalten. Wo eigentlich Verantwortung, Mut, politischer Streit herrschen sollen und die gesellschaftliche Entwicklung entsprechend Ausdruck von Gestaltungsfreiheit und daher kontingent sein sollte, wird Politik als Gestaltungsinstrument zunehmend von bürokratischen Regeln bestimmt. Rationalisierung, Bürokratisierung und rationaler Betriebskapitalismus ordnen sich immer stärker die gesellschaftliche Entwicklung unter.

10.3 Das stählerne Gehäuse

Webers Gesellschaftskritik richtet sich an den bisher dargestellten historischen Entwicklungen beziehungsweise daran aus, was diese für Folgen für das Bewusstsein der Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung und deren Gestaltungsfreiheit zeitigen. Auch das individuelle Handeln engt sich, wie bereits gezeigt wurde, im rationalen Handlungszusammenhang aus Bürokratisierung und rationalem Betriebskapitalismus immer stärker ein.[63] Auf den ersten Blick ist nur noch die bürokratische Herrschaftsordnung in der Lage den individuellen Erwartungen der Berufsmenschen zu entsprechen. Sie wird aus dieser Perspektive ebenso alternativlos, wie die methodisch-rationale Lebensführung alternativlos für wirtschaftlichen Erfolg ist.

Wenn die Bürokratie zum Selbstzweck geworden ist, dann steht es laut Weber schlecht um die Freiheit[64], und zwar sowohl um die individuelle als auch um die

62 Ebd., S. 487.

63 Vgl. A. Sica, Rationalization and culture (2000), S. 42.Dazu auch Carl J. Friedrich: »Some Observations on Weber's Analysis of Bureaucracy«, in: Robert K. Merton/et al. (Hg.), Reader in Bureaucracy, Glencloe 1952, 27ff.

64 Vgl. Wolfgang Schluchter: Aspekte bürokratischer Herrschaft, München 1972, S. 9f. Über den von Weber selbst nicht explizierten Freiheitsbegriff und dessen schwierige bis unmögliche Einordnung in bekannte Konzepte von positiver/negativer oder liberaler/republikanischer Freiheit et-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politische Gestaltungsfreiheit. Die Gefahr besteht laut Weber also dann, wenn der Gesellschaft das reine zweckrationale Funktionieren wichtiger ist als die Auseinandersetzung verschiedener Vorstellungen sowohl über die politische Gestaltung. Es ist ein »heroischer Pessimismus«[65], den Weber damit formuliert, wie Wolfgang Mommsen es ausdrückt. Die Angst vor dem Sieg des Fachmenschen über den Kulturmenschen, also das willige Einfügen der Individuen in die Mechanik der rational-kapitalistischen und rational-bürokratisch programmierten Industriegesellschaft, das konstante Anpassen an fixe Verhältnisse, das schlichte Ausrichten nach zweckrationalen Notwendigkeiten, sind letztlich Gründe und Ausdrücke Webers Kritik. Sie lassen eine Schließung und Singularisierung von Handlungschancen erkennen[66], womit den Individuen Freiheitschancen verloren gehen. Besonders problematisch daran erscheint Weber, dass eine solche Gesellschaftsordnung einer aufgeklärten und kapitalistischen Bürokratie allen Individuen ein auskömmliches Leben garantieren kann.[67] Rein ökonomisch betrachtet, also nach den Maßstäben der methodisch-rationalen Lebensführung ermöglicht das stählerne Gehäuse durchaus ein erfolgreiches und insofern ein (wirtschaftlich) gutes Leben.

Der rationale Betriebskapitalismus und die Bürokratisierung bilden laut Weber einen

> »ungeheure[r] Kosmos, in den der einzelne hineingeboren wird und der für ihn, wenigstens als einzelnen, als faktisch unabänderliches Gehäuse, in dem er zu leben hat, gegeben ist«[68].

Er beschreibt diesen als eine »Unvermeidlichkeit«, die nicht gleichzusetzen oder in irgendeiner Weise verwandt mit Freiheit, »in *irgend* einem (sic!) Wortsinn« ist.[69] Hinsichtlich der Folgen der Rationalisierung erkennt Weber also nicht nur zivilisatorische Fortschritte, sondern durchaus auch Gefahren für die Freiheit:

> »Käme es *nur* auf die ›materiellen‹ Bedingungen und die durch sie direkt oder indirekt ›geschaffenen‹ Interessenkonstellationen an, so würde jede nüchterne Betrachtung sagen müssen: alle *ökonomischen* Wetterzeichen weisen nach der Richtung zunehmender ›Unfreiheit‹.«[70]

Weber schaut hinter die Kulissen des wirtschaftlichen Fortschritts und fragt angesichts der Dominanz des rationale Betriebskapitalismus, nach den Möglichkeiten von Gestaltungsfreiheit. Er stellt dabei fest, dass sie nur da bestehen

---

wa Kari Palonen: »Max Weber's Reconceptualization of Freedom«, in: Political Theory 27 (1999), S. 523ff. In dieser Untersuchung spürt Kari Palonen Ähnlichkeiten zu Benjamin Constant und dessen Unterscheidung in antike und moderne Freiheit auf.

65 W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 134.

66 Vgl. K. Palonen, 1999, S. 535.

67 Vgl. Arnold Gehlen: Moral und Hypermoral, Frankfurt a.M., Bonn 1969, 61ff, 79ff.

68 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 161.

69 M. Weber, Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland (1989), S. 270.

70 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »wo dauernd der entschlossene *Wille* einer Nation, sich nicht wie eine Schafherde regieren zu lassen, dahinter steht. ›Wider den Strom‹ der materiellen Konstellationen sind wir ›Individualisten‹ und Parteigänger ›demokratischer‹ Institutionen.«[71]

Dieser Kosmos ist schon festgelegt und seine Entwicklung immer weniger Gegenstand bewusster Gestaltung. Weber kritisiert dieses Apolitische, dass durch die Bürokratisierung der Politik insgesamt Einzug in die moderne bürgerliche Gesellschaft gehalten hat.[72] Die gesamte Gesellschaft samt ihrer zukünftigen Entwicklung droht so im Verwaltungshandeln zu erstarren. Diese Befürchtungen beruhen auf der Dominanz des Berufsmenschen und dem Bürokratisierungstrend an sich, denn aus Webers Analyse folgte die Erkenntnis, dass erstens Berufsmenschen nurmehr rationale Entscheidungen und Verwaltung erwarten, zweitens gute Bürokraten nie gute Politiker sind, weil ihre eigene Beamtenehre dem entgegensteht.[73] Der moderne Mensch wird laut Weber innerhalb des und durch den rationalen Handlungszusammenhang vom antiken *homo politicus* zum modernen *homo oeconomicus*.[74]

> »Die politische Situation des mittelalterlichen Stadtbürgers wies ihn auf den Weg, ein *homo oeconomicus* zu sein, während in der Antike sich die Polis während der Zeit ihrer Blüte ihren Charakter als des militärtechnisch höchststehenden Wehrverbandes bewahrte: der antike Bürger war *homo politicus*.«[75]

Diese Diagnose der Gesellschaft lässt sich treffend mit Jürgen Habermas' Doppelformel[76] ausdrücken: Einerseits versteht Weber die Moderne im Sinne von Wachstum, steigendem Wohlstand und sich ausbreitender Wohlfahrt. Der Preis dafür sind jedoch andererseits stärker werdende Wirtschafts- und Verwaltungsmechanismen, in denen die Individuen als Rädchen eingebunden sind.[77] Die System- oder Sachzwänge verselbstständigen sich und die Einzelnen haben gegenüber einem sich zunehmend auch globalisierenden Kapitalismus, der Massengesellschaft und -bürokratie vermeintlich kaum eine Chance. Die moderne Welt tritt den Individuen als etwas scheinbar Fremdes gegenüber und errichtet ein Regiment über deren Leben, so formuliert es Stefan Breuer.[78] Die selbstgeschaffene rationale Welt wächst den Individuen über den Kopf.

---

71 Ebd.

72 Vgl. K. Palonen, 1999, S. 533.

73 Obgleich etwa Kari Palonen anmerkt, dass in der Bürokratisierung durchaus ein Schutz vor »Abenteurertum und dergleichen« besteht. Kari Palonen: Das ›Webersche Moment‹, Opladen, Wiesbaden 1998, S. 210.

74 Dazu etwa Duncan Kelly: »Max Weber and the Rights of Citizens«, in: Max Weber Studies 4 (2004), S. 23ff.

75 Vgl. M. Weber, Die Stadt (1999), S. 275. Catherine Colliot-Thélène beschreibt hingegen in einem Beitrag, dass Webers Bild des modernen Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft im *homo juridicus* vielmehr eine Verbindung aus *homo politicus* und *homo oeconomicus* ist. Vgl. Catherine Colliot-Thélène: »Modern rationalities of the political. From Foucault to Weber«, in: Max Weber Studies 9 (2009), S. 165ff, hier S. 179.

76 Vgl. Jürgen Habermas: Theorie kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1981.

77 Bezeichnet er das Deutsche Reich als Obrigkeitsstaat, so beschreibt er damit die Bürokratisierung der Politik vor dem Hintergrund einer durchaus florierenden Wirtschaft.

78 Vgl. S. Breuer (2006), S. 7.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Gedanke der Rentabilität prägt den Handlungszusammenhang, der letztlich das gesamte Schicksal der Menschheit kennzeichnet.[79] Es ist eine paradoxe Falle aus unaufhörlichem Antrieb zu technischem Fortschritt und Wandel zugunsten wirtschaftlichen Erfolges auf der einen und den Begrenzungen individuellen Handelns durch ebenjene Dynamiken auf der anderen Seite.[80] Es erstarren dabei nicht Fortschritt und Entwicklung generell, sondern das Kontingenzbewusstsein und damit das Bewusstsein für die Gestaltungsmöglichkeiten drohen zu verkrusten. Hartmann Tyrell fängt diese Position einprägsam ein:

> »Der ›rationale Kapitalismus‹ des Okzident war in Webers Augen nicht allein eine universalgeschichtlich singuläre Erscheinung, also etwas, zu dem es weltweit in der Menschheitsgeschichte Vergleichbares nicht gab; das kapitalistische Verhaltenssyndrom erschien ihm zudem aus einer Reihe von Gründen als etwas ›dem menschlichen Verhaltensinventar‹ (und Affekthaushalt) denkbar Fernliegendes, ja als etwas ›Unnatürliches‹, nämlich lebensfeindlich-asketisch Infiziertes […] Und ferner: Der ›Geist des Kapitalismus‹, als der Geist der rechenhaft-methodischen beschriebenen Pleonexie, widerstrebt aller herkömmlichen Sozialmoral (und Moralökonomie), und zeigt sich als ein schlechterdings befremdlicher, anstößiger, irrationaler und ›sinn‹-loser Verhaltenskomplex, wofern man ihn nur in das Licht anderer […] Wertstandpunkte rückt. Ganz in diesem Sinne hatten sich historisch die vielfältigen Widerstände gegen den expandierenden Kapitalismus ja auch faktisch artikuliert. Kapitalismus diesen Geistes war nun in der modernen Gesellschaft (als Lebensgrundlage der Massen) schicksalhaft Struktur, ›stählernes Gehäuse‹ geworden.«[81]

Daher sagt später Talcott Parsons, dass Weber die moderne bürgerliche Gesellschaft und den Betriebskapitalismus als mechanistisches System beschrieben hat. Die Individuen als Teile dieses Mechanismus sind ersetzbar, nicht aber die Funktionen selbst.[82]

Nach dem sich überlebten »Pathos der christlichen Ethik«[83] zweifelt Weber den Fortschrittsoptimismus und die Perfektibilität des Menschen an. Alle bisherige Kultur und wahrscheinlich Kultur generell erscheinen ihm

> »so angesehen, als ein Heraustreten des Menschen aus dem organisch vorgezeichneten Kreislauf des natürlichen Lebens, und eben deshalb dazu verdammt, mit jedem Schritt weiter eine nur immer vernichtendere Sinnlosigkeit, der Dienst an Kulturgütern aber, je mehr er zu einer heiligen Aufgabe, einem ›Beruf‹ gemacht wurde, ein um so sinnloseres Hasten im Dienst wertloser und überdies in sich überall widersprüchlicher und gegeneinander antagonistischer Ziele zu werden«[84].

---

79 Vgl. Max Weber: »Wahlrecht und Demokratie in Deutschland«, in: Wolfgang J. Mommsen/Gangolf Hübinger (Hg.), MWG I/15, Tübingen 1984, S. 347ff, hier S. 356f.

80 Vgl. L. A. Scaff (1989), S. 164.

81 Hartmann Tyrell: »Worum geht es in der Protestantischen Ethik? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers«, in: Saeculum 41 (1990), S. 130ff, hier S. 131.

82 Vgl. T. Parsons, Der Kapitalismus bei Sombart und Max Weber (2019), S. 86f.

83 M. Weber, Wissenschaft als Beruf (1992), S. 101.

84 M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (1989), S. 519.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Grunde formuliert Weber hier die Gegensätzlichkeit des modernen Menschen und der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Jede Handlung reproduziert und verfestigt die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft ein bisschen mehr. Damit fügt jede Handlung dem stählernen Gehäuse eine nächste Strebe hinzu. Es herrschen eben die rationalen und bürokratischen Prinzipien und die bewusste Gestaltung der modernen bürgerlichen Gesellschaft droht insgesamt im Verwaltungsstillstand zu erstarren. Die entscheidenden Prinzipien sind rational durchschaubar und Herrschaft daher insgesamt potenziell entzaubert.

Das wird von Weber kritisiert und er fragt bezogen auf die Freiheit unter diesen Umständen:

> »1. Wie ist es angesichts dieser Übermacht der Tendenz zur Bureaukratisierung *überhaupt noch möglich, irgend welche* Reste einer in *irgend*einem Sinn ›individualistischen‹ Bewegungsfreiheit zu retten? Denn schließlich ist es eine gröbliche Selbsttäuschung, zu glauben, ohne diese Errungenschaften aus der Zeit der ›Menschenrechte‹ vermöchten wir heute (auch der konservativste unter uns) überhaupt leben. […] 2. Wie kann, angesichts der steigenden Unentbehrlichkeit und der dadurch bedingten steigenden Machtstellung des uns hier interessierenden *staatlichen* Beamtentums, *irgendwelche* Gewähr dafür geboten werden, daß Mächte vorhanden sind, welche die ungeheure Übermacht dieser an Bedeutung stets wachsenden Schicht in Schranken halten und sie wirksam kontrollieren? Wie wird Demokratie auch nur in diesem beschränkten Sinn *überhaupt möglich* sein?«[85]

Es lässt sich schließlich daraus eine weitere Frage destillieren, nämlich, welche Aufgaben die Bürokratie als Verwaltung überhaupt übernehmen und als eigene deklarieren darf.[86] Zusammenfassen lassen sich Webers zentrale Fragen mit Henry Jacoby: Wie ist es möglich, aus der Bürokratisierungstendenz auszubrechen, »in [der] die zunehmende Tendenz des Staatsapparates, alles zu bestimmen, und die abnehmende Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung sich gegenseitig steigern«[87]? Die in bürokratischer Rationalität und im rationalen Betriebskapitalismus erstarrende Gesellschaft ist demnach nicht nur immer mehr unfähig, die eigene Entwicklung substanziell zu gestalten, sondern auch zunehmend jede Freiheit individualer Lebensführung wird zunehmend eingeschränkt.

---

85 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 465f.

86 Vgl. G. Fitzi (2004), S. 262.

87 Henry Jacoby: Die Bürokratisierung der Welt, Neuwied 1969, S. 15.
Wolfgang Schluchter erkennt schon in Webers Denken eine »Verkürzung«, nämlich dort, wo es um die formelle oder materielle Rationalität von Bürokratie oder Demokratie geht. Demnach wäre die Aussage, dass Berechenbarkeit der Verwaltung automatisch Bürokratisierung und ›Gerechtigkeit‹ automatisch Räteherrschaft abschließend. Er drückt es wie folgt aus: »Es scheint entweder die Herrschaft *des* Fachwissens oder die Herrschaft *ohne* Fachwissen zu geben, nicht aber die Herrschaft *mittels* Fachwissen (sic!), die formelle und materielle Rationalisierung ausbalanciert.« Nach diesem Verständnis lässt schon Webers eigenes Denken diesbezüglich mehr Alternativen zu. Dies ist sicherlich eine spannende Frage, welche hier aber nicht von zentralem Interesse ist und daher unbeantwortet gelassen wird. W. Schluchter (1989), S. 240f; W. Schluchter (1972), 145ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft ist in ihrer bürokratischen Organisation und Herrschaftsordnung immer mehr Ergebnis der bürokratischen und zweckrationalen Eigendynamik und immer weniger Gegenstand bewusster Gestaltung. Webers Sicht auf die Rationalisierung und die bisherige Entwicklung ist durchaus pessimistisch, ist das Ergebnis doch letztlich ein stählernes Gehäuse. Dabei ist es nicht ein neuer und präzise definierbarer Tyrann, der diesem Pessimismus zugrunde liegt. Vielmehr deutet Weber auf die Struktur, etwa die Marktgesellschaft, technische Anforderungen, Spezialisierungen und insgesamt auf die dominante innere rationale Handlungsethik, um die freiheitseinschränkenden Wirkungen dieser zu beschreiben.[88]

Webers Ausführungen laufen also auf einen Punkt zu, an dem die Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft insgesamt als verengt oder erstarrt erscheint. Dies führt dazu, dass insgesamt die Gesellschaft in Gefahr ist,

> »in *Massen*verbänden der bureaukratischen Beherrschung unentrinnbar [zu, FB] verfallen, genau wie der Herrschaft der sachlichen Präzisionsmaschine in der Massengüterbeschaffung«[89].

Grundproblem ist, dass die moderne Massengesellschaft als Ganzes der Bürokratie sowohl in der Form der staatlichen Verwaltungsbehörde als auch des privatwirtschaftlichen Produktionsbetriebes erliegt, weil diese entweder alleinig die geforderte Organisationsleistung aufbringen (Behörde) oder die massenhaften Güterbedürfnisse (Betrieb) befriedigen können, ebenso wie die Individuen mehrheitlich gemäß kapitalistischen Notwendigkeiten handeln.

Auch die kleinste Hoffnung auf einen absoluten Systemwechsel verschwindet, denn so wie der rationale Betriebskapitalismus einer religiösen Idee entsprang und sich davon emanzipierte, ist die Existenz der bürokratischen Herrschaftsordnung nicht zwangsläufig an die des rationalen Betriebskapitalismus gebunden, der sie doch in starkem Maße begünstigte. Die Abschaffung des Kapitalismus hätte für Weber schlicht nur eine Folge: »Die staatliche Bureaukratie herrschte, wenn der Privatkapitalismus ausgeschaltet wäre, *allein*.«[90] Insofern erhält der moderne Kapitalismus im Zweifel noch einen letzten Raum tatsächlich *individualistischer* Tätigkeit.

Weber sieht vor sich, um Franz Bauer zu zitieren, eine zunehmend

> »rational-bürokratische Herrschaftsordnung, die […] zunehmend auch die Integration der Massengesellschaft als Aufgabe erkannte sowie die wissenschaftlich-techni-

88 Vgl. R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 357.

89 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 466. Darin sieht Roger Boesche den Hintergrund der despotischen Macht der Bürokratie. Vgl. R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996).

90 Ebd., S. 464. Das ist ein zentrales Argument in Webers Kritik an sozialistischen Ideen. Für ihn bedeutet jedes sozialistische Wirtschaftssystem mit zentraler Produktionsplanung nur ein um ein vielfaches ausgedehntes bürokratisiertes System, dass für alle, also auch für das Proletariat, noch weniger Freiheitsräume bestehen ließe. Vgl. Ebd. Dazu auch Gero Lenhardt: »Theorie der Rationalisierung und Sozialismuskritik bei Max Weber«, in: Leviathan 8 (1980), S. 295ff. Dazu, dass Weber »Realist genug« war, zu erkennen, dass der Betriebskapitalismus nicht zu überwinden sei etwa Gregor Schöllgen: Max Weber, München 1998, S. 80.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Weltbemächtigung und eine rationalisierte und sozial disziplinierte Lebensführung«[91].

Weder dass Politik zum Politikbetrieb wird, ist dabei die zentrale Kritik von Weber, noch dass sich grundsätzlich das individuelle Handeln nach dauerhaftem und ökonomischem Erfolg ausrichtet. Vielmehr kritisiert er die Bürokratisierung der Politik als Folge des universellen Rationalisierungsprozesses und die Verabsolutierung kapitalistischer Notwendigkeiten. Weber kritisiert die unkontrollierte Ausdehnung bürokratischer Organisation und des Betriebskapitalismus. Der Zweck des politischen Betriebes ist letztlich immer mehr alleinig die präzise und berechenbare Leistungserstellung, die den Ansprüchen des modernen Kapitalismus entspricht. Gerade darin liegt die Stärke der Bürokratie. Das »*materielle* [Herv. FB] Schicksal der Masse«[92] ist an das Funktionieren der Bürokratie gebunden, formuliert aber keinen Anspruch *politischer* Führung oder Gestaltung, welcher vor diesem Hintergrund immer weiter verfällt.[93]

Weber verweist auf die Gefahr, dass die moderne bürgerliche Gesellschaft als Ergebnis einer historischen Entwicklung kaum mehr eine Politik ermöglicht, die mehr ist als die Verwaltung des Ist-Zustandes, weil die durch die Bürokratie an die Macht gekommenen Personen kein Kontingenzbewusstsein mehr hervorbringen und außerdem darauf, dass die Berufsmenschen generell nahezu jedes substanzielle Bewusstsein für die Gestaltbarkeit und Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung zu verlieren drohen. Weber fürchtet, dass Politik unter diesen Umständen zur reinen Verwaltungsdespotie verkommt.[94] Hierin zeigt sich die von Weber erkannte Gegensätzlichkeit ra-

91 F. J. Bauer (2006), S. 77. Dazu auch Arnold Zingerle: Max Webers Historische Soziologie, Darmstadt 1981; Ulrike Vogel: »Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (1973), S. 532ff.

92 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 208.

93 An dieser Stelle sei auf eine Kritik an Weber hingewiesen. Christoph Schönberger etwa kritisiert, dass Weber vielfach Entwicklungen des wilhelminischen Deutschlands erkannt und dann »allzu rasch zu sozialen Großentwicklungen« extrapoliert und »in eine scheinbar universelle politische Soziologie« verwandelt hat. C. Schönberger, Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft (2016), S. 168. Zum Thema, dass die Entwicklung gerade der preußisch-deutschen Bürokratie in Webers Augen zu so etwas wird, wie einem Schicksal der Welt ist lesenswert: Jürgen Kocka: »Otto Hintze, Max Weber und das Problem der Bürokratie«, in: Historische Zeitschrift 233 (1981), S. 65ff, hier 80, 103.

94 So ähnlich beschreib es Dana Villa: Politik »devolves into the nihilism of administrative despotism, the rule of the ›clique‹ trough the ›machine.‹« Dana R. Villa: »Max Weber: Integrity, Disenchantment, and the Illusions of Politics«, in: Constellations 6 (1999), S. 540ff, hier S. 542. Sie stellt im Zusammenhang mit Webers zentralem Anliegen in ›Politik als Beruf‹, also der Suche oder Beschreibung der idealen Eigenschaften politisch verantwortlicher Führungspersonen, fest, dass dieses Interesse sich ähnelte mit denen von Plato, Thukydides, Niccolo Machiavelli und Friedrich Nietzsche, es aber gerade nicht dem Interesse von Sokrates oder des klassischen Liberalismus entspricht. Die menschliche Natur nimmt Weber laut Dana Villa als weniger der Gerechtigkeit, sondern vielmehr der Routinisierung, also der Bürokratisierung zuneigend war. Aus diesem Grund ist der elitäre Charakter der leitenden politischen Figur der einzige Punkt, wodurch Politik etwas Edles bleiben kann. Insbesondere der Einfluss von Nietzsche ist in Webers Werk an dieser wie auch an vielen anderen Stellen zu erkennen, was lange relativ unbeachtet blieb und wahrscheinlich eine Folge der Parsons'schen Schule und Weberinterpretation ist. Vgl. S. Breuer (2006), S. 44. Dazu auch H. Tyrell, 1990, 158ff; W. Hennis (1987), 167ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionalisierter Politik und rationalisiertem Kapitalismus. Politische Herrschaft wird unter den bürokratisierten Parteien aufgeteilt und Möglichkeiten politischer Gestaltung damit auch von dieser Seite minimiert.[95] Es besteht zusätzlich die mehr oder minder latente Gefahr, dass es die Verwaltung schafft, sich selbst von jedem politischen Führungsanspruch zu entkoppeln. Dies gelingt ihr umso eher dort, wo sie es schafft, das bei ihr sich sammelnde Fach- und Dienstwissen vom politischen Zugriff fernzuhalten, und je weniger systematische Vorkehrungen dagegen getroffen sind.[96] Denn bürokratische Herrschaft bedeutet neben anderen bereits vorgestellten Merkmalen selbiger zunächst nichts anderes als »Herrschaft kraft *Wissen*«[97]. Die Bürokratie häuft zusätzlich zum Fachwissen der Ausbildung auch Dienstwissen an, also Tatsachenkenntnis der bereits entschiedenen Fälle. Laut Weber besteht die Möglichkeit, dass sich dieses Wissen der Verwaltung in Geheimwissen wandelt.[98] Denn bürokratische Verwaltung sieht Weber tendenziell immer als »Verwaltung mit Ausschluss der Öffentlichkeit«[99]. Sie versucht dadurch, sich selbst vor kritischen Stimmen zu schützen, was durch das Interesse an der Erhaltung der bürokratischen Herrschaftsordnung begründet ist.

> »Im *Verein* [Herv. FB] mit der toten Maschine« des rationalen Betriebskapitalismus ist Weber zufolge die Bürokratie »an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich […] ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden […].«[100]

In diesem berühmten Bild drückt Weber seine zentrale Sorge angesichts der historischen Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft aus.

Die bürokratische Organisation der modernen bürgerlichen Gesellschaft bezeichnet Weber als eines der »am schwersten zu zertrümmernden sozialen Gebilde« und eine »praktisch so gut wie unzerbrechliche Form der Herrschaftsbeziehungen«.[101] Gemeinsam mit dem rationalen Betriebskapitalismus bildet die Bürokratie gesellschaftliche Realität, die für den Einzelnen unentrinnbar wird, vermehrt die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung nicht mehr abbilden kann und Weber als Spezifikum seiner Zeit erschien.[102]

---

95 Dazu auch Gangolf Hübinger: »Max Weber und die ›universalgeschichtlichen Probleme‹ der Moderne«, in: Michael Kaiser/Harald Rosenbach (Hg.), Max Weber in der Welt. Rezeption und Wirkung, Tübingen 2014, S. 207ff, hier S. 223.

96 Vgl. H. Treiber, Moderner Staat und moderne Bürokratie bei Max Weber (2016), 132, 140. Das Verhältnis von Bürokratie und Politik ist in der Moderne schon immer ein zentrales Interesse der Verwaltungs- und Staatswissenschaften. Vgl. dazu zusammenfassend Renate Mayntz: Soziologie der öffentlichen Verwaltung, Heidelberg 1997, S. 64ff.

97 Vgl. M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 465.

98 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 488.

99 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 215. Siehe die verschiedenen Beispiele Webers ebd., S. 215ff.

100 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 486ff.

101 Ebd., S. 208.

102 Vgl. W. J. Mommsen, Die Vereinigten Staaten von Amerika (1974b), S. 88. Dazu auch W. Schluchter (1972), S. 13.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Die Gebundenheit des materiellen Schicksals der Masse an das stetige korrekte Funktionieren der zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen nimmt stetig zu, und der Gedanke an die Möglichkeit ihrer Ausschaltung wird dadurch immer utopischer.«[103]

Rationalisierung und Bürokratisierung sind für Weber für die »Entwicklung der okzidentalen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung typisch, fundamental und im Grunde irreversibel«[104]. Ein Wegfall der bürokratischen Herrschaftsordnung bedeutete Weber zufolge »Chaos, zu dessen Bewältigung schwer ein Ersatz aus der Mitte der Beherrschten zu improvisieren ist«[105]. Das gesellschaftliche Interesse geht daher mehrheitlich in die Richtung der Erhaltung des Erreichten und verliert zunehmend jede Idee weiterer bewusster Gestaltung.[106] Das ökonomische Wachstum und die allgemeine Zunahme an Wohlstand lassen die politischen Gestaltungskräfte des Bürgertums erschlaffen,[107] und

---

103 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 209.

104 D. Herzog, 1966, S. 234.

105 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 208.

106 Dies war eine auch von Weber bemerkte Fügung Bismarck'scher Politik ›von oben‹. Er beteiligte die Klassen der sich entwickelnden industriellen Gesellschaft am ökonomischen Wachstum und den Früchten der Industrialisierung, allerdings, um damit das Aufkommen von Opposition und die Wahrscheinlichkeit von sozialer Revolution zu minimieren. Im Ergebnis entstand dadurch eine eher apolitische Gesellschaft (insbesondere in den bürgerlichen Klassen), die sich mehr oder minder ganz auf dem Feld der Wirtschaft auslebte und sich gerade darin gefiel. Vgl. S. Eliaeson, Constitutional Caesarism (2000), S. 134ff.
Webers Position muss wohl auch als ein Ausdruck seiner eigenen politischen Sozialisation gesehen werden. Als Sohn eines Nationalliberalen und Diskussionspartner von Hermann Baumgarten, ebenfalls ein Nationalliberaler, lernte er früh die Folgen Bismarck'scher Politik auf die politische Kultur Deutschlands. Vgl. W. J. Mommsen (1974a), 1, 8, 12. Dazu auch Dirk Kaesler: Max Weber, München 2011, 227-243.
Laut Weber könnte die Sozialdemokratie hier unter Umständen noch etwas bewegen, weil gerade die besitzlosen Klassen am aller wenigsten von formaler Rationalität profitieren. Die Grundlagen des liberalen Rechtsstaats, der »Vertragsfreiheit« und der »prinzipiell freie[n] Konkurrenz« stehen als Voraussetzung des modern-rationalen Kapitalismus naturgemäß im Interesse der besitzenden, bürgerlichen Klassen und naturgemäß profitieren die »jeweils ökonomisch Mächtigen und […] an der Ausbeutung ihrer Macht Interessierten« davon am ehesten. M. Weber, Die Entwicklungsbedingungen des Rechts (2010), 600, 516. Letztlich stellt Weber hier aber der deutschen Sozialdemokratie ein verheerendes Zeugnis aus. Sie übernehme ihm zu wenig politische Verantwortung und versteigte sich auf den Glauben, dass die politische Erlösung in den Gesetzen der Geschichte schon einprogrammiert sei und entsprechend eigentlich kaum politischer Durchsetzungsarbeit bedürfe. Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 503ff. Webers Kritik an der SPD ist eine politische Kritik an der marxistischen Ausrichtung der SPD und am historischen Materialismus Marx'scher Provenienz. Auch an der anderen großen deutschen Parlamentspartei, der Zentrumspartei, lässt Weber kaum ein gutes Haar. Er attestiert ihr eine zu große Sorge, durch eine aktive Regierungsbeteiligung in die Minderheit gedrückt zu werden. Ihre politischen Kräfte basierten mehrheitlich auf außerparlamentarischen Gruppierungen und Mitteln. Eine ›negative Politik‹ im Parlament vertrage sich mit ihren Interessen besser als eine politisch verantwortliche und gestaltende Politik. Vgl. M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 219f.

107 Vgl. G. Schmidt (1964), 250f., 259.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwar zusätzlich zu den entpolitisierenden Tendenzen der modernen Bürokratie. Vielmehr rückt nun die »Erhaltung des ökonomischen und gesellschaftlichen status quo«[108] als allgemeine Zielstellung vor.

Weber formuliert damit aber kein universalgeschichtliches Gesetz. Er beschreibt auch keine grundsätzlich nichtkontingente gesellschaftliche Entwicklung. Im Gegenteil: Er wollte das Spezifikum der okzidentalen rationalen Gesellschaft finden, deren Entwicklung er als durchaus kontingent beschreibt. Jedoch eröffnete die sich fortsetzende und in Teilen spezifisch okzidentale ›Entzauberung‹ aller gesellschaftlicher Lebensbereiche eine mit einer hohen Eintrittswahrscheinlichkeit ausgestattete Zukunft. Betriebskapitalismus, eine sich entwickelnde rationale Wissenschaft und Technik, die bürokratische Organisation und das Berufsmenschentum charakterisierten die moderne bürgerliche Gesellschaft und forcieren die allgemeine Rationalisierung, welche sich *die* Welt zunehmend unterwirft und *der* sich die Welt zunehmend unterwirft.[109]

Weber verweist damit auf die Nährböden moderner Pathologien, die die Individuen ebenso wie die Gesellschaft betreffen.[110] Die kontingente und gestaltungsoffene Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft droht so aus zwei Richtungen zu erstarren. Zum einen erstarrt das Kontingenzbewusstsein der zweckrational an Rentabilität und in diesem Zusammenhang auch an der allgemeinen Bürokratisierung ausgerichteten Individuen. Beschäftigt im Ausleben ihrer ökonomischen Chancen und Freiheiten, verlieren die Individuen das Bewusstsein ihrer ebenfalls bestehenden Gestaltungsfreiheiten der gesellschaftlichen Entwicklung. Zum anderen greift die Bürokratisierung auch auf die gesellschaftlichen Bereiche über, wo Kontingenzbewusstsein und Gestaltungswille noch am ehesten zu vermuten sind, nämlich Parteien, Parlamente und letztlich Politik insgesamt. Auch hier gehen Kontingenzbewusstsein und damit Gestaltungsfreiheit verloren, und zwar letztere nicht, weil sie grundsätzlich weniger würde, sondern weil ersteres schwindet. In allen Bereichen wird das zweckrationale Handeln immer entscheidender und rosten daher Gestaltungsmöglichkeiten immer mehr ein. Die gesellschaftliche Entwicklung erstarrt so in der *Verwaltung* des *status quo*. Die gesellschaftliche Entwicklung droht immer mehr Angelegenheit der Verwaltung und des ökonomischen Fortschritts zu werden. Die Gesellschaft verliert tendenziell insgesamt das Bewusstsein dafür. Die moderne bürgerliche Gesellschaft kritisiert Weber daher als Despotie ohne Despot.[111] Es ist eine entpersonifizierte Herrschaft, oder eine ›Herrschaft von niemandem‹ wie Hanna Arendt sagen würde.[112] Die Individuen erschaffen sich selbst ihre eigene Unterwerfung, indem sie sich innerhalb des rationalen Handlungszusammenhangs bewegen und sich dabei frei fühlen, aber das Bewusstsein für die kontingente Gestaltungsoffenheit verlieren. Das stählerne Gehäuse ist in der Tat eine Bezeichnung für die bürgerliche Gesellschaft insgesamt, wobei der rationale Handlungszusammenhang der grundlegende Mechanismus ist, der dieses Resultat durch die

108 W. J. Mommsen (1974a), S. 416.

109 Vgl. H.-P. Müller (2007), S. 251.

110 Vgl. A. Sica, Rationalization and culture (2000), S. 42.

111 Vgl. R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 357.

112 Vgl. Hannah Arendt: Crises of the Republic, New York 1969, S. 137.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

individuellen Handlungen hervorbringen lässt. Die Individuen sind und bleiben die Autoren der gesellschaftlichen Ordnung. Es droht geradezu eine Angst vor Gestaltungsoffenheit und Kontingenz zu herrschen, bietet doch der feste und sichere Zweckrationalismus stabile Orientierung.

Insgesamt kommt Weber also zu dem kritischen Ergebnis, dass die moderne bürgerliche Gesellschaft aus dem Zusammenspiel von Betriebskapitalismus und Bürokratisierung als »stahlhartes Gehäuse«[113] oder »Gehäuse der Hörigkeit«[114] erscheinen kann. Kontingenzbewusstsein und tatsächliche Gestaltungmöglichkeiten sind darin erstarrt. Die gesellschaftliche Entwicklung wird zunehmend bestimmt von den Eigengesetzlichkeiten der Bürokratisierung und den Anforderungen des modernen Betriebskapitalismus. Die von Weber beobachtete bürokratische Organisation der bürgerlichen Gesellschaft als stählernes Gehäuse ist so nicht nur Schicksal, sondern kann auch Verhängnis der modernen Berufsmenschen sein.[115]

113 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (2016), S. 486ff.

114 Max Weber: »Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/10, Tübingen 1989, S. 86ff, hier S. 269f. Zu beiden Begriffen auch Karl Löwith: »Max Weber und Karl Marx«, in: Karl Löwith (Hg.), Sämtliche Schriften. Bd. 5, hg. von Klaus Stichweh, Stuttgart 1988, hier 349, 361. Arthur Mitzman sieht in Webers Beschreibung der modernen rationalen Welt als stählernes Gehäuse eine biografische Wiederkehr Webers Gefühl gegenüber seinem Elternhaus. Jedoch scheint diese Sichtweise doch über das Ziel hinauszuschießen und zeigt einen überambitionierten psychologisch-biografischen Ansatz. Vgl. Arthur Mitzman: The Iron Cage, New Brunswick 1985, S. 106f. Zur Kritik daran siehe W. J. Cahnman (1995), S. 67.

115 Vgl. L. A. Scaff (1989), S. 89.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

11. Elitäre Politik
Webers Vision

11.1 Die institutionelle Ertüchtigung der Politik

Auf die kritische Gesellschaftsanalyse reflektiert Weber eine Vision einer modernen Gesellschaft, die durch eine elitäre Form von Politik gekennzeichnet ist. Es geht ihm darum, das Kontingenzbewusstsein und die Gestaltungsfreiheit der gesellschaftlichen Entwicklung aus der Erstarrung so weit es geht zu lösen.

Theoretisch geht Weber von zweierlei aus. Erstens ist für ihn die bürokratische Herrschaft eine notwendige und damit unumkehrbare Folge der historischen Entwicklung. Zweitens ist ihm, ob der »Zählebigkeit« des rationalen Betriebskapitalismus klar, dass nur »im Rahmen des bestehenden Systems«[1] Möglichkeiten der Heilung von dieser Erstarrung liegen können, wie Wolfgang Mommsen festhält. Webers Position gegenüber der bürokratischen Organisation ist aus den bereits genannten Gründen als ambivalent zu bezeichnen. Sie ist, wie Jürgen Kocka bemerkt, gleichzeitig von einer »Faszination« der bürokratischen Leistungsfähigkeit und einem »Misstrauen gegen eine sich abzeichnende freiheitsbedrohende ›bürokratische Umklammerung‹«[2] geprägt. Die »fortschrittliche Macht der starken Verwaltung«[3] ist in Webers Denken das Herzstück der modernen komplexen Massengesellschaft. Die bisherige Entwicklung sieht Weber weder als umkehrbar noch als überwindbar, sie bildet damit die Grundlage seiner Vision.[4]

Weber setzt an einem Punkt an, der sich aus Gesellschaftskritik maßgeblich ergeben hat. Politik muss wieder die Gestaltungsfähigkeit erlangen und dafür der Bü-

1 Wolfgang J. Mommsen: »Einleitung«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 9ff, hier S. 17.

2 Jürgen Kocka: Arbeiten an der Geschichte, Göttingen 2012, S. 140. Dazu auch G. Fitzi (2004), S. 259.

3 Max Weber: »Deutschlands künftige Staatsform«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/16, Tübingen 1988, S. 98ff, hier S. 135.

4 Vgl. Gregor Fitzi: »Souvereignty, legality and democracy. Politics in the work of Max Weber«, in: Max Weber Studies 9 (2009), S. 33ff, hier S. 37.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rokratisierung weitestgehend entzogen werden. Bezugspunkt ist dabei der komplexe Massenstaat und die komplexe Massengesellschaft.

Webers Vision einer modernen Gesellschaft baut sich dabei um die Vorstellung einer plebiszitären Führerdemokratie auf. Parlamentarismus und starke präsidiale Elemente sind ihre zentralen Punkte. Da die Bürokratisierung der Politik sich nach Weber insbesondere im institutionellen Rahmen, also bei Parteien und Parlament zeigt, sucht er entsprechend insbesondere in den Institutionen nach Lösungen. Darum wird es im ersten Abschnitt gehen. Danach müssen Webers Ausführungen darüber erläutert werden, wie Politik seiner Vorstellung nach in dieser plebiszitären Führerdemokratie aussieht.

Feststellend, dass es *die* politische Frage seiner Zeit ist, sucht Weber nach Wegen, wie mit den von ihm beobachteten Umständen des universellen Bürokratisierungstrends und der damit zusammenhängenden fortschreitenden Massendemokratie sowie der Konsequenzen neuer politischer Kampfmittel und Organisationen umzugehen ist.[5] Für Weber kann es nur zwei Kräfte geben, die sich der in der Bedeutung zunehmenden Bürokratie als richtungsweisende und kontrollierende Instanz entgegensetzen können, die Monarchie und das Parlament.[6] Die Monarchie disqualifiziert er dabei schnell, weil diese hinsichtlich des Fachwissens der Bürokratie immer unterlegen sei.[7]

Weber sieht nur im Parlament dasjenige geeignete Organ und in dem Parlamentarismus den einzig möglichen institutionellem Rahmen, die bürokratische Verwaltung einer starken politischen Führung zu unterstellen. Nur in einem parlamentarischen System kann ein Kontingenz- und Gestaltungsbewusstsein der gesellschaftlichen Entwicklung dauerhaft erhalten und immer wieder hervorgebracht werden. Die parlamentarische Repräsentation unter den Bedingungen voluntaristischer und sich bürokratisierender Parteien sowie der »moderne Gedanke *rationaler* Repräsentation durch Interessenvertreter«[8] sieht Weber als *nur* dem Okzident spezifisch an. Sie sind

> »nur durch die dortige Stände- und Klassen-Entwicklung erklärlich, welche schon im Mittelalter hier, und nur hier, die Vorläufer schuf. ›Städte‹ und ›Stände‹ […], ›Bürger‹ und ›Proletarier‹ gab es *nur* hier«[9].

Doch sollte Webers Einstellung gegenüber dem Parlament nicht als schlicht positiv überinterpretiert werden. Obwohl er ein Befürworter eines starken Parlamentarismus war, erkannte er darin doch nicht das Allheilmittel. Für ihn ist vollkommen klar, dass durch die Änderung eines Teils niemals das Gesamte von bestimmten Mängeln zu kurieren sei.[10] Eine Aufwertung des Parlaments darf also nicht als umfassende Lösung falschverstanden werden, denn

---

5 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 533.

6 Vgl. ebd., S. 469.

7 Ebd., S. 470f.

8 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 591.

9 Ebd.

10 Vgl. Klaus v. Beyme: »Das parlamentarische System in der Theorie der Politik«, in: Klaus v. Beyme (Hg.), Die parlamentarische Demokratie. Entstehung und Funktionsweise 1789 – 1999, Wiesbaden 2014, S. 93ff, hier S. 121.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»[s]taatstechnische Änderungen machen an sich eine Nation weder tüchtig noch glücklich, noch wertvoll. Sie können nur mechanische Hemmnisse dafür forträumen, und sind also lediglich Mittel zum Zweck«[11].

Das Parlament sieht er dabei zunächst als die Vertretung »der durch die Mittel der Bürokratie *Beherrschten*«[12]. Es ist dasjenige Organ, welches der bürokratischen Herrschaftsordnung im modernen Staat das notwendige »Minimum von *innerer Zustimmung* mindestens der sozial gewichtigen Schichten der Beherrschten« sichern soll und es äußerlich manifestiert.[13] Das Parlament sieht Weber demnach als Quelle von Legitimtätsglauben der bürokratischen Herrschaft in der modernen bürgerlichen Gesellschaft und dem komplexen Massenstaat. Daneben kommen dem Parlament in Webers Theorie mehrere zentrale Funktionen zu, die sich explizit aus seiner Einsicht in die universelle Bürokratisierung der Politik ergeben.

Im Parlament besteht für Weber eine Gegenmacht zur modernen Bürokratie. Weber betont zwei wesentliche Instrumente des Parlaments: Das Budgetrecht und das Enqueterecht – ein Recht also, über die Mittel zu bestimmen, und ein Recht, jederzeit Untersuchungen anstellen zu können. Mit dem Budgetrecht hat das Parlament die Möglichkeit, den gesamten Rahmen unter Kontrolle zu halten, denn nach dem Budget richtet sich Umfang und Ausstattung der Verwaltung aus. Allerdings gibt es zahlreiche historische Beispiele, die zeigen, dass das Budgetrecht nicht unbeeinflussbar ist. Mit den richtigen Informationen ließen sich verschiedenen Parlamenten schon oft die nötigen Mittel entlocken. Grundlage dafür ist die tendenzielle Umwandlung von Dienstwissen in Geheimwissen der Verwaltung. Gerade das Enqueterecht ist dabei speziell gegen diese von Weber beobachtete Tendenz gerichtet. Geheimwissen erschwert erheblich jede wirksame parlamentarische Kontrolle. Es müssen entsprechend Möglichkeiten geschaffen sein, die den Wissensvorsprung der Bürokratie zugunsten des Parlamentes ausgleichen. Der Vorteil des technischen Fachwissens aufseiten der Bürokratie lässt sich nach Weber beheben, indem das Parlament ein Recht auf ein »(eidliches) *Kreuzverhör von Sachverständigen* […] unter Zuziehung der betreffenden Ressortbeamten […]«[14] eingeräumt bekommt – dies ist ein starkes Enqueterecht.

---

11 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 436. Auch hier zeigt sich wieder Wilhelm Hennis Einschätzung bestätigt, dass Webers Werk insgesamt durch viele ›Dennochs‹ durchzogen ist und also in sich viele, aus Webers Sicht, Widersprüche oder Gegensätzlichkeiten zu vereinen versucht. Vgl. W. Hennis (1987), S. 80.

12 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 851; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 472.

13 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 851; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 472f.

14 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 855; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 488. Dazu auch G. Schmidt (1964), S. 248f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Durch effektive *Parlamentskontrolle* erzwungene *Publizität der Verwaltung* ist das, was als Vorbedingung jeder fruchtbaren Parlamentsarbeit und politischer Erziehung der Nation zu fordern ist.«[15]

Das Enqueterecht sichert damit drei Dinge. Erstens ist es gegen die Tendenz der Wandlung von Dienst- in Geheimwissen in der Verwaltung gerichtet. Es bringt immer wieder Geheimwissen der Verwaltung an die parlamentarische Öffentlichkeit und sorgt so bestenfalls dafür, dass die Tendenz der Wandlung in Geheimwissen generell abnimmt oder gar ganz verschwindet. Denn »nur wer sich diese Tatsachenkenntnis *unabhängig* [Herv. FB] vom guten Willen des Beamten beschaffen kann, vermag im Einzelfall die Verwaltung wirksam«[16] zu kontrollieren. Das Enqueterecht soll nach Weber als gelegentliche Rute genutzt werden, um letztlich die Verwaltung sozusagen dazu zu erziehen, dieses Mittel gar nicht notwendig werden zu lassen. Zweitens dient das Enqueterecht als direkte ›Erziehung‹ der parlamentarischen, aber auch der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Es soll sozusagen eine Kultur schaffen, in der die Verhandlungen der Presse und einem interessierten Leserkreis so zugänglich sind und sich daraus ein hoher »politischer Reifegrad«[17] der Gesellschaft ergibt, wie Weber das am Beispiel Großbritanniens erkennt. Ein solcher Reifegrad zeige sich gerade darin, dass die Gesamtgesellschaft »über die *Art der Führung ihrer Geschäfte* durch das Beamtentum orientiert ist, sie *fortlaufend* [Herv. FB] kontrolliert und beeinflußt«[18]. Der politische Reifegrad einer Gesellschaft bemisst sich also anhand des Kontingenzbewusstseins und dem Bewusstsein für die Gestaltungsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung. Allein ständige Ministeranklagen oder Misstrauensvoten allerdings stehen, wie in der Kritik deutlich wurde, nicht für eine solche politische Reife.[19] Das Enqueterecht des Parlamentes dient der politischen Erziehung der gesamten Gesellschaft, die sich darüber über die Abläufe der politischen Geschäfte und über das Verwaltungshandeln informiert. Gleichzeitig entsteht dadurch auch ein besseres Verständnis bürokratischen Handelns generell. Verwaltungstechnische Probleme werden durch die parlamentarische Verhandlung an die Öffentlichkeit geholt, wo sonst über sie nur geringe bis keine Kenntnisse existieren. Dadurch kann die bürokratische Leistung insgesamt besser bewertet, verstanden und positiv kritisiert werden, statt des »sterile[n] Schimpfen[s] über den ›heiligen Bürokra-

15 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 492.

16 Ebd., S. 488.

17 Ebd., S. 489. Über Webers durchaus ambivalente Position zu Großbritannien, das er einmal vielfach als Vorbild eigener politischer Konzeptionen sah, aber auch als imperialen Konkurrent definierte, siehe Günther Roth: »Weber the Would-Be Englishman: Anglophobia and Family History«, in: Günther Roth/Hartmut Lehmann (Hg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts, Cambridge 1993, S. 83ff.

18 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 489.

19 Hier fällt eine spannende Verbindung von Weber zu Colin Crouch auf, denn in diesem Punkt kritisiert Weber durchaus schon, dass in solchen Spektakeln Politik letztlich nur noch ›gespielt‹ wird und solche Spiele eigentlich nur dazu dienen, der Gesellschaft politische Gestaltung vorzugaukeln sowie potenziell schuldige Opfer zu präsentieren, und dadurch von den eigentlichen und strukturellen Problemen die Aufmerksamkeit zu nehmen. Vgl. Colin Crouch: Post-democracy, Cambridge 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tius«[20]. Eine politisch reife parlamentarische und gesellschaftliche Öffentlichkeit kann wiederum eine erzieherische Wirkung für die Verwaltung entfalten und diese daran gewöhnen, gar nicht erst der Tendenz zu folgen, sich in sprichwörtliche Hinterzimmerverhandlungen zu begeben. Die erzieherische Wirkung der Parlamente kann sich nur durch parlamentarische Ausschüsse bilden. So wird das Enqueterecht drittens zu der institutionellen Sicherung der politischen Ertüchtigung der modernen Gesellschaft.

Ferner kann nur durch das Enqueterecht und durch die dann an der Verwaltung orientierten parlamentarischen Fachausschüsse das Parlament zur Auswahlstätte nicht nur von demagogischen, sondern von sachlich interessierten und arbeitenden (fach-)politischen Talenten werden. Durch konstante Arbeit in verschiedenen Ausschüssen sammelt sich auch im Parlament Sachkenntnis an, wird die sachliche Debatte elaborierter und erhalten politische Entscheidungen und Lösungsvorschläge eine sachliche Grundlage, die über die rein demagogische qualitativ hinausgeht.[21]

Ein so ausgestattetes und agierendes Parlament betreibe positive Politik. Darunter versteht Weber, dass es »kraft seines unter allen Umständen sehr großen Einflusses auf die Politik mitbestimmt, verschieden stark, also je nach seiner politischen Klugheit und Zielbewußtheit«[22]. Kontingenz- und Gestaltungsbewusstsein werden in einem solchen Parlament immer wieder hervorgebracht und gezeigt. Das ist der Unterschied zu einem Parlament, das nur rein ›negative Politik‹ betreibe, weil es sich nicht oder nur schwer in Kenntnis über die Tatsachen setzen kann und wo Gestaltungsfreiheit schon in der Bürokratisierung erstarrt ist. Die Parteiführer im Parlament können und müssen sich nie selbst als *politisch* leistungsfähig präsentieren, weshalb laut Weber in solchen Körperschaften »entweder kenntnislose Demagogie oder routinierte Impotenz«[23] vorzufinden sei. Nur ein »*arbeitendes* Parlament,« also ein Parlament mit Enqueterecht und arbeitenden Fachausschüssen, stellt für ihn eine geeignete Arena dar, die mehr als reine Fassade ist. Hier können *politische* Führungspersönlichkeiten im Zuge einer Auslese hervorgehen und es kann sich daran eine politische Reife der Gesellschaft entwickeln; »ein arbeitendes Parlament aber ist ein solches, welches die *Verwaltung fortlaufend mitarbeitend kontrolliert*«.[24] Nur Berufspolitiker, die durch die selektierende »Schule intensiver Ausschußarbeit eines *Arbeits*parlamentes gegangen sind«[25], haben überhaupt die Möglichkeit, zu solchen von Weber geforderten verantwortlichen Führungspersönlichkeiten

20 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 855; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 489.

21 Vgl. M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 856; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 490f.

22 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 851; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 473f.

23 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 856; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 490f.

24 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 486.

25 Ebd., S. 502.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu werden. Nur dann übt der Beruf des Parlamentariers überhaupt einen Reiz aus, der Personen anlockt, die für die Politik leben wollen.[26] Sie und nicht »besoldete Parteibeamte und Interessenvertreter«[27], die von der Politik leben, sind es nämlich, die Weber für die politische Verantwortung bevorzugt. Solche Parlamentarier sind dann auch im wahrsten Sinne Akteure der »*freien Repräsentation*«[28], also der gewählten und ungebundenen, nur den eigenen Überzeugungen gehorchenden Form der Vertretung. Solche Parlamentarier sind für Weber den »modernen parlamentarischen Repräsentationen« eigen, die die »allgemeine Versachlichung: Bindung an abstrakte (politische, ethische) *Normen*: das Charakteristikum der legalen Herrschaft, in dieser Form teilen«.[29] So gesehen sind sie nicht Diener ihrer Deleganten, sondern deren Herren.

Politik ist für Weber an die vorhandene Realität gebunden. Politik muss also mit den Gegebenheiten umzugehen in der Lage sein. Es ergibt in Webers Augen keinen Sinn, eine Politik fernab der Realität zu imaginieren. Politik ist demnach also unausweichlich an die Frage von Macht und Herrschaft gebunden.[30] Politik und das Parlament müssen unter den historischen Bedingungen als Betrieb die Ausbildung, Schulung und Auslese im Kampf um Macht und deren Methoden von potenziellen politischen Leitern gewährleisten.[31] Die Leitung der Verwaltung und deren Kontrolle sind laut Weber elementare Aufgaben des Parlaments und, so fährt er fort, »*Politiker* müssen der Beamtenherrschaft das Gegengewicht geben.«[32]

Ausgehend von der Tatsache der fortschreitenden Bürokratisierung wird klar, warum Weber die politische Führungs- und weniger die Repräsentationsfunktion des Parlamentes betont hat, wie schon Dietrich Herzog bemerkt.[33] Das Parlament als zentrale politische Institution ist damit »die Instanz zur Erzwingung der *Verwaltungsöffentlichkeit*, der *Budget*feststellung und endlich der Beratung und Verabschiedung von *Gesetz*entwürfen« und dies sind »Funktionen, in denen sie in der Tat in jeder Demokratie unersetzlich sind […]«.[34] Es ist in Webers Vorstellung ferner der Ort, an dem sich zur Führung geeignete Menschen einfinden und sich in der politischen Auseinandersetzung üben sowie versuchen sollen sich hervorzutun.[35]

In der parlamentarischen Demokratie, in der Weber die einzig sinnvolle politische Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft sieht, ist nicht nur das Parlament ein zentraler politischer Raum, sondern sind auch politische Parteien darin entscheidende politische

---

26 Siehe dazu Kapitel *Elitäre Erweckung der Politik*

27 Ebd., 502.

28 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 581.

29 Ebd.

30 Vgl. L. A. Scaff (1989), S. 166.

31 Vgl. G. Fitzi (2004), S. 259.

32 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 854; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 487.

33 Vgl. D. Herzog, 1966, S. 237.

34 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 864; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 542f.

35 Zur Rolle des Parlamentes in Webers Vorstellung und insbesondere gegenüber der Bürokratie siehe auch H. Treiber, Moderner Staat und moderne Bürokratie bei Max Weber (2016), S. 139ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Organe. Weber definiert Parteien, wie bereits gezeigt wurde und daher an dieser Stelle nur kurz wiederholt werden soll als auf Werbung beruhende Organisationen, die nach Macht innerhalb des politischen Verbandes streben.[36]

Parteien sind für Weber also von zwei Seiten her bestimmt. Parteien sind auf der einen Seite nur innerhalb von politischen Verbänden, also Staaten überhaupt denkbar, welchen sie auf der anderen Seite zu beeinflussen suchen.[37]

Die Bürokratisierung macht, wie bereits festgestellt, laut Weber auch vor den Parteien keinen Halt. Im Zuge der Vermassung der Gesellschaft sowie der Massendemokratie werden auch die Parteien immer komplexer; sie werden zu Massenparteien:

> »[D]ie modernsten Formen der Parteiorganisation […] sind Kinder der Demokratie, des Massenwahlrechts, der Notwendigkeit der Massenwerbung und Massenorganisation, der Entwicklung höchster Einheit der Leitung und strengster Disziplin.«[38]

»Parteibeamte« und auch eine bestimmte »Parteidisziplin« sind Folgen der »Massenwahlen rein als solcher«,[39] und damit, wie bereits festgehalten, Folgen der notwendigen Bürokratisierung.

So unterschiedlich die Parteien in ihrer jeweiligen »inneren sozialen Struktur« auch sein mögen, »so sind doch hier wie überall Bureaukratisierung und rationale Finanzwirtschaft Begleiterscheinungen der Demokratisierung«.[40] Durch die Entwicklung der Massendemokratie und das damit zusammenhängende ausgedehnte Wahlrecht werden die alten informellen und auf Bekanntschaft oder Honoratiorenverbindungen beruhenden Wahlklientele schnell zu klein und sind vor allem zu undynamisch und unflexibel. Eine ausgedehnte Wählerbasis macht eine diszipliniert geplante Wahlwerbung, eine strengere Parteidisziplin und letztlich eine insgesamt ausgebaute Parteibürokratie und -organisation notwendig. In Webers Analyse der bürokratischen Organisation

---

36 Vgl. M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 566; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 454f. Parteien als Unterformen der Vereine, ihre Wirkung beziehungsweise Position innerhalb Webers Ordnungsvorstellung zu untersuchen, wäre ein sicherlich spannendes Thema, dem hier aber der Platz fehlt. Zu Webers Vereins- und Parteiensoziologie etwa S. Breuer (2006), S. 92ff.

37 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 852; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 475.

38 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 202; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 842f.

39 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 859; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 532.

40 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 531. Parteien als herrschaftliche Gebilde, deren Zweck in der Einflussnahme auf die Herrschaft besteht, sind naturgemäß in Abhängigkeit von dem größeren Herrschaftsgebilde zu betrachten. Ihre Entwicklung ist nur hinsichtlich der gesellschaftlichen Herrschaftsordnung zu bestimmen. Stefan Breuer schematisiert diesen Zusammenhang wie folgt: charismatische Herrschaft – Demagogengefolge; traditionale Herrschaft – Veralltäglichung des Charismas, traditionale Honoratiorenpartei; rationale Herrschaft – bürokratisierte Massenpartei. Vgl. S. Breuer (2006), S. 97.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigte sich, dass sich die Macht immer an der Spitze konzentriert, so auch in der bürokratisierten Partei. Die alltägliche Macht liegt bei der Parteibürokratie. Die Parteispitze gibt die großen Linien vor, organisiert die Parteifinanzen, bestimmt Programme und Kandidatenlisten.[41] Hier werden die Ideen, Parolen und Wahlstrategien entworfen, mit denen dann der Massenwahlkampf bestritten wird. Die Parteibürokratie ist bezüglich dieser Form der Parteiarbeit weitestgehend und die Wähler gleich gänzlich inaktiv.

Grundsätzlich ist die Parteibürokratie gegenüber der politischen Führung misstrauisch. Sie strebt nach größtmöglicher Autonomie. Nur die Verknüpfung der politischen Existenz der Partei mit dem Erfolg einer potenziellen politischen Führungsperson sorgt dafür, dass sich tatsächlich auch die Parteibürokratie unterordnet. Es muss eine Verknüpfung ihrer materiellen Versorgung und sozialen Ehre mit dem Schicksal dieser Person geben, nur dann ist der Druck groß genug, dass sie sich unterordnen. Auf den gesamten systemischen Zusammenhang eines Arbeitsparlamentes, starker Parteien und verantwortlicher Führungspersonen wird später genauer eingegangen. An dieser Stelle ist zunächst nur wichtig zu betonen, dass auch, wenn für Weber idealerweise Politik von Menschen gemacht wird, die ›für die Politik‹ leben, er doch dahingehend nicht naiv ist. Er glaubt nicht, dass der Parteibetrieb in einer Massendemokratie an sich allein aus solchen Personen bestehen kann.

> »[D]ie Masse der Arbeit außerhalb des Parlaments wird immer auf den Parteibeamten ruhen. Schon wegen ihrer Inanspruchnahme durch den Betrieb sind aber diese Beamten keineswegs immer die gegebenen Kandidaten für das Parlament selbst.«[42]

Insofern sind der leitende (politische) Kern der Partei und die Parteibürokratie nicht nur in einem latenten Konfliktverhältnis zueinander, sondern letztlich im Sinne des politischen Wahlerfolgs der Partei auch aufeinander angewiesen.[43] Der Konflikt zwischen Parteibürokratie und der politischen Führungsperson besteht darin, dass die Parteiverwaltung ohne Leidenschaft eher auf den bestehenden Regeln und Programmen verharren will, wogegen die politische Führungsperson regelmäßig neue Inhalte und Vorstellungen einbringen muss, weil sie dem unaufhaltsamen dynamischen Fortschritt der Gesellschaft ausgesetzt ist. Diesen Konflikt zu überbrücken, geht allerdings nach Weber nicht ausschließlich parteiintern, sondern bedarf darüberhinausgehender struktureller Bedingungen des gesamten politischen Systems. Später wird sich zeigen,

---

41 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 455. Webers grundsätzlicher Gedanke bei Parteien, wie bei allen anderen menschlichen Zusammenschlüssen, ist, dass überall wenige für viele tätig sind. Das Prinzip der kleinen Zahl bestimmt letztlich Webers Repräsentations- und Parteienbegriff. Individuelle Freiheit auch innerhalb von demokratischen und republikanischen politischen Ordnungen wird so zur Freiheit der Anerkennung von politischer Führung. Die aktive Zustimmung oder Selbstregierung wird so schnell zur passiven Anerkennung von Herrschaft. Vgl. Marcus Llanque: »Politische Institutionen«, in: Marcus Llanque/Herfried Münkler (Hg.), Politische Theorie und Ideengeschichte, Berlin 2007, S. 225ff, hier S. 323.

42 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 860; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 534.

43 Vgl. D. Herzog, 1966, S. 244ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass Webers politische ›Architektur‹ der plebiszitären Führerdemokratie genau diese Bedingungen erfüllt.

Eine mangelnde Bürokratisierung oder das Verharren als Honoratiorenpartei sorgt nach Weber für eine Instabilität des Parteiensystems einerseits und damit andererseits auch für eine gewisse Machtlosigkeit des Parlaments. Die interne Parteibürokratie wird zu einer Voraussetzung für fachlich kompetente politische Arbeit und ist unter den Bedingungen der rationalen bürgerlichen Gesellschaft somit essenziell für eine stetige Politik. Damit gibt es einmal eine positive Bewertung der parteiinternen Bürokratisierung, insofern als dass sie die Parteiorganisation stabilisiert, in gewissem Sinne verstetigt und routinisiert. Dies wirkt sich nicht nur auf die Partei positiv aus, sondern indirekt profitiert auch das Parlament von gut organisierten Parteien. Zum anderen sieht Weber dieselbe Bürokratisierung auch kritisch, weil die Parteibürokratie durchaus den Aufstieg von politischen Talenten hindern oder mit der politischen Führungsspitze konkurrieren kann. Die Bürokratisierung der Partei ist damit in der Tendenz beides, Voraussetzung und Hürde für politische Führung.[44]

Entscheidend ist für Weber, dass die Parteien als naturgemäßer »Interessentenbetrieb«[45] und bürokratisierte Organisation dennoch derartig funktionieren und alle Interessen so wirken, »daß dadurch eine *Auslese* der mit Führerqualitäten begabten Männer wenigstens nicht geradezu *verhindert* wird«[46]. Dass solche Persönlichkeiten nach oben gelangen, ist für Weber eine »Funktion der *Machtchancen* der Parteien«[47]. Die Parteien müssen entsprechend vermittels ihrer Führungspersonen nach der Macht im Staat streben, und zwar kanalisiert in einem starken Parlament, wobei den Führungspersönlichkeiten dabei im Erfolgsfall die gesamte politische Verantwortung übergeben wird. Politische Führung und Gestaltung sind »nur dann *möglich*. Aber es ist damit allein allerdings noch nicht gesichert«[48]. Laut Dietrich Herzog sind Parteien für Weber daher

> »kein Vehikel einer gesellschaftlichen Entwicklung oder eines historischen Gesetztes. Er erfasste sie vielmehr von ihrer Funktion innerhalb des Staatsgebildes her. Von hier aus erhalten sie ihre Kontrollfunktion und ihre mittelbare Relevanz zur Auswahl von politischen Talenten«[49].

In dieser Hinsicht müssen die Parteien ertüchtigt werden, trotz der Bürokratisierungstendenzen erstens verantwortliche Politik im Parlament zu machen, und zweitens starken Persönlichkeiten in der Partei den Aufstieg attraktiv und möglich zu machen und sich daher als Partei im Zweifel gänzlich dieser Person unterzuordnen. Ein starkes Parlament und starke Parteien, so lässt sich abschließend festhalten, sind Webers zen-

44 Vgl. ebd., S. 245.

45 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 196; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 840f.

46 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 485f.

47 Ebd., S. 549.

48 Ebd., S. 485f.

49 D. Herzog, 1966, S. 248ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trale Punkte einer modernen Bürgergesellschaft und Voraussetzung dafür, dass ein Kontingenz- und Gestaltungsbewusstsein flüssig und präsent bleibt.

11.2 Die elitäre Erweckung der Politik

Politisierte Institutionen sind die eine Seite Webers Vorstellung der plebiszitären Führerdemokratie und wesentlicher Bestandteil seiner Vision einer modernen Gesellschaft. Sie sollen sicherstellen, dass zur Politik berufene Personen in die entscheidenden Stellen kommen. Diese Personen sind es, von denen Weber die Verflüssigung der bürokratischen Erstarrungstendenzen erwartet. In dieser Idee Webers steckt eine gewisse Form des Elitismus. Daher geht es im Folgenden um die elitäre Erweckung der Politik und um die politische Elite. Darin drückt sich allerdings auch Webers sehr eigene Position gegenüber der Demokratie als solcher aus.[50]

Diese ist geprägt durch sein Bild der Schwäche der repräsentativen Demokratie im Deutschland seiner Zeit. Gegenüber der fachgeschulten Bürokratie steht ein »Banausenparlament«[51], dem die politische Gestaltungsmacht und das Gestaltungsbewusstsein abhanden gekommen sind. Zusätzlich dazu sind die Parteien laut Weber teils noch als »gesinnungspolitische Parteien«[52] geprägt, hängen vielfach noch im Honoratiorenwesen fest und sind von »typischen Zunftinstinkten«[53] gekennzeichnet. Weber kritisiert insgesamt die »durchaus kleinbürgerliche Führerfeindschaft aller Parteien«[54]. Die Bevölkerung wirtschaftet in zunehmender politischer Unreife vor sich hin und doch verzweifelt Weber angesichts dessen nicht oder sieht nur in der Technokratie die Lösung. Seine Reflexion setzt vielmehr an seiner Folgerung der natürlichen Leistungsbeschränkung aller bürokratischer Herrschaftsordnungen an. Bürokratien sind unfähig, eigenverantwortliche politische Gestaltung zu erbringen. In seiner Vorstellung ist Politik in einer ganz bestimmten Form und einem besonderen institutionellen Rahmen die Lösung bürokratischer Verkrustung. Der Gesellschaft ist damit der Kompromiss zwischen Gestaltungsaufgabe und notwendiger bürokratischer Organisation ermöglicht. Die moderne Gesellschaft muss ein politisches Primat über die unwiderruflichen Bürokratisierungstendenzen bekommen beziehungsweise erhalten.

Die von Weber als eine Folge der universellen Rationalisierung der Gesellschaft apostrophierte Massendemokratie gilt ihm zunächst durchaus als eine »staatspolitische *Ge-*

50 Angesichts der Massivität Webers Kritik umfassender und universell vorhandener Bürokratisierungstendenzen hätte es einerseits nahgelegen, dass Weber diesen mit einem ebenso umfassenden und universellen Pessimismus der Moderne begegnet wäre. Andererseits wäre auch ein »Sprung nach vorn« nicht überraschend gewesen. Dietrich Herzog meint damit, dass Weber das demokratietheoretische Problem, das aus der von ihm selbst festgestellten Unentbehrlichkeit der Bürokratie und der damit verbundenen Macht resultiert, mit einer Theorie der Technokratie hätte auflösen können. ebd., S. 235.

51 Max Weber: »Der Reichspräsident«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/16, Tübingen 1988, S. 220ff, hier S. 222.

52 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 219.

53 Ebd., S. 220.

54 Ebd., S. 225.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fahr«[55]. Bestimmen die Massen maßgeblich über die Politik, so ist sich Weber unabhängig der Zusammensetzung der Masse sicher, dass insbesondere Emotionen ausschlaggebend sind. Denn die Masse, so Weber, »denkt nur bis übermorgen«[56]. An einer anderen Stelle stellt Weber fest, dass »[s]taatspolitisch völlig irrational […] die *un*organisierte ›Masse‹ [ist, FB]: die Demokratie der Straße«[57]. Politik jedoch sollte nicht allein oder auch nur maßgeblich emotional oder irrational sein, sondern mit kühlem Kopf und klarem Verstand gemacht werden, nicht »mit anderen Teilen des Körpers oder der Seele«[58]. Diesem Anspruch folgt jedoch, dass erstens nur einige Wenige diesen erfüllen und zweitens politisch geschulte Personen sich damit befassen sollten – eine Tendenz zu einer politischen Elite wird hieran deutlich. Ferner sollten diese Wenigen mit klaren Verantwortlichkeiten ausgestattet sein.[59] Obgleich Weber von der politischen Reife der Gesellschaft spricht und nach Wegen sucht, diese zu steigern, ist sein Ziel nicht zwangsläufig, dass alle oder möglichst viele Individuen ein Kontingenzbewusstsein ausbilden sollen.

Weber vertritt offenbar eine durchaus ambivalente Position gegenüber der Demokratie. Er bewertet Demokratisierung und Demokratie als grundlegend »irreführend«, denn für ihn ist offenkundig, dass »der Demos im Sinn einer ungegliederten Masse […] in größeren Verbänden nie selbst« verwaltet oder herrscht, sondern vielmehr verwaltet und beherrscht wird und dabei nur die »Art der Auslese der herrschenden Verwaltungsleiter« bestimmt.[60] Es stellt sich hier offenkundig die Frage nach der Herrschaft innerhalb der demokratischen *und* bürokratischen Massengesellschaft sowie der Absicherung ihrer Gestaltungsfreiheiten. Der Gedanke der Demokratie als Herrschaft des Volkes über und für das Volk, also die Idee der Selbstregierung, muss Weber eigenartig erschienen sein, weil er gerade in der Herrschaftsform, die den Bedingungen einer modernen Gesellschaft am ehesten entspricht, erkennt, dass die Herrschaft faktisch im Alltag aufgrund der Bürokratisierung von der Verwaltung ausgeübt wird. Daher kann es nur um die Frage gehen, wie die Auslese derjenigen vonstattengeht, die direkt über diese bürokratische Verwaltung politisch befinden – wer also die politische Leitung innehat. Wirkliche Volkssouveränität, im Sinne einer Herrschaft des Volkes über das Volk, kann es nach Weber gar nicht geben, denn das Prinzip der kleinen Zahl hat für Weber totale Gültigkeit.[61] Damit erklärt Weber in einem Brief an Robert Michels letztlich jeden Gedanken, »durch noch so ausgetüftelte Formen der ›Demokratie‹ die Herrschaft des Menschen über den Menschen zu beseitigen«[62] zu reiner Utopie. Um einen Gedanken Heinrich von Treitschkes zu bemühen: »Herrschen bedeutet doch, daß Beherrschte da

55 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 549.

56 Ebd. Auffällig ist hier der Einfluss Gustav Le Bons *Psychologie der Massen* aus dem Jahr 1895 (1982).

57 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 550.

58 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 228; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 549.

59 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 549.

60 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 203.

61 Vgl. W. J. Mommsen (1974a), S. 420.

62 Max Weber: »Brief an Robert Michels. Heidelberg, 4. Aug. 1908«, in: Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG II/5, Tübingen 1990, S. 615ff, hier S. 616.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind […], wenn aber alle herrschen sollen, wo sind da die Beherrschten?«[63] Demokratie so verstanden, ist dann so etwas wie das Gegenprinzip von Herrschaft, mindestens in einer revolutionären oder antiautoritären Deutung. Demnach ist – und für Weber ist das ein Fakt – demokratische Herrschaft eigentlich eine *contradictio in adjecto*. Außer in kleinen Kommunen, Vereinen, Sekten oder Ähnlichem kann Weber diesem Konstrukt nichts abgewinnen beziehungsweise konstatiert:

> »Die Bedingungen der Verwaltung von Massengebilden sind radikal andere als diejenigen kleiner, auf nachbarschaftlicher oder persönlicher Beziehung ruhender Verbände. Insbesondere wechselt der Begriff der ›Demokratie‹, wo es sich um Massenverwaltung handelt, derart seinen soziologischen Sinn, daß es widersinnig ist, hinter jenem Sammelnamen Gleichartiges zu suchen.«[64]

In einem Bericht der Neuen Freien Presse über Webers Vortrag »Probleme der Staatssoziologie« wird darauf eingegangen, dass Weber unter Umständen sogar versucht war, einen weiteren Typus legitimer Herrschaft zu definieren.[65] Allerdings verwarf Weber die Idee, einen vierten und gleichberechtigten Typus demokratischer Herrschaft zu definieren.[66] Demokratie selbst kann nach Webers Denken nie *Konstitutions-* oder *Ordnungsprinzip* von Herrschaft sein.[67] Höchstens in kleinen, relativ homogenen, relativ wenig differenzierten Verbänden, die eher einfache und konstante Aufgaben zu erfüllen haben sowie gleichzeitig ein bestimmtes Bildungsniveau vorweisen, ist so etwas wie Selbstherrschaft der Beherrschten möglich.[68] Weber hat ›demokratische‹ Herrschaft unter den Bedingungen der ›Vermassung‹ der Gesellschaft daher vermehrt aus der »antiautoritären oder herrschaftsfremden Umdeutung des Charismas hergeleitet«[69].

Angesichts der von ihm beobachteten Entwicklung kann nur eine elitäre, aber demokratisch verfasste Herrschaft die Bürokratisierung wirkungsvoll in politische

63 Heinrich v. Treitschke: Politik, Leipzig 1898, S. 15.

64 M. Weber, Herrschaft (2005), S. 144.

65 Vgl. Max Weber: »Probleme der Staatssoziologie. Vortrag am 25. Oktober 1917 in Wien«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4, Tübingen 2005, S. 745ff, hier S. 755. Siehe dazu auch M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 167ff.

66 Hier drückt sich wahrscheinlich sein eher negatives Bild der direkt-demokratischen Verwaltung aus. Problematisch daran sei erstens die ökonomische Entwicklung, welche vermögende und nichtvermögende Personen hervorbringt, wobei ersteren ob ihrer ökonomischen Abkömmlichkeit gegenüber den anderen ein Vorteil erwüchse; zweitens bringe auch die gesellschaftliche Schichtung eine Trennung in angesehene und weniger angesehene Personen hervor, wobei ersteren, ob ihrer gesellschaftlichen Stellung tendenziell mehr Macht zukommt als letzteren. Weber sorge sich also um die, aus der aktuellen Gesellschaftsformation herrührenden, Ungleichheiten der politischen Teilhabe. Vgl. M. Weber, Herrschaft (2005), S. 141.

67 Vgl. C. Schönberger, Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft (2016), S. 165; S. Breuer (2006), S. 129f.

68 Vgl. M. Weber, Herrschaft (2005), S. 140.

69 Gangolf Hübinger: »Einleitung«, in: Gangolf Hübinger (Hg.), MWG III/7, Tübingen 2009, S. 1ff, hier S. 24. Siehe dazu das entsprechende Kapitel in Webers *Soziologische Grundbegriffe*. M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 533.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schranken verweisen. Diese gestaltet er gemäß den Erkenntnissen seiner Analyse.[70] Weber versucht nicht die Herrschaft an sich zu überwinden, sondern lediglich ihr einen politischen Impetus zu geben, welcher durch die Bürokratisierung zu erstarren droht. Herrschaft soll politische Gestaltung bringen und nicht nur verwalten. Herrschaft ist in Webers gesamtem Denken Existenzbedingung von Ordnung[71] und Grundbedingung des Zusammenhalts von Gesellschaften und ermöglicht ein Handeln als Ganzes. Nur vermittels Herrschaft treten Ordnungen in Kraft, welche wiederum das soziale Leben regeln und das soziale Handeln der Individuen ordnen und aufeinander abstimmen.[72] Herrschaft versteht Weber unter dem Interesse an politischem Handeln als im Extremfall einzusetzende Gewaltanwendung, denn »Gewaltsamkeit« ist mitentscheidend für die »Garantie von ›Ordnungen‹«[73]. In Webers Vorstellung einer modernen Gesellschaft wird nicht der Versuch unternommen, politische Herrschaft zu demokratisieren, verstanden als Befreiung von Herrschaft; vielmehr soll eine politische Führung über die bürokratische Herrschaft her- beziehungsweise sichergestellt werden.[74] Das Spannungsverhältnis von politischer Gestaltung, die immer auch Unsicherheit und Kontingenz bedeutet, und notwendiger bürokratischer Organisation sowie rationalem Betriebskapitalismus versucht Weber hier auszubalancieren. Er ist auf der Suche nach einem institutionellen Arrangement, das den Aufstieg von herausragenden politischen Führungspersönlichkeiten gewährleistet, die sowohl die notwendige und omnipotente Bürokratie politisch führen.[75]

In einer ›Sonderform‹ der parlamentarischen Demokratie, der plebiszitären Führerdemokratie beziehungsweise der »plebiszitär-repräsentativen Regierung«[76] erkennt Weber einen geeigneten Rahmen, in dem zur Politik berufene Führungspersönlichkeiten[77] auch unter den Bedingungen der Massengesellschaft und Massendemokratie an

---

70 Insofern kommt Weber, wie Andreas Anter zeigt, zu einem ›angemessenen‹, also realistischen Demokratieverständnis. Vgl. A. Anter (2014), S. 88f.

71 Sie bildet damit den Kern seiner Politik- und Sozialwissenschaft. Vgl. C. Schönberger, Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft (2016), S. 160; A. Anter (2014), S. 183f; G. Fitzi (2004), S. 86f; P. Lassman, The rule of man over man: politics, power and legitimation (2000), 83-84, 86.

72 So sieht etwa auch Heinrich Popitz Gewalt als »eine notwendige Bedingung zur Aufrechterhaltung sozialer Ordnung« und gleichzeitig fungiert die soziale Ordnung »als Eindämmung von Gewalt«. Diesem Kreislauf unterliegt seiner Meinung nach »jeder Ordnungsentwurf«. Heinrich Popitz: Phänomene der Macht, Tübingen 1992, S. 63. Dazu auch Hartmann Tyrell: »Physische Gewalt, gewaltsamer Konflikt und ›der Staat‹ – Überlegungen zu neuerer Literatur«, in: Berliner Journal für Soziologie 9 (1999), S. 269ff.
Herrschaft ist somit in Webers Denken und Werk immer primär und Legitimitätsglaube daher immer sekundär. Darin erklärt sich für Christoph Schönberger auch Webers »demokratische Leerstelle«. Vgl. C. Schönberger, Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft (2016), S. 163.

73 M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 212.

74 Vgl. J. Rehmann (1998), S. 92.

75 Vgl. G. Hübinger, Max Weber und die ›universalgeschichtlichen Probleme‹ der Moderne (2014), S. 223.

76 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 583.

77 Webers Text *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* ist als Ganzes der Suche danach ausgerichtet, wie es möglich ist, dass nicht ›Emporkömmlinge‹ und Demagogen im schlechten

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Macht kommen können.[78] Politik kann so die Oberhand über die Bürokratie gewinnen und der modernen bürgerlichen Gesellschaft eine politische Gestaltung angedeihen lassen. Dieses institutionelle Arrangement sorgt dafür, dass auch die bürokratisierten Parteien sich politischen Führerpersönlichkeiten unterordnen und das Parlament eine positiv gestaltende Rolle einnimmt, wie im vorigen Abschnitt erläutert wurde.[79] Die politische Führungspersönlichkeit sieht Weber »nicht mehr auf Grund der Anerkennung seiner Bewährung im Kreise einer Honoratiorenschicht zum Kandidaten proklamiert«, auch nicht zwingend »kraft seines Hervortretens im Parlament«, sondern weil sie »das Vertrauen und den Glauben der Massen an sich und also seine Macht mit *massen*demokratischen Mitteln« gewonnen hat; »[d]em Wesen der Sache nach bedeutet dies eine *cäsaristische* Wendung der Führerauslese«.[80] Diesen »›cäsaristischen‹ Einschlag« hält Weber in Massenstaaten für »unausrottbar«.[81] Hinter Webers Bezug auf den Cäsarismus schimmert durchaus ein diktatorischen Charakter dieser Ordnung hervor, der sich in der Figur der leitenden politischen Person offenbart.[82] Eine Person stellt sich mit einem Programm und einer Kandidatenliste für die zu besetzenden Ämter zur Wahl,

---

Sinne aufsteigen, sondern herausragende, politisch verantwortlich handelnde Führungspersönlichkeiten. Vgl. G. Fitzi (2004).

78 W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), S. 47f.

79 Zur plebiszitären Führerdemokratie in Webers Denken Andreas Anter: »Die westdeutsche Max-Weber-Diskussion und die Begründung der parlamentarischen Demokratie nach dem Zweiten Weltkrieg«, in: Christoph Cornelißen (Hg.), Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie. Wolfgang J. Mommsen und seine Generation, Berlin 2010, S. 257ff, hier 262ff; S. Breuer (2006), 129ff; Sven Eliaeson: »Max Weber and Plebiscitary Democracy«, in: Ralph Schroeder (Hg.), Max Weber, Democracy and Modernization, New York 1998, S. 47ff; Sven Eliaeson: »Between Ratio an Charisma: Max Weber's Views on Plebiscitary Leadership Democracy«, in: Statsvetenskaplig Tidskrift 4 (1991), S. 317ff; Wolfgang J. Mommsen (Hg.): Max Weber, Frankfurt a.M. 1974b; W. J. Mommsen (1974a), 356ff.
Auch Günther Schmidts Arbeit befasst sich eingehend mit dem Konzept der plebiszitären Führerdermokratie. G. Schmidt (1964), S. 226ff. Dabei geht er an einigen Stellen genauer etwa auf die inneren Verbindungen dieses Konzeptes mit der Verfassungsrealität des damaligen britischen Regierungssystems sowie auf die geistesgeschichtlichen Wurzeln ein. Vgl. ebd., 236f., 269ff., passim, 289ff., passim.
Eine neuere Analyse fokussiert dabei insbesondere auch den Zusammenhang von plebiszitärer Führerdemokratie und Nationalismus. Dabei werden in diesem Text auch zeitgenössische Führungspersonen, insbesondere in der postkommunistischen Transformation betrachtet. Steven Pfaff: »Nationalism, Charisma, and Plebiscitary Leadership. The Problem of Democratization in Max Weber's Political Sociology«, in: Sociological Inquiry 72 (2002), S. 81ff.

80 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 538f.

81 Ebd., S. 483.Dazu auch R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 332ff.

82 Vgl. M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 211; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 845. Dazu auch W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), S. 52.
Ergänzt werden muss, dass Weber in seiner Beteiligung an der Weimarer Verfassung immer für die Verfassungs- und Rechtsbindung des Präsidenten eintrat. Auch plädierte er vehement für ein starkes Parlament, und zwar nicht nur als Kontrollorgan gegenüber der Regierung, sondern auch als Ort von Koalitions- und Regierungsbildung (von der zentralen Auslesefunktion ganz abgesehen) sowie als Inhaber eines Rechts auf Abberufung des Präsidenten. Vgl. M. Weber, Deutschlands künftige Staatsform (1988), S. 129. Er stimmt in den Verhandlungen über die Verfassung den dies

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirbt um Stimmen und Gefolgschaft, erringt damit die Macht und trägt dafür die volle Verantwortung. Dies trifft auch Webers Vorstellung von Politik eindeutig, denn er sagt: »Wer Politik treibt, erstrebt Macht.«[83] Es geht dabei immer darum, die »plebiszitäre Anerkennung durch das souveräne Volk«[84] zu erhalten. Misserfolg oder fehlende Unterstützung sind dann aber auch gleichbedeutend mit dem Rücktritt dieser Person von ihrer leitenden politischen Stellung.[85] Dies ist sicherlich eine sehr eindrückliche Stelle, die belegt, dass Webers Demokratievorstellung keine normative war. Es ging ihm primär nicht darum, den politischen Einfluss der Gesellschaft möglichst breit zu institutionalisieren.[86] Vielmehr war er auf der Suche nach strukturellen Vorkehrungen, die herausragende Einzelpersonen an die Macht bringen und diese mit genügend Macht ausstatten, die sie zur Domestizierung der Bürokratie nutzen sollten sowie nach Möglichkeiten, die gesellschaftliche Entwicklung durch das Handeln dieser elitären Personen insgesamt flüssig zu halten. Nicht eine aus normativen Gründen heraus überlegene politische Ordnung ist das Ziel seiner Suche, sondern eine, die die von ihm erkannten praktischen Probleme zu bändigen in der Lage ist.[87]

Die plebiszitäre Führerdemokratie bezeichnet Weber als

> »ihrem genuinen Sinn nach eine Art der charismatischen Herrschaft, die sich unter der *Form* einer vom Willen der Beherrschten abgeleiteten und nur durch ihn fortbestehenden Legitimität verbirgt. Der Führer (Demagoge) herrscht tatsächlich kraft der Anhänglichkeit und des Vertrauens seiner politischen Gefolgschaft zu seiner *Person* als solcher«[88].

In der charismatischen Herrschaft erfüllt der Beruf der Politik seine höchsten Ansprüche. Der charismatische Führer wird aufgrund seiner inneren Eignung als der persönlich berufene Leiter einer festen Gruppe Menschen gesehen. Er ist also kraft der ihm eigenen oder der in ihm gesehenen Fähigkeiten zum Berufspolitiker bestimmt, im Sinne von: er leitet (Politik) beruflich.[89]

---

lautenden Vorschlägen von Hugo Preuß ausdrücklich zu. "Editorischer Bericht«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/16, Tübingen 1988, S. 49ff, hier S. 53.
Entsprechend schwierig ist die Behauptung von Detlef Lehnert aufrecht zu erhalten, Preuß und Weber seien diesbezüglich uneins gewesen. Vgl. Detlef Lehnert: »Hugo Preuß zwischen Hans Kelsen und Max Weber«, in: Detlef Lehnert/Christoph Müller (Hg.), Vom Untertanenverband zur Bürgergenossenschaft. Symposium zum 75. Todestag von Hugo Preuß am 9. Oktober 2000, Baden-Baden 2003, S. 151ff, hier S. 153.

83 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 159; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 822.
Unter diesen Bedingungen sucht Weber die Faktoren ›guter Politik‹ zu finden. Vgl. M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 822.

84 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 536.

85 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 468.

86 Vgl. M. T. Greven, 2004, S. 197.

87 Vgl. C. Schönberger, Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft (2016), S. 161; Stefan Breuer: Bürokratie und Charisma, Darmstadt 1994, S. 177.

88 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 535.

89 Vgl. M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 161. Die charismatische Herrschaft ist insofern auch eine Sonderform in Webers Herrschaftstypologie. Stehen die traditionale oder legale zueinander

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die politische Führungsperson fühlt sich persönlich aufgrund ihres eigenen Machtinteresses zur Politik berufen. Dieses bildet sodann auch die Grundlage der innerlichen Berufung, welche wiederum auch den Legitimitätsglauben der Beherrschten hervorbringt. Charismatisch legitimiert ist dabei eine solche Person aufgrund ihrer herausragenden Eigenschaften, die als vermeintliche Wunder erscheinen, und das Leben der Beherrschten verbessert. Die Herausforderung ist, diese ›Wunder‹ wiederholt hervorzubringen, denn darin liegt die Legitimität der charismatischen Herrschaft. Die Beherrschten folgen der herrschenden Personen kraft ihres Glaubens an deren außerweltliche Kräfte. In der Notwendigkeit der Bewährung des Charismas besteht allerdings zugleich die Fragilität dieses Herrschaftstypus. Weber bezeichnet die plebiszitäre Führerdemokratie allerdings als »herrschaftsfremde Umdeutung des Charisma«[90]. »Bei zunehmender Rationalisierung der Verbandsbeziehungen«, wird laut Weber die Anerkennung und Gefolgschaft allmählich, »statt als Folge der Legitimität, als Legitimitäs*grund* angesehen […] (demokratische Legitimität)«.[91] Insbesondere weil die charismatische Person in der plebiszitären Führerdemokratie gewählt wird, ist sie sodann »Beauftragter und also Diener seiner Wähler, nicht ihr gekürter Herr«[92]. Damit ist – und deswegen spricht Weber von herrschaftsfremder Umdeutung – die eigentliche Grundlage der charismatischen Herrschaft verlassen. Allerdings ist dies nur eine Wirkung der extremen Form, der unmittelbaren Demokratie. Etwas davon abgerückt – und Weber drückt dies hier nicht explizit aus, aber seine weiteren Aussagen dazu lassen diesen Schluss zu – bleibt in seiner Vorstellung der plebiszitären Führerdemokratie durchaus ein charismatischer Einschlag zurück.

In der plebiszitären Führung erfüllen sich beide Ansprüche, nach Rationalität beziehungsweise rationaler Herrschaft auf der einen und politischer Führung auf der anderen Seite. Es ist nämlich in keinem Falle so, dass die ›Qualität‹ der Verwaltung in der plebiszitären Führerdemokratie abnimmt. Der mit der Bürokratisierung einhergehende Machtkonzentration im Nationalstaat folgt ein enger Bezug Webers plebiszitärer Führung; er bezieht sich ausschließlich auf die Spitze des Nationalstaates. Insofern führt laut Weber die plebiszitäre Führerdemokratie »normalerweise in die Bahn der Rationalität. Der plebiszitäre Herrscher wird sich regelmäßig auf einen prompt und reibungslos fungierenden Beamtenstab zu stützen suchen.«[93]

---

in einer Folgebeziehung, ist die charismatische Herrschaft zu beiden alternativ. Vgl. W. Schluchter (1989), S. 246f. Auch über das Verhältnis der einzelnen Idealtypen der Herrschaft etwa W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 128f.

90 Max Weber: »Die herrschaftsfremde Umdeutung des Charisma«, in: Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter et al. (Hg.), MWG I/23, Tübingen 2013, S. 533ff. Christoph Schönberger nennt es »*antiautoritären Umdeutung des Charisma*.« C. Schönberger, Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft (2016), S. 162.

91 M. Weber, Die herrschaftsfremde Umdeutung des Charisma (2013), S. 533. Dazu auch W. Schluchter (1989), S. 246ff. Wolfgang Mommsen formuliert es einleuchtend: »Mit den Massen, nicht gegen die Massen, ist das große Individuum groß.« W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 130.

92 M. Weber, Erhaltung des Charisma (2005), S. 502.

93 M. Weber, Die Typen der Herrschaft (2013), S. 538.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es müssen nun die Punkte erläutert werden, wie Weber aus den politisierten Institutionen von Parlament und Parteien tatsächlich politische Führungspersonen hervorgehen sieht. Unter der Bedingung, dass für Weber Politik im Kern an einen politischen Verband, für ihn ist dies der Staat, gebunden ist[94], ist auch Webers Vorstellung einer politisch verantwortlichen Führungsperson letztlich nur im modernen demokratischen Staat gänzlich denkbar.[95]

Politische Führungspersönlichkeiten sollen maßgeblich für die Politik leben und nicht von der Politik. Lebt jemand »für die Politik«, versteht Weber darunter, dass diese Person aus der Politik »im innerlichsten Sinn [ihr] Leben daraus«« macht; »[v]on der Politik« leben Menschen, die danach streben, »daraus eine dauernde Einflussquelle zu machen«.[96] Letzter Fall ist immer dann zu erwarten, wenn Politik eine Sache der Bürokratie wird. Entweder, indem diese selbst es schafft, die leitenden Stellen aus sich heraus zu besetzen, oder aber, wenn bürokratisierte Parteien nicht die Voraussetzungen bergen, den im Sinne der gerade beschriebenen Personen zur Macht zu verhelfen. Bürokratisierte Politik heißt, dass Beamte auf politischen Stellen sitzen. Diese leben dann nicht nur von der Politik, sondern machen »nur allzu oft durch technisch ›schlechte‹ Führung eine in jenem Sinne ›gute‹ Sache zur ›schlechten‹«[97]. Der Gegensatz von ›für‹ oder ›von der Politik‹ zu leben, ist für Weber kein exklusiver. Vielmehr bedeutet ›für die Politik‹ leben auch ›von der Politik‹ zu leben und das sowohl ideell als oftmals auch materiell. Der Besitz der Macht ist der innere Reiz oder das Selbstbewusstsein, einen Dienst an der Sache zu tun. »In diesem innerlichen Sinn lebt wohl jeder ernste Mensch, der für eine Sache lebt, auch von dieser Sache.«[98]

In solchen Personen sieht er die einzigen Personen, die das notwendige Gegengewicht gegen eine starke, aber unentbehrliche Bürokratie bilden können.[99] Sie allein ver-

---

94 Siehe die Definition in § 17 der Grundbegriffe: »›Politisch orientiert‹ soll ein soziales Handeln, insbesondere auch ein Verbandshandeln, dann und insoweit heißen, als es die Beeinflussung der Leitung eines politischen Verbandes, insbesondere die Appropriation oder Expropriation oder Neuverteilung oder Zuweisung von Regierungsgewalten, bezweckt.« M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 212.

95 Vgl. M. T. Greven, 2004, S. 195f.
Andreas Anter deckt dabei einen wesentlichen Zirkelschluss in Webers Denken auf: »Wenn wir den Begriff des Staates betrachten, stoßen wir auf das Kriterium des Politischen, und wenn wir nach dem Begriff des Politischen fragen, werden wir wieder auf den Staat verwiesen.« A. Anter (2014), S. 52.

96 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 169f; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 829.

97 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 189; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 829.

98 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 169f; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 829.

99 Vgl. W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), S. 52. Es ist dies auch eine Folge der Differenzierung politischen Handelns. Im Verlauf der Geschichte, mit der Appropriation der Macht durch die Fürsten sowie durch die allgemeine Zentralisierung und Monopolisierung der Verwaltungsmittel, findet auch diese Differenzierung politischen Handelns statt. Vermehrt bildet sich auf der einen Seite ein Verwaltungsbetrieb und auf der anderen ein politischer Betrieb heraus, wobei letzterer, wie gesagt, der Kampf um Macht und Einfluss sowie die Schulung dafür umfasst. Es geht dann auch zunehmend nicht mehr allein um die Trennung von

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mögen es, die Bürokratie immer wieder in Schranken zu verweisen und die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung bewusst und diese damit gestaltbar zu erhalten.[100] Bürokraten finden sich entsprechend ihres ständischen Charakters »sehr leicht bereit […], für jeden zu arbeiten, der sich der Herrschaft […] einmal zu bemächtigen gewusst hat«[101]. Daran wird auch deutlich, wie zentral die Frage der Besetzung der höchsten politischen Ämter ist, denn aus sich heraus bietet die bürokratische Herrschaftsordnung keine Gewähr dafür, dass *politische* Personen an der Spitze stehen oder überhaupt Personen mit einer demokratischen und republikanischen Gesinnung.[102] Weber definiert die leitende politische Person daher als »Demagogen«, welcher »vollends seit der Demokratie der Typus des führenden Politikers im Okzident« ist.[103] (Massen-)Demokratie und Demagogie sind für Weber zwei Seiten einer Medaille.[104] Das Charisma der politisch verantwortlichen Person ist für Weber der beste Schutz davor, die politische Führung entweder durch die Bürokratie oder durch andere organisierte Interessen als der der politischen Parteien beirren zu lassen.[105]

Politische Führungspersonen sollen Politik mit Leidenschaft[106] und Verantwortungsgefühl für die Sache beziehungsweise den Dienst daran[107] sowie mit Augenmaß

Fachbeamten und politischen Beamten, sondern eigentlich um die Trennung von Beamten und politischen Führungspersonen. Denn gerade die Besetzung der Führungsstellen durch Beamte wird von Weber heftig kritisiert; hier fordert er die die Besetzung dieser Stellen durch Politiker. Die zugrunde liegende Differenzierung zeigt sich an den unterschiedlichen Berufsanforderungen. Beamte sollen unbesehen der Person und der eigenen Einstellung handeln, Politiker allerdings genau entsprechend eigener Einstellung, wofür sie dann auch verantwortlich sind. Einmal ist der Machtkampf dort ausgeschaltet und bleibt hier aktiv. Der Verhaltenskodex der Beamten bedingt eine unpolitische Auseinandersetzung. Somit verliert das Handeln der Fachverwaltung jeden unmittelbaren politischen Charakter, was nicht bedeutet, dass es überhaupt unpolitisch wird. Jedes Verwaltungshandeln kann politisch sein oder werden. Es zeigt sich hier der Unterschied zwischen *verwaltender* und *gestaltender* Politik. Politiker sollen strikt nach eigenen politischen Wertungen agieren und haften mit einer persönlichen Verantwortung, wohingegen der beamtliche Kodex auf das Bestehende fixiert und entsprechend keine Gestaltungsmacht entwickeln kann.

100 Vgl. W. J. Mommsen, Einleitung (1974b), S. 16. Deutlich wird hier wiederum Webers Denken, dass »allemal das Individuum, und zwar in aller Regel das große Individuum«, wie Wolfgang Mommsen sich ausdrückt, dazu in der Lage ist, »neuen Entwicklungen in der Geschichte zum Durchbruch« zu verhelfen. Vgl. W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 123f. Für ihn und andere ist das »dialektische Gegenspiel von charismatischen Persönlichkeiten und der Macht bürokratischer, nivellierender Gewalten« ein in Webers Denken fundamentaler Gedanke. W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), S. 59. Dazu auch Hans H. Gerth/C. W. Mills: From Max Weber, New York 1946, S. 55.

101 M. Weber, Bürokratismus (2005), S. 209.

102 Vgl. Max Weber: »Charismatismus«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4, Tübingen 2005, S. 460ff, hier S. 464.

103 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 191. Er verweist an gleicher Stelle darauf, dass »nicht Kleon, sondern Perikles der Erste war, der diesen Namen trug.« ebd.

104 Vgl. M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 861; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 537.

105 Vgl. W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), S. 53.

106 Vgl. M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 227.

107 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

betreiben. Weber denkt Leidenschaft hier als Sachlichkeit. Diese Betonung der Leidenschaft für eine bestimmte Sache, kann als Ausdruck der Notwendigkeit des Bewusstseins von Kontingenz von politischen Führungspersonen angesehen werden. Weber fordert den leidenschaftlichen Kampf unterschiedlicher Vorstellungen über die kontingente gesellschaftliche Entwicklung. Unter Augenmaß versteht Weber die Fähigkeit, die Wirklichkeit, aber auch die eigene Position ruhig und mit dem gebotenen Abstand wahrzunehmen und Entscheidungen mit kühlem Kopf zu treffen.[108] Dies sind für ihn die Schutzbarrieren vor Eitelkeit, die er in der plebiszitären Führerdemokratie besonders fürchtet, erhöht sie doch die Wahrscheinlichkeit dafür, dass notwendiges Machtstreben ins Negative, also selbstreferenzielle Streben, umkippt. Machtstreben sollte allerdings eine der originären Qualitäten eines Politikers sein. Gerade die demagogische Politik sieht er als besonders gefährdet für Eitelkeit. Politik muss es immer auf die Wirkung ankommen, womit schnell die Gefahr der Schauspielerei aufkommt und die Verantwortlichkeit für politisches Handeln zu leichtgenommen wird.[109] Sicherlich läuft politisches Handeln regelmäßig in geradezu paradoxem und nicht passendem Verhältnis zu seinem eigentlichen Sinn. Denn, so Weber, »*[w]ie* die Sache auszusehen hat, in deren Dienst der Politiker Macht erstrebt und Macht verwendet, ist Glaubenssache«[110]. Es muss ein politische Vorstellung da sein, aber welchen Inhalts ist letztlich irrelevant. Weber benennt hier die Notwendigkeit zu politischem Handeln, wohl aber in einem spezifischen Sinn.

Dieses politische Handeln findet, wenn überhaupt, nur im soeben beschriebenen Rahmen eine ethische Rückbindung. Sachlichkeit, eine gewisse Würde und Verantwortung für die Zukunft sollten die Leitlinien politischen Handelns sein. Ethik wird oftmals als Legitimierung eines bestimmten Handelns herangezogen, häufig sogar zur nachträglichen Legitimierung. Eine bestimmte, etwa religiöse Ethik enge politisches Handeln ein. Für Weber sollte daher eine Universalethik, unabhängig welchen Ursprungs, in der Politik keine Rolle spielen.[111] Für eine politische Ethik gibt es für Weber nur zwei gegensätzliche Maximen: Gesinnung und Verantwortung. Das darf dabei nicht so verstanden werden, dass eine Verantwortungsethik automatisch gesinnungslos wäre. Den Gesinnungsethiker beschreibt Webers wie folgt:

> »Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille des Gottes, der sie so schuf. ›Verantwortlich‹ fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, daß die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z.B. des Protests gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt. Sie

108 Vgl. ebd., S. 228.

109 Vgl. ebd., S. 228f.

110 Ebd., S. 230.

111 Vgl. ebd., S. 230ff. Generell kann Weber hier machiavellistisch verstanden werden. Für ihn ist entsprechend eine alle Lebensbereiche überspannende und gleichzeitig ordnende Ethik nicht nur nicht möglich, sondern ein Kategorienfehler. Eine Ethik einer Sphäre steht regelmäßig in Widerspruch zu den Anforderungen eines anderen Lebensbereiches. Vgl. D. R. Villa, 1999, S. 547. Generell über erkennbare Gemeinsamkeiten von Weber und Machiavelli Carlo Antoni: From History to Sociology, Detroit 1959.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt, ganz irrationalen Taten, die nur exemplarischen Wert haben können und sollen.«[112]

Den Verantwortungsethiker definiert er hingegen so:

> »Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen, – er hat, wie Fichte richtig gesagt hat, gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen, er fühlt sich in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen.«[113]

Beide bezüglich der Handlungsfolgen gegensätzlichen Einstellungen beruhen für Weber auf der unterschiedlichen Einschätzung der Folgen menschlichen Handelns. Negative Handlungsfolgen sind in der Gesinnungsethik Zeichen und Beweis für die Schlechtheit der Welt, ohne einen eigenen Anteil daran zu erkennen. Die eigene Gesinnung nimmt an den Folgen keinen Schaden. In der Verantwortungsethik hingegen steckt eine Annahme, die die Schlechtheit oder Unvollkommenheit des Menschen antizipiert. Daher wird hier versucht, die Folgen eigenen Handelns vorab zu erkennen und dafür Verantwortung zu übernehmen.[114] Webers Ideal des leitenden Politikers sollte nun verantwortungsethisch handeln; nimmt man Webers Ausführungen wortgetreu, kann er gar nur in dieser Art handeln. Immer wird es für diese Person Situationen geben, in denen Kompromisse das Mittel der Wahl sind.

Dies wird anhand folgenden Gedankens deutlich. Es ist nach Weber keinesfalls so, »daß aus Gutem nie Böses, aus Bösem nie Gutes«[115] folgen kann. Gleichzeitig hat We-

---

112 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 237f.

113 Ebd., S. 237. Zur Verwendungs- und Entwicklungsgeschichte beider Begriffe etwa W. Schluchter (1991a), S. 165ff.
Auf eine andere Besonderheit machen die Arbeiten von Kari Palonen und Michael Greven aufmerksam. *Politik als Beruf* und *Wirtschaft und Gesellschaft* wurden von Weber ungefähr zur selben Zeit geschrieben. In den soziologischen Grundbegriffen formuliert er im bekannten §2 einige Grundmotive sozialen Handelns, die recht eingängig seiner Rationalisierungsthese entsprechen, nennt er dort doch etwa wertrationale, zweckrationale oder affektuale Motive sozialen Handelns. In ›Politik als Beruf‹ erscheinen nun allerdings noch zwei weitere Phänomene, die durchaus einen Anspruch darauf haben, ebenfalls Motive von sozialem Handeln zu sein: Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Anders formuliert, können sie durchaus als zwei weitere Idealtypen sozialen Handelns gelesen werden, wenn man die ethischen und normativen Eigenheiten davon zunächst beiseitelässt oder von diesen abstrahiert. Andernfalls wäre es tatsächlich etwas sinnlos, dass Weber sie als wünschenswerte Arten von sozialem Handeln in *Politik als Beruf* diskutiert. Nun kommt allerdings der §2 der *Wirtschaft und Gesellschaft* durchaus mit dem Anspruch einher, vollständig die Handlungsmotive zu zeigen. Entsprechend müssten Gesinnungs- und Verantwortungsethik Sonderfälle dieses §2 sein. Für diese Seite argumentiert insbesondere Kari Palonen, der die Verantwortungsethik mit der instrumentellen Rationalität und die Gesinnungsethik mit der Wertrationalität in Verbindung setzt. Vgl. M. T. Greven, 2004, S. 190ff; Kari Palonen: Eine Lobrede für Politiker, Opladen 2002, S. 125f.

114 Vgl. G. Fitzi (2004), S. 278f.

115 Friedrich W. Förster: Politische Ethik und politische Pädagogik, München 1918, S. 202. Diese Frage ist auch für Weber der zentrale Punkt aller Religion. Er sieht sie, ganz der maßgeblichen Sichtweise seiner Zeit folgend, als die Erfüllung des Bedürfnisses nach Erklärung von Unsicherheit und Abhängigkeit. Dazu und zur zeitgenössischen Wahrnehmung von Religion etwa H. G. Kippenberg, Religiöse Gemeinschaften (2003), S. 216ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ber aber auch aus seiner historischen Analyse der Entwicklung der Religionen dezidiert, dass nicht aus »Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne, sondern oft das Gegenteil«[116]. So ist es auch mit der Politik, mit der man sich »einlässt« und damit »mit diabolischen Mächten einen Pakt schließt«.[117] Politik bedeutet immer das Hervorbringen, Aushalten und Beilegen von Konflikten – Unsicherheit über die Folgen der eigenen Entscheidungen ist ein ständiger Begleiter von Kontingenz, und in dieser muss sich der Politiker bewusst bewegen. Gerade darin besteht laut Weber die zentrale Aufgabe von Politik, Widersprüche und Kontingenz sichtbar zu machen, womit immer auch Kompromisse, teils auch schmerzhafte, notwendig werden. Dies hat mehrere Ursachen.

Zum einen nimmt die Unvollständigkeit des Wissens über die kontingente Zukunft die Möglichkeit, die Folgen politischen Handelns immer richtig einschätzen zu können. Politisch handeln heißt also immer auch unter der Bedingung der Unsicherheit handeln. Es geht immer wieder darum, das Mögliche zu erreichen und dazu »immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen«[118] zu greifen. Dadurch entstehen politische Widersprüche und unterschiedliche Gestaltungsvorstellungen. Darin zeigt sich allerdings auch wiederum die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung. Sich dieser Tatsache bewusst zu sein, ist unter rein gesinnungsethischen Bedingungen schwer möglich, sondern kann nur verantwortungsethisch geleistet werden. Gesinnungspolitik würde regelmäßig in Resignation über die Schlechtheit der Welt enden und sich dadurch selbst ausbremsen. Die legitime Gewaltsamkeit verursacht auch ein ethisches Problem politischen Handelns, denn politisch zu handeln heißt im Extremfall, auf Macht und Gewalt zuzugreifen[119], und zwar auch, wenn über deren ›korrekte‹ Anwendung keine Sicherheit besteht. Nur durch die Verantwortungsethik sind die Widersprüche, die Konflikte und die Unsicherheit auszuhalten und können trotz allem Entscheidungen getroffen werden. Auch lässt nur die Verantwortungsethik eine ehrliche Selbsteinschätzung zu und sorgt dafür, dass Fehler auch zu Verantwortungsübernahme führen. Sie ist geeignet, die geforderte Leidenschaftlichkeit sinnvoll zu temperieren. Die Gesinnungsethik kennt keine eigenen Fehler, sondern nur solche von anderen oder der Welt. Verantwortliche Politik muss immer eine »economy of violence«[120] praktizieren. Auch hier lässt sich wieder das zentrale Thema erkennen: Webers Suche nach der tatsächlich politischen Gestaltung der grundsätzlich notwendigen Herrschaft und Gewaltsamkeit. Einfach ausgedrückt: Das ethische Problem politischen Handelns resultiert aus der von Weber konstatierten allgemeinen Notwendigkeit von Herrschaft und Macht beziehungsweise letztlich von potenzieller Gewaltanwendung.[121]

Zum anderen sieht Weber das Einstehen für eigene Werte und Vorstellungen, dafür Unterstützung zu suchen und eine Anhängerschaft zu gewinnen als die Pflicht des

116 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 242.

117 Ebd., S. 241.

118 Ebd., S. 251f.

119 So lautet Webers eigene Definition im § 17 der soziologischen Grundbegriffe. Vgl. M. Weber, Soziologische Grundbegriffe (2013), S. 212.

120 D. R. Villa, 1999, 548.

121 Nur aus dieser Einsicht sieht Weber die Verantwortungsethik den Anforderungen politischen Handelns mehr entsprechen als die Gesinnungsethik, welche aber in anderen Lebensbereichen durchaus ihre, von ihm anerkannte Bewandtnis haben kann.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Berufspolitikers an. Dass Menschen eigene Interessen und Vorstellungen in der Politik verfolgen, ist für Weber Grundbedingung für Kontingenzbewusstsein. Es ist eine Grundeigenschaft und Webers Idealbild einer politischen Führungsperson. Sie soll nach eigenem Gutdünken handeln und ihre eigenen politischen Vorstellungen zur Wahl stellen. Weber geht hier sogar noch weiter und hält es für eine logische Folge oder gar eine Notwendigkeit, dass Politik in großen Verbänden »*Interessenten*betrieb« ist;

> »[d]as heißt, eine relativ kleine Zahl primär am politischen Leben, also an der Teilnahme an der politischen Macht, Interessierter schaffen sich Gefolgschaft durch freie Werbung, präsentieren sich oder ihre Schutzbefohlenen als Wahlkandidaten, sammeln die Geldmittel und gehen auf den Stimmenfang.«[122]

Politische Führungspersonen sollen mit unterschiedlichen Vorstellungen über Gestaltung in den politischen Wettkampf treten. Diese Vorstellungen sind dabei, dafür soll die parlamentarische Auslese sorgen, keine Hirngespinste, sondern aus der politischen Praxis abgeleitete Programme. Verschiedene leitende politische Personen, die sich im Wahlkampf präsentieren, bringen durch die Unterschiedlichkeit ihrer Vorstellungen die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung zutage. Dann ist die gesellschaftliche Entwicklung ein politisches Thema und ihr kann bewusste politische Gestaltung angedeihen. Doch darin besteht kein Selbstzweck. Zur Politik berufene Personen begeben sich auf ein Feld, auf dem beständig neue Umstände auftreten und sich neue Notwendigkeiten ergeben, Kompromisse zu schließen. Dabei ist es fast unmöglich, konsequent zu bleiben. In der Notwendigkeit eigener politischer Vorstellungen und Ziele auf der einen und dem Entscheidungs- und Kompromisszwang von Realpolitik auf der anderen Seite ist der von Weber erkannte und unauflösbare Widerspruch von Politik.[123] Politik steht demnach oft oder sogar regelmäßig im Widerspruch zu den zuvor gesetzten Zielen. Verantwortliche Realpolitik macht es laut Weber regelmäßig nötig, »Kompromisse zu schließen, das heißt: Unwichtigeres dem Wichtigeren zu *opfern*«[124]. Politische Verantwortung und eine gewisse Form politischer Schuld gehören daher zusammen.

Insofern formuliert er die Anforderung an den Idealtypus der politisch verantwortlichen Führungsperson: Sie hat sowohl eine rationale als auch eine irrationale Seite – rational, weil Weber die Erwartungen an diese Person auf Kompromisse und eine

122 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 196; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 840f.

123 Vgl. Eduardo Weisz: »Science, Rationalization, and the Persistence of Enchantment«, in: Max Weber Studies 20 (2020), S. 8ff, hier S. 20f.

124 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 467. Hier zeigt sich wieder Webers Bild, dass die Geschichte nicht aufgrund von irgendwelchen Gesetzlichkeiten einfach ›passiert‹, sondern durchaus unter menschlichem Einfluss steht. Sein Plädoyer lautet immer, dass sich die Menschen dieser Tatsache bewusst sein und entsprechend ihre eigene Geschichte verantwortungsvoll in die Hände nehmen und formen sollen. Vgl. W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 104f. Hier passt auch Webers Kritik an der deutschen Sozialdemokratie, die es versäumt, aktiv über die Politik ihre Ideale umzusetzen und stattdessen geduldig auf den vermeintlich gesetzlichen Fortgang der Geschichte wartet. M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 219f; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 503ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verantwortungsethik hin ausrichtet, und irrational, weil diese Person entgegen dem Wissen, was sie in der Politik erwartet, dennoch zu ihr hinstreben.[125] Es ist Ausdruck einer grundsätzlich von Weber als folgerichtig erkannten Irrationalität der Politik, die immer mit unvollständigem Wissen, Unsicherheit über die Konsequenzen politischen Handelns unter der Bedingung der Kontingenz und der Gefahr individueller Fehler arbeiten muss. Individuen handeln nicht immer rational und das Irrationale lässt sich nur schwer einkalkulieren. So hält die Welt immer Irrationales bereit, mit dem vollständig rational umzugehen kaum möglich ist.[126] Dies lässt mit Dana Villa als Ironie politischen Handelns bezeichnen.[127] Daran nicht zu zerbrechen ist letztlich die wesentlichste Anforderung Webers an politische Führungspersonen:

> »Nur wer sicher ist, daß er daran nicht zerbricht, wenn die Welt, von seinem Standpunkt aus gesehen, zu dumm oder zu gemein ist für das, was er ihr bieten will, daß er all dem gegenüber: ›dennoch!‹ zu sagen vermag, nur der hat den ›Beruf‹ zur Politik.«[128]

Aus dieser Tatsache heraus wird verständlich, weswegen Webers Vorstellung politischer Führungspersonen fast unweigerlich Reminiszenzen an aristokratische Figuren hervorruft und tatsächlich nur als elitär bezeichnet werden kann.[129] Es geht um eine geistige und charakterliche Überlegenheit und Opferbereitschaft einer Person, die sich bewusst und nur aus der eigenen Überzeugung heraus den bekannten Gefahren politischen Handeln aussetzt sowie allen Gefahren von potenzieller Korruption und Selbstzerstörung widerstehen soll.[130] Webers Antwort auf *die* politische Frage seiner Zeit versöhnt letztlich die beiden von ihm getrennten politischen Ethiken. Politik bedeutet »ein starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich«[131]. Verantwortungsbewusst *und* mit einer gewissen Leidenschaft und damit auch Gesinnung für die Sache sollen zur Politik berufene Personen politisch handeln. Diese Leidenschaftlichkeit allerdings mit dem gebotenen Abstand einzubringen, sich nicht in ihr zu versteifen und darüber die eigene Verantwortung zu verlieren, ist von Weber wohl als Lösung des Dilemmas politischen Handelns gedacht; Distanz zu sich selbst, zu anderen und insgesamt zur ganzen äußeren Welt.[132] Die zur Politik berufenen Personen verbinden in sich zwei Gegenprinzipien, nämlich leidenschaftliche Gesinnung mit Verantwortung.[133]

---

125 Vgl. E. Weisz, 2020, S. 22.

126 Vgl. R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 339f.

127 D. R. Villa, 1999, S. 542.

128 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 252.

129 Ähnlich auch Terry Maley: Democracy and the Political in Max Weber's Thought, Toronto 2011, S. 4.; W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), 47f.

130 Vgl. D. R. Villa, 1999, S. 551.

131 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 251f.

132 Vgl. L. A. Scaff (1989), S. 183f. Lawrence Scaff geht dabei auch auf die Ähnlichkeiten zu Friedrich Nietzsche ein, die seiner Meinung nach in der Idee der Distanz liegen. Distanz als die ›aristokratische‹ Unterscheidung zwischen sich und den vielen anderen, wie es in *Also sprach Zarathustra* anklingt.

133 Ebd., S. 174.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine verantwortungsvoll streitende Politik ist für Weber die einzige Möglichkeit, in der neuen Welt der modernen bürgerlichen Gesellschaft Kontingenzbewusstsein zu erhalten, verschiedene Gestaltungsmöglichkeiten dauerhaft zu zeigen und daran gleichzeitig nicht zu zerbrechen oder sich darin zu verlieren. Die hohen Ansprüche an die leitenden politischen Personen gelten ihm dabei als Gewährleistung dafür, dass diese dabei keine Luftschlösser bauen und die moderne Gesellschaft nun im Streit anstatt bürokratisch erstarrt. Diese Form elitärer Politik ist für Weber also nicht nur die Bedingung von Kontingenzbewusstsein, sondern soll auch Ausdruck davon sein. Gestaltungsanspruch bedeutet noch keine tatsächliche Gestaltung, nur wer die Widersprüche der Kontingenz aushalten kann, ist zur Politik berufen.

Weber geht es nicht um eine gute oder harmonische Politik. Eine solche ist in seinen Augen nicht möglich. In einer kontingenten gesellschaftlichen Entwicklung kann dann nur sinnvoll gestaltet werden, wenn die leitenden politischen Personen in der Lage dazu sind, wiederholt von Maximalpositionen abzurücken, Realpolitik zu betreiben und also Kompromisse zu finden. Wie Maurizio Ferrera bemerkt, dient nicht nur die Verantwortungsethik, sondern auch die Notwendigkeit, die liberalen Freiheiten zu erhalten als Begrenzung von Politik als Kampf unterschiedlicher Vorstellungen. Außerdem bestehen Grenzen in der Struktur der der plebiszitären Führerdemokratie, Parlamentarismus und politisch verantwortlich agierende Parteien, als Grundbedingung des politischen Kampfes zu erhalten.[134]

Deutlich geworden ist bisher, dass Webers Theorie der plebiszitären Führerdemokratie tatsächlich eine Theorie elitärer Politik ist. Nicht alle Menschen sollen sich der politischen Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung verschreiben, sondern diejenigen, die charakterlich dafür geeignet sind und aus einem parlamentarischen Ausleseprozess kommen. Aber auch das Parlament selbst, von Weber in seiner Bedeutung als sehr wesentlich betont, ist Ausdruck dieser elitären Politik. Im Parlament sitzen Vertreter des Volkes. Durch das Prinzip der Repräsentation bilden die Parlamentarier, im Vergleich zur Gesamtgesellschaft, selbst eine kleine Zahl. Webers elitäre politische Theorie der plebiszitären Führerdemokratie ist damit ganz deutlich eine Form der parlamentarischen Demokratie.

11.3 Elitäre Politik in der plebiszitären Führerdemokratie

In diesem Abschnitt soll dargelegt werden, wie die plebiszitäre Führerdemokratie insgesamt unter den irreversiblen Bedingungen der modernen bürgerlichen Gesellschaft funktioniert. Wie gestaltet sich die gesellschaftliche Situation, aus der ein starkes Parlament und starke Parteien sowie, unter den Bedingungen der unwiderruflichen Massendemokratie, universellen Bürokratisierung und den Anforderungen des rationalen Betriebskapitalismus elitäre, verantwortungsbewusste, politisch leidenschaftliche und charismatische Personen an die Macht kommen? Alle vorherigen Aussagen über das Parlament, die Parteien und die Eigenschaften der politischen Führungsperson sind

134 Vgl. Maurizio Ferrera: »Objectivity, Political Order, and Responsibility in Max Weber's Thought«, in: Critical Review 30 (2018), S. 256ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Voraussetzungen für die Beantwortung dieser Frage. Sie haben das Areal abgesteckt. Wie kommen nun charismatische Personen an die Macht und wie wird institutionell vorgebeugt, dass nicht im gleichen Maße die Gefahr der Degeneration zu einer »sterilen Diktatur«[135] steigt?

Parteien und Parlamenten, sind für Weber, wie bereits erläutert wurde, die zentralen politischen Institutionen in einer Massendemokratie. Erst bei der Betrachtung des politischen Systems der plebiszitären Führerdemokratie zeigen sich auch Rückwirkungen dessen auf die politischen Parteien und das Parlament.

Zwei Fragen sind also von entscheidender Bedeutung: Wie gestatten Parteien »in einer voll entwickelten Massendemokratie denn überhaupt Führernaturen den Aufstieg?« – und: »Sind sie imstande, neue Ideen überhaupt zu rezipieren?«[136]

Eine Partei, »deren Existenz auf die Teilnahme an der *Macht und Verantwortung im Staate*« beruht, muss sich »den Leuten mit Führereigenschaften«[137] unterordnen, sich diesen ganz und gar auszuliefern. Die Bedingungen von Massenwahlrecht und Webers Vorstellungen einer plebiszitären Führerdemokratie, in der die oberste politische Stelle per Wahl vergeben wird, lassen die bürokratisierten Parteien sich politischen Führungspersönlichkeiten und deren politischen Erfolg. Alle ›Rädchen‹ der Parteimaschine sind sich bewusst, dass ihr Schicksal und ihre Interessen an dieser Person hängen. Sie sind

> »infolge des ›cäsaristischen‹ Zugs der Massendemokratie gezwungen, sich wirklichen politischen Temperamenten und Begabungen als Führern zu fügen, sobald diese sich imstande zeigen, das Vertrauen der Massen zu gewinnen«[138].

Die Ausrichtung der Parteien auf plebiszitäre Führungspersönlichkeiten sorgt dafür, dass sich der gesamte Parteiapparat »entseelt« oder »geistig proletarisiert«.[139] Doch diese aus heutiger Sicht negativ klingenden Folgen sind laut Weber überhaupt die Grundbedingungen jeder Partei, als politische Institution in der plebiszitären Führerdemokratie und Gewähr des Aufstiegs von leidenschaftlichen Führungspersonen. Als an dem Ziel der Macht ausgerichteter Apparat, muss die Partei der designierten politischen Führungsperson »blind gehorchen« und darf nicht gestört sein durch »Honoratioreneitelkeit und Prätention eigener Ansichten«.[140]

---

135 W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 136.

136 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 547.

137 Ebd., S. 483. Dazu auch G. Schmidt (1964), S. 267.

138 M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 547f.

139 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 223f; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 538f.

140 Ebd.
Stefan Breuer untersucht in einem Beitrag die möglicherweise in Webers Parteienanalyse liegende Verbindung von Moderne und Gewalt durch totalitäre oder faschistische Parteien, die nach Stefan Breuer dafür zentrale idealtypische Analyseinstrumente bereithält. Vgl. Stefan Breuer: »Max Webers Parteiensoziologie und das Problem des Faschismus«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 352ff.
Demokratische Parteien als ›Rahmen-‹ oder ›Integrationsparteien‹ weichen hier sicherlich ab. Immer noch lesenswert dazu Sigmund Neumann: Die Parteien in der Weimarer Republik, Stuttgart 1973; Maurice Duverger: Die politischen Parteien, Tübingen 1959. Aktuellere Literatur dazu Mar-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine relativ kleine Anzahl an Personen muss, um sich ihre auf Freiwilligkeit beruhende Gefolgschaft zu organisieren, Wahlkampf betreiben. Eine öffentliche Führerschaft und Gefolgschaft sind damit die aktiven Elemente der freien Werbung um Gefolgschaft einerseits. Andererseits ist die dadurch angesprochene Wählerschaft das notwendige passive (bis auf den Akt der Wahl) Lebenselement jeder Partei.[141]

Die ›cäsaristische‹ Führungsperson ist daher auf den gut funktionierenden Parteiapparat angewiesen. Der Apparat ist es, der den notwendigen Massenwahlkampf ausführt und die Mittel aufbringt sowie effizient verwaltet. Daher ist diese ›cäsaristische‹ Person aber auch eine, die »mindestens ideell, in der Masse der Fälle aber materiell, den politischen Betrieb innerhalb einer Partei zum Inhalt [ihrer] Existenz macht«[142]. Die gesamte Partei ist auf den Massenwahlkampf ausgerichtet, und durch die Interessenverschmelzung von Parteiapparat und politischer Führungsperson ist die parteiinterne Bürokratie gezähmt. Damit bekommen die Parteien neben dem Parlament auch eine entscheidende Funktion für die Auswahl politischer Führungsfiguren. Nur diejenigen, die den Parteiapparat hinter sich vereinigen können beziehungsweise nur Parteien, die es schaffen, sich hinter einer Führungsperson zu sammeln, können auch im Parlament und im Wahlkampf erfolgreich sein. Daher bedeutet »die Schaffung solcher *Maschinen* [Herv. FB] […], mit anderen Worten, den Einzug der plebiszitären Demokratie«[143]. Die Parteien, als Maschinen oder Wahlkampfapparate erhalten damit eine insofern einmalige Bedeutung im Vergleich zu anderen Elementen der plebiszitären Führerdemokratie, weil sie sowohl im Regierungs- oder Staatsbereich als auch im gesellschaftlichen Bereich verwurzelt sind: Als freiwillige Interessengemeinschaften, die sich auch nach den Interessen ausrichten, sind sie sozusagen in der Gesellschaft beheimatet; als Gemeinschaften, deren leitende Personen in politisch verantwortliche Stellen kommen, sind sie Teil der Regierungs- und Staatsgewalt. Diese Zwischenposition ermöglicht ihnen, über das Parlament als Austragungsort, Gesellschaft und Staat zu integrieren, ohne dass es dafür eines zusätzlichen dauerhaften ausbalancierenden Schiedsrichters bedarf. Sie bringen damit das, was ist, zusammen mit den verschiedenen Vorstellungen dem, wie es sein könnte und verhandeln darüber miteinander im Parlament.[144]

Entscheidend dafür ist aber auch ein machtvolles Parlament, welches als politische Institution nicht mehr wegzudenken oder zu beseitigen ist[145] und welches eine starke Position in Webers Reflexion einnimmt. Im sogenannten »Volksstaat«[146] ist das Parla-

---

tin Morlok/Thomas Poguntke/Ewgenij Sokolov: Parteienstaat – Parteiendemokratie, Baden-Baden 2018.

141 Vgl. M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 196f; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 840f.

142 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 859; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 533.

143 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 204; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 843.

144 Vgl. G. Schmidt (1964), S. 283ff.

145 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 474.

146 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 851; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 473f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ment ein die Politik mitbestimmendes und kein auf Kritik und Beschwerde festgelegtes Organ, wie im Obrigkeitsstaat. Enqueterecht und eine vitale Ausschusskultur sind dabei nicht nur Mittel der direkten parlamentarischen Kontrolle, und zwar sowohl der Verwaltung als auch der politisch verantwortlichen Führungsperson gegenüber, sondern Weber sieht in ihnen vor allem auch demokratische Instrumente, die über die Zeit eine erzieherische Wirkung auf die Gesellschaft ausüben und damit einen bildnerischen Prozess auslösen. Denn Weber ist sich einer zunehmend auch politisch informierten Öffentlichkeit durchaus bewusst. Durch die Presse wird die öffentliche Meinung ein immer wichtigerer Fakt in der politischen Auseinandersetzung.[147] Daher betont Weber auch die erzieherische und moderierende Rolle der parlamentarischen Auseinandersetzung zwischen Berufspolitikern.[148] Durch die Rückbindung ihrer Politik an Realpolitik, also durch Bezug auf die Verantwortungsethik, sollen die Debatten allerdings pragmatisch und lösungsorientiert geführt werden, Emotionen hingegen keine Rolle spielen.

Das Ziel ist, wie bereits erwähnt, eine politisch reife Gesellschaft, die nicht nur die Bürokratie, sondern auch die starke politisch verantwortliche Führungsfigur mitkontrollieren kann. Dies kann als die eigentliche Funktion der politischen Reife gesehen werden, denn um weitestgehende Beteiligung an der politischen Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung ging es Weber ja nicht. Grundlage dessen ist ein Parlament, welches »*parlamentarische Verwaltungskontrolle*« ausübt; wo die Führer der maßgeblichen Parlamentsparteien also »positiv beziehungsweise aktiv an der Politik der Regierung« beteiligt sind.[149] Das Parlament ist der entscheidende Raum, wenn es darum geht, in die Kontingenz hinein politisch zu gestalten. Im Parlament müssen verschiedene Gestaltungsvorstellungen, also Kontingenz gezeigt, politische Kompromisse ausgehandelt und damit die Bürokratie dauerhaft einer politischen Führung unterworfen werden. Die leitenden politischen Personen sind innerhalb starker Parlamente in einen Rahmen gestellt, sich in »konventionell fest geregelte[r] Teilnahme an den Kommiteearbeiten des Parlaments […] zu schulen und sich dort zu bewähren«[150]. Dies bietet für Weber eine starke Gewähr dafür, dass diese ›cäsaristischen‹ Personen

> »sich den festen Rechtsformen des Staatslebens einfügen und daß sie nicht rein emotional, als lediglich nach den im üblen Sinne des Worts ›demagogischen‹ Qualitäten, ausgelesen werden«[151].

147 Vgl. Cristiana Senigaglia: »Parliament and public opinion in Max Weber's analysis«, in: Parliaments, Estates and Representation 36 (2016), S. 196ff.

148 Vgl. Kari Palonen: »Max Weber, Parliamentarism and the Rhetorical Culture of Politics«, in: Max Weber Studies 4 (2004), S. 273ff.

149 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 473f.

150 Ebd., S. 549.

151 Ebd. Dazu auch G. Schmidt (1964), S. 249f. Insofern ist die Rückbindung der Demagogie an die Verantwortungsethik durchaus eine Temperierung der grundsätzlichen Gefahr der Verführung der Massen, die in jeder Demagogie besteht. Generell zur Umwertung der Demagogie in Webers politischem Denken Marcus Llanque: Demokratisches Denken im Krieg, Berlin 2000, 252ff.
Gregor Fitzi hingegen bemerkt, dass Weber wenig, bis gar nicht auf eine starke rechtsstaatliche Einhegung dieser Personen eingeht. Vgl. G. Fitzi (2004), S. 281f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deutlich wird hier die wichtige Kontrollfunktion, die Weber dem Parlament der politischen Führungsperson beimisst.

Die charismatischen politischen Führungsfiguren kämpfen mithilfe ihrer demagogischen Fähigkeiten (im antiken Wortsinn) um die Gefolgschaft innerhalb der Massendemokratien.[152] Diesen Kampf führen sie unter Einsatz ihrer ihnen ergebenen Parteiapparate.[153] Das Parlament bildet dabei in Webers Bild den Ort, an dem sich die politischen Führungspersonen in der Sachdebatte und in den Regeln des Parlamentarismus schulen sowie sich der Gefolgschaft der eigenen Partei vergewissern. Das Parlament ist damit neben der Partei der Ort der Ertüchtigung der politischen Führungspersonen.[154] Potenzielle Führungspersonen arbeiten darin in Ausschüssen und sammeln Erfahrungen. Diese binden ihre politischen Gestaltungsprogramme zurück an die politische Realität und verhindern das Entwerfen von Luftschlössern. Innerhalb des Parlamentes gewinnen die zur Politik Berufenen Vertrauen, aber dadurch, dass die Tätigkeit der politischen Führungspersonen immer auch öffentlich ist, sammeln sie zusätzlich auch Prestige in der Gesellschaft.[155] Gleichwohl hat die politische Führungsperson eine doppelte Verantwortlichkeit, einmal gegenüber dem Parlament und einmal gegenüber den wählenden Massen. Obschon Weber die Gegensätzlichkeit beider durchaus erkennt, hält er beide für gleich wichtig. Die plebiszitäre Führerdemokratie ist für Weber das zwangsläufige Korrektiv der sich aus der unveränderbaren und notwendigen Bürokratisierung ergebenden Gefahr der Erstarrung der bürgerlichen Gesellschaft. Die Rückbindung des ›cäsaristischen‹ Einschlages an das Parlament und die parlamentarische Kultur sind dabei abermals eine parlamentarische Gewähr für die Kontrollierbarkeit

152 Näheres zu den ›antiken‹ Wurzeln auch von Webers Konzept des Cäsarismus etwa bei Gustav Schmidt: Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie, Hamburg 1964.

153 Wolfgang Mommsen verweist darauf, dass sich dieses Element in Webers Verständnis nicht »bruchlos« mit der klassischen Idee von Demokratie verträgt. Denn gemäß dieser soll politische Führung eigentlich im Einklang mit einem mindestens vorstellbaren Mehrheitswillen geschehen. Webers Idee ist allerdings die völlige Ungebundenheit der politischen Führungsfigur auch von einem Mehrheitswillen, nachdem diese ins Amt gekommen ist. Sie stellt sich zwar allein mit ihrer Überzeugung zur Wahl und sucht nach der Mehrheit, ist sie aber einmal in Amt und Würden, dürfen diese Überzeugungen die notwendige Realpolitik aber nicht hindern. W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), S. 49.
Es geht hierbei auch um mehr als um die Frage des imperativen oder freien Mandats, weil der Bezugspunkt nicht ein Abgeordneter von einigen hundert ist, sondern die leitende politische Person. Gerade das insofern ›freie‹ Mandat einer plebiszitär bestimmten, obersten politisch verantwortlichen Person, eröffnet dieser große Freiheiten, birgt aber auch Gefahren. Wahrscheinlich genau aus dieser Einsicht will Weber diese Figuren so stark mit einer inneren Verantwortungsethik ausgestattet sehen, da eine solche mindestens in Teilen eine Rückbindung bedeutet.

154 In Wolfgang Mommsens Verständnis fällt es damit gegenüber den Parteien in der Bedeutung zurück, bleibt aber Kontroll- und Regulierungsorgan sowie auch ›Schule‹ dieser charismatischen Persönlichkeiten. Vgl. ebd., S. 61. Allerdings scheint er hier über das Ziel hinaus zu schießen, denn das Parlament hat als Ausleseort, als Ort von Koalitions- und Regierungsbildung, sowie als potenziell mit einem Abberufungsrecht gegenüber dem Präsidenten ausgestatteten Akteur in Webers Denken eine sehr große und auch machtpolitische Bedeutung.

155 Vgl. G. Schmidt (1964), S. 249.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sowie im Extremfall auch für die Absetzbarkeit. Außerdem lässt sich das Charisma dadurch auch politisch verstetigen.[156] Der Volksstaat der plebiszitären Führerdemokratie wird damit in Webers Denken zum Gegenbegriff des Obrigkeitsstaats.

Die politischen Führungspersönlichkeiten schaffen es durch die Generierung von Anhängerschaften, welche ihre Ideale inkorporieren und sich zu eigen machen, durch ihre politischen Programme und unter Anwendung (partei-)bürokratischer Mittel des Erlangens, der Stabilisierung und Ausübung von Macht, die allgemeine Bürokratie zu domestizieren.[157] Es ist dies die Erfüllung des eigentlichen »Wesens aller Politik«, das nach Weber nur in der plebiszitären Führerdemokratie vollumfänglich zur Geltung kommen kann.

> Denn[f]ür den modernen Politiker […] ist der Kampf im Parlament und für die Partei im Lande die gegebene Palästra, die durch nichts anderes – am wenigsten durch die Konkurrenz um Avancement – gleichwertig zu ersetzen ist. Natürlich nur in einem Parlament und für eine Partei, deren Führer die *Macht* im Staate erwirbt«[158].

Generell ist Weber das Apolitische ein Dorn im Auge.[159] Gerade in der erstarrten Gestaltungsmöglichkeiten und dem Erlöschen von Kontingenzbewusstsein der gesellschaftlichen Entwicklung bestand ja Webers maßgebliche Kritik. Daher ist elitäre Politik der Kern Weber Vision einer modernen Gesellschaft sicherlich auch ein Ausdruck Webers »heimlicher Liebe«[160] für die Politik, wie er sie in einem Brief an Mina Tobler einmal gestand. Ein Mangel an Politik ist Ausdruck bürokratischer Verkrustung. Will die moderne Gesellschaft also nicht im bürokratischen Korsett erstarren, sondern ihre Entwicklung bewusst fluide und offen halten sowie Gestaltungsfreiheit bewahren, ist sie auf Politik angewiesen, obschon jede Politik laut Weber ohne das Versprechen auf Glückseligkeit, Gerechtigkeit oder Frieden einhergeht. Politik ist so verstanden völlig frei von jeder Normativität; sie ist vielmehr selbst eine Notwendigkeit[161], darüber hinaus ein notwendig *dauerhaftes* Instrument[162] und immer mit Kampf oder Auseinandersetzung verbunden. Da es keine singuläre Entscheidungs- oder Orientierungshilfe mehr gibt, kann zwischen den verschiedenen, kontingenten Möglichkeiten nur politisch entschieden werden.

Es gibt für Weber nur zwei Alternativen: »Führerdemokratie mit ›Maschine‹ oder führerlose Demokratie«[163]. Verwaltete Mittelmäßigkeit und Eingeschränktheit auf der

156 Vgl. D. Herzog, 1966, S. 240.

157 Vgl. W. J. Mommsen, Einleitung (1974b), S. 16.

158 M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 852; M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 482f.

159 Vgl. K. Palonen, 1999, S. 345; K. Palonen (1998), S. 59.

160 Zitiert nach "Einleitung«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/16, Tübingen 1988, S. 1ff, hier S. 19.

161 Vgl. P. Lassman, The rule of man over man: politics, power and legitimation (2000), S. 84.

162 Vgl. Joseph Schwartz: The Permanence of the Political, Princeton 1995. Dazu auch P. Lassman, The rule of man over man: politics, power and legitimation (2000), S. 84.

163 M. Weber, Politik als Beruf (1992), S. 224; M. Weber, Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie) (1985), S. 850. Für Sheldon Wolin ist Weber derjenige, der den Kontrast von Organisation der Massen und kreativer Individualität am stärksten

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen oder politische Gestaltung und die Möglichkeiten zu außergewöhnlichen Erfolgen auf der anderen Seite.[164] Die Stärke der plebiszitären Führerdemokratie ist in Webers Augen die geeignete Reaktion auf das von ihm befürchtete und teils bereits beobachtbare Problem einer apolitischen Gesellschaft, einer mächtigen Bürokratie, schwacher Parteien und eines schwachen Parlamentes. Dies ist der Hintergrund, vor dem die plebiszitäre Führerdemokratie bewertet werden muss.[165] Die Bürokratie kann wohl politisch eingehegt sein, aber nicht mehr eliminiert werden, denn selbst ein solcher Versuch müsste selbst nach bürokratischen Regeln passieren.[166] Das ist die Besonderheit Webers Vision. In ihr erscheinen einzelne Bestandteile wieder, die zugleich Bestandteil dessen sind, was er kritisiert.

Politik bleibt allerdings für Weber immer eine Sache einer gesellschaftlichen Elite. Auch unter den Bedingungen, dass die politische Führungspersönlichkeit direkt gewählt wird, ändert sich der grundlegende elitäre Charakter Webers plebiszitärer Führerdemokratie und an dem Bild der politischen Führungsperson als fast schon epischer Held nicht viel. Entsprechend kommt Weber auf diese Weise tatsächlich dem nahe, was Peter Bachrach später als »democratic elitism«[167] bezeichnet. Die in Webers Ausführungen erkennbare Vorstellung der politischen Führungsperson ist tatsächlich nahezu eine Heldenvorstellung, denn es ist eine Person, die alle anderen in bestimmten Eigenschaften überragt und letztlich (sicherlich mit anderen institutionellen Vorkehrungen) gerade aufgrund dieser Eigenschaften die ›Rettung‹ der Gesellschaft vor der bürokratischen Verkrustung besorgt.

In Webers Wahrnehmung der historischen Umstände, insbesondere denen in Deutschland, sind Bürokratisierung und Demokratisierung, obschon beide ausdrücklich ›moderne‹ Phänomene sind, in »historisch bedingte Gegenpositionen«[168] geraten. Sie müssen daher in einen Ausgleich, in einen Kompromiss miteinander gebracht werden, worin sich letztlich sowohl implizit seine Festlegung auf die Bürokratie als auch auf den Tatbestand der Massendemokratie findet. Die plebiszitäre Führerdemokratie charakterisiert sich daher maßgeblich dadurch, dass darin immer entgegengesetzte Prinzipien miteinander ausbalanciert werden. Es ist immer ein ›Sowohl-als-Auch‹. Etwa: ein politischer Held auf der einen und die Bürokratie auf der anderen Seite. Der Person des politischen Helden oder den Personen der Elite steht die unpersönliche Verwaltung gegenüber. Oder in den Worten Wolfgang Schluchters: »Demokratie und

gezeichnet hat. Dieser Kontrast drückt sich in der Vorstellung der plebiszitären Führerdemokratie am deutlichsten aus. Vgl. S. S. Wolin (2016), S. 379.

164 Vgl. R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 376f.

165 Vgl. S. Eliaeson, Constitutional Caesarism (2000), S. 135. Spannend ist Wolfgang Mommsens Verweis auf die »Ironie« in Webers Denken bezüglich der plebiszitären Führerdemokratie: Weber versuche sein Meinung nach nämlich mithilfe eines cäsaristischen (insofern durchaus schwierig mit dem klassischen Liberalismus vereinbaren) Herrschaftssystems das Objekt des klassischen Liberalismus: die individuelle Freiheit gegenüber den Entwicklungen der Moderne, namentlich der Bürokratie, des modernen Kapitalismus sowie den daher drohenden Erstarrungstendenzen zu verteidigen. Vgl. W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), S. 69.

166 Vgl. R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 379.

167 Peter Bachrach: Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft, Frankfurt a.M. 1970. Dazu auch Dazu auch S. S. Wolin (2016), S. 379f.

168 G. Schmidt (1964), S. 228.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bürokratie sind Gegenmächte, die nur, wenn sie gegeneinander organisiert sind, füreinander arbeiten können.«[169] Denn: »Totale bürokratische Herrschaft ist möglich, darf aber nicht sein, totale demokratische Herrschaft darf sein, ist aber nicht möglich. Was uns bleibt, ist die bürokratische Demokratie«[170]. In der charismatischen-demokratischen Herrschaft (also der herrschaftsfremden Umdeutung) erkennt er »in allen Dingen […] das gerade Gegenteil der bürokratischen«[171] Herrschaft. Die Verbindungsstücke sind dabei ein starkes Parlament, starke Parteien und ein direkt gewähltes Staatsoberhaupt.

Webers Vorstellung einer politischen Elite und eines elitären politischen Handelns sind demokratisch, denn die Eliten beziehen ihre Macht aus einer demokratischen Wahl, sind Mitglieder von demokratischen Parteien und eines Parlamentes. Auch die präsidiale Figur, worin Webers Vorstellung politischen Führertums gipfelt, ist zunächst *primus inter pares* in der plebiszitären Führerdemokratie. Dabei thematisiert Weber aber letztlich immer nur punktuelle politische Aktivitäten der Gesellschaft, namentlich die Wahl; andererseits ist nämlich eine breitere politische Beteiligung der Massen für ihn meist gleichbedeutend mit schlechter, weil emotionsgesteuerter Politik, mit chaotischen Verhältnissen oder mit Disziplinlosigkeit der Massen. Die plebiszitäre Demokratie braucht keine dauerhaft politisch aktive Gesellschaft, sondern nur ein dauerhaft politisch aktives und aktiviertes Parlament, und zwar als Gegenkraft zur plebiszitär legitimierten Führungsperson.[172] Allerdings sollte Weber auch nicht demokratiekritisch[173] überinterpretiert werden, bezeugt er doch dem demokratischen Wahlakt eine ganz eigene Einzigartigkeit und einen hohen Stellenwert:

---

169 W. Schluchter (1979), S. 103.

170 Ebd., S. 118. Dazu auch C. Schönberger, Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft (2016), S. 164.; Regina F. Titunik: »Democracy, Domination and Legitimacy in Max Weber's Political Thought«, in: Charles Camic/Philip S. Gorski/David M. Trubek (Hg.), Max Weber's *Economy and Society*. A Critical Companion, Stanford 2005, S. 143ff, hier S. 146.; G. Schmidt (1964), S. 243ff.

171 M. Weber, Charismatismus (2005), S. 463.

172 Insofern ist Webers Position gegenüber der öffentlichen Gewalt oder Volkssouveränität im Konzept der plebiszitären Führerdemokratie spannend. Vielfach wird dieses Konzept als keine wirkliche Demokratietheorie wahrgenommen, aufgrund einer fehlenden positiven Erklärung zur Volkssouveränität. Dazu etwa Jeffrey E. Green: »Max Weber and the Reinvention of Popular Power«, in: Max Weber Studies 8 (2008), S. 187ff.

173 Obschon etwa Wolfgang Mommsen früh darauf hinwies, dass Weber mit dem Konzept der plebiszitären Führerdemokratie etwa »das deutsche Volk zur Akklamation eines Führers, und insofern auch Adolf Hitlers, innerlich willig« gemacht haben könnte, ist später beim selben Autor diesbezüglich eine relativierende Aussage zu lesen: Weber habe durchaus versucht, mit der »einseitigen und in mancher Hinsicht kopflastigen Konstruktion der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ gleichwohl das Motiv einer möglichen Erhaltung einer freiheitlichen Ordnung in einer tendenziell der Versteinerung der Macht entgegenstehenden Welt« zu formulieren. Vgl. W. J. Mommsen (1974a), S. 437.; Wolfgang J. Mommsen: »Politik im Vorfeld der ›Hörigkeit der Zukunft‹. Politische Aspekte der Herrschaftssoziologie Max Webers«, in: Wolfgang J. Mommsen/Edith Hanke (Hg.), Max Webers ›Herrschaftssoziologie‹, Tübingen 2001, S. 303ff, hier S. 318.
Wolfgang Mommsen nähert sich damit der Position etwa Stefan Breuers an, für den Webers »Konzept der plebiszitären Führerdemokratie *nicht* [Herv. FB] in einer Kontinuität mit dem Nationalsozialismus steht, sondern im Gegenteil den – wie auch immer problematischen – Versuch darstellt,

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Gegenüber der nivellierenden unentrinnbaren Herrschaft der Bürokratie […] ist das Machtmittel des Wahlzettels nun einmal das *einzige*, was den ihr Unterworfenen ein Minimum von Mitbestimmungsrecht über die Angelegenheiten jener Gemeinschaft […] überhaupt in die Hand geben *kann*.«[174]

Weber hat durchaus ein Gespür für eine Gewaltenteilung zwischen dem Parlament und der plebiszitären Führungsperson. Das Parlament verliert angesichts der zentralen Stellung der Führungsperson keineswegs an Wert oder wird gar reine ›Schaubühne‹.[175]

---

die charismatischen Tendenzen der modernen Massendemokratie zu domestizieren.« S. Breuer (1994), S. 145.

Günther Schmidt sieht in Webers Plädoyer für die plebiszitäre Führerdemokratie nur einen Aufschub, nicht aber eine Abkehr von der repräsentativen Demokratie. Demnach wolle Weber angesichts der Schwäche der Parteien und des Parlamentes der stärker werdenden Bürokratie eine ausreichend starke Figur entgegensetzen, welche das Parlament und die Parteien notfalls dazu drängen kann, sich ihren originären Aufgaben von Regierungsbildung und Verwaltungskontrolle zuzuwenden. Es wäre dies dann ein Übergang, »ohne daß inzwischen die von der Gegenwart aufgeworfenen Übergangsprobleme die Staatsordnung in Mitleidenschaft« gezogen würde. G. Schmidt (1964), S. 273.

Kritisch am Konzept der plebiszitären Führerdemokratie ist sicherlich, dass die Grenze zwischen der demokratischen und der autoritären Form keine harte ist, obgleich Stefan Breuer durchaus Distinktionsmerkmale notiert, etwa die »demokratische Investitur, das Fehlen einer wie auch immer gearteten organisierten Bewegung, das bejahende Verhältnis zu den bürokratischen Staatsapparaten.« S. Breuer (1994), S. 184. Stefan Breuer betont geradezu, dass Webers Demokratielehre durchaus Gedanken um institutionell gesicherte Gegenkräfte, -gewichte und Schranken gegenüber der starken Regierung enthält. Vgl. ders., 2006, S. 125f.

Allerdings muss dennoch konstatiert werden, dass diese Grenze von vielerlei weichen Faktoren abhängt, und an sich nicht institutionell gesichert ist. Auch beim Blick auf die organisierte Bewegung wird deutlich, wie labil diese Unterscheidung ist. In dem gänzlich auf die charismatische Führungspersönlichkeit zugeschnittenen Parteiapparat ist schon so etwas gegeben, wie eine organisierte Bewegung. Ferner unterliegt Webers Konzeption einem sehr tiefgehenden Vertrauen in die politisch verantwortliche Führungsperson, welche vielleicht sogar grundsätzlich einen übermäßigen Anspruch statuiert. Letztlich ist sie die einzige zentrale Gewähr gegen den potenziellen Machtmissbrauch dieser Person.

Webers Konzept der plebiszitären Führerdemokratie droht so schnell zu etwas nebenbei Gesagtem zu werden, zu einem *obiter dicta*, wie Christoph Schönberger es ausdrückt. C. Schönberger, Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft (2016), S. 161.

Die Kritik an Weber und seiner speziellen Demokratielehre, insbesondere der plebiszitären Führerdemokratie,würde hier zu viel Platz einnehmen. Verwiesen sei daher etwa auf Vgl. S. Breuer (2006), 112, Fn. 2. Auch Andreas Anter geht auf diese Debatte ein. Vgl. A. Anter (2014), 93, Fn. 205.

Auch lesenswert hinsichtlich Webers Bedeutung für Calr Schmitt ist Pedro T. Magalhães: »A Contingent Affinity: Max Weber, Carl Schmitt, and the Challenge of Modern Politics«, in: Journal of the History of Ideas, 77 (2016), S. 283ff.

174 M. Weber, Wahlrecht und Demokratie in Deutschland (1984), S. 372.

175 Die Rolle des Parlamentes darf in Webers demokratischen Denken nicht unterschätzt werden. Insgesamt jedoch bewertet Manfred Schmidt die von Weber erdachte Architektonik des politischen Systems der plebiszitären Führerdemokratie als potenziell sehr störanfällig. Auch sei vielleicht die generelle Durchsetzungsfähigkeit der Führerdemokratie von Weber überschätzt worden. Vgl. ders., Demokratietheorien (2000), S. 196f.

Allerdings mag Manfred Schmidt hier etwas übersehen, was Otto Hintze schon 1926 bezüglich Webers ›politischer Theorie‹ anzeigte: »Dabei erscheint dann der staatliche Anstaltsbetrieb selbst

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es sorgt vielmehr für eine stetige politische Herrschaft und Kontrolle. Ferner sichert es die rechtsstaatlichen Freiheiten, auch gegen die Führungsperson. Es bildet den Raum einer geordneten politischen Bewährung potenzieller Führungspersonen und sichert eine friedliche Form der Ausschaltung der Herrschaft der Führungsperson, wenn diese das Vertrauen der Massen verliert.[176] Weber begegnet allen, die anhand seiner Vorstellung der modernen bürgerlichen Gesellschaft, wehmütig an die alte monarchische Ordnung zurückdenken:

> »Möchten doch angesichts dessen diejenigen, welche in steter Angst davor leben, es könnte in Zukunft in der Welt *zu viel* ›Demokratie‹ und ›Individualismus‹ geben und zu wenig ›Autorität‹, ›Aristokratie‹ und ›Schätzung des Amtes‹ oder dergleichen, sich endlich beruhigen: es ist, nur allzusehr, dafür gesorgt, daß die Bäume des demokratischen Individualismus nicht bis in den Himmel wachsen.«[177]

Die plebiszitäre Führerdemokratie ist dennoch, selbst unter der Maßgabe der Wahl der obersten Person, eine sehr personengebundene oder personenorientierte und weniger eine demokratische Herrschaft im engeren oder ursprünglichen Sinn. Selbst die Wahl ist mehr eine Akklamation im Sinne der »Anerkennung der rein persönlichen Führereigenschaften des siegenden Politikers«[178]. Die Überwindung der Totalität der Beamtenherrschaft sowie der Ausbruch aus der bürokratischen Erstarrung ist bedingt durch die Aufstellung und Stärkung einer charismatischen Führerpersönlichkeit, gegen dessen Abdriften in wiederum totalitäre Bahnen Weber die Rolle des Parlamentes stärkt und einen hohen verantwortungsethischen Anspruch an die leitende Person formuliert. Die Qualität der Politik wird somit aber auch weitgehend abhängig von der Haltung dieser führenden Person. Diese ist es, worauf er »setzte, um die Krise der modernen Politik zu lösen«[179], die sich aus der Bürokratisierung der Politik ergeben hat.

Diese politische Ordnungsform und darin die charismatisch-cäsaristische politische Führungsfigur lässt sich mit Robert Eden als die »charismatic domination for a disenchanted public world«[180] bezeichnen. Es ist Webers institutionenbezogene und auf die ›Universalgeschichte der Rationalisierung‹ sowie deren Folgen im politisch-institutionellen Rahmen reflektierte Vision. Durch die politische gesicherte Aufrechterhaltung des Kontingenzbewusstseins wird trotz voranschreitender Rationalisierung oder Entzauberung die Zukunft der gesellschaftlichen Entwicklung immer wieder als offen und

---

mit seiner alles in ihr Räderwerk hineinziehenden Bürokratie als das wesentliche Hauptstück seiner politischen Theorie; die Lehre von den Staatsformen als der Art, wie die Regierungsgewalten konstituiert und bestellt werden, tritt dagegen in den Hintergrund des soziologischen Interesses; sie erscheint gleichsam nur als äußere Fassade des politischen Bauwerkes.« Vgl. Otto Hintze: »Max Webers Soziologie«, in: Otto Hintze (Hg.), Gesammelte Abhandlungen. Bd. 2, Göttingen 1964, S. 135ff.

176 Vgl. M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (1984), S. 540.

177 M. Weber, Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland (1989), S. 270.

178 Reinhard Bendix: Max Weber, New York 1960, S. 441; W. J. Mommsen, Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹ (1974b), S. 62.

179 G. Fitzi (2004), S. 281f.

180 Robert Eden: »Doing without Liberalism: Weber's Regime Politics«, in: Political Theory 10 (1982), S. 379ff, hier S. 397.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kontingent gezeigt. Genau das ist es, was die Gestaltungsfreiheit mit sich bringt. Diese Freiheit bedeutet große Verantwortung, wie gezeigt wurde, und dieser Verantwortung sieht Weber eben nicht die Masse, sondern nur einige wenige und besonders charismatische Personen gewachsen.

Wolfgang Mommsen bringt es auf folgende Formel: »Möglichst viel Freiheit durch möglichst viel Herrschaft.«[181] Zu ergänzen wäre hieran nur, dass es um möglichst viel *politische* Herrschaft geht, denn zu viel bürokratische und unpolitische Herrschaft war ja gerade ein Kern in Webers Sorge. Gestaltungsfreiheit kann es für Weber nur innerhalb von Herrschaftszusammenhängen geben. In der plebiszitären Führerdemokratie erscheint das Maximum an universeller Beteiligung und demokratischer Legitimität, was Weber sich angesichts der modernen Bedingungen vorstellen kann. Das macht ihn zu einem »Demokraten besonderer Art«[182], wie Edward Shils es formuliert. Das drückt Webers ambivalente Position zwischen Skepsis von demokratischer ›Volksherrschaft‹ und dem Starkreden des demokratischen Parlamentarismus aus. Die Rationalisierung und ihre Folgen werden darin nicht zurückgedreht oder überwunden. Webers Vorstellung der plebiszitären Führerdemokratie ließe sich mit den Worten von Dietrich Herzog und das Bisherige zusammenfassend als »Soziologie des Parlamentes und der politischen Parteien«[183] bezeichnen. Nur in dem in der plebiszitären Führerdemokratie liegenden charismatischen Element und der parlamentarischen Debatte sieht Weber Kräfte, die in der Lage sind, der Entwicklung der Gesellschaft von Berufsmenschen und unter den Bedingungen der irreversiblen Bürokratisierungstendenzen Kontingenz und Gestaltungsbewusstsein aufrechtzuerhalten. Sie bewahrt in Webers Augen die Gesellschaft als offene Gesellschaft, welche fortlaufend dynamisch und innovierend,

---

181 W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 138.

182 Edward Shils: »Max Weber und die Welt seit 1920«, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hg.), Max Weber und seine Zeitgenossen, Zürich 1988, S. 743ff, hier S. 765.
Weber gehört daher »zu den sehr wenigen Personen, die, aus einem national-liberalen bürgerlichen Hause kommend, ein demokratisches System befürworteten, zu den Parteien eine kritische, aber systematisch eine positive Einstellung einnahmen, denen am Parlamentarismus und seinem kraftvollen Funktionieren wesentlich gelegen war, und deren dauernde Sorge sich auf die Ausbildung einer kraft- und verantwortungsvollen politischen Führung, nicht einer bloßen Verwaltung der Politik richtete.« Vgl. Christian Gneuss/Jürgen Kocka: Max Weber, München 1998, S. 25.
Webers Ansinnen mit der (plebiszitären Führer-)Demokratie ist die Gewährleistung einer politischen Herrschaft von herausragenden politischen Persönlichkeiten. Insofern sei ihm laut Wolfgang Mommsen die Demokratie »letzten Endes nur ein Mittel«. W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken (1974b), S. 142. Wolfgang Mommsen betont, dass Weber vor allem anderen aus Zweckmäßigkeitserwägungen für die parlamentarische Demokratie optiert; er ist daher ›Vernunftdemokrat‹ und nicht etwa dem ›Willen des Volkes‹ verschrieben. Vgl. W. J. Mommsen (Hg.) (1974b), S. 46.
Die Demokratie gilt Weber daher mehr als Technik und weniger als normativ ›besseres‹ System. Vgl. Wilhelm Hennis: »Zum Problem der deutschen Staatsanschauung«, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 5 (1959), 19ff.
Webers Überzeugung entspreche damit dem zeitgenössischen positivistischem Denken, sagt Arnold Brecht: Politische Theorie, Tübingen 1961, 6ff.

183 D. Herzog, 1966, S. 236. Zur Bedeutung von Parlamentarismus und Parteien in der Massendemokratie bei Weber etwa S. Eliaeson, Constitutional Caesarism (2000), S. 140f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich selbst sowie die eigene Entwicklung reflektieren und im Bedarfsfall korrigieren kann.[184]

Es ging Weber, so ließe sich vereinfacht formulieren, um die Vereinbarung moderner Tatsachen. Die elitäre Politik in Parlament und durch Führungspersönlichkeiten ist für Weber dabei die Kraft, welche – im übertragenen Sinne – die Tür in eine widersprüchliche, an Orientierungslosigkeit grenzende, sprich kontingente Welt dauerhaft geöffnet hält und der Gesellschaft ein Bewusstsein dafür erhält.[185] Die Politik kämpft um und mit verschiedenen Vorstellungen und stemmt sich damit gegen die Erstarrung, und zwar für die gesamte Gesellschaft. Darin zeigt sich auch Webers eigene Ambivalenz.[186] Für ihn gehören Widersprüche zur kontingenten Entwicklung der modernen Gesellschaft schlicht dazu und sind nicht zu eliminieren. Nach Gangolf Hübinger sind Widersprüche für Weber die »Signatur der Moderne« und das »historische Bewegungsprinzip«.[187] Gerade aus diesem Standpunkt heraus kritisiert Weber die bürokratische Erstarrung der Politik und die rationalistische Erstarrung der Individualität. Solange Politik es schafft diese aufrechtzuerhalten und immer wieder zu zeigen, schützt sie die bürgerliche Gesellschaft vor der rasch aufziehenden Gefahr des absoluten Stillstandes im stählernen Gehäuse. Weber will durch Politik einen dauerhaften Zugang zur kontingenten Entwicklung sicherstellen und Widersprüche politisch organisieren. Nur dadurch kommt der gesellschaftliche Fortschritt nicht in einer immer enger werdenden Bahn zum Erstarren.

184 Es ist der Versuch, »drei Fliegen mit einer Klappe« zu schlagen, wie Andreas Anter anführt. Vgl. A. Anter (2014), S. 92. Webers Zielstellung mit der plebiszitären Führerdemokratie ist, so ließe sich dies ausführen, erstens eine Demokratiestärkung, zweitens ein geeignetes institutionelles Gegengewicht zur Bürokratie und sichert drittens eine geeignete Auslese starker politischer Führungsfiguren.

185 Insofern ähneln sich Politik und Wissenschaft, denn beide können zu Weggabelungen führen, aber die Entscheidung, welchem Pfad dann gefolgt wird, bleibt in der neuen Welt eine individuelle Entscheidung. Dazu etwa R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 335ff.

186 Vgl. Wolfgang J. Mommsen: »The Antinomian Structure of Max Weber's Political Thought«, in: Current Perspectives in Social Theory 4 (1983), S. 289ff.

187 G. Hübinger, Max Weber und die ›universalgeschichtlichen Probleme‹ der Moderne (2014), S. 224.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

12. Schluss

Das lange 19. Jahrhundert ist eine Zeit, die durch eine neue Unstetigkeit geprägt ist. Die sich langsam durch- und absetzenden Grundprinzipen der modernen Welt graben die Bedingungen der gesellschaftlichen Ordnung und Realität beständig um. Alles wird komplexer. Bestimmte Prozesse zeitigen Folgen, die weit über ihre eigentliche Quelle hinaus Wirkung entfalten. So sorgt etwa die Industrialisierung nicht nur für eine geänderte, differenziertere und technologisch weiterentwickelte Produktion, sondern bringt mit der sozialen Frage auch eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung hervor. Fortschritt, Wandel und Entwicklung haben rasant an Fahrt aufgenommen. Sie sind auch aufgrund ihrer Verschränkungen nicht mehr aufzuhalten.

Wie steht es angesichts dieser Entwicklungen um die Kontingenz, die neuen Freiheiten der Individuen und den neuen Gestaltungsspielraum der gesellschaftlichen Entwicklung? Am Schluss dieser Arbeit kommt diese Eingangsfrage wieder auf. Mit Tocqueville, Marx und Weber, als Zeitzeugen des langen 19. Jahrhunderts, ließ sich zeigen, dass es entweder immer noch schlecht um dieses so wichtige Freiheitsversprechen der neuen Zeit steht, mindestens aber neue Gefahren für sie heraufziehen können. Alle drei beschreiben entweder direkt oder potenziell despotische Zustände der Gesellschaften im langen 19. Jahrhundert. Gestaltungsfreiheit hinsichtlich der gesellschaftlichen Entwicklung und ein Bewusstsein für die Kontingenz dieser Entwicklung dürfen offenbar nicht als natürliche Charaktereigenschaften der neuen Zeit gesehen werden. Denn obgleich alle drei einen Zuwachs an individueller Freiheit beschreiben, sehen sie eben auch Gefahren oder tatsächliche Beschränkungen der bewussten Gestaltungsfreiheit der gesellschaftlichen Entwicklung.

Alle beschreiben moderne Formen der Despotie, und zwar als gesellschaftliche Realität oder als Potenzial gesellschaftlicher Entwicklung unter den Bedingungen dieser neuen Zeit. Dahinter steht allerdings nicht eine neue Gewaltherrschaft einer Person oder einer Gruppe von Individuen. Moderne Despotie bedeutet nicht die Rückkehr ständischer oder monarchischer Prinzipien. Das Problem besteht auch nicht in der personalen Konzentration oder der Usurpation von Herrschaft. Moderne Despotie sehen alle drei, auf unterschiedliche Weise, als Folge und Ausdruck von Verlust, Aufgabe oder noch fehlendem Bewusstsein der Kontingenz gesellschaftlicher Entwicklung und den darin liegenden Gestaltungsmöglichkeiten. Moderne Despotien entwickeln sich also, so

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lässt sich an dieser Stelle resümieren, aus der mehr oder minder unbewusst vonstattengehenden und nicht bewusst gestalteten gesellschaftlichen Entwicklung, die von den Individuen selbst vorangetrieben wird.

Für Tocqueville sind die sozialen Erfahrungen mit der Demokratisierung Grundlage der Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Persönliche Unabhängigkeit, gesellschaftliche Mobilität, Macht der Mehrheit, Individualismus und Materialismus können ein eigendynamisches sittliches Gefüge und einen Handlungszusammenhang bilden, aus denen in der neuen Welt ein despotischer Zustand hervorgehen kann. Spezifischer Ausdruck davon ist für Tocqueville die *passion du bien-être matériel*. Tocquevilles Kritik adressiert die materialistische Konsumkultur der bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft, in der das Streben nach materiellem Wohlstand alle anderen Ziele aussticht. Bewusst nach materiellem Wohlstand strebend, drohen die Individuen, so Tocquevilles Sorge, das Bewusstsein für ihre gesellschaftlichen Gestaltungsfreiheiten zu verlieren. Ihr Kontingenzbewusstsein droht immer stärker zu verblassen, wie die neue Konsumkultur an Stärke gewinnt. Wohlstand und Geldreichtum sind in der demokratischen Gesellschaft die einzigen Distinktionsmerkmale, die dem grundlegenden Prinzip der *égalité des conditions* nicht widersprechen, sondern geradezu die private Freiheit und persönliche Unabhängigkeit ausdrücken. Verausgaben sich die persönlich unabhängigen Individuen aber in ihrer privaten Freiheit, nach materiellen Gütern und Genüssen zu streben, besteht laut Tocqueville die Gefahr, dass sie die andere Seite ihrer Freiheit, die öffentliche Freiheit, also ihre gesellschaftlichen Gestaltungsmöglichkeiten vernachlässigen. Im Kern kritisiert Tocqueville, dass die private Freiheit die öffentliche Freiheit verdrängt. Durch die allmähliche Aufgabe der Gestaltungsfreiheiten und durch das Verblassen des Kontingenzbewusstseins entsteht in der neuen Zeit die Grundlage einer neuen und modernen Despotie, der *despotisme démocratique*. Die demokratische Gesellschaft entwickelt sich langsam, aber sicher zur konsumorientierten und materialistischen bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft. Diesem *ètat social* entspricht die *despotisme démocratique* als *état politique*. Die persönliche Unabhängigkeit und die private Freiheit, also die eine Seite der Demokratisierung wird dabei immer weiter forciert. Aus diesem Handlungszusammenhang kommt das individuelle Handeln immer stärker als politisch entwöhnt, als ein entpolitisiertes Handeln hervor. Den Individuen geht es dann nicht mehr um politische Gestaltung und Selbstregierung, sondern um die Erhaltung des *status quo*, der, ihren verfälschten einseitigen Eigeninteressen gemäß, scheinbar das beste Umfeld für ökonomischen Erfolg bietet. Politik hingegen erscheint als Ablenkung. Die *despotisme démocratique* beschreibt Tocqueville demnach als ein Ergebnis einer bestimmten Dynamik, die sich wiederum aus der nicht mehr bewusst gestalteten Entwicklung ergibt.

Für Marx ist die gesellschaftliche Entwicklung seit jeher durch einen Widerspruch gekennzeichnet, den zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit. In der gesamten bisherigen (Entwicklungs-)Geschichte entdeckt Marx diesen Widerspruch in unterschiedlichen Formen. Der Widerspruch bringt immer wieder bestimmte Produktionsverhältnisse hervor. Dieser Entwicklung unterliegt eine Intensivierungsdynamik. Der Intensivierung dieses Widerspruchs folgt immer wieder eine revolutionäre Neugestaltung, bisher aber eben keine grundsätzliche Überwindung dieses Widerspruchs. Entsprechend der kapitalistischen Verhältnisse erscheint die moderne Gesellschaft zu-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nächst als bürgerliche Klassengesellschaft. Durch die Reproduktion des Kapitals wird nicht nur das kapitalistische Produktionsverhältnis immer wieder hervorgebracht, sondern auch die bürgerliche Klassengesellschaft, mitsamt ihrer zwanghaften Charaktermasken und der Entfremdung. Das vermeintlich formell freie individuelle Handeln ist in der bürgerlichen Klassengesellschaft (vor-)bestimmt durch den Handlungszusammenhang der Despotie des Kapitals. Diese drückt sich für Marx in den abstrakten Charaktermasken aus, mit denen die Individuen als abstrakte Wesen an der bürgerlichen Klassengesellschaft teilhaben. Die Charaktermaske ›Proletarier‹ legt das Handeln der Arbeiter ebenso fest wie die Charaktermaske ›Bourgeois‹ das des Kapitalisten. Die Charaktermasken stehen daher für die Position eines Individuums innerhalb des kapitalistischen Produktionsprozesses. Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse werden ihrerseits als Naturgesetz dargestellt. Das sich die Individuen durch ihr eigenes Handeln unbewusst immer wieder Unfreiheit produzieren, wird ihnen so als natürlich vorgegaukelt. Gleichzeitig wird so vorerst vermieden, dass sich ein Bewusstsein über die tatsächlich vorhandenen Alternativen, also ein Kontingenzbewusstsein bildet. So produzieren die Individuen unbewusst oder verklärt immer wieder die Grundlagen der Despotie des Kapitals, die ebenfalls ein Ergebnis einer Dynamik ist, in der die Gesellschaft es (noch) nicht geschafft hat, ihre eigene Entwicklung bewusst zu gestalten.

Spezifikum der okzidentalen bürgerlichen Gesellschaft ist laut Weber eine universelle Rationalisierung. Folge dieser Rationalisierung ist zunächst eine methodisch-rationale Lebensführung. Innerhalb des religiösen Rahmens des Calvinismus ist dies zunächst ein wertrationales Handeln: Am religiösen Wert der Vergewisserung des eigenen Gnadenstandes werden die Mittel des Handelns gemessen. Aus dieser wertrationalen wird allerdings zunehmend eine zweckrationale Orientierung. Mit der Zeit löst sich also das methodisch-rationale Handeln von der vormaligen religiösen Schale und breitet sich gesellschaftlich immer weiter aus. Der materielle Wohlstand und der ökonomische Gewinn werden zunehmend zum Selbstzweck. So entsteht allmählich der rationale Betriebskapitalismus. Dieses zweckrationale Handeln findet in der Bürokratisierung eine Entsprechung. Die Bürokratisierung ist ein mit der Ausbreitung der methodisch-rationalen Lebensführung parallel verlaufender Prozess. Folgen davon sind laut Weber bestimmte Vermassungsprozesse: Massendemokratie, Massenparteien und komplexer Massenstaat. Durch diese Vermassung wird die bürokratische Organisation selbst unumkehrbar, denn als solche komplexen Großgebilde sind sie nur noch bürokratisch zu händeln. Ebenso behandelt Weber auch den Betriebskapitalismus als alternativlose und unumkehrbare Entwicklung. So dringt der praktische Rationalismus in Form von Bürokratisierung und Betriebskapitalismus in immer mehr Lebensbereiche ein. Selbst die politische Gestaltung ist laut Weber stark davon bedroht, bürokratisiert zu werden. Die potenzielle Folge dessen ist, dass die bürgerliche Gesellschaft zunehmend im praktischen Rationalismus und Bürokratie erstarrt. Gestaltungsfreiheit und Kontingenzbewusstsein drohen im stählernen Gehäuse aus zweckrationalen Betriebskapitalismus und Bürokratisierung zu verkrusten und die gesellschaftliche Entwicklung selbst als Verwaltungsgegenstand unbewusst zu erhärten. Aus der Dynamik der Rationalisierung droht so ein Gesellschaftszustand hervorzugehen, dessen bewusste Gestaltung nurmehr Ausdruck von Verwaltungshandeln ist.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alle drei behandeln die Individuen als Autoren ihrer sozialen Realität und der gesellschaftlichen Entwicklung. Eingebettet in eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung und aufgrund ihres Unbewusstseins beziehungsweise angesichts der allmählichen Abkehr von diesem Bewusstsein der Gestaltungsmöglichkeiten sind die Individuen dazu in der Lage sich selbst eine neue Despotie zu schaffen und diese sogar aufrechtzuerhalten. Der moderne Mensch wird nicht mehr unterworfen, er unterwirft sich selbst. Darin besteht geradezu das Neue dieser despotischen Formen, es sind immer Despotien ohne Despoten.[1] Das ist das »Grundproblem«, mit dem sich alle drei befassen, allerdings »jeweils unter anderen Voraussetzungen«,[2] wie Wolfgang Mommsen am Rande anführt. Bei allen ist das individuelle Handeln zwar formell frei, bringt aber, unter den dynamischen Bedingungen der neuen Zeit, dennoch fortlaufend Gefahren für die Gestaltungsfreiheit der gesellschaftlichen Entwicklung hervor oder hat diese überhaupt noch nicht hervorgebracht. Die Grundlage der Despotie steckt demnach im Bewusstsein über die gesellschaftliche Entwicklung, im Bewusstsein über die tatsächlich vorhandenen Möglichkeiten diese zu gestalten und im Kontingenzbewusstsein, wonach die gesellschaftliche Entwicklung immer auch in andere Richtungen verlaufen kann.

Auffällig ist an allen kritischen Analysen, dass sie letztlich einen Mangel an Gestaltungsbewusstsein betonen. Die Despotien ohne Despoten sind immer gekennzeichnet durch einen Mangel oder gar das Fehlen von Gestaltungsfreiheit, und zwar aufgrund fehlenden oder eingeschränkten Kontingenzbewusstseins. In Tocquevilles Beschreibung der *despotisme démocratique* haben die Individuen ihre Gestaltungsmöglichkeiten aus den Augen verloren, weil sie mit Wohlstandsstreben nahezu völlig ausgelastet sind. Für Marx zeigt sich die Despotie des Kapitals gerade darin, dass alle Beteiligten unbewusst den Zwängen des kapitalistischen Verhältnisses selbst folgen und dass bisher niemand die bürgerliche Klassengesellschaft bewusst gestalten kann. Weber wiederum fürchtet um die Gestaltungsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung aufgrund des Übergreifens der Bürokratie. Eine Verwaltung kann keine bewusste Gestaltung leisten, es liegt nicht in ihrer ›Natur‹. So erstarren Gestaltungsfreiheiten im bürokratischen Zwangsgriff. Hinter allen erscheint bereits ein verstecktes Plädoyer für die Politik.

Eine andere Ähnlichkeit besteht darin, dass alle drei die individuelle Freiheit in diesen tatsächlich oder potenziell despotischen Zuständen kaum gefährdet sehen, beziehungsweise die formelle oder negative Freiheit (Isaiah Berlin) geradezu eine zentrale Stütze der Grundlage dieser neuen Despotien ist. Die *despotisme démocratique* ist für Tocqueville geradezu Ausdruck der Aufgabe der öffentlichen Freiheit der Individuen zugunsten ihrer privaten Freiheit. Die Despotie des Kapitals ist laut Marx Ausdruck der formellen Freiheit der Individuen, zugleich aber auch ihrer sozialen Unfreiheit. Die formelle Freiheit erscheint als natürliche Ordnung. Das es darüber hinaus mehr oder noch eine andere Freiheit geben kann, ist in der bürgerlichen Klassengesellschaft verschleiert. Auch für Weber basiert die moderne bürgerliche Gesellschaft mit Bürokratie und

1 Das stellt Roger Boesche hinsichtlich Weber fest, verweist dabei aber direkt auch auf Tocqueville und Marx. Vgl. R. Boesche, Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination (1996), S. 357.

2 W. J. Mommsen (Hg.) (1974b), S. 142.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Betriebskapitalismus geradezu auf formeller Freiheit. Sie war eine zentrale Voraussetzung der Entwicklung des modernen Kapitalismus und ist zugleich auch eingeprägte Eigenschaft der bürokratischen Verwaltung.

Die wesentliche Gemeinsamkeit aller drei besteht jedoch in ihren Antworten auf die Erfahrung von Despotie. Es geht nur mit Politik, und zwar als individuelle Praxis beziehungsweise als gesellschaftlicher Handlungszusammenhang. Dabei ist das, was Tocqueville, Marx und Weber jeweils unter Politik verstehen, wer sie betreibt und wo diese stattfindet, völlig unterschiedlich. In unterschiedlichen Formen von Politik sehen die drei jeweils Kontingenzbewusstsein und Gestaltungsfreiheiten in der Moderne auftauchen. Auch hier wird deutlich, dass allen drei zufolge in der neuen Welt nur noch die Individuen selbst die gesellschaftliche Entwicklung hervorbringen und verändern. Es gibt keine außerweltlichen Quellen mehr, auf die die gesellschaftliche Entwicklung zurückgeführt werden kann. Niemandem ist es wirklich mehr möglich, Fortschritt mit vermeintlich überzeitlich göttlichen oder etwa legitimistischen Begründungen zu erklären. Es zählen ausschließlich noch die Handlungen der Individuen, und zwar auch die nichtintendierten Folgen dessen. Indem die gesellschaftliche Entwicklung politisch wird oder bleibt, kann sie bewusst gestaltet werden und ist ein Bewusstsein der Kontingenz vorhanden.

Für Tocqueville spielen dabei bestimmte Erfahrungsräume die zentrale Rolle. Darin lernen die Individuen öffentliche Freiheit, also Selbstregierung und politische Gestaltung. Dabei geht es ihm nicht darum, eine tugendhafte Gesellschaft zu kreieren, sondern vielmehr eine politische Bürgergesellschaft zu beschreiben, die sich aus eigenem Interesse selbst regiert und die gesellschaftliche Entwicklung fortlaufend gestaltet. Weder durch Zwang noch durch Tugendhaftigkeit sind die Individuen Tocqueville zufolge dauerhaft zu politischem Handeln zu bewegen. Nur wenn es sich mit den eigenen Interessen verbinden lässt, sind die Individuen nachhaltig zu politischem Gestaltungshandeln fähig und willig. Während die Individuen die *égalité des conditions* und die persönliche Unabhängigkeit leidenschaftlich und insofern instinktiv lieben, kommt ihnen die Liebe der öffentlichen Freiheit und damit der politischen Gestaltung erst über die Erfahrung und das Verstehen zu, dass dies in ihrem eigenen Interesse liegt. Festhalten lässt sich, dass Tocqueville Politik als bewusste Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung sowohl selbst als einen Lernprozess beschreibt sowie als Ergebnis von Erfahrung benennt; sie damit Lernprozess und Lernergebnis zugleich – Politik sozusagen die Bedingung von Politik ist. Weiterhin zu konzedieren ist, dass in Tocquevilles Vision einer modernen Gesellschaft im politischen Handeln das Kontingenzbewusstsein aufrechterhalten wird. Öffentliche Freiheit, Selbstregierung und politische Gestaltung sind Möglichkeiten, die Tocqueville bereits als Bestandteile der demokratischen Gesellschaft anführt. Spezifikum der politischen Bürgergesellschaft ist es dann, die Entwicklung dauerhaft bewusst zu gestalten und sich tatsächlich selbst zu regieren, also die Potenziale auch tatsächlich bewusst zu nutzen. Außerdem drückt sich im politischen Handeln laut Tocqueville die vollständige Freiheit der neuen Zeit, also die Verbindung von privater und öffentlicher Freiheit, überhaupt aus. Insofern ist Politik ein Wert an sich, weil sich darin die öffentliche Freiheit und Selbstregierung der Individuen manifestiert. Tocqueville formuliert eine Vision einer modernen Gesellschaft, die geprägt ist

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch eine moderierende Politik. ›Use democracy to moderate democracy‹[3] – damit hat Tocqueville das Areal und die Funktion von Politik beschrieben. Materialistisch orientierte Individuen, die ihr ökonomisches Streben mit der politischen Gestaltung verbinden, sind der Kern Tocquevilles Vision einer modernen Gesellschaft.[4] Nur durch Politik und Selbstregierung können die Individuen die Handlungszusammenhänge dauerhaft bewusst gestalten und damit verhindern, dass aus einer unbewusst ablaufenden Entwicklung eine moderne *despotisme démocratique* entsteht.

Marx Vorstellung radikaler Politik ist Kampf, der gegen die unbewusste Eigendynamik der bisherigen Entwicklung gerichtet ist. In der radikalen Politik, also im Kampf gegen das Bestehende, zeigen sich die real vorhandenen Gestaltungsmöglichkeiten und werden sich die Individuen über die eigentliche Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung bewusst. War bisher alles eine unbewusste Folge der ökonomischen Produktionsverhältnisse, Staat, Gesellschaft und Politik zwangsläufige Konsequenzen der ökonomischen Verhältnisse, wird durch die radikal-revolutionäre Politik die fundamentale Alternative deutlich und erkämpft. Kontingenz und eine freie bewusste Gestaltung sind demnach Phänomene, denen sich die Individuen erst bewusst werden müssen. Das Ziel radikal-revolutionärer Politik, so lässt sich festhalten, ist laut Marx die Überwindung des bisher die gesellschaftliche Entwicklung bestimmenden Gegensatzes von angehäufter und unmittelbarer Arbeit. Nur durch die Überwindung dieser bisherigen Geschichte, die nur ein Ablauf verschiedener Entwicklungsstufen dieses Widerspruches war, kann die gesellschaftliche Entwicklung erstmals anders aussehen. Die Bedingungen dieser Form radikaler Politik sind selbst Ergebnis des Verlaufs der Geschichte. Festzuhalten ist daher, dass diese Form der Politik und damit Kontingenz selbst auch Folgen des Gesetzes der Geschichte, ergo darin schon einprogrammiert sind. In der radikal-revolutionären Politik erfüllt sich nach Marx' Dafürhalten das historische Schicksal. Von selbst erreicht die Entwicklung des Widerspruches von angehäufter und unmittelbarer Arbeit einen »archimedischen Punkt«[5], von dem die Überwindung des Widerspruchs möglich ist. Marx' Vision einer modernen Gesellschaft liegt folglich bereits in der historischen Entwicklung begründet. Sie bildet sich um seine Vorstellung einer überwindenden Politik. Die »*stürzende* Klasse« kann nur in einer Revolution dahin kommen, »sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden«[6] Die Überwindung selbst ist dabei eine praktische Handlung und kein Automatismus, das Potenzial muss aktiviert werden. Radikal-revolutionäre Politik als praktische Handlung ist der letzte Schritt einer historischen Entwicklung, der allerdings bewusst gegangen werden muss. Das Proletariat als politischer Akteur der radikalen Politik ist Destrukteur der alten Klassengesellschaft und Konstrukteur einer neuen kommunistischen Gesellschaft zugleich.[7] Es

3 Zit. n. J. T. Schleifer (2000), S. 338.

4 Mit diesem Programm ist Tocqueville seither mindestens in der US-amerikanischen Gesellschaftswissenschaft präsent. Dazu Matthew J. Mancini: »From Oblivion to Apotheosis: The Ironic Journey of Alexis de Tocqueville«, in: Journal of American Studies 45 (2011), S. 21ff.

5 I. Mészaros (1973), S. 95.

6 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (1959), S. 70.

7 Vgl. H. Bluhm, 2010, S. 12.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist von Marx unklar gelassen, wie genau die kommunistische Gesellschaft, welche der bürgerlichen Klassengesellschaft folgt, aufgebaut und strukturiert ist. Es steht lediglich fest, dass darin menschliche Emanzipation, also die bewusste Herrschaft des Menschen über die Produktionsverhältnisse und die gesellschaftliche Entwicklung, erreicht ist. Festgehalten werden muss auch, dass es geradezu der Ausdruck der durch die radikalrevolutionäre Politik erreichten offenen gesellschaftlichen Entwicklung und des Kontingenzbewusstsein sowie Marx' Wissen darum ist, dass er keine genaue Beschreibung der kommunistischen Gesellschaft angegeben hat. Roger Boesche fängt das in einem einleuchtenden Bild ein:

> »To ask to know exactly what socialist society will be like is similar to asking Picasso, when he was alive, what he would be painting twenty years in the future.«[8]

Marx gibt nicht vor das Ergebnis der nun bewusst kontingenten Entwicklung zu kennen, ohne deswegen unsicher hinsichtlich des Prozesses selbst zu sein. In der kommunistischen Gesellschaft ist die Entwicklung keine Frage irgendeiner geschichtlichen Eigengesetzlichkeit oder irgendwelcher Sachzwänge mehr, sondern erstmals tatsächliches Ergebnis gesellschaftlicher Selbstgestaltung.[9] Seongjin Jeong weist daher zu Recht darauf hin, dass sich Marx unter der kommunistischen Gesellschaft kein finales und abgeschlossenes, sondern ein »open model«[10] der Geschichte vorstellte. An die Stelle historischer Widersprüche treten die tatsächlichen Widersprüche, die sich in einer kontingenten Entwicklung nun mal ergeben. Aber ab jetzt werden »*[G]esellschaftliche Evolutionen* aufhören, *politische Revolution* zu sein«[11] – oder anders: *sein zu müssen*. Gesellschaftliche Entwicklung wird nun zur bewusst gesteuerten Weiterentwicklung.[12] Erst nach der Überwindung der bisherigen Geschichte ist den Individuen ein wirklich freies Leben möglich, und zwar sowohl hinsichtlich ihres individuellen Lebens als auch bezüglich der freien Gestaltung aller weiteren Entwicklungen.

Weber sieht Politik als harte und entbehrungsreiche Arbeit. Bewusste politische Gestaltung muss die Konflikte der kontingenten gesellschaftlichen Entwicklung nicht nur aushalten, sondern dauerhaft wieder präsentieren und dennoch immer der Lage sein, zu Entscheidungen zu kommen. Politik ist für Weber kein Mittel, um eine bestimmte Despotie zu überwinden, sondern dafür verantwortlich, innerhalb des durch Bürokratie und Betriebskapitalismus abgesteckten Rahmens deren Eigendynamik immer wieder zu verflüssigen. Politik befreit somit die gesellschaftliche Entwicklung immer wieder

---

8 R. Boesche, Marx – Despotism of Class and Workplace (1996), S. 275. Es drückt sich hier die Idee des »Socialsm from below« aus, die Hal Draper so benannt hat. Vgl. Hal Draper: The Two Souls of Socialism, Berkeley 1966, 4 passim.

9 Hier muss Roger Boesche widersprochen werden. Marx hat nicht nur eine weitere »theory of human nature« formuliert, sondern eine Gesellschaftstheorie entwickelt, um Fortschritt überhaupt zu einer Angelegenheit von bewusster menschlicher Gestaltung zu machen. R. Boesche, Marx – Despotism of Class and Workplace (1996), S. 254.

10 S. Jeong, 2016, S. 133.Dazu auch R. Boesche, Marx – Despotism of Class and Workplace (1996), S. 279.

11 K. Marx, Das Elend der Philosophie (1959), S. 182.

12 Vgl. K. A. Megill, 1969, S. 392.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus den Erstarrungstendenzen, denen sie in der bürokratisierten Welt fortlaufend ausgesetzt ist. Nur durch Politik wird die gesellschaftliche Entwicklung dauerhaft fluide gehalten und wird deren Kontingenz immer wieder gezeigt. Die Ansprüche an Politik und politisches Handeln sind von Weber daher sehr elitär formuliert. Politik muss in der Kontingenz bewegungs- und entscheidungsfähig sein. Sie darf sich nicht im Streit erübrigen und damit von dieser Seite her Stillstand produzieren. Es geht Weber nicht um eine möglichst breit angelegte demokratische Politik, sondern um eine politische Herrschaft der unvermeidlichen bürokratischen Ordnung der modernen Gesellschaft. Politik ist damit für Weber widerständig. »*Wider* den Strom‹ der materiellen Konstellationen sind wir ›Individualisten‹ und Parteigänger ›demokratischer‹ Institutionen.«[13] Politik muss sich fortlaufend der Erstarrungstendenzen erwehren und muss *wider* die irreversiblen Entwicklungen der Bürokratisierungen Widersprüche und Kontingenz sichtbar machen. Die plebiszitäre Führerdemokratie gewährt laut Weber diese Form elitären und widerständigen Politik, und bindet diese gleichzeitig demokratisch – das muss immer wieder betont werden. Ein starkes, demokratisch gewähltes Parlament, starke und selbstbewusste politische Parteien und letztlich die Direktwahl der obersten politischen Führungsperson sind demokratische Absicherungen dieser elitären Politik.

Politik ist bei allen kein außerweltliches oder außerhalb der individuellen Handlungen liegendes Instrument, dass in der neuen Welt die Despotie verhindert und Freiheit sichert. Politik ist ein Handlungszusammenhang, der den Individuen selbst ermöglicht die Erfahrung der Despotie zu verhindern oder ihr zu entkommen. Durch die politische Gestaltung sind die Individuen wirklich frei und bleiben es auch, weil sie selbst (bei Tocqueville und Marx) oder ihre politischen Vertreter (bei Weber) die gesellschaftliche Entwicklung bewusst gestalten und sich die Kontingenz der Gestaltung immer wieder bewusst machen.

Politik hängt damit bei allen eng mit Kontingenzbewusstsein zusammen. Bei Tocqueville schützt sie bereits vorhandenes Kontingenzbewusstsein, in dem sie die Individuen durch verschiedene Erfahrungsräume daran gewöhnt. Für Marx ist radikale Politik Ausdruck eines Kontingenzbewusstseins, dass sich das Proletariat über die Zeit angeeignet hat. Weber sieht in der Politik die einzige Möglichkeit, Kontingenzbewusstsein dauerhaft aufrechtzuerhalten und die gesellschaftliche Entwicklung sich nicht bürokratisch erstarren oder sich schließen zu lassen.

Deutlich wird dann auch, dass alle drei Heroen der Gesellschaftswissenschaft Visionen formulieren, in der das Handeln im Mittelpunkt steht. Es sind daher drei praktische Vorstellungen von Politik. Webers Vorstellung einer plebiszitären Führerdemokratie ist eine auf die Praxis abzielende Idee, die nicht idealistisch konstruiert, sondern vor dem Hintergrund seiner Analyse und Gesellschaftskritik als praktische Vorstellung geschrieben ist. Politik ist ein konkreter und praktischer Handlungszusammenhang. Dies macht Weber zu einem praktischen Philosophen.[14] Marx' Analyse der Geschichte und der bürgerlichen Klassengesellschaft sowie die Kritik an dieser entstand nicht

13 M. Weber, Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland (1989), S. 270.

14 W. Hennis (1987), 3f.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur »im Handgemenge«[15], sondern zielt letztlich auch auf ein solches ab. Politik ist für Marx deutlich ein praktischer Handlungszusammenhang. Radikale Politik kann nur im Kampf gegen die bisherige Geschichte stattfinden. Marx selbst erscheint damit auch als praktischer Philosoph, der nicht bei der Analyse stehen blieb, sondern diese vielmehr nutzte, um daraus ganz praktisch Aufklärung und Bewusstseinswerdung anzuregen.[16] Tocquevilles Vorstellung einer demokratischen und politisch lebendigen bürgerlichen Gesellschaft basiert wiederum auf einer Vorstellung von Politik, die im Kern erzieherisch ist und den Individuen die praktische Erfahrung des Nutzens gemeinschaftlich-politischen Handelns zeigt. Auch Tocquevilles Verständnis ist insofern praktisch.[17] Die Individuen lernen durch ihr eigenes praktisch-politisches Handeln, frei zu sein und damit auch frei zu bleiben. Tocqueville betont dies, obgleich er in der demokratischen Regierungsform nicht die qualitativ beste erkennt.[18] Doch angesichts der Schicksalshaftigkeit der *égalité des conditions* ist dies ein Preis, den er offenbar zu zahlen bereit ist. Tocquevilles ›neue politische Wissenschaft‹ für die neue Welt adressiert das praktische Handeln der Individuen. Politische Praxis als Reflexion einer kritischen Analyse ergibt die Substanz dieser praktischen Vorstellungen.[19]

Dabei bestätigt die Metaperspektive auf Tocqueville, Marx und Weber, dass Politik selbst kontingent ist. Die drei formulieren gerade keine gleichlautende, sondern in Abhängigkeit ihrer jeweiligen Analyse drei unterschiedliche Vorstellung von Politik. Obgleich alle auf das individuelle Handeln abzielen, Politik bei allen ein praktisches Handeln ist, unterscheiden sich die Vorstellungen doch teils gravierend, und zwar in Abhängigkeit von der kritischen Analyse. Hier soll nur auf wenige Unterschiede kurz eingegangen werden, weil es nicht Absicht dieser Arbeit war, einen systematischen Vergleich von Tocqueville, Marx und Weber anzufertigen. Darin besteht eine Grenze der vorliegenden Arbeit. Allein aus Platzgründen war ein solcher Vergleich hier nicht umsetzbar. Viel erreicht wäre tatsächlich, könnte die vorliegende Arbeit einen solchen systematischen Vergleich der drei Autoren anstoßen. Denn ein solcher würde nicht nur deutlich mehr Gemeinsamkeiten und Unterschiede zutage fördern, sondern sicherlich auch spannende Verbindungslinien in der politischen Ideengeschichte hervorbringen.

Eine wichtige Unterscheidungskategorie bildet das Politikverständnis generell. Radikal-revolutionäre Politik sorgt bei Marx für die Überwindung (überwindende Politik) einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung, das Erkennen und für die Etablierung einer fundamental anderen. Eigeninteressengeleitete Politik ist bei Tocqueville Gestaltungsinstrument der demokratischen Gesellschaft (moderierende Politik). Tocqueville zielt auf eine andere Orientierung des individuellen Handelns ab, nicht aber auf die Überwindung der demokratischen Gesellschaft insgesamt. Auch für Weber ist Politik

15 Siehe den Buchtitel von Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder et al. (Hg.): Kritik im Handgemenge, Bielefeld 2018.

16 Esteban Torres spricht daher von Marx »theoretical practice«. E. Torres, 2018.

17 Vgl. Brian Danoff: »A School or a Stage? Tocqueville and Arendt on Politics and Education«, in: Perspectives on Political Science 41 (2012), S. 117ff.

18 Vgl. Yuval Levin: »Democracy and Human Nature: Lawler and Tocqueville on the Modern Individual«, in: Perspectives on Political Science 37 (2008), S. 142ff, hier S. 145.

19 Vgl. E. Nolla, Editor's Introduction (2010), cxxi.Auch Saguiv Hadari bezeichnet Tocquevilles Ansatz als »Theory in Practice.« Vgl. Saguiv A. Hadari: Theory in practice, Stanford/Calif. 1989.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein Gestaltungsmittel innerhalb einer unumkehrbaren gesellschaftlichen Entwicklung. Bürokratisierung und rationaler Betriebskapitalismus sind für Weber irreversibel und alternativlos. Innerhalb dieser gegebenen Bedingungen soll es wieder eine maximale politische Gestaltung geben (widerständige Politik). Auch Weber geht es damit nicht um die Überwindung, sondern um die Erweiterung der Orientierungen individuellen Handelns. Außerdem ist Politik für Weber mehrheitlich eine elitäre Angelegenheit, während Tocqueville und Marx Politik als ein Handeln aller oder mindestens möglichst vieler begreifen.

Eine andere Kategorie von Unterschieden besteht in der Freiheit, die durch Politik erreicht wird oder dessen Ausdruck Politik ist. Basiert Tocquevilles Vorstellung von Politik geradezu auf der Verbindung von Eigeninteressen gemeinschaftlichen Interessen, kann Politik für Marx nur Ausdruck eines solidarischen und an gemeinsamen Interessen orientierten Handelns gegen die bisherige Geschichte sein. Daran wird auch ein anderer Unterschied deutlich, denn Politik ist für Tocqueville Ausdruck der Verbindung von privater und öffentlicher Freiheit. Politik ermöglicht so viel gemeinsame Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung wie nötig und so wenig wie möglich, was bedeutet, bei so viel eigennutzorientiertem wirtschaftlichen Handeln wie möglich. Das Ergebnis von radikal-revolutionärer Politik bedeutet für Marx hingegen die Auflösung von Eigennutz. Für Marx werden die Individuen durch die Überwindung der historischen Widersprüche erstmals wirklich aufeinander bezogen und gemeinsam wirklich sozial frei. Weber ist hingegen etwas näher bei Tocqueville, denn Politik erweitert die individuelle Freiheit, weil sie die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung immer wieder darstellt, in der sich die Individuen sich jeweils bewegen können. Allerdings fehlt bei Weber der klare Bezug auf eigennützige Motive. Weber sieht vielmehr die Bürokratisierung und den Betriebskapitalismus als gegebene Größen, mit denen Politik zu arbeiten hat.

Politik, das wurde ebenfalls in dieser Arbeit deutlich, ist kein überzeitliches Prinzip, sondern verändert sich selbst je nach analytisch-kritischem Hintergrund. Politik ist in der neuen Zeit demnach maßgebliches Instrument bewusster Gestaltung, aber immer selbst kontingent. Das ist auch gut so, denn als dieses Instrument muss Politik immer in der Lage sein, mit dem Fortschritt und der gesellschaftlichen Entwicklung mitzugehen, die ja nicht nur von der Politik abhängen, sondern etwa auch wirtschaftlich oder technologisch bedingt ist. Politik muss fähig sein, sich den Umständen entsprechend weiterentwickeln zu können. Nur so kann Politik dauerhaft Gestaltungsinstrument bleiben.

Das zeigt sich auch daran, dass zwischen den drei historischen Zeitpunkten und dem, womit Politik umgehen muss, eine Verbindungslinie finden lässt. Das heißt nicht, dass die Gedanken von Tocqueville, Marx und Weber zwangsläufig aufeinander aufbauen. Die drei unterschiedlichen Gesellschaftskritiken und die unterschiedlichen Gedanken über Politik sind allerdings mit zur Grundlage dessen geworden, was für den Nachfolger Ausgangsbedingung war. Die drei kritischen Analysen sind insofern historisch miteinander verbunden und damit auch die drei unterschiedlichen Vorstellungen über Politik.

Der gemäßigte Liberalismus eines Tocqueville arbeitete mit einer Vorstellung von politischen Strukturen, Handlungsrahmen und politischer Kultur. Die historische

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kraft, die die Emanzipation des Bürgertums, eigentlich die der politischen Herrschaft generell erreichte, war der Liberalismus und dessen »programmatisches Ideal«[20]: Die bürgerliche Gesellschaft freier und gleicher Individuen. Diese Idee behauptet sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Sodann beginnen die inneren Widersprüche und die Eigendynamiken der gesellschaftlichen Entwicklungen wirkmächtiger zu werden. Die bürgerliche Gesellschaft trägt sozusagen schwer an den eigenen Erfolgen des bürgerlichen Liberalismus seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Ziel des Liberalismus war zunächst die Gewaltenteilung zwischen Monarch und Gesellschaft, nicht allerdings die Demission der Monarchie oder die Errichtung einer Republik.[21] Diese Vorstellungen fanden allerdings mehr und mehr Einzug in die Gesellschaft. Der moderne Kapitalismus entwickelte sich außerdem zunehmend auf Basis dieser liberalen Werte und wirkte auf spezifische Weise auf die Gesellschaft zurück, wie Tocqueville zeigte. Die Individuen wurden stärker in wirtschaftliche Handlungszusammenhänge eingehegt und durch ökonomischen Erfolg aber auch selbstbewusster.

Daran entzündete sich die sozialistische Kritik, auch die von Marx. Sein und der Ansatzpunkt sozialistischer Gesellschaftskritik allgemein ist letztlich die Bewahrheitung der Sorge Tocquevilles, der *despotisme démocratique*, dass nämlich die bürgerliche Mittelstandsgesellschaft in ihrem materiellen Streben versinkt und sich der selbstgeschaffenen Verwaltung des *status quo* ergibt. Die Marx'sche Kritik hat nun ihrerseits eine Vorstellung einer Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung, die Freiheit ausdrückt und die Individuen aus der Despotie des Kapitals befreit. Inhalt dessen ist teils ein evolutionärer Zwischenschritt, beispielsweise das Massenwahlrecht und die republikanische Verfasstheit.[22] Die bürgerliche Gesellschaft wird davon beeinflusst. Es hilft ihr, sich in modifizierter Form zu konsolidieren.[23] Viel von der sozialistischen Kritik ist inkludiert worden und selbst zu einer politischen Gestaltungsmacht geworden. Generell sind Liberalismus und Sozialismus im Verhältnis ähnlich wie Vater zu Sohn; sie sind organisch miteinander verbunden. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass die Arbeitervereine von unzufriedenen Mitgliedern der bürgerlich-liberalen Bildungsvereine mitbegründet wurden, etwa von Ferdinand Lassalle, August Bebel und auch Wilhelm Liebknecht.[24] Ebenso sind viele sozio-ökonomische Probleme mithilfe sozialistischer Forderungskataloge, formierter Interessen in den Arbeitervereinen und -parteien sowie der Angst vor einer erneuten sozialen Revolution aus dieser Richtung gemildert worden. Hierin sieht Harry Cleaver die eigentliche Intention hinter *Das Kapital*, die proletarische Klasse der über ihren eigenen Zustand aufzuklären und ihr damit ein Instrument an die Hand zu geben, diesen Zustand zu ändern.[25] Dies sorge für eine

20 F. J. Bauer (2006), S. 46.

21 Vgl. Dieter Langewiesche: Liberalismus in Deutschland, Frankfurt a.M. 1988; Dieter Langewiesche: »Republik, Konstitutionelle Monarchie und ›Soziale Frage‹«, in: Historische Zeitschrift (1980), S. 529ff James J. Sheehan: Der deutsche Liberalismus, München 1983.

22 Vgl. K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1959), S. 470.

23 Vgl. F. J. Bauer (2006), S. 15.

24 Vgl. Christiane Eisenberg: »Arbeiter, Bürger und der ›bürgerliche Verein‹ 1820-1870. Deutschland und England im Vergleich«, in: Jürgen Kocka (Hg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Verbürgerlichung, Recht und Politik, Göttingen 1995, S. 48ff, hier S. 48.

25 Vgl. H. Cleaver (2012), S. 66.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bessere, wenngleich immer noch nicht gerechte Verteilung von Wohlstand und der allgemeinen Verbesserung der sozio-ökonomischen Lage in der Gesellschaft.

Obgleich sich sozialstaatliche Systeme entwickeln, der Staat als gestaltender Akteur stärker eingreift und insgesamt die staatliche Verwaltung an Bedeutung gewinnt, ist damit kein harmonischer Zustand erreicht. Webers Kritik am Bürokratismus und an der Alltagsmacht der Verwaltung setzt daran an, was gemäßigter Liberalismus und sozialistische Kritik miterschaffen haben: den modernen, komplexen und zentralen Verwaltungsstaat. Dieser bewundernswert leistungsfähige Verwaltungsstaat[26] leidet, so Weber, unter sklerotischen Verfestigungen aufgrund hintergründiger bürokratischer Machtstrukturen. Die Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft droht im stählernen Gehäuse zu erstarren. Eine nächste Stufe der Entwicklung wird nötig, die Stärkung des repräsentativen Parlamentarismus, also der Steuerungs- und Gestaltungsfähigkeit von Politik, die die Offenheit und Kontingenz der Entwicklung wieder deutlicher machen müssen.

Anders formuliert: Was Tocqueville erkennt und Marx dann als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft kritisiert, wird später zum Nährboden dessen, was Weber verflüssigen will. Zusammengefasst ergeben die einzelnen Thesen, dass es im langen 19. Jahrhundert einen Prozess gab, dessen Kern immer mit der Möglichkeit der bewussten Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung beschäftigt war und der immer die politische Herrschaft betraf. Jede Entwicklungsstufe wurde selbst Streitpunkt und damit Voraussetzung eines nächsten Schritts.[27]

Die überwölbende Thematik findet sich in der Frage der Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung und der Handlungszusammenhänge. Die Entwicklung ist heute gekennzeichnet durch eine nicht mehr zu eliminierende Pluralität. Im langen 19. Jahrhundert war sie geprägt durch eine Mischung sowohl moderner als auch traditionaler Elemente.[28] Es musste damals gestritten werden und es muss heute gestritten werden. Das ›Schicksal‹ der Kontingenz muss organisiert[29] und bewusst gehalten werden, und zwar vermittels Politik. Es wurde deutlich, dass Tocqueville, Marx und Weber völlig unterschiedliche Ideen von Politik entwickelt haben, aber jede für sich auf die Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung unter den Bedingungen des langen 19. Jahrhunderts bezogen war. Im übertragenen Sinn standen Tocqueville, Marx und Weber alle vor einem Waldstück, das für den einen ein Naherholungs-, für den anderen ein Forstwirtschafts- und für den dritten ein Jagdgebiet war. Gerade die Perspektive auf die drei Werke zeigt, wie unterschiedlich Reaktionen auf die Bedingungen der neuen Welt ausfallen können: von bürgerlich-interessierter Politik aus der Erkenntnis des Eigenwerts von Politik über

26 Vgl. J. Kocka (2012), S. 140.

27 Dies stellt etwa Gerd-Walter Küster schon für Marx und die Marxsche Theorie allein fest, die als Kritik der bürgerlichen Klassengesellschaft von Anfang an in der Krise war, weil sie beständig mit der gesellschaftlichen Entwicklung mitwachsen musste und vor diesem Hintergrund natürlich Spannungen entstanden. Vgl. Gerd-Walter Küster: »Kritik und Begriff der bügerlichen Gesellschaft«, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 71 (1985), S. 96ff, hier S. 96.

28 Vgl. Elisabeth Fehrenbach: Vom Ancien Régime zum Wiener Kongreß, München 1993, S. 3.

29 So ein Unterkapitel in Johano Strassers Arbeit: Organisation des Schicksals. Vgl. Johano Strasser: Das Drama des Fortschritts, Bonn 2015, S. 25ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

radikal-revolutionäre Politik der Überwindung historischer Gegensätze bis hin zu elitärer Politik als Darstellung und politischer Kampf tatsächlicher Kontingenz. Die Grundlage von Politik selbst kann in der neuen Welt nurmehr die dynamische Analyse der Gesellschaft sein. Sie zeigt auf, wo die Eigendynamik der gesellschaftlichen Entwicklung gerade potenziell davoneilt. Es ist die Gesellschaftskritik, die diese Punkte genau herausgreift. Je nachdem kann oder sollte Politik so oder anders aussehen. Ohne überzeitliche Prinzipien und unter der Bedingung, dass die gesellschaftliche Entwicklung nur auf die Gesellschaft selbst zurückzuführen ist, unabhängig ob unbewusst oder bewusst, gibt es (zumindest bisher) keine andere Möglichkeit. Da andere Ursachen gesellschaftlicher Entwicklung fortfallen, wird die fortlaufende und insofern kritisch-dynamische Analyse der Gesellschaft immer entscheidender, um immer wieder auftretende notwendige Änderungen in der politischen Steuerung und Gestaltung zu finden.

Die Darstellungen der drei Vorstellungen von Politik war kein Selbstzweck. Im Gegenteil stellen sie ein Wissen dar, »aus dem jede Generation neu schöpfen kann«[30], wie Henning Ottmann eingängig feststellt. Das Grundproblem, mit dem sich Tocqueville, Marx und Weber auf ihre Weise auseinandersetzen ist natürlich auch heute noch zu beobachten, allerdings und ebenso natürlich auf ganz andere Art und Weise.

Ulrich Beck deutete in den 1980er Jahren darauf hin, dass die gesellschaftliche Entwicklung maßgeblich durch zwei Prozesse gekennzeichnet ist, durch politische und durch ökonomische Erneuerung. Dabei sei es gerade die zweite Sphäre, in der sich die entscheidenden Entwicklungen abspielen, »die Verhältnisse des gesellschaftlichen Zusammenlebens um und um«[31] graben. Problematisch daran ist, dass dies abgekoppelt von politischer Gestaltung geschieht und ökonomischer Fortschritt zu Fortschritt überhaupt wird. Vor diesem Hintergrund stellt sich Ralf Dahrendorf die Frage, ob die Gesellschaft lieber ökonomisches Wachstum oder politische Gestaltung ohne oder mit weniger Wachstum haben wollen, ob also tatsächlich im 21. Jahrhundert ein »Jahrhundert des Autoritarismus […] keineswegs die unwahrscheinlichste Prognose«[32] sei. Folgt man Colin Crouch, dann ist die Antwort darauf eindeutig ein: Nein, aber dennoch ist die Frage nicht weniger besorgniserregend. Er sieht im Zeitalter der regressiven Moderne[33] die Postdemokratie aufziehen.[34] Demnach seien im 21. Jahrhundert Prozesse zu beobachten, die die Demokratie von innen aushöhlen. An die Stelle von gemeinschaftlicher politischer Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung trete eine zwar demokratisch legitimierte, aber »bereits vorentschiedene Politik«[35], wie Stefan Lessenich und Frank Nullmeier ergänzen. Dazu kommt eine bestimmte Form der Entpolitisierung, die zugleich Ausdruck einer Interessenlage an der Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung ist. Es ist insbesondere der arme oder fast arme Bevölkerungsteil, der sich

30 H. Ottmann (2001), S. 2.

31 Ulrich Beck: Risikogesellschaft, Frankfurt a.M. 1986, S. 300f.

32 Ralf Dahrendorf: »Die Globalisierung und ihre sozialen Folgen werden zur nächsten Herausforderung einer Politik der Freiheit«, in: Die Zeit vom 1997, S. 8

33 Vgl. Oliver Nachtwey: Die Abstiegsgesellschaft, Berlin 2017, S. 71ff.

34 Vgl. C. Crouch (2010)

35 Stephan Lessenich/Frank Nullmeier: »Einleitung: Deutschland zwischen Einheit und Spaltung«, in: Stephan Lessenich/Frank Nullmeier (Hg.), Deutschland. Eine gespaltene Gesellschaft, Frankfurt a.M./New York 2006, S. 7ff, hier S. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von der Politik abwendet,[36] während die Interessen globaler Unternehmen eine deutlich größere Rolle in der politischen Gestaltung spielen. In der heutigen globalisierten und digitalisierten Welt erscheint damit ein gewichtiges Problem: Globalisierung und Investitionsentscheidungen multinationaler Konzerne erscheinen heute für die gesellschaftliche Entwicklung weitaus größere Bedeutung zu haben als politische Entscheidungen. Zugleich sind diese Sphären gegenüber den bestehenden politischen Instrumenten zunehmend entrückt oder spielen in der politischen Arena ohnehin die wesentlichen Rollen. Die Individuen stehen in einer Entwicklung gegenüber, die zunehmend eine unbewusste Eigendynamik ausbildet. Entwicklung und Fortschritt gehen weiter, werden aber kaum noch durch die Individuen bewusst politisch gestaltet.[37] Die Gefahr sich von der bewussten Gestaltung abkoppelnder gesellschaftlicher Entwicklungen ist damit kein Spezifikum des langen 19. Jahrhunderts, sondern eine Herausforderung der Moderne generell.

Ohne Zweifel sind die Vorstellungen von Tocqueville, Marx und Weber in die politische DNA heutiger demokratischer Gesellschaften eingegangen. Sie sind zu erkennen in einer lebendigen und politisch engagierten Zivilgesellschaft, in sozialstaatlichen Institutionen und politisch potenten Parlamenten, Parteien und starken politischen Persönlichkeiten. Tocqueville, Marx und Weber reflektierten ihre Vorstellungen von Politik auf die Analyse ihrer Zeit. Das ist es auch, was die heutige Zeit von ihnen lernen kann: Politik muss in der Moderne beständig mit den sich immer schneller verändernden gesellschaftlichen Bedingungen mitwachsen und sich anpassen. Politik ist kein überzeitlich festgelegtes Prinzip, sondern bedarf der regelmäßigen Analyse ihrer Wirkmächtigkeit und Anpassung. Es gibt kein ›Ende der Geschichte‹[38] und demokratische Politik, westliche Systeme der parlamentarischen Vertretung oder der sozialliberale Wohlfahrtsstaat sind nicht der Weisheit letzte Schlüsse.

Nur der Mensch selbst ist für seine Gegenwart, aber auch für die Zukunft verantwortlich. Nach Tocqueville, Marx und Weber ist der Mensch dafür notwendigerweise auf Politik angewiesen. Durch Politik kann die gesellschaftliche Entwicklung bewusst gestaltet und Kontingenzbewusstsein aufrechterhalten werden. Durch bewusste politische Gestaltung bleiben moderne Eigendynamiken steuer- und gestaltbar. Ein Mangel an Politik und Kontingenzbewusstsein allerdings bildet weiterhin einen Hintergrund vor dem auch modernen Gesellschaften die eigenen Dynamiken über den Kopf wachsen und neue Formen von Despotie ausbilden können.[39]

---

36 Vgl. O. Nachtwey (2017), S. 92; Armin Schäfer/Harald Schoen: »Mehr Demokratie, aber nur für wenige? Der Zielkonflikt zwischen mehr Beteiligung und politischer Gleichheit«, in: Leviathan 41 (2013), S. 94ff; Armin Schäfer: »Liberalization, Inequality and Democracy's Discontent«, in: Armin Schäfer/Wolfgang Streeck (Hg.), Politics in the Age of Austerity, Cambridge 2013, S. 169ff
Auch neuere Studien bestätigen dieses Gefälle, etwa die Shell-Jugendstudie von Klaus Hurrelmann 2019.

37 Vgl. P. Nolte (2012), S. 427.

38 Vgl. Francis Fukuyama: The end of history and the last man, New York, NY 2002

39 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt: Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne, Wiesbaden 2006, S. 156; Shmuel N. Eisenstadt: »Die institutionelle Ordnung der Moderne. Die Vielfalt der Moderne aus einer weberianischen Perspektive«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der moderne Mensch muss daher bewusst politisch sein. Nur eine bewusste politische Gestaltung kann dauerhaft die Grundlage für eine weiterhin freie und gestaltungsoffene Zukunft sein. So verstanden, ist Politik in der Moderne eine Notwendigkeit. Es gilt, was Jean-Paul Sartre für das Wesen des modernen Menschen konzediert: Der moderne Mensch ist dazu »verurteilt frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut«[40].

al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 328ff

40 Jean-Paul Sartre/Werner Bökenkamp/Traugott König/Vincent v. Wroblewsky: Der Existentialismus ist ein Humanismus, Reinbek bei Hamburg 2002, S. 155.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Danksagung

Eine Dissertation wird zwar von einer Person geschrieben, wäre aber doch ohne die Unterstützung so vieler anderer zu verfassen gar nicht möglich gewesen. Ohne das regelmäßige Einfangen ausbrechender Gedanken durch meinen Doktorvater Professor Alexander Thumfart hätte diese Arbeit sicherlich kein Ende gefunden. Über mein gesamtes Studium hinweg habe ich in persönlichen und fachlichen Gesprächen sowie in Seminaren und Vorlesungen sehr viel von ihm lernen dürfen. Für seine Offenheit, Geduld, sein Verständnis und die hilfreichen Ratschläge bin ich ihm unendlich dankbar.

Ebenfalls zu danken habe ich Professor André Brodocz, der sich schnell bereiterklärt hat das Zweitgutachten zu übernehmen. Professor Andreas Anter möchte ich dafür danken, dass er durch seine Seminare zu Max Weber und Alexis de Tocqueville in mir das Interesse an beiden großen Denkern maßgeblich geweckt hat. Zu danken habe ich zudem dem gesamten Kollegium der Staatswissenschaftlichen Fakultät, das Lukas Gundling und mir im Wintersemester 2015/2016 ermöglicht hat ein Lektüreseminar zu Karl Marx zu halten. Insbesondere daraus habe ich ein nachhaltiges Interesse an dessen Schriften entwickelt.

Zu danken habe ich auch der Stiftung der Deutschen Wirtschaft und der FAZIT-Stiftung. Ohne deren Stipendien wäre weder mein Studium noch die Dissertation in der Form möglich gewesen. Der FAZIT-Stiftung ist nochmals separat für ihren Druckkostenzuschuss zu danken, der die Veröffentlichung sehr vereinfacht hat. Ferner möchte ich an dieser Stelle dem transcript-Verlag für die unkomplizierte und professionelle Zusammenarbeit danken.

Außerdem zu Dank verpflichtet bin ich den eifrigen Korrekturleser*innen und Lektor*innen dieser Arbeit. Allen voran meiner Schwester Agnes gebührt nicht nur großer Dank, sondern auch Bewunderung für ihr Korrektorat. Meinem Schwager Bodo gebührt Dank für sein ehrlich-kritisches und konstruktives Lektorat. Auch meinen Freund*innen Andrea, Joachim, Katharina und Lotta gilt warmherzigster Dank für ihre hilfreichen Anmerkungen und Kritiken. Ohne sie alle wäre diese Arbeit in der Form nicht entstanden.

Weder diese Dissertation noch mein Studium wäre mir in der Form möglich gewesen, ohne die Unterstützung meiner Eltern. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet. Sie sind mir ein Vorbild an Leidenschaft und Durchhaltevermögen. Von ihnen habe ich die

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Charaktereigenschaften gelernt, ohne die ich diese Arbeit nicht zu Ende hätte bringen können.

Das gilt letztlich für meine gesamte Familie. Sie alle sind mir Vorbilder und das auf so wunderbar unterschiedliche Weise. Ihre Stärken und ihre Art die Welt zu sehen, sind mir immer Ansporn mich selbst zu reflektieren und mich zu entwickeln – an ihnen allen kann ich wachsen.

Auch meinen Freund*innen möchte ich für ihre Unterstützung in den letzten Jahren von Herzen danken. Über die Zeit sind sie zu einer zweiten Familie geworden. Ihre immer offenen Arme, ein in jeder noch so spontanen Lage freundliches Heim und ihre nahezu unendliche Geduld für alle meine Irren und Wirren der letzten Jahre sind die kostbarsten Geschenke, die ich je erhalten habe.

Meinen Mitbewohner*innen David, Farina und Kika danke ich nicht nur für unser Zusammenleben, sondern an dieser Stelle besonders dafür, dass sie mich in den letzten Wochen des Schreibens und Korrigierens als Dauergast in der Küche und mein Papierchaos auf dem Küchentisch ausgehalten haben.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Abbott, Andrew D.: Prozessuales Denken. Reflexionen über Marx und Weber, Hamburg 2019.

Abelein, Werner: Henrik Steffens' politische Schriften. Zum politischen Denken in Deutschland in den Jahren um die Befreiungskriege, Tübingen 1977.

Abensour, Miguel: Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellistische Moment, Berlin 2012.

Abramowski, Günter: Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozess, Stuttgart 1966.

Achtnich, Susanne: Alexis de Tocqueville in Amerika. Die konservativen und liberalen Elemente in seiner politischen Theorie; Möglichkeiten einer Synthese am Beispiel der »Demokratie in Amerika«, Frankfurt a.M. 1987.

Adair-Toteff, Christopher: »Weber's ›use and abuse‹ of Calvin's Doctrine of Predestination«, in: Journal of Religious and Political Practice 4 (2018), S. 336ff.

Adams, Julia/Clemens, Elisabeth S./Orloff, Ann S.: »Introduction: Social Theory, Modernity, and the three Waves of Historical Sociology«, in: Julia Adams/Elisabeth S. Clemens/Ann S. Orloff (Hg.), Remaking Modernity. Politics, History, and Sociology, Durham 2005, S. 1ff.

—: Remaking Modernity. Politics, History, and Sociology, Durham 2005.

Adamson, Walter: »Marx's Four Histories: an Approach to his Intellectual Development«, in: History and Thought 20 (1981), S. 379ff.

Albert, Gert/Bienfait, Agathe/Sigmund, Steffen/Stachura, Mateusz (Hg.): Aspekte des Weber-Paradigmas, Wiesbaden 2006.

Albert, Gert/Bienfait, Agathe/Sigmund, Steffen/Wendt, Claus (Hg.): Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003.

Allen, Barbara: »Alexis de Tocqueville on the Covenantal Tradition of American Federal Democracy«, in: Publius: The Journal of Federalism 28 (1998), S. 1ff.

Althusser, Louis: »Vorwort: Heute«, in: Louis Althusser/Frieder O. Wolf (Hg.), Für Marx, Frankfurt a.M. 2011, S. 17ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Althusser, Louis/Balibar, Étienne/Establet, Roger/Macherey, Pierre/Rancière, Jacques/Wolf, Frieder O./Petrioli, Alexis/Pfaffenberger, Eva (Hg.): Das Kapital lesen, Münster 2015.

Althusser, Louis/Wolf, Frieder O. (Hg.): Für Marx, Frankfurt a.M. 2011.

Alulis, Joseph: »The Price of Freedom. Tocqueville, the Framers, and the Antifederalists«, in: Perspectives on Political Science 27 (1998), S. 85ff.

Andrew, Edward: »Marx's Theory of Classes: Science and Ideology«, in: Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique 8 (1975), S. 454ff.

—: »Class in Itself and Class Against Capital. Karl Marx and his Classifiers«, in: Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique 16 (1983), S. 577ff.

Angehrn, Emil/Lohmann, Georg (Hg.): Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der marxschen Theorie, Königstein 1986.

Anter, Andreas: »Die westdeutsche Max-Weber-Diskussion und die Begründung der parlamentarischen Demokratie nach dem Zweiten Weltkrieg«, in: Christoph Cornelißen (Hg.), Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie. Wolfgang J. Mommsen und seine Generation, Berlin 2010, S. 257ff.

—: Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung, Berlin 2014.

—: »Max Webers Staatssoziologie im zeitgenössischen Kontext«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 11ff.

Anter, Andreas/Breuer, Stefan (Hg.): Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016.

Antoni, Carlo: From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking, Detroit 1959.

Appadurai, Arjun: »Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy«, in: Public Culture 2 (1990), S. 1ff.

Arendt, Hannah: Crises of the Republic, New York 1969.

Arndt, Ernst M., in: Blätter für literarische Unterhaltung (1846), S. 1197ff.

Aron, Raymon: An Essay on Freedom, o.A. 1970.

Arthur, C.: The New Dialectic and Marx's Capital, Leiden 2004.

Ashley, David: »Marx and the Category of ›Individuality‹ in Communist Society«, in: Bob Jessop/Russel Wheatley (Hg.), Karl Marx's Social and Political Thought – Second Series. Nature, Culture, Morals, Ethics, London 1999, S. 667ff.

Auderset, Juri: Transatlantischer Föderalismus. Zur politischen Sprache des Föderalismus im Zeitalter der Revolutionen 1787-1848, Berlin/Boston 2016.

Avineri, Shlomo: The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge 1968.

Avramenko, Richard: »Tocqueville and the Religion of Democracy«, in: Perspectives on Political Science 41 (2012), S. 125ff.

Azeri, Siyaves: »Marx's Concept of Class. A Reconsideration«, in: Critique 43 (2015), S. 439ff.

Bachrach, Peter: Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft, Frankfurt a.M. 1970.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bader, Michael/Berger, Johannes/Ganßmann, Heiner/Knesebeck, Jost v.d.: Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber. Band 2, Frankfurt a.M./New York 1987.

Bagnulo, Vince: »Making Democracy Great Again…or Not: Alexis de Tocqueville on Why Greatness in Democratic Society Requires Justice«, in: Perspectives on Political Science 49 (2020), S. 181ff.

Balibar, Étienne: »Die Grundbegriffe des historischen Materialismus«, in: Louis Althusser/Étienne Balibar/Roger Establet et al. (Hg.), Das Kapital lesen, Münster 2015, S. 441ff.

Ballingall, Robart A.: »›Working at the Same Time to Animate and to Restrain‹: Tocqueville on the Problem of Authority«, in: The European Legacy 24 (2019), S. 738ff.

Barbalet, Jack M.: »›Beruf‹, Rationality and Emotion in Max Weber's Sociology«, in: European Journal of Sociology 41 (2000), S. 329ff.

Barber, Benjamin: Jihad vs. McWorld, New York 1995.

Bauer, Franz J.: Das ›lange‹ 19. Jahrhundert (1789 – 1917). Profil einer Epoche, Stuttgart 2006.

Bauermann, Rolf: »Zur Ausarbeitung der Demokratie- und Diktatur-Auffassung durch Marx in den vierziger und Anfang der fünziger Jahre des 19. Jahrhunderts«, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2 (1979), S. 107ff.

Baumann, Zygmunt: Globalization. The Human Consequences, New York 1998.

—-: Die Krise der Politik, Hamburg 2000.

Baumgarten, Eduard: Max Weber. Werk und Person, Tübingen 1964.

Bayly, Christopher A.: The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons, Malden, Oxford, Carlton 2004.

Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.

Beetham, David: The Legitimation of Power, Basingstoke 2013.

Behnager, Nasser: »Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science«, in: Review of Politics 59 (1997), S. 97ff.

Bellah, Robert N.: »The Quest for the Self: Individualism, Morality, Politics«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 329ff.

Ben Rafael, Eliezer/Sternberg, Yitzak (Hg.): Identity, Culture and Globalization, Leiden 2001.

Bendix, Reinhard: Max Weber. An Intellectual Portrait, New York 1960.

—: Max Weber – Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse, München 1964.

—: »Max Webers Soziologie heute«, in: Dirk Kaesler (Hg.), Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung, München 1972, S. 50ff.

—: Embattled Reason. Bd. 1, New Brunswick 1988.

—: »Tradition and Modernity Reconsidered«, in: Reinhard Bendix (Hg.), Embattled Reason. Bd. 1, New Brunswick 1988, S. 279ff.

Benhabib, Seyla: Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory, New York 1986.

Berger, Michael: Karl Marx: Das Kapital. Eine Einführung, München 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bergier, J.-F.: »Das Industriebürgertum und die Entstehung der Arbeiterklasse 1700-1914«, in: Carlo Cipolla/Knut Borchardt (Hg.), Europäische Wirtschaftsgeschichte. Band 3 Die Industrielle Revolution, Stuttgart – New York 1976, S. 261ff.

Berg-Schlosser, Dirk/Riescher, Gisela/Waschkuhn, Arno (Hg.): Politikwissenschaftliche Spiegelungen. Ideendiskurs – Institutionelle Fragen – Politische Kultur und Sprache Festschrift für Theo Stammen zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998.

Beyme, Klaus v.: »Das parlamentarische System in der Theorie der Politik«, in: Klaus v. Beyme (Hg.), Die parlamentarische Demokratie. Entstehung und Funktionsweise 1789 – 1999, Wiesbaden 2014, S. 93ff.

—: Die parlamentarische Demokratie. Entstehung und Funktionsweise 1789 – 1999, Wiesbaden 2014.

Bidet, Jacques: »Die metastrukturelle Rekonstruktion des Kapital«, in: Jan Hoff/Alexis Petrioli/Ingo Stützle et al. (Hg.), Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster 2006, S. 146ff.

Bienfait, Agathe (Hg.): Religionen verstehen. Zur Aktualität Max Webers Religionssoziologie, Wiesbaden 2011.

Bluhm, Harald: »Die Zentralisierung der Macht im modernen Staat«, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.), Alter Staat – neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004, S. 25ff.

Bluhm, Harald (Hg.): Kleine Politische Schriften, Berlin 2006.

Bluhm, Harald: »Bewegungen, Assoziationen und Partei – Elemente einer Theorie kollektiver Akteure bei Karl Marx«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2010), S. 7ff.

—: »MEGA-Marx«, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 11 (2017), S. 41ff.

Bluhm, Harald/Krause, Skadi: »Viele Tocquevilles? — Neuere Interpretationen eines Klassikers«, in: Berliner Journal für Soziologie 15 (2005), S. 551ff.

—: »Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. Quellen, Konturen und Leistungsfähigkeit seines Konzepts«, in: Leviathan 42 (2014a), S. 636ff.

—: »Zwischen akademisch-institutionalisierter Wissenschaft und Aufklärung der Bürger. Tocquevilles Neue Wissenschaft der Politik«, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 24 (2014b), S. 29ff.

—: »Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. Konzept und Reichweite seiner »neuen Wissenschaft der Politik«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 53ff.

Bluhm, Harald/Krause, Skadi (Hg.): Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016.

Boer, Roland: »Marx's Ambivalence. State, Proletarian Dictatorship and Commune«, in: International Critical Thought 9 (2019), S. 109ff.

Boesche, Roger: »The strange liberalism of Alexis de Tocqueville«, in: History of Political Thought 2 (1981), S. 495ff.

—: »Why Could Tocqueville Predict so Well?«, in: Political Theory 11 (1983), S. 79ff.

—: The strange Liberalism of Alexis de Tocqueville, Ithaca 1987.

—: »Why did Tocqueville Fear Abundance? Or the Tension between Commerce and Citizenship«, in: History of European Ideas 9 (1988), S. 25ff.

—: »Marx – Despotism of Class and Workplace«, in: Roger Boesche (Hg.), Theories of Tyranny. From Plato to Arendt, University Park 1996, S. 237ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: Theories of Tyranny. From Plato to Arendt, University Park 1996.
—: »Tocqueville: The Pleasures of Servitude«, in: Roger Boesche (Hg.), Theories of Tyranny. From Plato to Arendt, University Park 1996, S. 201ff.
—: »Weber: The Inevitability of Bureaucratic Domination«, in: Roger Boesche (Hg.), Theories of Tyranny. From Plato to Arendt, University Park 1996, S. 327ff.
—: Tocqueville's Road Map. Methodology, liberalism, revolution, and despotism, Lanham 2006.
Bohlender, Matthias: »Tocqueville im Gefängnis. Zu einer Genealogie demokratischer Gefahren«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 163ff.
Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias (Hg.): Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, Bielefeld 2018.
—: »Vorwort«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, Bielefeld 2018, S. 7ff.
Booth, William J.: »Gone Fishing: Making Sense of Marx's Concept of Communism«, in: Political Theory 17 (1989), S. 205ff.
—: »Economies of Time: On the Idea of Time in Marx's Political Economy«, in: Political Theory 19 (1991), S. 7ff.
Borchardt, Knut/Hanke, Edith/Schluchter, Wolfgang/Baier, Horst (Hg.): MWG I/23. Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie, Tübingen 2013.
Boudon, Raymond: The Logic of Social Action, London 1981.
—: »Tocquevilles Plädoyer für eine neue politische Wissenschaft«, in: Berliner Journal für Soziologie (2005), S. 459ff.
Brassier, Ray: »Strange Sameness. Hegel, Marx and the logic of estrangement«, in: Angelaki 24 (2019), S. 98ff.
Bräu, Richard/Nutzinger, Hans G. (Hg.): Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, Marburg 2008.
Brecht, Arnold: Politische Theorie, Tübingen 1961.
Breiner, Peter: »Weber's *The Protestant Ethic* as a Hypothetical Narrative of Original Accumulation«, in: Journal of Classical Sociology 29 (2005), S. 11ff.
Brenkert, George G.: »Marx and Human Rights«, in: Journal of the History of Philosophy 24 (1986), S. 55ff.
Brentano, Lujo: »Die Anfänge des modernen Kapitalismus«, in: Richard Bräu/Hans G. Nutzinger (Hg.), Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, Marburg 2008, S. 167ff.
—: »Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte«, in: Richard Bräu/Hans G. Nutzinger (Hg.), Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, Marburg 2008, S. 53ff.
Breuer, Stefan: Max Webers Herrschaftssoziologie, Frankfurt a.M. 1991.
—: Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers, Darmstadt 1994.
—: »Nichtlegitime Herrschaft«, in: Wilfried Nippel/Hinnerk Bruhns (Hg.), Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich, Göttingen 2000, S. 63ff.
—: »Max Webers Parteiensoziologie und das Problem des Faschismus«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studi-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

en zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 352ff.
—: Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven, Tübingen 2006.
—: »Herrschaft« in der Soziologie Max Webers, Wiesbaden 2011.
Breuer, Stefan/Treiber, Hubert (Hg.): Entstehung und Strukturwandel des Staates, Opladen 1982.
Breuer, Stefan/Treiber, Hubert/Walther, Manfred: »Enstehungsbedingungen des modernen Anstaltsstaates«, in: Stefan Breuer/Hubert Treiber (Hg.), Entstehung und Strukturwandel des Staates, Opladen 1982, S. 75ff.
Brogan, Hugh: Alexis de Tocqueville. A Life, Cambridge 2006.
Brown, Lucie: Victorian News and Newspapers, Oxford 1985.
Brudney, Daniel: »Marx' neuer Versuch«, in: Hans-Christoph Schmidt am Busch/Christopher F. Zurn (Hg.), Anerkennung, Berlin 2009, S. 145ff.
Buchanan, Allan E.: »Marx, Morality, and History. An Assessment of Recent Analytical Work on Marx«, in: Ethics 98 (1987), S. 104ff.
Buchheim, Christoph: Industrielle Revolutionen. Langfristige Wirtschaftsentwicklungen in Großbritannien, Europa und in Übersee, München 1994.
Buchstein, Hubertus/Hummel, Siri: »Demokratietheorie und Methode: Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 225ff.
Bude, Heinz/Damitz, Ralf M./Koch, André (Hg.): Marx. Ein toter Hund?, Hamburg 2010.
Butschek, Felix: Industrialisierung. Ursachen, Verlauf, Konsequenzen, Köln 2006.
Byong-Hoon, Suh: »Mill and Tocqueville: a friendship bruised«, in: History of European Ideas 42 (2016), S. 55ff.
Cahnman, Werner J.: »Ideal Type Theory. Max Weber's Concept and Some of Its Derivations«, in: The Sociological Quarterly 6 (1965), S. 268ff.
—: Weber & Toennies. Comparative Sociology in Historical Perspective, New Brunswick 1995.
Calhoun, Craig: »Nationalism, Modernism, and their Multplicities«, in: Eliezer Ben Rafael/Yitzak Sternberg (Hg.), Identity, Culture and Globalization, Leiden 2001, S. 445ff.
Callinicos, Alex: Die revolutionären Ideen von Karl Marx, Köln 2005.
Camic, Charles/Gorski, Philip S./Trubek, David M. (Hg.): Max Weber's *Economy and Society*. A Critical Companion, Stanford 2005.
Campagna, Norbert: Die Moralisierung der Demokratie. Alexis de Tocqueville und die Bedingungen der Möglichkeit einer liberalen Demokratie, Cuxhaven 2001.
Carver, Terrell: »Communism for Critical Critics? The *German Ideology* and the Problem of Technology«, in: History of Political Thought 9 (1988), S. 129ff.
—: »Putting Your Money Where Your Mouth Is: the Social Construction of Individuality in Marx's *Capital*«, in: Bob Jessop/Russel Wheatley (Hg.), Karl Marx's Social and Political Thought – Second Series. Nature, Culture, Morals, Ethics, London 1999, S. 152ff.
Carver, Terrell/Farr, James (Hg.): The Cambridge Companion to *The Communist Manifesto*, Cambridge 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a.M. 1990.

Ceaser, James W.: »Political Science, Political Culture, and the Role of the Intellectual«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 287ff.

—: »Alexis de Tocqueville and the Two-Founding Thesis«, in: The Review of Politics 73 (2011), S. 219ff.

Chakrabarty, D. K.: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton 2000.

Chandler, Alfred D.: The Visible Hand. The Managerial Revolution in American Business, Cambridge 1977.

Chanial, Philippe: »Ehre, Tugend und Interesse. Soziologien der Assoziation bei Tocqueville«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 291ff.

Cherkaoui, Mohamed: Good Intensions: Max Weber and the Paradox of Unintended Consequences, Oxford 2007.

Chesney, Robert M.: »Democratic-Republican Societies, Subversion, and the Limits of Legitimate Political Dissent in the Early Republic«, in: North Caronlina Review 82 (2004), S. 1525ff.

Chitty, Andrew: »The Early Marx on Needs«, in: Radical Philosophy 64 (1993), S. 23ff.

—: »Menschliche Anerkennung und wahres Eigentum beim jungen Marx«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 48ff.

Cipolla, Carlo: »Die Industrielle Revolution in der Weltgeschichte«, in: Carlo Cipolla/Knut Borchardt (Hg.), Europäische Wirtschaftsgeschichte. Band 3 Die Industrielle Revolution, Stuttgart – New York 1976, S. 1ff.

Cipolla, Carlo/Borchardt, Knut (Hg.): Europäische Wirtschaftsgeschichte. Band 3 Die Industrielle Revolution, Stuttgart – New York 1976.

Cleaver, Harry: »Das Kapital« politisch lesen. Eine alternative Interpretation des Marxschen Hauptwerks, Wien 2012.

Cohen, G. A.: »Bourgeois and Proletarians«, in: Journal of the History of Ideas 29 (1968), S. 211ff.

—: Karl Marx's Theory of History: A Defence, Princeton 1978.

Cole, G.D.H.: Socialist Thought. Bd. 1 The Forerunners 1789-1850, London 1955.

Coleman, James S.: Foundation of Social Theory, Cambridge 1990.

Collins, Randall: »Weber's last Theory of Capitalism. A Systematization«, in: American Sociological Reviews 45 (1980), S. 925ff.

—: Weberian sociological theory, Cambridge 1986.

Colliot-Thélène, Catherine: »Modern rationalities of the political. From Foucault to Weber«, in: Max Weber Studies 9 (2009), S. 165ff.

—: »Das Monopol der legitimen Gewalt«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 39ff.

Conrad, Sebastian: Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich, München 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Conrad, Sebastian/Eckert, Andreas: »Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen«, in: Sebastian Conrad/Andreas Eckert/Ulrike Freitag (Hg.), Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt a.M./New York 2007, S. 7ff.

Conrad, Sebastian/Eckert, Andreas/Freitag, Ulrike (Hg.): Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt a.M./New York 2007.

Conrad, Sebastian/Randeria, S.: Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M./New York 2002.

Cornelißen, Christoph (Hg.): Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie. Wolfgang J. Mommsen und seine Generation, Berlin 2010.

Costner, Herbert L.: »De Tocqueville on Equality: A Discourse on Intellectual Style«, in: The Pacific Sociological Review 19 (1976), S. 411ff.

Cowling, Mark/Carver, Terrell (Hg.): The *Communist Manifesto*. New Interpretations, Edinburgh 1998.

Craiutu, Aurelian: »Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat)«, in: History of Political Thought 20 (1999), S. 456ff.

—: Liberalism under Siege. The Political Thought of the French Doctrinaires, Lanham 2003.

—: »Tocqueville's Paradoxical Moderation«, in: The Review of Politics 67 (2005), S. 599ff.

—: »What Kind of Social Scientist was Tocqueville?«, in: Aurelian Craiutu/Sheldon Gellar (Hg.), Conversations with Tocqueville. The Global Democratic Revolution in the Twenty-First Century 2009, S. 55ff.

—: »Review of Jon Elster's *Tocqueville. The First Social Scientist*«, in: Perspectives on Politics 9 (2011), S. 363ff.

—: »Tocquevilles neue politische Wissenschaft wiederentdecken:. Einige Lektionen für zeitgenössische Sozialwissenschaftler«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 33ff.

Craiutu, Aurelian/Gellar, Sheldon (Hg.): Conversations with Tocqueville. The Global Democratic Revolution in the Twenty-First Century 2009.

Craiutu, Aurelian/Jennings, Jeremy: »The Third *Democracy*: Tocqueville's Views of America after 1840«, in: The American Political Science Review 98 (2004), S. 391ff.

Crouch, Colin: Post-democracy, Cambridge 2010.

Cullen, Michael J.: The Statistical Movement in Early Voctorian Britain. The Foundations of Empirical Social Research, New York 1975.

Dahrendorf, Ralf: Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx, Hannover 1952.

—: Class and Class Conflict in Industrial Society, Stanford 1968.

—: Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika, Frankfurt a.M. 1968.

—: »Die Globalisierung und ihre sozialen Folgen werden zur nächsten Herausforderung einer Politik der Freiheit«, in: Die Zeit vom 1997, S. 8.

Damitz, Ralf M./Koch, André: »Gesellschaftstheorie reloaded? Anmerkungen zur gegenwärtigen Marxrenaissance«, in: Heinz Bude/Ralf M. Damitz/André Koch (Hg.), Marx. Ein toter Hund?, Hamburg 2010, S. 7ff.

Damrosch, Leopold: Tocqueville's Discovery of America, New York 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daniel, Ute (Hg.): Augenzeugen. Kriegsberichterstattung vom 18. bis zum 21. Jahrhundert, Göttingen 2006.

Danoff, Brian: Educating Democracy. Alexis de Tocqueville and Leadership in America, Albany 2010.

—: »A School or a Stage? Tocqueville and Arendt on Politics and Education«, in: Perspectives on Political Science 41 (2012), S. 117ff.

Demirović, Alex: »Rätedemokratie oder das Ende der Politik«, in: Prokla 39 (2009), S. 181ff.

—: »Kritik der Politik«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 463ff.

Deppe, Frank: »Demokratie und Sozialismus. Karl Marx und die politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit«, in: Joachim Hirsch/John Kannankulam/Jens Wissel (Hg.), Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Baden-Baden 2015, S. 41ff.

Deutsch, Kenneth L./Soffer, Walter (Hg.): The crisis of liberal democracy. A Straussian perspective, Albany 1987.

Dilcher, Gerhard/Lepsius, Susanne (Hg.): MWG I/1. Schriften und Reden 1889-1894, Tübingen 2008.

Dirlik, Arif: »Is there History after Eurocentrism? Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History«, in: Arif Dirlik (Hg.), Postmodernity's History. The Past as Legacy and Project, Lanham 2000, S. 63ff.

—: Postmodernity's History. The Past as Legacy and Project, Lanham 2000.

Dittgen, Herbert: Politik zwischen Freiheit und Despotismus. Alexis de Tocqueville und Karl Marx, Freiburg i.Br. 1986.

Draper, Hal: »The Death of the State in Marx and Engels«, in: Socialist Register 1970, S. 281ff.

—: »Marx and the Dictatorship of the Proletariat«, in: New Politics 4 (1964), S. 91ff.

—: The Two Souls of Socialism, Berkeley 1966.

—: »The Concept of the ›Lumpenproletariat‹ in Marx and Engels«, in: Economies et Sociétés 6 (1972), S. 22ff.

Drescher, Seymour: »Who Needs Ancienneté? Tocqueville on Aristocracy and Modernity«, in: History of Political Thought 24 (2003), S. 624ff.

—: »Tocqueville's Comparative Perspectives«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 21ff.

—: »Tocqueville's Comparisons. Choices and Lessons«, in: The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville 27 (2006), S. 479ff.

Drolet, Michael: »Democracy and political economy: Tocqueville's thoughts on J.-B. Say and T.R. Malthus«, in: History of European Ideas 29 (2003), S. 159ff.

—: »Freiheit und assoziatives Leben in Tocquevilles »neuer Wissenschaft der Politik«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 91ff.

Droz, Jacques (Hg.): Geschichte des Sozialismus. Bd. II der utopische Sozailismus bis 1848, Berlin 1974.

Dülmen, Richard v. (Hg.): Fischer-Lexikon Geschichte, Frankfurt a.M. 1997.

Dunayevskaya, Raya: Marxism and Freedom, from 1776 until Today, Amherst 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dunning, John H.: Multinational enterprises and the global economy, Harlow 1998.
Duverger, Maurice: Die politischen Parteien, Tübingen 1959.
Düzenli, Faruk E.: »Did Marx Fetishize Labor?«, in: Rethinking Marxism 28 (2016), S. 204ff.
Dzur, Albert W.: »Democracy's ›Free School‹: Tocqueville and Lieber on the Value of the Jury«, in: Political Theory 38 (2010), S. 603ff.
Easton, L. D.: »Alienation and History in Early Marx«, in: Philosophy and Phenomenological Research 22 (1961), S. 193ff.
Edelberg, Jaqueline: »Justice Here? Tocqueville and the Role of the Jury in the American Judicial Process and Republican Democracy«, in: La Revue Tocqueville/The Tocqueville Revue 17 (1996), S. 67ff.
Eden, Robert: »Doing without Liberalism: Weber's Regime Politics«, in: Political Theory 10 (1982), S. 379ff.
—: »Why Wasn't Weber A Nihilist?«, in: Kenneth L. Deutsch/Walter Soffer (Hg.), The crisis of liberal democracy. A Straussian perspective, Albany 1987, S. 212ff.
»Editorischer Bericht«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/16. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920, Tübingen 1988, S. 49ff.
Egger, Lukas: »Immanente Kritk oder Metakritik der Moral. Zu Normativität als Gegenstand und Grundlage der Marx'schen Gesellschaftskritik«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, Bielefeld 2018, S. 221ff.
»Einleitung«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/16. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920, Tübingen 1988, S. 1ff.
Eisenberg, Christiane: »Arbeiter, Bürger und der ›bürgerliche Verein‹ 1820-1870. Deutschland und England im Vergleich«, in: Jürgen Kocka (Hg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Verbürgerlichung, Recht und Politik, Göttingen 1995, S. 48ff.
Eisenstadt, Abraham S. (Hg.): Reconsidering Tocqueville's Democracy in America, New Brunswick, NJ 1988.
Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.): The Protestant Ethic and Modernization, New York 1968.
—: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000.
—: Multiple Modernities, New Brunswick 2002.
—: »Die institutionelle Ordnung der Moderne. Die Vielfalt der Moderne aus einer weberianischen Perspektive«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 328ff.
—: Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne, Wiesbaden 2006.
Elbe, Ingo: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin 2008.
Eliaeson, Sven: »Between Ratio an Charisma: Max Weber's Views on Plebiscitary Leadership Democracy«, in: Statsvetenskaplig Tidskrift 4 (1991), S. 317ff.
—: »Max Weber and Plebiscitary Democracy«, in: Ralph Schroeder (Hg.), Max Weber, Democracy and Modernization, New York 1998, S. 47ff.
—: »Constitutional Caesarism. Weber's politics in their German context«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 131ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Elliot, John E.: »Continuity and Change in the Evolution of Marx's Theory of Alienation. From the *Manuscripts* through the *Grundrisse* to *Capital*«, in: History of Political Economy 11 (1979), S. 317ff.

Ellmers, Sven/Elbe, Ingo/Dubadze, Devi (Hg.): Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie, Würzburg 2011.

Ellmers, Sven/Hogh, Philip (Hg.): Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien, Weilerswist 2017.

Elster, Jon: Making Sense of Marx, Cambridge 1985.

—: »Grundzüge kausaler Analyse in Tocquevilles Über die Demokratie in Amerika«, in: Berliner Journal für Soziologie (2005), S. 495ff.

—: Alexis de Tocqueville. The first social scientist, Cambridge, New York 2009.

Engels, Friedrich: »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«, in: MEW 19, Berlin 1962, S. 181ff.

—: »Brief an Philip van Patten 18. April 1883«, in: MEW 36, Berlin 1967, S. 11f.

Engerman, Stanley L.: »Max Weber as economist and economic historian«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 256ff.

Faught, Jim: »Tocqueville and Weber. Interests, Values and Democracy«, in: Journal of Classical Sociology 7 (2016), S. 55ff.

Federici, Silvia: »*Capital* and Gender«, in: Ingo Schmidt/Carlo Fanelli (Hg.), Reading *Capital* Today. Marx after 150 Years, London 2017, S. 79ff.

Fehrenbach, Elisabeth: Vom Ancien Régime zum Wiener Kongreß, München 1993.

Feldhoff, Jürgen: Die Politik der egalitären Gesellschaft, Köln, Opladen, Münster/Westf. 1968.

Ferrera, Maurizio: »Objectivity, Political Order, and Responsibility in Max Weber's Thought«, in: Critical Review 30 (2018), S. 256ff.

Fetscher, Iring (Hg.): Marxismusstudien. Zweite Folge, Tübingen 1957.

—: Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München 1967.

—: »Karl Marx: Das Verhältnis von Frühwerk und Kapital«, in: Iring Fetscher (Hg.), Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München 1967, S. 13ff.

—: Marx. Eine Einführung, Frankfurt a.M. 2018.

Fisahn, Andreas: Staat, Recht und Demokratie. Eine Einführung in das politische Denken von Marx und Engels, Köln 2018.

Fitzi, Gregor: Max Webers politisches Denken, Konstanz 2004.

—: »Souvereignty, legality and democracy. Politics in the work of Max Weber«, in: Max Weber Studies 9 (2009), S. 33ff.

Fleischer, Helmut: Marxism and History, London 1973.

Flora, Peter: Modernisierungsforschung. Zur empirischen Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung, Wiesbaden 1974.

Flügel-Martinsen, Oliver: »Fehlt Marx eine Theorie des Politischen? Marx' politische Kritik und die postmarxistische Marx-Kritik«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, Bielefeld 2018, S. 245ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Forde, Steven: »Alexis de Tocqueville's Ancient Modern Liberty«, in: ASPA 2010 Annual Meeting Paper (2010).

Forschungsbericht: Das lange 19. Jahrhundert: Neuere Forschungen und Forschungsperspektiven. 28.04.2016 – 29.04.2016 Berlin vom 26.05.2016.

Forst, Rainer: »Gerechtigkeit nach Marx«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 107ff.

Förster, Friedrich W.: Politische Ethik und politische Pädagogik, München 1918.

Freeman, Samuel: Geschichte der politischen Philosophie, Frankfurt a.M. 2008.

Friedman, Daniel J.: »Marx's Perspective on the Objective Class Structure«, in: Polity 6 (1974), S. 318ff.

Friedrich, Carl J.: »Some Observations on Weber's Analysis of Bureaucracy«, in: Robert K. Merton/et al. (Hg.), Reader in Bureaucracy, Glencloe 1952, 27ff.

Fromm, Erich: »Das Menschenbild bei Marx«, in: Erich Fromm (Hg.), Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx, Frankfurt a.M. 1980, S. 7ff.

—: Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx, Frankfurt a.M. 1980.

Fukuyama, Francis: The end of history and the last man, New York, NY 2002.

Gall, Lothar (Hg.): Liberalismus, Königstein/Ts. 1980.

—: »Liberalismus und bürgerliche Gesellschaft«, in: Lothar Gall (Hg.), Liberalismus, Königstein/Ts. 1980, S. 162ff.

—: Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, München 1993.

Galston, William A.: »Liberal virtues«, in: American Political Science Review 82 (1988), S. 1277ff.

Gane, Mike: »The *Communist Manifesto*'s Transgendered Proletarians«, in: Mark Cowling/Terrell Carver (Hg.), The *Communist Manifesto*. New Interpretations, Edinburgh 1998, S. 119ff.

Gannett Jr., Robert T.: »Bowling Ninepins in Tocqueville's Township«, in: The American Political Science Review 97 (2003), S. 1ff.

—: »The Shifting Puzzles of Tocqueville's *The Old Regime and the Revolution*«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 188ff.

Gauchet, Marcel: »Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften«, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M. 1990, S. 123ff.

Geenens, R./Dijn, A. de (Hg.): Reading Tocqueville, London 2007.

Gehlen, Arnold: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt a.M., Bonn 1969.

Georg Lukács Werke. Frühschriften II, Neuwied 1968.

Gephart, Werner/Baier, Horst/Lepsius, Rainer (Hg.): MWG I/22-3. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 2010.

Geras, Norman: »Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's *Capital*«, in: New Left Review 65 (1971), S. 69ff.

—: »The Controversary about Marx and Justice«, in: New Left Review 150 (1985), S. 47ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerhardt, Uta (Hg.): Kapitalismus bei Max Weber. Zur Rekonstruktion eines fast vergessenen Themas, Wiesbaden 2019.
Gerth, Hans H./Mills, C. W.: From Max Weber. Essays in Sociology, New York 1946.
Geuss, Raymond: »Marxismus und das Ethos der Moderne«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 89ff.
Ghosh, Peter (Hg.): A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic, Wiesbaden 2008.
—: »A short manifesto by way of introduction«, in: Peter Ghosh (Hg.), A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic, Wiesbaden 2008, S. 1ff.
—: »Max Weber's Idea of ›Puritanism‹: a case study in the empirical construction of the *Protestant Ethic*«, in: Peter Ghosh (Hg.), A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic, Wiesbaden 2008, S. 5ff.
—: Max Weber and *The Protestant Ethic*:. Twin Histories, Oxford 2014.
—: »Constructing Marx in the history of ideas«, in: Global Intellectual History 2 (2017), S. 124ff.
—: »History and theory in Max Weber's ›Protestant Ethic‹«, in: Global Intellectual History 4 (2019), S. 121ff.
Giddens, Anthony: Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber, Cambridge 1971.
Gneuss, Christian/Kocka, Jürgen: Max Weber. Ein Symposion, München 1998.
Goankar, D. P.: Alternative Modernities, Durham 2001.
Göhler, Gerhard/Iser, Mattias/Kerner, Ina (Hg.), Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden 2011
Goldberg, Chad A.: »Social Citizenship and a reconstructed Tocqueville«, in: American Sociological Review 66 (2001), S. 289ff.
Goldhammer, Arthur: »Translating Tocqueville. The Constraints of Classicism«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 139ff.
—: »Tocqueville, Association, and the Law of 1848«, in: Historical Reflections 35 (2009), S. 74ff.
Goldstein, Doris S.: »The Religious Beliefs of Alexis de Tocqueville«, in: French Historical Studies 1 (1960), S. 379ff.
—: »Alexis de Tocqueville's Concept of Citizenship«, in: Proceedings of the American Philosophical Society 108 (1964), S. 39ff.
Görlitz, Axel: Demokratie im Wandel, Köln und Opladen 1969.
Görtemaker, Manfred: Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien, Wiesbaden 1989.
Gose, Peter/Paulson, Justin: »*Capital* and its ›Laws of Motion‹. Determination, Praxis and the Human Science/Natural Science Question«, in: Ingo Schmidt/Carlo Fanelli (Hg.), Reading *Capital* Today. Marx after 150 Years, London 2017, S. 97ff.
Grafstrein, Robert: »The Failure of Weber's Concept of Legitimacy: Its Causes and Implications«, in: Journal of Politics 43 (1981), S. 456ff.
Grandner, Margarete: »Das Recht auf Arbeit«, in: Margarete Grandner/Wolfgang Schmale/Michael Weinzierl (Hg.), Grund- und Menschenrechte. Historische Perspektiven – aktuelle Problematiken, Wien 2002, S. 257ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grandner, Margarete/Schmale, Wolfgang/Weinzierl, Michael (Hg.): Grund- und Menschenrechte. Historische Perspektiven – aktuelle Problematiken, Wien 2002.

Greaves, Duncan: »Marx, Justice, and History«, in: Theoria 83 (1994), S. 13ff.

Green, Jeffrey E.: »Max Weber and the Reinvention of Popular Power«, in: Max Weber Studies 8 (2008), S. 187ff.

Gregory, D.: »The Influence of French Socialism on the Thought of Karl Marx, 1843-1845«, in: Proceedings of the Western Society for French History 6 (1978), S. 242ff.

Greve, Jens/Kroneberg, Clemens: »Herausforderungen einer handlungstheoretisch fundierten Differenzierungstheorie – zur Einleitung«, in: Thomas Schwinn/Clemens Kroneberg/Jens Greve (Hg.), Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion, Wiesbaden 2011, S. 7ff.

Greven, Michael T.: »Max Weber's Missing Definition of ›Political Action‹ in his ›Basic Sociological Concepts‹: Simultaneously a Commentary on Some Aspects of Kari Palonen's Writings on Max Weber«, in: Max Weber Studies 4 (2004), S. 179ff.

Greyertz, Kaspar v.: »Biographical Evidence on Predestination, Convevant, and Special Providence«, in: Günther Roth/Hartmut Lehmann (Hg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts, Cambridge 1993, S. 273ff.

Groh, Dieter: Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkrieges, Frankfurt a.M. 1974.

Grosz, Elizabeth: The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely, Durham 2004.

Guellec, Laurence: »The Writer Engagé. Tocqueville and Political Rhetoric«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 167ff.

—: »Tocqueville und die Literatur«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 189ff.

Gurland, Arkadij: Marxismus und Diktatur, Frankfurt a.M. 1981.

Habermas, Jürgen: Theorie kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1981.

Hadari, Saguiv A.: Theory in practice. Tocqueville's new science of politics, Stanford/Calif. 1989.

Hall, Basil: Travels in North America in the Years 1827 and 1828. Bd. 2, Edinburgh 1830.

Hamilton, Alexander/Madison, James/Jay, John/Pole, J. R. (H.): The Federalist, Indianapolis 2005.

Hamilton, Alistair: »Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 151ff.

Hancock, Ralph C.: »The Uses and Hazards of Christianity in Tocqueville's Attempt to Save Democratic Souls«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 348ff.

—: »Tocqueville on the Good of American Federalism«, in: Publius: The Journal of Federalism 28 (1998), S. 89ff.

—: »The Responsibility of Reason: Tocqueville and the Problem of Modern Transcendence«, in: Perspectives on Political Science 42 (2013), S. 27ff.

Hanke, Edith: »Max Webers ›Herrschaftssoziologie‹. Eine werkgeschichtliche Studie«, in: Wolfgang J. Mommsen/Edith Hanke (Hg.), Max Webers ›Herrschaftssoziologie‹, Tübingen 2001, S. 19ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hanke, Edith (Hg.): MWG I/22-4. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 2005.
Hardtwig, Wolfgang: »Der Deutsche Weg in die Moderne. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Grundproblem der deutschen Geschichte 1789-1871«, in: Wolfgang Hardtwig/Harm-Heinrich Brandt (Hg.), Deutschlands Weg in die Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert, München 1993, S. 9ff.
Hardtwig, Wolfgang/Brandt, Harm-Heinrich (Hg.): Deutschlands Weg in die Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert, München 1993.
Harrington, Michael: Socialism, New York 1972.
Harvey, David: A Companion to Marx's *Capital*, London & New York 2010.
—: A Companion to Marx's *Capital* Volume 2, London & New York 2013.
—: Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason, Oxford 2018.
Haug, Frigga: »Feministische Anmerkungen«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 178ff.
Haug, Wolfgang F.: Neue Vorlesungen zur Einführung ins ›Kapital‹, Berlin 2006.
Headrick, Daniel R.: The Tools of Empire. Technology and Euopean Imperialism in the Nineteenth Century, New York 1981.
—: When Information Came of Age. Technologies of Knowledge in the Age of Reason and Revolution, Oxford 2000.
Hebert, L. J.: »Individualism and Intellectual Liberty in Tocqueville and Descartes«, in: The Journal of Politics 69 (2007), S. 525ff.
Hecht, Martin: Modernität und Bürgerlichkeit. Max Webers Freiheitslehre im Vergleich mit den politischen Ideen von Alexis de Tocqueville und Jean-Jacques Rousseau, Berlin 1998.
Hedström, Peter/Edling, Christofer: »Analytische Soziologie in Tocquevilles Über die Demokratie in Amerika«, in: Berliner Journal für Soziologie (2005), S. 511ff.
Hedström, Peter/Swedberg, Richard (Hg.): Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory, Cambridge 1998.
—: »Social Mechanisms: An Introductory Essay«, in: Peter Hedström/Richard Swedberg (Hg.), Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory, Cambridge 1998, S. 1ff.
Heinrich, Michael: Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2005.
—: »Begründungsprobleme. Zur Debatte über das Marxsche ›Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate‹«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2006), S. 47ff.
—: Wie das Marxsche ›Kapital‹ lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des ›Kapital‹, Stuttgart 2009.
—: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Theorie, Münster 2011.
—: An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital, New York 2012.
—: Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Weiterentwicklung Band 1: 1818-1841, Stuttgart 2018.
Hekman, Susan J.: Weber, the Ideal Type, and the Contemporary Social Theory, Notre Dame 1983.
Held, David (Hg.): Political theory today, Oxford 1991.
Heller, Agnes: The Theory of Need in Marx, London 1976.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »Die ethischen Alternativen der Moderne«, in: Heinrich Meier (Hg.), Zur Diagnose der Moderne, München 1990, S. 99ff.
—: »The concept of the political revisited«, in: David Held (Hg.), Political theory today, Oxford 1991, S. 330ff.
Henary, Sara: »Tocqueville and the Challenge of Historicism«, in: The Review of Politics 76 (2014), S. 469ff.
Henderson, W. O.: Die Industrielle Revolution. Europa 1780-1914, Wien – München - Zürich 1971.
Henning, Christoph: Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik, Bielefeld 2005.
—: »Übersetzungsprobleme. Eine wissenschaftstheoretische Plausibilisierung des Marxschen Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2005), S. 63ff.
—: »Charaktermaske und Individualität bei Marx«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2009), S. 100ff.
—: »Werte: Ein perfektionistischer Abriss«, in: Sven Ellmers/Ingo Elbe/Devi Dubadze (Hg.), Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie, Würzburg 2011, S. 65ff.
—: »Perfektionismus als kritische Theorie. Bemerkungen zur Selbstentfaltung sui generis«, in: Sven Ellmers/Philip Hogh (Hg.), Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien, Weilerswist 2017, S. 51ff.
Hennis, Wilhelm: »Zum Problem der deutschen Staatsanschauung«, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 5 (1959), 19ff.
—: »Tocqueville's »Neue Politische Wissenschaft«, in: Justin Stagl (Hg.), Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur: zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem, Berlin 1982, S. 385ff.
—: Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1987.
—: »In Search of the »New Science of Politics«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 27ff.
—: »Legitimität. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft«, in: Wilhelm Hennis (Hg.), Politikwissenschaft und politisches Denken. Politikwissenschaftliche Abhandlungen II, Tübingen 2000, S. 250ff.
—: Politikwissenschaft und politisches Denken. Politikwissenschaftliche Abhandlungen II, Tübingen 2000.
Herb, Karlfriedrich: »Staat und Religion. Die politische Vernunft in den Grenzen des Glaubens«, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.), Alter Staat – neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004, S. 83ff.
Herb, Karlfriedrich/Hidalgo, Oliver (Hg.): Alter Staat – neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004.
—: Alexis de Tocqueville, Frankfurt a.M. 2005.
Hereth, Michael: Alexis de Tocqueville. Die Gefährdung der Freiheit in der Demokratie, Stuttgart 1979.
—: Tocqueville zur Einführung, Hamburg 1991.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »Dezentralisierung und politische Sitten bei Alexis de Tocqueville«, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.), Alter Staat – neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004, S. 49ff.

—: »Alexis de Tocqueville«, in: Theo Stammen/Gisela Riescher/Wilhelm Hofmann (Hg.), Hauptwerke der politischen Theorie, Stuttgart 2007, S. 533ff.

Hermes, Siegfried: »Staatsbildung durch Rechtsbildung. Überlegungen zu Max Webers soziologischer Verbandstheorie«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 81ff.

Herre, Franz: Die Fugger in ihrer Zeit, Augsburg 2009.

Herres, Jürgen: »Rhineland Radicals and the ›48ers‹«, in: Terrell Carver/James Farr (Hg.), The Cambridge Companion to *The Communist Manifesto*, Cambridge 2015, S. 15ff.

Herrmann, Dieter: »Back to the Roots! Der Lebensführungsansatz von Max Weber«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Aspekte des Weber-Paradigmas, Wiesbaden 2006, S. 238ff.

Herzog, Dietrich: »Max Weber als Klassiker der Parteiensoziologie«, in: Soziale Welt 17 (1966), S. 232ff.

Heuß, Alfred: »Die Kontingenz in der Geschichte«, in: Neue Hefte für Philosophie 24/25 (1985), S. 14ff.

Hidalgo, Oliver: »Hierarchie und Gleichheit – Tocqueville und die Kunst der Freiheit im demokratischen Staat«, in: Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo (Hg.), Alter Staat – neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie, Baden-Baden 2004, S. 111ff.

—: Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik, Frankfurt a.M. 2006.

Hill, Ian E. J.: »Monsterization, Mechanization, Contradiction. Marx's Rhetoric of Technology«, in: Rethinking Marxism 31 (2019), S. 493ff.

Hilton, Boyd: The Age of Atonement. The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought 1785-1885, Oxford 1988.

Hintze, Otto (Hg.): Gesammelte Abhandlungen. Bd. 2, Göttingen 1964.

—: »Max Webers Soziologie«, in: Otto Hintze (Hg.), Gesammelte Abhandlungen. Bd. 2, Göttingen 1964, S. 135ff.

Hirsch, Joachim/Kannankulam, John/Wissel, Jens (Hg.): Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Baden-Baden 2015.

—: »Einleitung: Marx, Marxismus und die Frage des Staates«, in: Joachim Hirsch/John Kannankulam/Jens Wissel (Hg.), Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Baden-Baden 2015, S. 9ff.

Hobsbawm, Eric J.: Industrie und Empire, Frankfurt a.M. 1969.

—: »Class consciousness in history«, in: István Mészaros (Hg.), Aspects of History and Class Consciousness, London 1971, S. 5ff.

—: Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848 – 1875, Frankfurt a.M. 1980.

—: Europäische Revolutionen, München 1983.

—: »Das Kommunistische Manifest«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 10ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hobsbawm, Eric J./Amīn, Samīr (Hg.): Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998.

Hodges, Donald C.: »The ›Intermediate Class‹ in Marxian Theory«, in: Social Research 28 (1961), S. 23ff.

—: »The Unity of Marx's Thought«, in: Science and Society 28 (1964), S. 316ff.

Hoff, Jan/Petrioli, Alexis/Stützle, Ingo/Frieder, Otto W. (Hg.): Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster 2006.

Hoffman, John: »The *Communist Manifesto* and the Idea of Permanent Revolution«, in: Mark Cowling/Terrell Carver (Hg.), The *Communist Manifesto*. New Interpretations, Edinburgh 1998, S. 77ff.

Hoffmann, Jürgen: Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur. Politische Soziologie der europäischen und der deutschen Geschichte, Münster 2009.

Holt, Justin P.: The social thought of Karl Marx, Thousand Oaks, California 2015.

Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt a.M. 2000.

—: »Die Moral im ›Kapital‹. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 350ff.

—: Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, Frankfurt a.M. 2017.

Hornung, Klaus: »Die Dialektik von Emanzipation und Despotismus. Alexis de Tocqueville und Karl Marx«, in: Der Staat 15 (1976), S. 305ff.

—: »Welche Art von Despotismus die demokratischen Nationen zu fürchten haben – Alexis de Tocqueville über die Voraussetzungen der freiheitlichen Demokratie«, in: Zeitschrift für Politik 41 (1994), S. 347ff.

Horowitz, Irving L./Hayes, Bernadette: »For Marx/Against Engels: Dialectics Revisited«, in: Bob Jessop/Russel Wheatley (Hg.), Karl Marx's Social and Political Thought – Second Series. Marx's life and theoretical development, London 1999, S. 295ff.

Hübinger, Gangolf: »Einleitung«, in: Gangolf Hübinger (Hg.), MWG III/7. Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie). Unvollendet. Mit- und Nachschriften 1920, Tübingen 2009, S. 1ff.

Hübinger, Gangolf (Hg.): MWG III/7. Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie), Tübingen 2009.

Hübinger, Gangolf: »Max Weber und die ›universalgeschichtlichen Probleme‹ der Moderne«, in: Michael Kaiser/Harald Rosenbach (Hg.), Max Weber in der Welt. Rezeption und Wirkung, Tübingen 2014, S. 207ff.

Hübinger, Gangolf/Lepsius, Rainer (Hg.): MWG II/4. Briefe 1903-1905, Tübingen 2015.

Hudis, Peter: »Imagining Society Beyond *Capital*«, in: Ingo Schmidt/Carlo Fanelli (Hg.), Reading *Capital* Today. Marx after 150 Years, London 2017, S. 181ff.

Hunt, Richard N.: The Political Ideas of Marx and Engels. Bd. 1: Marxism and totalitarian democracy, 1818-1850, London 1975.

—: The Political Ideas of Marx and Engels. Bd. 2: Classical Marxism: 1850-1895, London 1984.

Hurrelmann, Klaus: Shell-Jugendstudie 2019.

Husami, Ziyad: »Marx on Distributive Justice«, in: Philosophy and Public Affairs 8 (1978), S. 27ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inazu, John D.: »The Strange Origins of the Constitutional Right of Association«, in: Tennessee Law Review 77 (2010), S. 485ff.
Iorio, Marco: »Liberalismus, Kommunitarismus, Kommunismus. Marx im Spannungsfeld der politischen Philosophie der Gegenwart«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2004), S. 54ff.
—: Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik. Eine Ein- und Weiterführung, Berlin 2011.
—: Einführung in die Theorien von Karl Marx, Berlin 2012.
Isenberg, Nancy: Sex and Citizenship in Antebellum America, Chapel Hill 1998.
Jacob, Margaret C./Kadane, Matthew: »Missing, Now Found in the Eighteenth Century: Weber's Protestant Capitalist«, in: American Historical Review 108 (2003), S. 20ff.
Jacoby, Henry: »Hobbes und Tocqueville«, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft/Journal of Institutional and Theoretical Economics 109 (1953), S. 718ff.
—: Die Bürokratisierung der Welt. Ein Beitrag zur Problemgeschichte, Neuwied 1969.
Jaeggi, Rahel: Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt a.M. 2005.
—: Kritik von Lebensformen, Frankfurt a.M. 2014.
Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013.
—: Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013.
Jaeggi, Urs/Honneth, Axel (Hg.): Arbeit, Handlung, Normativität, Frankfurt a.M. 1980.
Jalbert Stauffer, Dana: »Tocqueville on the Modern Moral Situation: Democracy and the Decline of Devotion«, in: The American Political Science Review 108 (2014), S. 772ff.
Janara, Laura: »Commercial capitalism and the democratic psyche: the threat to Tocquevillean citizenship«, in: History of Political Thought 22 (2001), S. 317ff.
—: Democracy growing up. Authority, autonomy, and passion in Tocqueville's Democracy in America, Albany 2002.
Jankovic, Ivan: »Das Tocqueville Problem: Individualism and Equality between *Democracy in America* and *Ancient Regime*«, in: Perspectives on Political Science 45 (2016), S. 125ff.
Jardin, André: Alexis de Tocqueville. Leben und Werk, Frankfurt a.M. 2005.
Jaume, Lucien: Tocqueville. The aristocratic sources of liberty, Princeton 2013.
Jech, Alexander: »›Man Simply‹: Excavating Tocqueville's Conception of Human Nature«, in: Perspectives on Political Science 42 (2013), 84-93.
Jeong, Seongjin: »Marx's Communism as Associations of Free Individuals«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2016), S. 115ff.
Jepperson, Ronald/Meyer, John W.: »Multiple Levels of Analysis and the Limitations of Methodological Individualism«, in: Sociological Theory 29 (2011), S. 54ff.
Jessop, Bob/Malcolm-Brown, Charlie (Hg.): Karl Marx's Social Thought and Political Thought, London & New York 1990.
Jessop, Bob/Wheatley, Russel (Hg.): Karl Marx's Social and Political Thought – Second Series. Marx's life and theoretical development, London 1999.
—: Karl Marx's Social and Political Thought – Second Series. Nature, Culture, Morals, Ethics, London 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ji, Minsun: »With or without class. Resolving Marx's Janus-faced interpretation of worker-owned cooperatives«, in: Capital & Class 44 (2020), S. 345ff.

Joas, Hans: »Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 252ff.

Johnson, Carol: »The Problem of Reformism and Marx's Theory of Fetishism«, in: New Left Review 119 (1980), S. 70ff.

Johnston, M.: »Marx, Blanqui and Majority Rule«, in: Socialist Register 1983, S. 296ff.

Jones, Gareth S.: Karl Marx. Die Biographie, Frankfurt a.M. 2016.

Kaelber, Lutz: »Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism. New Research on the Weber Thesis«, in: William H. Swatos Jr./Lutz Kaelber (Hg.), The Protestant Ethic Turns 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis, Boulder 2005, S. 139ff.

Kaesler, Dirk (Hg.): Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung, München 1972.

—: Max Weber, München 2011.

Kahan, Alan S.: Aristocratic liberalism. The social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville, New York, NY 1992.

—: Alexis de Tocqueville, New York 2010.

—: Tocqueville, Democracy, and Religion. Checks and Balances for Democratic Souls, Oxford 2015.

—: »›Checks and Balances‹ für demokratische Seelen: Tocqueville über die Rolle der Religion in demokratischen Gesellschaften«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 139ff.

Kain, Philip J.: »Marx's Dialectic Method«, in: History and Theory 19 (1980), S. 294ff.

Kaiser, Michael/Rosenbach, Harald (Hg.): Max Weber in der Welt. Rezeption und Wirkung, Tübingen 2014.

Kaledin, Arthur: Tocqueville and His America, Yale 2011.

Käppner, Joachim: 1918 – Aufstand für die Freiheit. Die Revolution der Besonnenen, München 2019.

Kauffmann, Clemens: Leo Strauss zur Einführung, Hamburg 1997.

Kaviraj, S.: »An Outline of a Revisionist Theory of Modernity«, in: European Journal of Sociology 46 (2005), S. 497ff.

Keat, Russel: »Die ethische Kritik ökonomischer Institutionen«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 169ff.

Kelly, Duncan: »Max Weber and the Rights of Citizens«, in: Max Weber Studies 4 (2004), S. 23ff.

Kenwood, Albert G./Lougheed, Alan L.: The growth of the international economy, 1820 – 1990. An introductory text, London 1998.

Kessler, Sanford: Tocqueville's civil religion. American Christianity and the prospects for freedom, Albany, NY 1994.

Kielmansegg, Peter G.: »Legitimität als analytische Kategorie«, in: Wolfgang Seibel/Monika Medick-Krakau/Herfried Münkler et al. (Hg.), Demokratische Politik – Analyse und Theorie. Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland zum 50jährigen Jubiläum des Westdeutschen Verlages, Opladen, Wiesbaden 1997, S. 62ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kincaid, John: »Federal Democracy and Liberty«, in: Political Science and Politics 32 (1999), S. 211ff.
Kininmonth, Kirsten: »Weber's Protestant Work Ethic. A case study of Scottish entrepreneurs, the Coats Family of Paisley«, in: Business History 58 (2016), S. 1236ff.
Kippenberg, Hans G. (Hg.): MWG I/22-2. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 2001.
Kippenberg, Hans G.: »Religiöse Gemeinschaften. Wo die Arbeit am Sinnproblem der Welt und der Bedarf sozialen Handelns an Gemeinschaftlichkeit zusammenkommen«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 211ff.
—: »Dialektik der Entzauberung. Säkularisierung aus der Perspektive Webers Religionssystematik«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 81ff.
Kippenberg, Hans G./Riesebrodt, Martin (Hg.): Max Webers Religionssystematik, Tübingen 2001.
Kloppenberg, James T.: »The canvas and the color: Tocqueville's »philosophical history« and why it matters now«, in: Modern Intellectual History 3 (2006), S. 495ff.
Kocka, Jürgen: »Familie, Unternehmer und Kapitalismus«, in: Zeitschrift für Firmengeschichte und Unternehmerbiographie 24 (1979), S. 99ff.
—: »Otto Hintze, Max Weber und das Problem der Bürokratie«, in: Historische Zeitschrift 233 (1981), S. 65ff.
—: Bürgertum im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Verbürgerlichung, Recht und Politik, Göttingen 1995.
—: Bürgertum im 19. Jahrhundert. Einheit und Vielfalt Europas, Göttingen 1995.
—: »Das europäische Muster und der deutsche Fall«, in: Jürgen Kocka (Hg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Einheit und Vielfalt Europas, Göttingen 1995, S. 9ff.
—: Arbeiten an der Geschichte. Gesellschaftlicher Wandel im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2012.
—: Geschichte des Kapitalismus, Bonn 2015.
Kohn, Margaret: »The Other America: Tocqueville and Beaumont on Race and Slavery«, in: Polity 35 (2002), S. 169ff.
Korsch, Karl: Karl Marx, Frankfurt a.M. 1967.
Koselleck, Reinhart (Hg.): Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977.
—: Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a.M. 2000.
Krätke, Michael R.: »150 Jahre danach«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 28ff.
—: »›Hier bricht das Manuskript ab.‹ (Engels) Hat das *Kapital* einen Schluss? Teil II«, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge (2002), S. 211ff.
—: Kritik der politischen Ökonomie heute. Zeitgenosse Marx, Hamburg 2017.
Krause, Skadi: »Demokratischer Föderalismus. Tocquevilles Würdigung der kommunalen Selbstverwaltung als Teil der Civil Liberty«, in: Politische Vierteljahresschrift 55 (2014), S. 94ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »Der Demokratietheoretiker Tocqueville. Kontexte, Interpretationen und Neuaneignungen«, in: Skadi Krause (Hg.), Erfahrungsräume der Demokratie. Zum Staatsdenken von Alexis de Tocqueville, Stuttgart 2017, S. 9ff.

—: Eine neue Politische Wissenschaft für eine neue Welt. Alexis de Tocqueville im Spiegel seiner Zeit, Berlin 2017.

—: Erfahrungsräume der Demokratie. Zum Staatsdenken von Alexis de Tocqueville, Stuttgart 2017.

—: Eine neue Politische Wissenschaft für eine neue Welt. Alexis de Tocqueville im Spiegel seiner Zeit, Berlin 2017.

Krieger, Leonard: »The Uses of Marx for History«, in: Political Science Quarterly 75 (1960), S. 355ff.

Kreide, Regina/Niederberger, Andreas: »Politik«, in: Gerhard Göhler/Mattias Iser/Ina Kerner (Hg.), Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden 2011, S. 290ff.

Kübler, Lukas: »Marx' Theorie der Entfremdung«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 47ff.

Küster, Gerd-Walter: »Kritik und Begriff der bügerlichen Gesellschaft«, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 71 (1985), S. 96ff.

Laclau, Ernesto: »Ideologie und Post-Marxismus«, in: Martin Nonhoff (Hg.), Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld 2007, S. 25ff.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekontruktion des Marxismus, Wien 2012.

Lakoff, Sanford: »Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism«, in: The Review of Politics 60 (1998), S. 435ff.

Lamberti, Jean-Claude: Tocqueville and the two democracies, Cambridge/Mass. 1989.

—: »Two Ways of Conceiving the Republic«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 3ff.

Landshut, Siegfried: Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik, Berlin 1969.

Lange, Ernst M.: Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapital über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der ›Kritik der politischen Ökonomie‹ von Karl Marx, Frankfurt a.M. 1980.

Langewiesche, Dieter: »Republik, Konstitutionelle Monarchie und ›Soziale Frage‹«, in: Historische Zeitschrift (1980), S. 529ff.

—: Liberalismus in Deutschland, Frankfurt a.M. 1988.

—: »Neuzeit, Neuere Geschichte«, in: Richard v. Dülmen (Hg.), Fischer-Lexikon Geschichte, Frankfurt a.M. 1997, S. 386ff.

Lassman, Peter: »Democracy and Disentchantment: Weber and Tocqueville on the ›Road of Servitude‹«, in: Herminio Martins (Hg.), Knowledge and passion. Essays in honour of John Rex, London 1993, S. 99ff.

—: »The rule of man over man: politics, power and legitimation«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 83ff.

Lawler, Peter A.: »Tocqueville on human misery and human liberty«, in: The Social Science Journal 28 (1991), S. 243ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: The Restless Mind. Tocqueville on the Origin and Perpetuation of Human Liberty, Lanham 1993.
—: »Alexis de Tocqueville and the Public/Private Dichotomy: Implications for Public Service Today«, in: Public Integrity 3 (2001), S. 131ff.
—: »Tocqueville at 200«, in: Perspectives on Political Science 35 (2006), S. 68ff.
Lazonick, W.: Competitive Advantage on the Shop Floor, Cambridge 1990.
LeBon, Gustave: Psychologie der Massen, Stuttgart 1982.
Lefort, Claude: The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy and Totalitarianism, Cambridge 1986.
Lehmann, Hartmut: »Friends and Foes: The Formation and Consolidation of the *Protestant Ethic* Thesis«, in: William H. Swatos Jr./Lutz Kaelber (Hg.), The Protestant Ethic Turns 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis, Boulder 2005, S. 1ff.
Lehnert, Detlef: »Hugo Preuß zwischen Hans Kelsen und Max Weber«, in: Detlef Lehnert/Christoph Müller (Hg.), Vom Untertanenverband zur Bürgergenossenschaft. Symposium zum 75. Todestag von Hugo Preuß am 9. Oktober 2000, Baden-Baden 2003, S. 151ff.
Lehnert, Detlef/Müller, Christoph (Hg.): Vom Untertanenverband zur Bürgergenossenschaft. Symposium zum 75. Todestag von Hugo Preuß am 9. Oktober 2000, Baden-Baden 2003.
Lenhardt, Gero: »Theorie der Rationalisierung und Sozialismuskritik bei Max Weber«, in: Leviathan 8 (1980), S. 295ff.
Leonard, Thomas C.: The Power of the Press. The Birth of American Political Reporting, New York 1987.
—: News for All. America's Coming-of-Age with the Press, New York 1995.
Lepsius, Rainer: »Soziologische Theoreme über die Sozialstruktur der ›Moderne‹ und die ›Modernisierung‹«, in: Reinhart Koselleck (Hg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, S. 10ff.
—: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990.
—: »Max Webers soziologische Fragestellungen«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 21ff.
Lepsius, Rainer/Mommsen, Wolfgang J. (Hg.): MWG II/5. Briefe 1906-1908, Tübingen 1990.
Lerner, Max: Tocqueville and American civilization, New Brunswick, NJ 1994.
Lessenich, Stephan/Nullmeier, Frank (Hg.): Deutschland. Eine gespaltene Gesellschaft, Frankfurt a.M./New York 2006.
—: »Einleitung: Deutschland zwischen Einheit und Spaltung«, in: Stephan Lessenich/Frank Nullmeier (Hg.), Deutschland. Eine gespaltene Gesellschaft, Frankfurt a.M./New York 2006, S. 7ff.
Levin, Michael: »Marx and Working-Class Consciousness«, in: History of Political Thought 1 (1980), S. 499ff.
—: »›The Hungry Forties‹. The Socio-economic Conext of the *Communist Manifesto*«, in: Mark Cowling/Terrell Carver (Hg.), The *Communist Manifesto*. New Interpretations, Edinburgh 1998, S. 41ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Levin, Yuval: »Democracy and Human Nature: Lawler and Tocqueville on the Modern Individual«, in: Perspectives on Political Science 37 (2008), S. 142ff.
Lewis, W. A.: Growth and Fluctuations 1870-1913, London 1978.
Lichtheim, George: Ursprünge des Sozialismus, Gütersloh 1969.
—: Kurze Geschichte des Sozialismus, Frankfurt a.M. 1977.
Lindner, Urs: »Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der marxschen Kritik der politischen Ökonomie«, in: Sven Ellmers/Ingo Elbe/Devi Dubadze (Hg.), Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie, Würzburg 2011, S. 87ff.
—: Marx und die Philosophie, Stuttgart 2013.
Lipset, Seymor M.: The political man: the social bases of politics, Garden City 1960.
Littler, C. R.: The Development of the Labour Process in Capitalist Societies. A Comparative Study of the Transformation of Work organization in Britain, JApan, and the USA, London 1982.
Lively, Jack: The social and political thought of Alexis de Tocqueville, Oxford 1965.
Llanque, Marcus: Demokratisches Denken im Krieg. Die deutsche Debatte im Ersten Weltkrieg, Berlin 2000.
—: »Politische Institutionen«, in: Marcus Llanque/Herfried Münkler (Hg.), Politische Theorie und Ideengeschichte, Berlin 2007, S. 225ff.
Llanque, Marcus/Münkler, Herfried (Hg.): Politische Theorie und Ideengeschichte, Berlin 2007.
Lohmann, Georg: »Gesellschaftskritik und normativer Maßstab. Überlegungen zu Marx«, in: Urs Jaeggi/Axel Honneth (Hg.), Arbeit, Handlung, Normativität, Frankfurt a.M. 1980, S. 234ff.
—: »Marxens Kapitalismuskritik als Kritik an menschenunwürdigen Verhältnissen«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 67ff.
Losurdo, Domenico: »Das eigentliche ›Herz‹ der menschlichen Emanzipation«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 150ff.
Lovell, David: From Marx to Lenin, Cambridge 1984.
Löwith, Karl: »Marx's Self-Alienation in the Early Writings of Marx«, in: Social Research 21 (1954), S. 204ff.
—: »Max Weber und Karl Marx«, in: Karl Löwith (Hg.), Sämtliche Schriften. Bd. 5, hg. von Klaus Stichweh, Stuttgart 1988.
—: Sämtliche Schriften. Bd. 5, hg. von Klaus Stichweh, Stuttgart 1988.
Lübbe, Weyma: Legitimität kraft Legalität. Sinnverstehen und Institutionenanalyse bei Max Weber und seinen Kritikern, Tübingen 1991.
Lukács, Geoge: »Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik«, in: Georg Lukács Werke. Frühschriften II. Bd. 2, Neuwied 1968, S. 161ff.
Machovec, Milan: A Marxist Looks at Jesus, Philadelphia 1976.
Macpherson, C. B.: The Life and Times of Liberal Democracy, Oxford 1977.
Mäder, Denis: Fortschritt bei Marx, Berlin 2010.
Magalhães, Pedro T.: »A Contingent Affinity: Max Weber, Carl Schmitt, and the Challenge of Modern Politics«, in: Journal of the History of Ideas, 77 (2016), S. 283ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Magnis, Franz v.: Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx, München 1975.
Makropoulus, MIchael: »Möglichkeitsbändigungen. Disziplin und Versicherung als Konzepte zur sozialen Steuerung von Kontingenz«, in: Soziale Welt 31 (1990), S. 407ff.
Maletz, Donald J.: »The Spirit of Tocqueville's Democracies«, in: Polity 30 (1998), S. 513ff.
—: »Tocqueville on the Society of Liberties«, in: The Review Politics 63 (2001), S. 461ff.
—: »Making Non-Citizens: Consequences of Administrative Centralization in Tocqueville's Old Regime«, in: Publius: The Journal of Federalism 33 (2003), S. 17ff.
—: »Tocqueville's Tangents to Democracy«, in: American Political Thought 4 (2015), S. 612ff.
Maley, Terry: Democracy and the Political in Max Weber's Thought, Toronto 2011.
Mancini, Matthew J.: »From Oblivion to Apotheosis: The Ironic Journey of Alexis de Tocqueville«, in: Journal of American Studies 45 (2011), S. 21ff.
Manent, Pierre: Tocqueville and the Nature of Democracy, Lanham 1996.
—: »Tocqueville, Political Philosopher«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 108ff.
Manent, Pierre/Mahoney, Daniel J./Seaton, Paul: »Democratic Man, Aristocratic Man, and Man Simply. Some Remarks on an Equivocation in Tocqueville's Thought«, in: Perspectives on Political Science 27 (1998), S. 79ff.
Mansfield, Harvey C./Winthrop, Delba: »Tocqueville's New Political Science«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 81ff.
Marini, John: »Centralized Administration and the ›New Despotism‹«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 255ff.
Martin, Wayne M.: »In Defense Of Bad Infinity: A Fichtean Response To Hegel's Differenzschrift«, in: Bulletin of the Hegel Society of Great Britain 55 (2007), S. 168ff.
Martins, Herminio (Hg.): Knowledge and passion. Essays in honour of John Rex, London 1993.
Marx-Engels-Werke (MEW), Berlin, v. J.
Marx, Karl: »Briefe aus den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹«, in: MEW 1, Berlin 1957, S. 335ff.
—: »Kritische Randglossen zu dem Artikel ›Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen‹«, in: MEW 1, Berlin 1957, S. 392ff.
—: »Zur Judenfrage [1843]«, in: MEW 1, Berlin 1957, S. 347ff.
—: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: MEW 1, Berlin 1957, S. 378ff.
—: »Brief an P. W. Annenkow 28. Dezember 1846«, in: MEW 4, Berlin 1959, S. 547ff.
—: »Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ›Philosophie des Elends‹«, in: MEW 4, Berlin 1959, S. 63ff.
—: »Die moralisierende Kritik und die kiritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte«, in: MEW 4, Berlin 1959, S. 331ff.
—: »Thesen über Feuerbach«, in: MEW 3, Berlin 1959, S. 5ff.
—: »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: MEW 8, Berlin 1960, S. 111ff.
—: »Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1860«, in: MEW 7, Berlin 1960, S. 9ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien«, in: MEW 9, Berlin 1960, S. 220ff.
—: »Kritik des Gothaer Programms«, in: MEW 19, Berlin 1962, S. 11ff.
—: »Rede auf der Jahresfeier des ›People's Paper‹ am 14. April 1856 in London«, in: MEW 12, Berlin 1963, S. 3f.
—: »Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie«, in: MEW 13, Berlin 1964, S. 615ff.
—: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, in: MEW 13, Berlin 1964, S. 3ff.
—: »Produktivität des Kapitals. Produktive und unproduktive Arbeit«, in: MEW 26.1, Berlin 1965, S. 365ff.
—: »Theorien über den Mehrwert I«, in: MEW 26.1, Berlin 1965, S. 3ff.
—: »Brief an Friedrich Bolte, 23. November 1871«, in: MEW 33, Berlin 1966, S. 327ff.
—: »Theorien über den Mehrwert II«, in: MEW 26.2, Berlin 1967, S. 7ff.
—: »Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹«, in: MEW 40. Schriften, Reden, Briefe bis 1844, Berlin 1968, S. 445ff.
—: »Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation«, in: MEW 17, Berlin 1968, S. 313ff.
—: »Erster Entwurf zum ›Bürgerkrieg in Frankreich‹«, in: MEW 17, Berlin 1968, S. 493ff.
—: »Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844«, in: MEW 40. Schriften, Reden, Briefe bis 1844, Berlin 1968, S. 465ff.
—: »Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation«, in: MEW 16, Berlin 1968, S. 14ff.
—: »Theorien über den Mehrwert III«, in: MEW 26.3, Berlin 1968, S. 7ff.
—: »Zweiter Entwurf zum ›Bürgerkrieg in Frankreich‹«, in: MEW 17, Berlin 1968, S. 572ff.
—: »Konspekt des Buches von Bakunin ›Staatlichkeit und Anarchie‹«, in: MEW 18, Berlin 1969, S. 597ff.
—: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie«. Bd.1, in: MEW 23. Das Kapital, Berlin 1974, S. 11ff.
—: »Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie«, in: MEW 42, Berlin 1983, 15-768.
—: »Ökonomische Manuskripte 1863-1867. Teil 1«, in: MEGA II/4.1. ›Das Kapital‹ und Vorarbeiten. Band 4, Berlin 1988, S. 3ff.
Marx, Karl/Engels, Friedrich: »Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentatnten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten«. Bd. 1 Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, in: MEW 3, Berlin 1959, S. 13ff.
—: »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: MEW 4, Berlin 1959, S. 459ff.
—: »Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850«, in: MEW 7, Berlin 1960, S. 244ff.
—: »Rezensionen aus der ›Neuen Rheinischen Zeitung. Polit-ökonomische Revue‹. Viertes Heft«, in: MEW 7, Berlin 1960, S. 255ff.
—: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie«. Bd. 3 Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion, in: MEW 25, Berlin 1966, S. 9ff.
—: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie«. Zweiter Band, in: MEW 24, Berlin 1966, S. 7ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten«, in: MEW 2, Berlin 1969, S. 3ff.
Mason, Stephen F.: Geschichte der Naturwissenschaft, Bassum 1997.
Masugi, Ken (Hg.): Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991.
Maurer, Andrea: »Der privatkapitalistische Wirtschaftsbetrieb: ein wirtschaftssoziologischer Blick auf Unternehmen?«, in: Andrea Maurer (Hg.), Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010, S. 118ff.
—: Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010.
Mayer, Jacob P. (Hg.): Journey to America, New Haven 1962.
Mayntz, Renate: Soziologie der öffentlichen Verwaltung, Heidelberg 1997.
McCarthy, G.: »German Social Ethics and the Return to Greek Philosophy: Marx and Aristotle«, in: Studies to the Soviet Thought 31 (1986), S. 1ff.
McDaniel, Ian: »Representative democracy and the ›spirit of resistance‹ from Constant to Tocqueville«, in: History of European Ideas 44 (2018), S. 433ff.
MEGA II/4.1. ›Das Kapital‹ und Vorarbeiten, Berlin 1988.
Megill, Kenneth A.: »The Community in Marx's Philosophy«, in: Philosophy and Phenomenological Research 30 (1969), S. 382ff.
Meier, Heinrich (Hg.): Zur Diagnose der Moderne, München 1990.
Meissner, Hanna: »… Es kommt darauf an, sie zu verändern: Gesellschaftstheorie als epistem-onto-logischer Einssatz«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 249ff.
Mélonio, Francoise: »Tocqueville and the French«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 337ff.
Menke, Christoph: Kritik der Rechte, Berlin 2015.
Mepham, John: »The *Grundrisse*: Method oder Metaphysics?«, in: Economy and Society 7 (1978), S. 430ff.
Merton, Robert K./et al. (Hg.): Reader in Bureaucracy, Glencloe 1952.
Meskill, David: »Self-Interest Properly *Felt*: Democracy's Unintended Consequences and Tocqueville's Soltution«, in: Critical Review 19 (2007), S. 111ff.
Mészaros, István (Hg.): Aspects of History and Class Consciousness, London 1971.
—: Der Entfremdungsbegriff bei Marx, München 1973.
Michels, Robert: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens, Leipzig 1911.
Mikl-Horke, Gertraude: »Der Markt bei Weber und in der neuen Wirtschaftssoziologie«, in: Andrea Maurer (Hg.), Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010, S. 97ff.
Milchman, Alan: »Max Weber on capitalism, socialism and democracy«, in: Socialism and Democracy 4 (1988), S. 97ff.
Miliband, Ralph: »Marx and the State«, in: Socialist Register 1965, S. 278ff.
Mill, John S.: The Collected Works of John Stuart Mill. hrg. v. John M. Robson, Toronto 1977.
Miller, Susanne: Das Problem der Freiheit im Sozialismus, Frankfurt a.M. 1984.
Mills, C. W.: The Marxists, New York 1962.
—: »›Ideology‹ in Marx and Engels«, in: Philosophical Forum 16 (1985), S. 327ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »›Ideology‹ in Marx and Engels Revistited and Revised«, in: The Philosophical Forum 23 (1992), S. 301ff.
Mitchell, Harvey: »The changing conditions of freedom. Alexis de Tocqueville in the light of Rousseau«, in: History of Political Thought (1988), S. 31ff.
—: Individual choice and the structures of history: Alexis de Tocqueville as historian reappraised, Cambridge 2006.
Mitchell, Joshua: »Tocqueville on Democratic Religious Experience«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 276ff.
Mitzman, Arthur: The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber, New Brunswick 1985.
Mommsen, Wolfgang J.: »Die Vereinigten Staaten von Amerika«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 72ff.
—: »Ein Liberaler in der Grenzsituation«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 21ff.
—: »Einleitung«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 9ff.
—: »Kapitalismus und Sozialismus. Die Auseinandersetzung mit Karl Marx«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 144ff.
—: Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b.
—: Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, Tübingen 1974a.
—: »Universalgeschichtliches und politisches Denken«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 97ff.
—: »Zum Begriff der ›plebiszitären Führerdemokratie‹«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974b, S. 44ff.
—: »The Antinomian Structure of Max Weber's Political Thought«, in: Current Perspectives in Social Theory 4 (1983), S. 289ff.
Mommsen, Wolfgang J. (Hg.): MWG I/16. Zur Neuordnung Deutschlands, Tübingen 1988.
—: MWG I/10. Zur Russischen Revolution von 1905, Tübingen 1989.
Mommsen, Wolfgang J.: The Political and Social Theory of Max Weber, Chicago 1992.
Mommsen, Wolfgang J. (Hg.): MWG I/4. Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik, Tübingen 1993.
—: MWG I/22-1. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 2001.
Mommsen, Wolfgang J.: »Politik im Vorfeld der ›Hörigkeit der Zukunft‹. Politische Aspekte der Herrschaftssoziologie Max Webers«, in: Wolfgang J. Mommsen/Edith Hanke (Hg.), Max Webers ›Herrschaftssoziologie‹, Tübingen 2001, S. 303ff.
Mommsen, Wolfgang J./Hanke, Edith (Hg.): Max Webers ›Herrschaftssoziologie‹, Tübingen 2001.
Mommsen, Wolfgang J./Hübinger, Gangolf (Hg.): MWG I/15. Zur Politik im Weltkrieg, Tübingen 1984.
—: MWG I/17. Wissenschaft als Beruf 1917/19 und Politik als Beruf 1919, Tübingen 1992.
Mommsen, Wolfgang J./Schwentker, Wolfgang (Hg.): Max Weber und seine Zeitgenossen, Zürich 1988.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Morlok, Martin/Poguntke, Thomas/Sokolov, Ewgenij: Parteienstaat – Parteiendemokratie, Baden-Baden 2018.

Müller, Hans-Peter: Max Weber. Eine Einführung in sein Werk, Köln 2007.

—: »Lebensführung. Eine systematische Skizze im Anschluss an Max Webers Forschungsprogramm«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 249ff.

Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hg.): Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart – Weimar 2014.

Münch, Paul: »The Thesis before Weber: An Archaeology«, in: Günther Roth/Hartmut Lehmann (Hg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts, Cambridge 1993, S. 51ff.

Nachtwey, Oliver: Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin 2017.

Nadon, Christopher: »The Secular Basis of the Separation of Church and State: Hobbes, Locke, Montesquieu, and Tocqueville«, in: Perspectives on Political Science 43 (2014), S. 21ff.

Negt, Oskar: Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform, Göttingen 2011.

Neuhouser, Frederick: »Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 25ff.

Neumann, Sigmund: Die Parteien in der Weimarer Republik, Stuttgart 1973.

Nicolaus, Martin: »The Unknown Marx«, in: New Left Review 48 (1968), S. 41ff.

Nippel, Wilfried (Hg.): MWG I/22-5. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1999.

Nippel, Wilfried/Bruhns, Hinnerk (Hg.): Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich, Göttingen 2000.

Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1991.

Noll, Mark A.: »Tocqueville's *America*, Beaumont's Slavery, and the United States in 1831-32«, in: American Political Thought 3, S. 273ff.

Nolla, Eduardo: »Editor's Introduction«, in: Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique. Democracy in America. A Bilingual French-English Edition, Indianapolis 2010, S. xlviiff.

Nolla, Eduardo/Schleifer, James T. (Hg.): De la démocratique en Amérique. Democracy in America, Indianapolis 2010.

Nolte, Paul: Was ist Demokratie? Geschichte und Gegenwart, München 2012.

Nonhoff, Martin (Hg.): Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld 2007.

Nonn, Christoph: Das 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2007.

Nordahl, Richard: »Marx on Evaluating Pre-capitalist Societies«, in: Studies to the Soviet Thought 31 (1986), S. 303ff.

Offe, Claus: Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten ; Adorno-Vorlesungen 2003, Inst. für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Univ., Frankfurt a.M., Frankfurt a.M. 2004.

Ollman, Bertell: »Marx's Use of ›Class‹«, in: American Journal of Sociology 73 (1968), S. 573ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »Marx's Vision of Communism: A Reconstruction«, in: Critique 8 (1977), S. 4ff.
Ossewaarde, Marinus R. R.: Tocqueville's moral and political thought. New liberalism, London 2004.
Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2013.
Osterhammel, Jürgen/Petersson, Niels P.: Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen, München 2006.
Ostrogorski, M.: Democracy and the Organization of Political Parties, London 1902.
Ostrom, Vincent: The meaning of democracy and the vulnerability of democracies. A response to Tocqueville's challenge, Ann Arbor 1997.
Otani, Teinosuke: »Das *Kapital* in Marx' Selbstverständnis«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2012/13), S. 134ff.
O'Toole, James M.: The Faithful. A History of the Cotholics in America, Cambridge 2001.
Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens. Von Homer bis Sokrates, Stuttgart – Weimar 2001.
Paetz, Stephan: »Bürokratie«, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart – Weimar 2014, S. 38ff.
Palonen, Kari: Das ›Webersche Moment‹. Zur Kontingenz des Politischen, Opladen, Wiesbaden 1998.
—: »Max Weber's Reconceptualization of Freedom«, in: Political Theory 27 (1999), S. 523ff.
—: Eine Lobrede für Politiker. Ein Kommentar zu Max Webers ›Politik als Beruf‹, Opladen 2002.
—: »Max Weber, Parliamentarism and the Rhetorical Culture of Politics«, in: Max Weber Studies 4 (2004), S. 273ff.
Panichas, G. E./Hobart, M. E.: »Marx's Theory of Revolutionary Change«, in: Canadian Journal of Philosophy 20 (1990), S. 383ff.
Panitch, Leo: »The Two Revolutionary Classes of the *Manifesto*«, in: Terrell Carver/James Farr (Hg.), The Cambridge Companion to *The Communist Manifesto*, Cambridge 2015, S. 122ff.
Papaioannou, Kostas: »Marx and the Bureaucratic State«, in: Dissent 16 (1969), S. 252ff.
Parsons, Talcott: »Der Kapitalismus bei Sombart und Max Weber«, in: Uta Gerhardt (Hg.), Kapitalismus bei Max Weber. Zur Rekonstruktion eines fast vergessenen Themas, Wiesbaden 2019, S. 25ff.
Peterson, G. P.: »Karl Marx and his Vision of Salvation: the Natural Law and Private Property«, in: Review of Social Economy 52 (1994), S. 377ff.
Pfaff, Steven: »Nationalism, Charisma, and Plebiscitary Leadership. The Problem of Democratization in Max Weber's Political Sociology«, in: Sociological Inquiry 72 (2002), S. 81ff.
Pfeffer, R. G.: Marxism, Morality and Social Justice, Princeton 1990.
Pierson, George W.: Tocqueville and Beaumont in America, Oxford 1938.
Pies, Ingo: »Karl Marx' kommunistischer Individualismus«, in: Ingo Pies (Hg.), Moderne Klassiker der Gesellschaftstheorie. Von Karl Marx bis Milton Friedman, Tübingen 2016, S. 292ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: Moderne Klassiker der Gesellschaftstheorie. Von Karl Marx bis Milton Friedman, Tübingen 2016.
Platonia, Carmen/Welskopp, Thomas: »Entfremdung. Marx' negative historische Evolutionslehre der Arbeit«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2010), S. 28ff.
Platt, David: The gift of contingency, New York 1991.
Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht, Tübingen 1992.
Porter, Roy: Enlightment. Britain and the Making of the Modern World, London 2000.
Postone, Moishe: Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory, Cambridge 1993.
Potter, Simon J.: »Communication and Integration. The British and Dominions Press and the British World 1876-1914«, in: The Journal of Imperial and Commonwealth History 31 (2003), S. 190ff.
Poulantzas, N.: Political Power and Social Classes, London 1973.
Poulos, James: The art of being free. How Alexis de Tocqueville can save us from ourselves, New York, N.Y. 2017.
Principe, Michael: »Hegel's *Logic* and Marx's early development«, in: International Studies in Philosophy 23 (1991), S. 47ff.
Putnam, Robert D.: Bowling alone. The collapse and revival of American community, New York, NY 2001.
Putnam, Robert D./Leonardi, Robert/Nanetti, Raffaella Y.: Making democracy work. Civic traditions in modern Italy, Princeton, NJ 1994.
Quante, Michael: Hegels Begriff der Handlung, Stuttgart 1993.
—: »Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 69ff.
—: Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr, Münster 2018.
—: »Die Philosophie von Karl Marx«, in: Michael Quante (Hg.), Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr, Münster 2018, S. 17ff.
—: »Karl Marx: ein Theoretiker der Gerechtikeit?«, in: Michael Quante (Hg.), Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr, Münster 2018, S. 77ff.
—: »Zur Kenntlichkeit verzerrt!«, in: Michael Quante (Hg.), Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr, Münster 2018, S. 87ff.
Radkau, Joachim: Technik in Deutschland. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M. 1989.
Ramm, Thilo: »Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels«, in: Iring Fetscher (Hg.), Marxismusstudien. Zweite Folge, Tübingen 1957, S. 77ff.
Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M. 2002.
Ranke, Leopold: Über die Epochen der neueren Geschichte, München 1971.
Reese-Schäfer, Walter: Klassiker der politischen Ideengeschichte. Von Platon bis Marx, München 2007.
—: »Tocquevilles Kunst des Schreibens. Journalismus und Salonkultur im Vergleich mit Heinrich Heine in Paris«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 83ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rehmann, Jan: Max Weber: Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus, Hamburg 1998.
Reitz, Tilman: »Marx als Anti-Philosoph«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 15ff.
Review Symposium: »The Social Science of Democracy,«, in: Perspective on Politics 9/2 (2011), S. 361ff.
Richter, Hedwig: Demokratie. Eine deutsche Affäre. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München, 2020.
Richter, Melvin: The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction, New York 1995.
—: »Tocqueville and Guizot on democracy: from a type of society to a political regime«, in: History of European Ideas 30 (2004), S. 61ff.
—: »Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 245ff.
Riescher, Gisela: »Die Praxis politischer Freiheit. Individualismus und Gemeinsinn bei Alexis de Tocqueville und den amerikanischen Kommunitaristen«, in: Dirk Berg-Schlosser/Gisela Riescher/Arno Waschkuhn (Hg.), Politikwissenschaftliche Spiegelungen. Ideendiskurs – Institutionelle Fragen – Politische Kultur und Sprache Festschrift für Theo Stammen zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, S. 84ff.
Riesebrodt, Martin: »Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 61ff.
Roberts, William C.: Marx's Inferno. The political theory of Capital, Princeton 2017.
Robertson, Ronald: Globalization: Social Theory and Global Culture, London 1992.
Robin, Corey: Fear: The history of a political idea 2004.
Rockmore, Tom: Marx's Dream. From Capitalism to Communism, Chicago 2018.
Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M. 1990.
Rohkrämer, Thomas: Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland 1880-1933, Paderborn u.a. 1999.
Rooksby, Ed: »The Relationship between Liberalism and Socialism«, in: Science and Society 76 (2012), S. 495ff.
Rorty, Richard: Contingency, irony and solidarity, Cambridge 1989.
Rosa, Hartmut: »Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx' beschleunigungstheoretische Krisendiagnose«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 394ff.
Rosanvallon, Pierre: The Demands of Liberty, Cambridge 2007.
Rosdolsky, Roman: Zur Entstehungsgeschichte des Marx'schen ›Kapital‹, Frankfurt a.M. 1968.
Rosenberg, Hans: »Wirtschaftskonjunktur, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa, 1873 bis 1896«, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Moderne deutsche Sozialgeschichte, Düsseldorf, Königstein 1981, S. 225ff.
Rosenberg, Nathan: »Marx as a Student of Technology«, in: Monthly Review 28 (1976), S. 56ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rossi, Pietro: »Weber, Dilthey und Husserls Logische Untersuchungen«, in: Gerhard Wagner/Heinz Zipprian (Hg.), Max Webers Wissenschaftslehre, Frankfurt a.M. 1994, S. 199ff.

—: »Universalgeschichte und interkultureller Vergleich«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 111ff.

Roth, Günther: »Weber the Would-Be Englishman: Anglophobia and Family History«, in: Günther Roth/Hartmut Lehmann (Hg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts, Cambridge 1993, S. 83ff.

—: Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950. Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950, Tübingen 2001.

Roth, Günther/Lehmann, Hartmut (Hg.): Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts, Cambridge 1993.

Ruge, Wolfgang: »Das Durchdenken sich ändernder Realitäten«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 170ff.

Russell, William H.: Meine sieben Kriege. Die ersten Reportagen von den Schlachtfeldern des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 2000.

Sablowski, Thomas: »Krisentendenzen der Kapitalakkumulation«, in: Das Argument 251 (2003), S. 438ff.

Saccarelli, Emanuele: »The Permanent Revolution in and around the *Manifesto*«, in: Terrell Carver/James Farr (Hg.), The Cambridge Companion to *The Communist Manifesto*, Cambridge 2015, S. 105ff.

Saleilles, Raymond: The Individualization of Punishment, Boston 1913.

Sandel, Michael: »The Political Theory of the Procedural Republic«, in: Revue de métaphysique et de morale 93 (1988), S. 57ff.

Sanders, Luke: »The strange belief of Alexis de Tocqueville: Christianity as philosophy«, in: International Journal of Philosophy and Theology 74 (2013), S. 33ff.

Sanderson, J.: »Marx and Engels on the State«, in: Western Political Quarterly 16 (1963), S. 946ff.

Santilli, Paul: »Marx on Species-Being and Social Essence«, in: Studies in Social Thought 13 (1973), S. 76ff.

Sartre, Jean-Paul/Bökenkamp, Werner/König, Traugott/Wroblewsky, Vincent v.: Der Existentialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays 1943 – 1948, Reinbek bei Hamburg 2002.

Sayer, Derek: »The Critique of Politics and Political Economy: Capitalism, Communism, and the State in Marx's Writings of the Mid-1840s«, in: Sociological Review 33 (1985), S. 221ff.

Scaff, Lawrence A.: »Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber«, in: The American Political Science Review 81 (1987), S. 737ff.

—: Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber, London 1989.

—: »Weber on the cultural situation of the modern age«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 99ff.

—: Weber and the Weberians, Basingstoke 2014.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schachtschneider, Karl A.: »Vom liberalistischen zum republikanischen Freiheitsbegriff«, in: Karl A. Schachtschneider/Dagmar I. Siebold/Angelika Emmerich-Fritsche (Hg.), Freiheit – Recht – Staat. Eine Aufsatzsammlung zum 65. Geburtstag Karl Albrecht Schachtschneiders, Berlin 2011, S. 67ff.

Schachtschneider, Karl A./Siebold, Dagmar I./Emmerich-Fritsche, Angelika (Hg.): Freiheit – Recht – Staat. Eine Aufsatzsammlung zum 65. Geburtstag Karl Albrecht Schachtschneiders, Berlin 2011.

Schäfer, Armin: »Liberalization, Inequality and Democracy's Discontent«, in: Armin Schäfer/Wolfgang Streeck (Hg.), Politics in the Age of Austerity, Cambridge 2013, S. 169ff.

Schäfer, Armin/Schoen, Harald: »Mehr Demokratie, aber nur für wenige? Der Zielkonflikt zwischen mehr Beteiligung und politischer Gleichheit«, in: Leviathan 41 (2013), S. 94ff.

Schäfer, Armin/Streeck, Wolfgang (Hg.): Politics in the Age of Austerity, Cambridge 2013.

Schäfer, Gregor: »Das Proletariat gibt es nicht … Prolegomena zu einer Wahrheitspolitik nach Marx«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, Bielefeld 2018, S. 303ff.

Schäfer, Márcio E.: Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates, Würzburg 2018.

Schaff, Adam: Marxism and the Human Individual, New York 1970.

Schieder, Wolfgang: Karl Marx. Politik in eigener Sache, Darmstadt 2018.

Schimank, Uwe: »Max Webers Rationalisierungsthese – differenzierungstheoretisch und wirtschaftssoziologisch gelesen«, in: Andrea Maurer (Hg.), Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010, S. 226ff.

Schleifer, James T.: The Making of Tocqueville's Democracy in America, Indianapolis 2000.

—: »Tocqueville's Democracy in America Reconsidered«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 121ff.

—: »How Does Democracy Threaten Liberty?«, in: James T. Schleifer (Hg.), The Chicago companion to Tocqueville's Democracy in America, Chicago 2012, S. 72ff.

—: »How to Preserve Liberty?«, in: James T. Schleifer (Hg.), The Chicago companion to Tocqueville's Democracy in America, Chicago 2012, S. 101ff.

—: The Chicago companion to Tocqueville's Democracy in America, Chicago 2012.

—: »What Does Tocqueville Mean by Equality, Democracy, and Liberty?«, in: James T. Schleifer (Hg.), The Chicago companion to Tocqueville's Democracy in America, Chicago 2012, S. 56ff.

—: »Tocqueville, Religion, and Democracy in America: Some Essential Questions«, in: American Political Thought 3 (2014), S. 254ff.

Schlesinger, Arthur, JR.: »Individualism and Apathy in Tocqueville's Democracy«, in: Abraham S. Eisenstadt (Hg.), Reconsidering Tocqueville's Democracy in America, New Brunswick, NJ 1988, S. 94ff.

Schluchter, Wolfgang: Aspekte bürokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation der fortschreitenden Industriegesellschaft, München 1972.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »Die Paradoxie der Rationalisierung«, in: Zeitschrift für Soziologie 5 (1976), S. 256ff.
—: Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1979.
—: Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents, Frankfurt a.M. 1989.
—: Religion und Lebensführung. Band 1, Frankfurt a.M. 1991a.
—: Religion und Lebensführung. Band 2, Frankfurt a.M. 1991b.
Schluchter, Wolfgang (Hg.): MWG I/11. Zur Psychophysik der industriellen Arbeit, Tübingen 1995.
Schluchter, Wolfgang: »Physis und Kultur. Max Weber über Psychophysik«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), Unversöhnte Moderne, Frankfurt a.M. 1996, S. 71ff.
—: »Polytheismus der Werte. Überlegungen in Anschluss an Max Weber«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), Unversöhnte Moderne, Frankfurt a.M. 1996, S. 223ff.
—: Unversöhnte Moderne, Frankfurt a.M. 1996.
—: Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber, Tübingen 2005.
—: Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber, Tübingen 2009.
Schluchter, Wolfgang (Hg.): MWG III/6. Abriß der universalen Sozialen- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 2011.
—: MWG I/9. Asketischer Protestantismus und Kapitalismus, Tübingen 2014.
Schluchter, Wolfgang: »Einleitung«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/18. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920, Tübingen 2016, S. 1ff.
Schluchter, Wolfgang (Hg.): MWG I/18. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, Tübingen 2016.
Schmidt, Christian: »Entfremdung und die Reproduktion der Unvernunft«, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2005, S. 86ff.
Schmidt, Gustav: Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie. Untersuchungen zu den politischen Gedanken von Meinecke, Troeltsch, Max Weber, Hamburg 1964.
Schmidt, Ingo/Fanelli, Carlo (Hg.): Reading *Capital* Today. Marx after 150 Years, London 2017.
Schmidt, Manfred G.: Demokratietheorien. Eine Einführung, Opladen 2000.
Schmidt am Busch, Hans-Christoph: ›Anerkennung‹ als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin 2011.
—: »›The Egg of Columbus?‹. How Fourier's social theory exerted a significant (and problematic) influence on the formation of Marx's anthropology and social critique«, in: British Journal of the History of Philosophy 21 (2013), S. 1154ff.
Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Zurn, Christopher F. (Hg.): Anerkennung, Berlin 2009.
Schmidt-Glintzer, Helwig (Hg.): MWG I/19. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus, Tübungen 1989.
—: MWG I/20. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus, Tübingen 1996.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schmieder, Falko: »Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2005), S. 106ff.
Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt a.M. 1983.
—: »Die Sprache der Werte«, in: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund et al. (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, S. 97ff.
Schneider, Ute: Die Macht der Karten. Eine Geschichte der Kartographie vom Mittelalter bis heute, Darmstadt 2004.
Schöllgen, Gregor: Max Weber, München 1998.
Scholte, Jan A.: Globalization. A critical introduction, Basingstoke 2000.
Schönberger, Christoph: »Max Webers Demokratie: Utopisches Gegenprinzip zur bürokratischen Herrschaft«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 159ff.
Schroeder, Ralph (Hg.): Max Weber, Democracy and Modernization, New York 1998.
Schulze, Winfried: Einführung in die Neuere Geschichte, Stuttgart 1996.
Schumpeter, Joseph A.: »The Communist Manifesto in Sociology and Economics«, in: Journal of Political Economy 57 (1949), S. 199ff.
Schutte, Jürgen/Sprengel, Peter (Hg.): Die Berliner Moderne 1885-1914, Stuttgart 1987.
Schwaabe, Christian: Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne, München 2002.
Schwartz, Joseph: The Permanence of the Political, Princeton 1995.
Schwinn, Thomas: Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts, Weilerswist 2001.
—: »Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht«, in: Zeitschrift für Soziologie 38 (2009), S. 454ff.
—: »Wirtschaftssoziologie als Gesellschaftstheorie? Kritische Anfragen aus einer Weber'schen Perspektive«, in: Andrea Maurer (Hg.), Wirtschaftssoziologie nach Max Weber, Wiesbaden 2010, S. 200ff.
—: »Ordnung«, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart – Weimar 2014, S. 98ff.
Schwinn, Thomas/Albert, Gert (Hg.): Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016.
Schwinn, Thomas/Kroneberg, Clemens/Greve, Jens (Hg.): Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion, Wiesbaden 2011.
Scott, Allan: »Capitalism, Weber and Democracy«, in: Max Weber Studies 1 (2000), S. 33ff.
Seaton, Paul: »Reading Tocqueville Today«, in: Perspectives on Political Science 30 (2001), S. 227ff.
Seibel, Wolfgang/Medick-Krakau, Monika/Münkler, Herfried/Greven, Michael T. (Hg.): Demokratische Politik – Analyse und Theorie. Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland zum 50jährigen Jubiläum des Westdeutschen Verlages, Opladen, Wiesbaden 1997.
Senigaglia, Cristiana: »Parliament and public opinion in Max Weber's analysis«, in: Parliaments, Estates and Representation 36 (2016), S. 196ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Senigaglia, Cristina: »Analysen zur Entstehung der Massenparteien und zu ihrem Einfluß auf das Parlament. Ostrogorski, Michels, Weber«, in: Parliament, Estates & Representation 15 (1995), S. 159ff.

Seyfarth, Constant: »Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung. Zur Reformulierung eines Problems«, in: Constant Seyfarth/Walter M. Sprondel (Hg.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers, Frankfurt a.M. 1973, S. 338ff.

Seyfarth, Constant/Sprondel, Walter M. (Hg.): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers, Frankfurt a.M. 1973.

Sheehan, James J.: Der deutsche Liberalismus. Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, 1770-1914, München 1983.

Shils, Edward: »Max Weber und die Welt seit 1920«, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hg.), Max Weber und seine Zeitgenossen, Zürich 1988, S. 743ff.

Shiner, Larry E.: The Secret Mirror. Literary Form and History in Tocqueville's *Recollections*, Ithaca 1988.

Sica, Alan: »Rationalization and culture«, in: Stephen Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000, S. 42ff.

Sieferle, Rolf P.: Die Revolution in der Theorie von Karl Marx, Tübingen 1979.

—: Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart, München 1984.

—: Karl Marx zur Einführung, Hamburg 2007.

Siegrist, Hannes/Kaelble, Hartmut/Kocka, Jürgen (Hg.): Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert), Frankfurt a.M. 1997.

Siep, Ludwig: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Freiburg i.Br. 1979.

—: Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels, München 2010.

Sigmund, Steffen: »Ideen und Interessen«, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart – Weimar 2014, S. 66ff.

Sitman, Matthew/Smith, Brian: »The Rift in the Modern Mind: Tocqueville and Percy on the Rise of the Cartesian Self«, in: Perspectives on Political Science 36 (2007), S. 15ff.

Smil, Vaclav: Creating the Twentieth Century. Technical Innovations of 1867-1914 and Their Lasting Impact, Oxford 2005.

Smith, Bruce J.: »A Liberal of a New Kind«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 63ff.

Sombart, Werner: Der moderne Kapitalismus. Band 1: Die Genesis des Kapitalismus, Leipzig 1902.

—: Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig 1911.

Speer, Heino: Herrschaft und Legitimität. Zeitgebundene Aspekte in Max Webers Herrschaftssoziologie, Berlin 1978.

Sperber, Jonathan: Karl Marx. A nineteenth-century life, New York, NY 2013.

Sprondel, Walter M.: »Sozialer Wandel, Ideen und Interessen. Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik«, in: Constant Seyfarth/Walter M.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprondel (Hg.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers, Frankfurt a.M. 1973, S. 206ff.
Stachura, Mateusz: »Ideen und Interessen. Die Seitenwechselproblematik am Beispiel der Hinduismus- und Judentumstudie von Max Weber«, in: Agathe Bienfait (Hg.), Religionen verstehen. Zur Aktualität Max Webers Religionssoziologie, Wiesbaden 2011, S. 18ff.
Stagl, Justin (Hg.): Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur: zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem, Berlin 1982.
Stahl, Titus: Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken, Frankfurt a.M./New York 2013.
Stallberg, Friedrich W.: Herrschaft und Legitimität. Untersuchungen zu Anwendungen und Anwendbarkeit zentraler Kategorien Max Webers, Meisenheim am Glan 1975.
Stamer, Gerhard: Die Kunst des Unmöglichen oder die Politik der Befreiung. Über Eduard Bernsteins halbherzigen Versuch, Marx mit Kant zu korrigieren, Frankfurt a.M. 1989.
Stammen, Theo/Riescher, Gisela/Hofmann, Wilhelm (Hg.): Hauptwerke der politischen Theorie, Stuttgart 2007.
Standage, Tom: Das viktorianische Internet. Die erstaunliche Geschichte des Telegraphen und der Online-Pioniere des 19. Jahrhunderts, St. Gallen, Zürich 1999.
Stavrianos, L. S.: »Antecedents to the Balkan Revolutions of the Nineteenth Century«, in: The Journal of Modern History 29 (1957), S. 335ff.
Ste Croix, Geoffrey d.: »Class in Marx's Conception of History, Ancient and Modern«, in: New Left Review 146 (1984), S. 94ff.
Stearns, Peter N.: The Industrial Revolution in World History, Boulder 1993.
Steinberg, Jonathan: Bismarck. Magier der Macht, Berlin 2012.
Steinfeld, Thomas: Herr der Gespenster. Die Gedanken des Karl Marx, München 2017.
Steinmetz, Willibald/Gilcher-Holtey, Ingrid/Haupt, Heinz-Gerhard (Hg.): Writing political history today, Frankfurt a.M. 2013.
Storey, Benjamin: »Tocqueville on Technology«, in: The New Atlantis 40 (2013), S. 48ff.
Straßenberger, Grit: »Gesellschaftliche Integration und Fragmentierung. Paradoxien des Gemeinsinns in Tocquevilles Demokratie in Amerika«, in: Berliner Debatte Initial 16 (2005), S. 83ff.
Strasser, Johano: Das Drama des Fortschritts, Bonn 2015.
Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt a.M. 1989.
Strong, Robert A.: »Alexis de Tocqueville and the abolition of slavery«, in: Slavery & Abolition 8 (1987).
Suchting, Wal: »Marx, Hegel, and ›Contradiction‹«, in: Philosophy of Social Sciences 15 (1985), S. 409ff.
Swatos Jr., William H./Kaelber, Lutz (Hg.): The Protestant Ethic Turns 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis, Boulder 2005.
Swedberg, Richard: »Tocqueville als Wirtschaftssoziologe«, in: Berliner Journal für Soziologie 15 (2005), S. 473ff.
Swidler, Ann: »The Concept of Rationality in the Work of Max Weber«, in: Sociological Inquiry 43 (1973).

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tenbruck, Friedrich H.: »Die Genesis der Methodologie Max Webers«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 11 (1959), 573ff.
—: »Das Werk Max Webers«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975), S. 663ff.
—: »The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber«, in: British Journal of Sociology 31 (1980), S. 316ff.
Tenfelde, Klaus: »Konsummuster im Deutschen Kaisserreich«, in: Hannes Siegrist/Hartmut Kaelble/Jürgen Kocka (Hg.), Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert), Frankfurt a.M. 1997, S. 245ff.
Terray, Emmanuel/Serrano, Joseph: »Exploitation and Domination in Marx's Thought«, in: Rethinking Marxism 31 (2019), S. 412ff.
Tessitore, Aristide: »Tocqueville's American Thesis and the New Science of Politics«, in: American Political Thought 4 (2015), S. 72ff.
Thompson, Michael J.: »The Radical Republican Structure of Marx's Critique of Capitalist Society«, in: Critique 47 (2019), S. 391ff.
Tillery Jr., Alvin B.: »Tocqueville as Critical Race Theorist. Whiteness as Property, Interest Convergence, and the Limits of Jacksonian Democracy«, in: Political Research Quarterly 62 (2009).
Tillich, Paul: Protestantische Vision, Stuttgart 1952.
—: Der Mensch im Christentum und im Marxismus, Düsseldorf 1953.
Titunik, Regina F.: »Democracy, Domination and Legitimacy in Max Weber's Political Thought«, in: Charles Camic/Philip S. Gorski/David M. Trubek (Hg.), Max Weber's *Economy and Society*. A Critical Companion, Stanford 2005, S. 143ff.
Tocqueville, Alexis d.: »Notebook E«, in: Jacob P. Mayer (Hg.), Journey to America, New Haven 1962, S. 234ff.
—: Der alte Staat und die Revolution, München 1978.
—: »Denkschrift über den Pauperismus«, in: Harald Bluhm (Hg.), Kleine Politische Schriften, Berlin 2006, S. 61ff.
—: »Rede vor der Deputiertenkammer 27. Januar 1848«, in: Harald Bluhm (Hg.), Kleine Politische Schriften, Berlin 2006, S. 179ff.
—: »DA I Bd. 1«, in: Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique. Democracy in America. A Bilingual French-English Edition, Indianapolis 2010, S. 1ff.
—: »DA I Bd. 2«, in: Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique. Democracy in America. A Bilingual French-English Edition, Indianapolis 2010, S. 277ff.
—: »DA II Bd. 3«, in: Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique. Democracy in America. A Bilingual French-English Edition, Indianapolis 2010, 689-985.
—: »DA II Bd. 4«, in: Eduardo Nolla/James T. Schleifer (Hg.), De la démocratique en Amérique. Democracy in America. A Bilingual French-English Edition, Indianapolis 2010, S. 986ff.
Toews, John E.: The Communist Manifesto by Karl Marx and Friedrich Engels with Related Documents, Boston 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tombazos, Stavros: Time in Marx. The Categories of Time in Marx's *Capital*, Leiden 2014.
—: »Capital as ›abstraction in action‹ and economic rhythms in Marx«, in: Cambridge Journal of Economics 44 (2020), S. 1055ff.
Tongfang, Liu: »Enlightenment Reason and Modernity. Marx's Critical Reconstruction«, in: Social Sciences in China 37 (2016), S. 41ff.
Torres, Esteban: »The three engines in Marx's social theory. Towards a renewal of the left«, in: Critique 46 (2018), S. 529ff.
Treiber, Hubert: »Moderner Staat und moderne Bürokratie bei Max Weber«, in: Andreas Anter/Stefan Breuer (Hg.), Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven, Baden-Baden 2016, S. 121ff.
Treitschke, Heinrich v.: Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin Bd. 2, Leipzig 1898.
Tribe, Keith: »Remarks on the Theoretical Significance of Marx's *Grundrisse*«, in: Economy and Society 3 (1974), S. 180ff.
Turner, Jenia I.: »Jury Sentencing as Democratic Pracitce«, in: Virginia Law Review 88 (2003), S. 311ff.
Turner, Stephen (Hg.): The Cambridge Companion to Weber, Cambridge 2000.
Tyrell, Hartmann: »Worum geht es in der Protestantischen Ethik? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers«, in: Saeculum 41 (1990), S. 130ff.
—: »Das ›Religiöse‹ in Max Webers Religionssoziologie«, in: Saeculum 43 (1992), S. 172ff.
—: »Max Weber: Wertkollision und christliche Werte«, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 37 (1993), S. 121ff.
—: »Physische Gewalt, gewaltsamer Konflikt und ›der Staat‹ – Überlegungen zu neuerer Literatur«, in: Berliner Journal für Soziologie 9 (1999), S. 269ff.
—: »Antagonismus der Werte – ethisch«, in: Hans G. Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hg.), Max Webers Religionssystematik, Tübingen 2001, S. 315ff.
Vester, Michael: »Von Marx bis Bourdieu. Klassentheorie als Theorie der Praxis«, in: Manuskripte – Neue Folge (2019), S. 9ff.
Villa, Dana: »Hegel, Tocqeuville, and Individualism«, in: Review of Politics 67 (2005), S. 659ff.
—: »Tocqueville and Civil Society«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 216ff.
—: »Max Weber: Integrity, Disenchantment, and the Illusions of Politics«, in: Constellations 6 (1999), S. 540ff.
Vogel, Ulrike: »Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (1973), S. 532ff.
Vries, Jan de: »The Industrial Revolution and the Industrious Revolution«, in: The Journal of Economic History 54 (1994), S. 249ff.
—: The industrious revolution. Consumer behavior and the household economy, 1650 to the present, Cambridge 2009.
Waddington, Conrad H.: The Ethical Animal, Chicago 1960.
Wagner, Gerhard (Hg.): MWG I/7. Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften, Tübingen 2018.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hg.): Max Webers Wissenschaftslehre, Frankfurt a.M. 1994.

Wappler, Frederike: Werte und das Recht. Individuelle und kollektive Deutungen des Wertbegriffs im Neukantianismus, Baden-Baden 2008.

Ware, Robert: »Marx, the Division of Labor, and Human Nature«, in: Social Theory and Practice 8 (1982), S. 43ff.

Weber, Marianne (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1920.

Weber, Marianne: Max Weber. Ein Lebensbild, München 1989.

Weber, Max: »Debattenrede zu den Verhandlungen über die Produktivität der Volkswirtschaft auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik«, in: Marianne Weber (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1920, S. 416ff.

—: »Debattenreden auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über »Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden«, in: Marianne Weber (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1920, 412-415.

—: »Der Sozialismus«, in: Wolfgang J. Mommsen/Gangolf Hübinger (Hg.), MWG I/15. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918, Tübingen 1984, S. 599ff.

—: »Die Lehren der deutschen Kanzlerkrisis«, in: Wolfgang J. Mommsen/Gangolf Hübinger (Hg.), MWG I/15. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918, Tübingen 1984, S. 301ff.

—: »Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens«, in: Wolfgang J. Mommsen/Gangolf Hübinger (Hg.), MWG I/15. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918, Tübingen 1984, S. 432ff.

—: »Wahlrecht und Demokratie in Deutschland«, in: Wolfgang J. Mommsen/Gangolf Hübinger (Hg.), MWG I/15. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918, Tübingen 1984, S. 347ff.

—: »Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Verbände (Staatssoziologie)«, in: Max Weber/Johannes Winckelmann (Hg.), Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie, Tübingen 1985, S. 815ff.

—: »Der Reichspräsident«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/16. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920, Tübingen 1988, S. 220ff.

—: »Deutschlands künftige Staatsform«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/16. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920, Tübingen 1988, S. 98ff.

—: »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche«. Einleitung; Konfuzianismus und Taoismus; Zwischenbetrachtung, in: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.), MWG I/19. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1929, Tübungen 1989, S. 75ff.

—: »Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/10. Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905-1912, Tübingen 1989, S. 86ff.

—: »Brief an Robert Michels. Heidelberg, 4. Aug. 1908«, in: Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG II/5. Briefe 1906-1908, Tübingen 1990, S. 615ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »Politik als Beruf«, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/17. Wissenschaft als Beruf 1917/19 und Politik als Beruf 1919, Tübingen 1992, S. 138ff.
—: »Wissenschaft als Beruf«, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/17. Wissenschaft als Beruf 1917/19 und Politik als Beruf 1919, Tübingen 1992, S. 71ff.
—: »Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede Freiburg«. [1895], in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/4. Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899, Tübingen 1993, S. 543ff.
—: »Zur Psychophysik der industriellen Arbeit«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/11. Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908-1912, Tübingen 1995, S. 162ff.
—: »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus«, in: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.), MWG I/20. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus. 1916-1920, Tübingen 1996, S. 48ff.
—: »Die Stadt«, in: Wilfried Nippel (Hg.), MWG I/22-5. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Tübingen 1999, S. 59ff.
—: »›Klassen‹, ›Stände‹ und ›Parteien‹«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/22-1. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Tübingen 2001, S. 252ff.
—: »Hausgemeinschaften«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/22-1. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Tübingen 2001, S. 114ff.
—: »Politische Gemeinschaft«, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), MWG I/22-1. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Tübingen 2001, S. 204ff.
—: »Religiöse Gemeinschaften«, in: Hans G. Kippenberg (Hg.), MWG I/22-2. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Tübingen 2001, S. 121ff.
—: »Bürokratismus«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß Teilband 4: Herrschaft, Tübingen 2005, S. 157ff.
—: »Charismatismus«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß Teilband 4: Herrschaft, Tübingen 2005, S. 460ff.
—: »Erhaltung des Charisma«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß Teilband 4: Herrschaft, Tübingen 2005, S. 542ff.
—: »Herrschaft«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß Teilband 4: Herrschaft, Tübingen 2005, S. 126ff.
—: »Probleme der Staatssoziologie. Vortrag am 25. Oktober 1917 in Wien«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die ge-

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß Teilband 4: Herrschaft, Tübingen 2005, S. 745ff.

—: »Staat und Hierokratie«, in: Edith Hanke (Hg.), MWG I/22-4. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß Teilband 4: Herrschaft, Tübingen 2005, S. 579ff.

—: »Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen«, in: Gerhard Dilcher/Susanne Lepsius (Hg.), MWG I/1. Schriften und Reden 1889-1894, Tübingen 2008, S. 139ff.

—: »Die Entwicklungsbedingungen des Rechts«, in: Werner Gephart/Horst Baier/Rainer Lepsius (Hg.), MWG I/22-3. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Tübingen 2010, S. 274ff.

—: »Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschafts-Geschichte«. Mit- und Nachschriften Siegmund Hellmann und Melchior Palyi, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG III/6. Abriß der universalen Sozialen- und Wirtschaftsgeschichte. Mit- und Nachschriften 1919/20, Tübingen 2011, S. 71ff.

—: »Die herrschaftsfremde Umdeutung des Charisma«, in: Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter et al. (Hg.), MWG I/23. Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919 – 1920, Tübingen 2013, S. 533ff.

—: »Die Typen der Herrschaft«, in: Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter et al. (Hg.), MWG I/23. Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919 – 1920, Tübingen 2013, S. 449ff.

—: »Soziologische Grundbegriffe«, in: Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter et al. (Hg.), MWG I/23. Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919 – 1920, Tübingen 2013, S. 147ff.

—: »Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens«, in: Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter et al. (Hg.), MWG I/23. Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919 – 1920, Tübingen 2013, S. 216ff.

—: »Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/9. Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904 – 1911, Tübingen 2014, S. 242ff.

—: »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/18. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920, Tübingen 2016, S. 101ff.

—: »Vorbemerkung«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), MWG I/18. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920, Tübingen 2016, S. 101ff.

—: »Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften«, in: Johannes Weiß (Hg.), MWG I/12. Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917, Tübingen 2018, S. 445ff.

—: »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: Gerhard Wagner (Hg.), MWG I/7. Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907, Tübingen 2018, S. 142ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: »Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie«, in: Johannes Weiß (Hg.), MWG I/12. Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917, Tübingen 2018, S. 389ff.

Weber, Max/Winckelmann, Johannes (Hg.): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie, Tübingen 1985.

Weeden, William B.: Economic and social history of New England. Band 1. 1620-1789, Houghton 1890.

Wehler, Hans-Ulrich: Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975.

—: Moderne deutsche Sozialgeschichte, Düsseldorf, Königstein 1981.

Weiß, Johannes: Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung, München 1975.

Weiß, Johannes (Hg.): MWG I/12. Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit, Tübingen 2018.

Weisz, Eduardo: »Science, Rationalization, and the Persistence of Enchantment«, in: Max Weber Studies 20 (2020), S. 8ff.

Welch, Cheryl B.: De Tocqueville, Oxford 2001.

—: »Tocqueville's resistance to the social«, in: History of European Ideas 30 (2004), S. 83ff.

—: The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006.

—: »Tocqueville on Fraternity and Fracticide«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), The Cambridge companion to Tocqueville, Cambridge, UK 2006, S. 303ff.

—: »Creating *Concitoyens*: Tocqueville on the Legacy of Slavery«, in: R. Geenens/A. de Dijn (Hg.), Reading Tocqueville, London 2007, S. 31ff.

—: »Tocquevilles neue politische Wissenschaft im Schatten der Alten«, in: Harald Bluhm/Skadi Krause (Hg.), Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Paderborn 2016, S. 113ff.

Wenzel, Harald: »Lebensführung als Therapie«, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen, Tübingen 2016, S. 269ff.

Wesołowski, Wtodzimierz: »Marx's Theory of Class Domination (an attempt at systematization)«, in: Bob Jessop/Charlie Malcolm-Brown (Hg.), Karl Marx's Social Thought and Political Thought, London & New York 1990, S. 153ff.

West, Thomas G.: »Misunderstanding the American Founding«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 155ff.

Wettergreen, John A.: »Modern Commerce«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 204ff.

Will, Rosemarie: »Zwischen Himmel und Erde. Karl Marx über die Grundrechte in seiner Schrift *Zur Judenfrage*«, in: Marx-Engels-Jahrbuch (2014), S. 7ff.

Wills, Gary: »Did Tocqueville ›Get › America?«, in: New York Review of Books 29. April (2004), S. 52ff.

Winckelmann, Johannes: Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers, Berlin 1957.

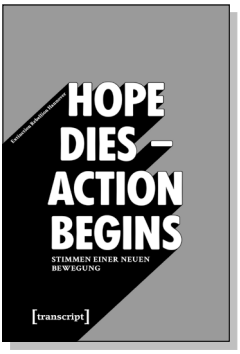
—: »Die Herkunft von Max Webers ›Entzauberungs‹-Konzeption«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 30 (1980), S. 12ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Winthrop, Delba: »Rights: A Point of Honor«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 394ff.
Wolin, Sheldon S.: »Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory«, in: Political Theory 9 (1981), S. 401ff.
—: Tocqueville between two worlds. The making of a political and theoretical life, Princeton N.J. u.a. 2001.
—: Politics and vision. Continuity and innovation in Western political thought, Princeton, Oxford 2016.
Wolloch, Nathaniel: »Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, and the Modern Debate on the Enlightenment«, in: The European Legacy 23 (2018), S. 349ff.
Wood, Allan W.: »The Marxian Critique of Justice«, in: Philosophy and Public Affairs 1 (1972), S. 244ff.
—: Karl Marx, New York 2004.
Wood, Ellen M.: »Die Geschichte ist nicht zu Ende«, in: Eric J. Hobsbawm/Samīr Amīn (Hg.), Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg 1998, S. 90ff.
Yarbrough, Jean M.: »Tocqueville on the Needs of the Soul«, in: Perspectives on Political Science 47 (2018), S. 123ff.
—: »Jefferson and Tocqueville«, in: Perspectives on Political Science 48 (2019), S. 252ff.
Zapf, Wolfgang (Hg.): Probleme der Modernisierungspolitik, Meisenheim am Glan 1977.
Zeitlin, Irving M.: Liberty, equality, and revolution in Alexis de Tocqueville, Boston 1971.
Zhihua, Cheng/Chambers, James: »Against Methodological Individualist Interpretation of Marxist Explanations of Social Phenomena«, in: International Critical Thought 8 (2018), S. 626ff.
Zingerle, Arnold: Max Webers Historische Soziologie, Darmstadt 1981.
Zoubir, Zacharias: »›Alienation‹ and critique in Marx's manuscripts of 1857-58 (»Grundrisse«)«, in: The European Journal of the History of Economic Thought 25 (2018), S. 710ff.
Zuckert, Catherine H.: »Political Sociology Versus Speculative Philosophy«, in: Ken Masugi (Hg.), Interpreting Tocqueville's democracy in America, Savage, Md. 1991, S. 121ff.
Zunz, Olivier: Making America Corporate, Chicago 1990.
—: Why the American Century?, Chicago 1998.
—: Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America. Their Friendship and their Travels, Charlottesville 2010.
Zunz, Olivier/Kahan, Alan S.: The Tocqueville reader. A life in letters and politics, Oxford 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Politikwissenschaft



Extinction Rebellion Hannover
»Hope dies – Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.
7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5070-3
EPUB: ISBN 978-3-7328-5070-9

Jan Brunner, Anna Dobelmann, Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)
Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

2019, 326 S., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung
24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7

Chris Piallat (Hg.)
Der Wert der Digitalisierung
Gemeinwohl in der digitalen Welt

August 2021, 440 S., kart.,
Dispersionsbindung, 5 SW-Abbildungen, 3 Farbabbildungen
29,50 € (DE), 978-3-8376-5659-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5659-0
EPUB: ISBN 978-3-7328-5659-6

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Politikwissenschaft

Dean Caivano, Sarah Naumes
The Sublime of the Political
Narrative and Autoethnography as Theory

July 2021, 162 p., hardcover
100,00 € (DE), 978-3-8376-4772-3
E-Book:
PDF: 99,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4772-7

BICC Bonn International Center for Conversion,
HSFK Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, IFSH Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg,
INEF Institut für Entwicklung und Frieden
Friedensgutachten 2021
Europa kann mehr!

Juni 2021, 160 S., kart.,
Dispersionsbindung, 22 Farbabbildungen
15,00 € (DE), 978-3-8376-5786-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5786-3

Simon Strick
Rechte Gefühle
Affekte und Strategien des digitalen Faschismus

Mai 2021, 480 S., kart.,
Dispersionsbindung, 170 SW-Abbildungen, 6 Farbabbildungen
34,00 € (DE), 978-3-8376-5495-0
E-Book:
PDF: 33,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5495-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462157 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -