

Freiheit und Gesellschaft – Marx und Tocqueville als Fortsetzer Hegelschen Entfremdungsdenkens

1. Einleitung

Alexis de Tocqueville und Karl Marx lassen sich als divergierende Fortsetzer des Hegelschen gesellschaftstheoretischen Denkens, insbesondere seiner Analyse von Entfremdungsphänomenen der Moderne, lesen. Während Tocqueville vorwiegend Entfremdungsaspekte der modernen Demokratie und der Entwicklung einer Massengesellschaft behandelt und nur gelegentlich die moderne Ökonomie thematisiert, scheint Marx eine umgekehrte Gewichtung vorzunehmen: Zwar hat Marx die Demokratie und die mit ihr verbundenen sozialen Phänomene als Gegenstand einer Kritik der Moderne nicht völlig ignoriert, sein Schwerpunkt ist aber die Kritik der Politischen Ökonomie. Marx und Tocqueville versuchen jedoch beide, notwendige institutionelle Veränderungen aufzuzeigen, die zur Bearbeitung der Entfremdungsphänomene dienen können.

Die Verschiedenheit der Ansätze läßt sich dabei nicht nur darauf zurückführen, daß beide Autoren ihre Analyse auf je unterschiedliche Gegenstandsbereiche beziehen. Schon die Gegenstandsbereiche sind nur unzureichend durch die übliche Unterscheidung zwischen Tocqueville als Analytiker der Massendemokratie und Marx als Kritiker der kapitalistischen Wirtschaftsform charakterisiert.

Vielmehr beruht die Auswahl von Analysegegenstand und vor allem -methode auf grundlegenden Unterschieden im theoretischen Selbstverständnis als Gesellschaftstheoretiker im weitesten Sinne. Diese Unterschiede sollen im folgenden zunächst gezeigt werden. Marx und Tocqueville analysieren Entfremdungsphänomene auf unterschiedliche Weise. Das wird insbesondere bei „Überschneidungen“ im Gegenstandsbereich, also bei der Analyse und Kritik gleicher oder ähnlicher Phänomene deutlich.

2. Der freie Lohnarbeiter

Bei seiner Analyse der kapitalistischen Ökonomie hat Marx keinen unmittelbaren Zugang zu seinem Gegenstandsbereich gelegt, sondern durch eine Kritik der naturrechtlichen Voraussetzungen der aufklärerischen Politischen Ökonomie einen theorievermittelten Zugriff auf die kapitalistische Produktionsweise versucht. Das Marxsche Projekt tritt daher zunächst als Kritik an der (genauer: an einer) Selbstbeschreibung des Kapitalismus und

somit an der theoretischen Legitimation seiner Wirtschaftsweise auf. Das soll im folgenden genauer erläutert werden.

Marx entfaltet Konsequenzen des folgenden Hegelschen Theorems:

„Der freie Wille muß sich zunächst, um nicht abstrakt zu bleiben, ein Dasein geben, und das erste sinnliche Material dieses Daseins sind die Sachen, das heißt die äußeren Dinge. Diese erste Weise der Freiheit ist die, welche wir als *Eigentum* kennen sollen, die Sphäre des formellen und abstrakten Rechts, wozu nicht minder das Eigentum in seiner vermittelten Gestalt als *Vertrag* und das Recht in seiner Verletzung als *Verbrechen* und *Strafe* gehören ... Die Freiheit, die wir hier haben, ist das, was wir Person nennen, das heißt das Subjekt, das frei und zwar für sich frei ist und sich in den Sachen ein Dasein gibt.“¹

Die Freiheit gibt sich ihr Dasein zunächst in Gestalt der freien Verfügung über angeeignete Dinge. Diese Freiheit kann aber nicht einfach als Relation zwischen einer Sache und einer Person verstanden werden, wie bereits Kant gezeigt hat. Die freie Verfügung über eine Sache durch eine Person bekommt ihren Sinn erst im Verhältnis zu anderen Personen, die sie anerkennen und damit selbst keinen Anspruch auf diese Sache erheben.

Die diskutierte Freiheit kann es im Hegelschen Sinn nur dann geben, wenn diejenigen Menschen, die sich Dinge aneignen, sich wechselseitig als Eigentümer, als Person anerkennen. Das schließt offenbar die Anerkennung eines Rechtssystems ein, welches die der Institution des Eigentums entsprechenden Verhaltensregeln kodifiziert. Marx akzeptiert diesen begrifflichen Zusammenhang von Freiheit und Eigentum und damit zwischen Freiheit und Anerkennungszusammenhängen. Das geht aus der Marxschen Analyse des Warenaustauschs hervor. Die einleitenden Bemerkungen zum Austauschkapitel im „Kapital“ lesen sich fast wie ein Zitat aus der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Bei der Analyse des Tauschs von Waren muß zunächst einmal geklärt werden, weshalb die Akteure überhaupt tauschen und sich nicht gegenseitig berauben. Wenn Gebrauchswerte sich im Besitz anderer befinden, könnte zur Beschaffung dieser auch Gewalt angewendet werden:

„Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten, sie nehmen.“²

Damit also die Warenbesitzer auch tatsächlich nur den Tausch als Mittel zur Verfügung haben, um sich andere Gebrauchswerte zu beschaffen, müssen sie „sich ... wechselseitig als Privateigentümer anerkennen.“³ Geeig-

1 G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, § 33 Zusatz, Frankfurt a. M. 1986, S. 91.

2 Das Kapital Bd. I, MEW Bd. 23, S. 99.

3 Ebenda.

nete Rechtsverhältnisse und wechselseitige Anerkennung als Person sind daher immer schon unterstellt, wenn wir vom Warentausch bzw. der Warenproduktion reden.

Die Einseitigkeit *dieser* Freiheit, die Hegel darin sieht, daß sie *in den Dingen* sich ihr *Dasein* gibt, sieht auch Marx: Er spricht von „Personen, deren Willen in jenen Dingen haust“⁴. Im Unterschied zu Hegel interessiert sich Marx zwar auch für die Negation dieser Entäußerung, aber nicht im Fortgang zur Moralität, sondern im Fortgang zu den Erscheinungsformen an Unfreiheit, die mit der Eigentumslosigkeit bezüglich Produktionsmitteln einhergehen. Mit Hegel kritisiert Marx hier offenbar die englische Aufklärung, deren Freiheitsverständnis in der Tat um den Begriff des Privateigentums zentriert ist. Es interessiert ihn aber im Gegensatz zu Hegel nicht die Frage, ob dieser Freiheitsbegriff bereits zur Legitimation einer modernen Staatsmacht ausreicht, sondern ob die auf Privateigentum gegründete Produktionsweise mit diesem Freiheitsbegriff legitimierbar ist. Wäre dies nicht der Fall, ließe sich die Hegelsche Kritik an der englischen Aufklärung in eine Kritik der kapitalistischen Produktionsweise transformieren.

Marx unterscheidet in seiner Bestimmung von „Privateigentum“ zwei Arten von Privateigentum:

1. Eigentum an Gebrauchswerten für andere (daher zum Tausch bestimmt),
2. Eigentum an Produktionsmitteln.

Ausgehend davon, daß die Personen nur durch Produktion oder Tausch in den Besitz derjenigen Güter gelangen können, die sie zu ihrer Bedürfnisbefriedigung benötigen, muß die Eigentumslosigkeit an Produktionsmitteln die davon betroffenen Personen in ihrer Existenz bedrohen: Sie können weder ihre Lebensmittel selbst herstellen, noch können sie diese durch Herstellung von Gebrauchswerten für andere erwerben. Sie sind daher *genötigt*, ihre Arbeitskraft zur Ware zu machen. Die Arbeitskraft hat für sie nämlich keinen Gebrauchswert, da sie keine Produktionsmittel besitzen, um diese Arbeitskraft zu konsumieren – sie ist daher veräußerbar und muß veräußert werden.

Andererseits ist die auf den Kauf von Arbeitskraft gegründete Verwertung von Kapital eine *Verträglichkeitsbedingung* widersprüchlicher Momente der Warenzirkulation, also des geldvermittelten Warentauschs. Die *Freiheit* der kaufenden und verkaufenden Zirkulationsagenten gründet also *logisch* auf dem industriellen Kapital, das durch Kauf und Ausbeutung der Arbeitskraft sich verwertet. Um es drastischer zu formulieren: Die in der kapitalistischen Produktionsweise angelegte Despotie des Kapitals über die Arbeit muß in Kauf genommen werden, damit die Warenzirkulation samt ihrer Freiheit Dasein hat.

4 Ebenda.

Diesen Widerspruch zwischen der Freiheit der Zirkulationsagenten und der Unfreiheit des doppelt freien Lohnarbeiters hat Marx mit bitterem Sarkasmus dargestellt:

„Die Sphäre der Zirkulation oder des Warentausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehn sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschert Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, in Folge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpffifigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.

Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warentausches, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markte getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.“⁵

Wie zutreffend der Ausdruck „Gerberei“ ist, hat Marx denn auch bei seinen Analysen der *Aneignung des Arbeiters an Werkzeug und Maschine*⁶ gezeigt. Die Einseitigkeit der auf Privateigentum gegründeten Freiheit zeigt sich also gerade in der *Entfremdung*, die der Despotie des Kapitals über die Arbeit entspringt. Hieß es zunächst noch etwas unkonkret, die Einseitigkeit der Freiheit bestünde darin, daß sie als Willen in den Dingen hause, so zeigt sich dies nun als Bedingung der Möglichkeit der Aneignung des Arbeiters an einen ihm fremden Prozeß.

5 Ebenda, S. 189-191.

6 Ebenda, Kapitel 11, 12 und 13.

Im Vorgriff auf die noch zu diskutierende Auseinandersetzung Tocquevilles mit modernen Entfremdungsphänomenen soll hier schon ein Zitat gebracht werden, das auf die zumindest teilweise Nähe in der Beschreibung der zu analysierenden Phänomene verweist, wenn auch Tocqueville sowohl eine andere Analyse- und vor allem eine andere Kritikebene wählt:

„Was kann man von einem Menschen erwarten, der zwanzig Jahre seines Lebens damit verbrachte, Stecknadelköpfe herzustellen? ... Wenn ein Arbeiter auf diese Weise einen beträchtlichen Teil seines Lebens verbracht hat, so kreist sein Denken für immer nur um den täglichen Gegenstand seiner Arbeit, sein Körper hat bestimmte starre Gewohnheiten angenommen, von denen er sich nicht mehr befreien kann. Mit einem Wort, er gehört nicht mehr sich selbst an, sondern dem Beruf, den er ergriffen hat. Umsonst zerstörten die Gesetze und Sitten alle Schranken um diesen Menschen, umsonst gaben sie ihm tausend Wege zum Aufstieg, eine industrielle Theorie, mächtiger als Sitten und Gesetze, band ihn an einen Beruf fest und oft an einen Ort, den er nicht mehr aufgeben kann. ... Je stärker das Prinzip der Arbeitsteilung zur praktischen Anwendung gelangt, desto schwächer, beschränkter und abhängiger wird der Arbeiter. ... Jedenfalls müssen die Freunde der Demokratie hierauf immer ihre Blicke besorgt lenken; denn wenn jemals die dauernde Ungleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen und die Aristokratie erneut ihren Einzug in die Welt halten, so kann man voraussagen, daß sie durch dieses Tor einmarschieren werden.“⁷

Auch Tocqueville sieht also, wie der Arbeiter an den Arbeitsprozeß „angeeignet“ wird. Er konstatiert die Eindimensionalität der Lebensverhältnisse des Arbeiters. Er kritisiert sie allerdings vor einem anderen Hintergrund als Marx. Während dieser die konkreten Verhältnisse an den Verheißungen der Freiheit, die der kapitalistischen Produktionsweise von ihren Vordenkern zugesprochen wurde, mißt, kritisiert Tocqueville die Lage der Fabrikarbeiter aufgrund ihrer Konsequenzen für die Stabilität eines demokratischen Gemeinwesens.

Für Marx ist nun die Negation der Freiheit des Privateigentümers in der Unfreiheit der Lohnarbeit das Produkt dieser Freiheit. Deswegen kann sich die Kapitalismuskritik nicht einfach auf eine der beiden Seiten des Widerspruchs zwischen der Freiheit einerseits und ihrem Negat andererseits gegen die jeweils andere schlagen. Denn in dem folgenden Sinne verhalten sich beide Seiten des Widerspruchs zueinander als logische Äquivalente: Sobald die Warenzirkulation dominierender Modus der Vergesellschaftung ist, ist (industrielles) Kapital vorausgesetzt. Andererseits gibt es kein (industrielles) Kapital ohne Zirkulation.

7 A. de Toqueville, Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart 1985. S. 259ff.

Die Negation des Kapitals als Negation der Negation hinsichtlich der Freiheit der Zirkulationsagenten radikalisiert daher entweder die Despotie oder die Freiheit – eine Alternative, die auch Tocqueville im obigen Zitat vorschwebt. Marx' Option gilt der Freiheit:

„Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt ... ihre eigne Negation. Es ist die Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel.“⁸

Die Universalisierung des Eigentums (Wiederherstellung des individuellen Eigentums) als Negation des Privateigentums bedeutet eine Universalisierung der Freiheit als Negation der bürgerlichen Freiheit.

Aufgrund seines Votums für radikale Freiheit kann Marx beispielsweise das Weiterbestehen der eigentlich manufakturspezifischen Aneignung des Arbeiters an Teilprozesse, trotz Beseitigung der technischen Notwendigkeit dafür, kritisieren:

„Alle Arbeit an der Maschine erfordert frühzeitige Anlernung des Arbeiters, damit er seine eigne Bewegung der gleichförmig kontinuierlichen Bewegung eines Automaten anpassen lerne. (...) Obgleich nun die Maschinerie das alte System der Teilung der Arbeit über den Haufen wirft, schleppt es sich zunächst als Tradition der Manufaktur gewohnheitsmäßig in der Fabrik fort, um dann systematisch vom Kapital als Exploitationsmittel der Arbeitskraft in noch ekelhafterer Form reproduziert und befestigt zu werden. Aus der lebenslangen Spezialisierung, ein Teilwerkzeug zu führen, wird die lebenslange Spezialisierung, einer Teilmaschine zu dienen. Die Maschinerie wird mißbraucht, um den Arbeiter selbst von Kindesbeinen in den Teil einer Teilmaschine zu verwandeln.“⁹

Was zunächst als Nichtausschöpfung der technischen Möglichkeiten kapitalistischer Produktionsweise erschien, wird zum Gegenstand der Gesellschaftskritik durch die Aufladung mit dem normativen Potential des Freiheitsbegriffs.

Die Gesellschaftskritik bedarf freilich eines zweiten Moments des Freiheitsbegriffs, das allerdings in der Marxschen Analyse von Kooperation und Arbeitsteilung bereits angelegt ist: Gesellschaftliche Arbeit als zweckvolle Naturbeherrschung nötigt zur Disziplinierung der arbeitenden Indivi-

8 Kapital I, S. 791.

9 Ebenda, S. 443–445.

duen; für eine Gesellschaftskritik aber relevant ist die Frage, ob die faktische Frustration von Präferenzen durch die notwendige Naturbeherrschung gerechtfertigt ist, oder infolge sozialer Herrschaft darüber hinausgeht. Marx verortet die radikale Freiheit denn auch in eine Handlungssphäre jenseits der materiellen Reproduktion, wobei die Relevanz materieller Reproduktion für die Lebensgestaltung schrittweise zurückgedrängt werden soll:

„Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann 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 vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“¹⁰

Das ist eine der Textstellen, die als Beleg für die Angemessenheit dieser Marxinterpretation herangezogen werden können. Indem Marx seinen frühen Utopismen, jede Form von Zwangsverhältnissen abschaffen zu können, eine Absage erteilt und *notwendige* Repression von Präferenzen als Existenzbedingung der Menschen anerkennt, kann er das Problem der Findung des notwendigen Maßes an Entfremdung thematisieren. Es sollte dabei nicht irritieren, daß er den Terminus „Entfremdung“ nicht gebraucht; indem er es als einzige Form der Freiheit in der Sphäre der materiellen Produktion anspricht, diese so rationell und so schonend für die Produzenten wie möglich durchzuführen, gibt er zu erkennen, wie eng „Freiheit“ hier gemeint ist: Anerkennung der Vernünftigkeit der notwendigen Handlungsvollzüge und der Institutionen, an denen sie sich orientieren. Genau das ist eine Überwindung von Entfremdungssituationen.

10 Das Kapital Bd. III, MEW Bd. 25, S. 828.

3. Der freie Bürger

Freilich hat Marx, sehen wir von den anthropologischen Frühschriften ab, diese Entfremdungssituationen nur in der Sphäre materieller Produktion lokalisiert. Tocqueville dagegen untersucht politische Institutionen, die den Menschen als Fremdes, nicht Handhabbares und daher praktisch nicht Anerkennungsfähiges gegenüber treten, obwohl sie gerade als Ergebnis eines Kampfes um mehr formale Gleichheit und entsprechender Anerkennung entstanden sind.

Ähnlich hat auch Marx in den Frühschriften seinen Emanzipationsbegriff noch als Radikalisierung des Begriffs politischer Emanzipation verstanden; dort wird auch noch im Zusammenhang des modernen Staats von Entfremdung gesprochen. Allerdings hat Marx während seiner theoretischen Entwicklung diese Problematik immer stärker ausgeblendet. Tocquevilles Darlegungen zur amerikanischen Demokratie können daher in einer bestimmten Hinsicht als politische Fortsetzung der Hegelschen Analyse von Entfremdung gelesen werden, die Marx ökonomisch weitergeführt hat. Insbesondere finden sich Schnittstellen zwischen der Hegelschen Behandlung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates mit Tocquevilles Überlegungen zu Funktionsweise und Bindungskraft politischer Institutionen. Allerdings setzt sich Tocqueville in seinem Verständnis des tatsächlichen Funktionierens demokratischer Prozesse sowohl von Marx als auch von Hegel deutlich ab.

Für ihn besteht eine demokratische Gesellschaft aus einer Vielzahl von Institutionen und Organisationsformen, die die Bürger auf den verschiedenen Entscheidungsebenen einbinden oder eben nicht einbinden. Hegel und Marx haben im Gegensatz dazu unter Demokratie lediglich ein Verfahren der Rechtsetzung verstanden. Tocqueville zufolge muß die Demokratie, deren Entstehen er in Europa und Amerika beobachtete, für die sozialen Bindungen, die in den ihr vorausgegangenen Ausbildungen des Feudalstaates bestanden, Ersatz schaffen.

Zunächst freilich sieht er demokratische Gesellschaften als formal egalitär an. In ihnen sind die formalen Schranken zwischen den Klassen überwunden. Tocqueville ist sich aber selbstverständlich im klaren darüber, daß diese Gleichheit nicht die tatsächlichen Lebensverhältnisse betrifft, ansonsten wäre seine oben zitierte Analyse der Situation von Fabrikarbeitern fehl am Platze. Offenbar meint er dann, wenn er von der Abschaffung der Klassen spricht, etwas ganz anderes als Marx, nämlich einen Klassenbegriff, der am Begriff des Standes orientiert ist. Marx hingegen zielt mit seinem Begriff der ökonomischen Klasse auf die Möglichkeit der Ausbildung von Klassenstrukturen innerhalb formal egalitärer Gesellschaften, die also im Sinne Tocquevilles keine Klassengesellschaften mehr wären. Daher ist J. P. Mayer auch zu folgen, wenn er schreibt, daß Marx und Tocqueville von der Abschaffung der Klassen schreiben, aber etwas total

Verschiedenes meinen.¹¹ Ein besonders auffälliger Unterschied zwischen Tocqueville und Marx hinsichtlich der Klassenfrage besteht aber in der Bewertung der Klassenstrukturen. Während Marx die Kritisierbarkeit der Klassenherrschaft als solcher erst bei einem Niveau der Produktivkraftentwicklung für sinnvoll hält, die das „Reich der Freiheit“ ökonomisch ermöglichen könnte und außerdem mit dem Aufkommen des Kapitalismus keineswegs Klassenstrukturen verschwinden sieht, schließlich aber die Abschaffung der Klassen als *Versöhnung* der modernen, entfremdeten Gesellschaft ansieht, betrachtet Tocqueville das Verschwinden der Klassen in seinem Sinne als ein Problem, das in demokratischen Gesellschaften erst entsteht und in ihnen gelöst werden muß und kann.

„Da alle Staatsbürger aristokratischer Gesellschaften eine genau umgrenzte und dauernde Stelle innehaben und sich in einer hierarchischen Ordnung befinden, ergibt sich, daß jeder über sich jemand findet, dessen Protektion er benötigt, und unter sich einen anderen, dessen Hilfeleistung er fordern kann.

Hier sind die Menschen also immer eng mit einem Etwas verknüpft, das sie an die Gemeinschaft bindet, und sind infolgedessen oft geneigt, sich selbst zu vergessen. Allerdings ist es richtig, daß in diesen Zeiten der allgemeine Begriff des *Nächsten* sehr verschwommen ist und daß man kaum daran denkt, sich für die Menschheit aufzuopfern.

...

Da jede Klasse sich anderen annähert und sich mit ihnen vermischt, werden ihre Mitglieder einander gleichgültig, ja fast fremd. Die Aristokratie hatte aus allen Staatsbürgern eine große Kette geschmiedet, deren Glieder vom Bauern bis zum König reichten; die Demokratie zerreißt die Kette und isoliert jedes Glied.“¹²

Die neue Gleichheit schafft nicht nur Freiheit und Entfaltungsmöglichkeiten für alle Glieder der Gesellschaft; sie erzeugt auch einen Leerraum, einen Mangel an sozialen Bindungen. Tocqueville sieht deutlich, wie die moderne demokratische Gesellschaft zunächst einmal sittliche Lebenszusammenhänge zerreißt und moralisch eingeschränkte Individuen freisetzt. Die von ihm analysierte (aber natürlich nicht so genannte) Entfremdung ist Folge des neu entstandenen Verhältnisses zwischen den Individuen und den demokratischen politischen Institutionen. Diesen stehen die Menschen fremd gegenüber, obwohl sie ihnen formal eine viel größere Möglichkeit der Selbstbestimmung eröffnen. Die zunächst nur abstrakten demokratischen Institutionen garantieren formale Freiheit und schaffen damit gleichzeitig die Voraussetzung für Entfremdungsphänomene. Gleichzeitig ent-

11 J. P. Mayer, Alexis de Toqueville und Karl Marx: Affinitäten und Gegensätze, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 13 (1966) 1, S. 1-13.

12 Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika (Anm. 7), S. 239-240.

halten sie aber auch die Voraussetzung, diese Entfremdung zu bearbeiten. Das soll gerade dadurch geschehen, daß diese Institutionen Formen der Sittlichkeit werden.

Daher ist „Demokratie“ für Tocqueville nicht von vornherein eine Form der Sittlichkeit, wie etwa Wellmer in seinem Ansatz „Freiheitsmodelle in der modernen Welt“¹³ behauptet. Zunächst wäre die Demokratie nur, falls man die Hegelsche Begrifflichkeit verwenden will, ein „System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit“, in welchem die „Besonderheit das Recht (hat), sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen“¹⁴.

Tocqueville versucht vielmehr, notwendige Bedingungen dafür zu benennen, daß demokratische Institutionen Teil eines sittlichen Zusammenhangs und damit eine Form der Sittlichkeit im Hegelschen Sinn erst werden. Dazu bringt er Bedingungen in Anschlag, die geeignet sein sollen, die Demokratie und die mit ihr verbundenen Verhältnisse formaler Gleichheit der Individuen für diese anerkennungsfähig zu machen. Der u.a. von Wellmer beschriebene Freiheitsbegriff ist deshalb nicht, wie es scheinen mag, eine normative Voraussetzung der Analyse, sondern bereits ihr wichtigstes Ergebnis, auch wenn er in „Der alte Staat und die Revolution“ den weiteren Betrachtungen vorangestellt ist. Das wird schon aus dem Zusammenhang deutlich, in dem er eingeführt wird:

„Die Freiheit allein kann dagegen in derartigen Gesellschaften die ihnen eigenen Laster erfolgreich bekämpfen und sie auf dem Abhänge, den sie hinableiten, zurückhalten. Nur sie vermag die Bürger aus der Vereinzelung, in der gerade die Unabhängigkeit ihrer Lage sie leben läßt, herauszuziehen, um sie zu nötigen, sich einander zu nähern; sie, die Freiheit, erwärmt sie und vereinigt sie jeden Tag aufs neue durch die Notwendigkeit, sich in der Behandlung gemeinsamer Angelegenheiten miteinander zu besprechen, einander zu überzeugen und sich wechselseitig gefällig zu sein.“¹⁵

Die Freiheit, die an dieser Stelle tatsächlich von der rein negativen Freiheit der Hegelschen bürgerlichen Gesellschaft abweicht, ist also ein Mittel, um eine Gesellschaft mit formal gleichen Bedingungen zu stabilisieren. Dabei bleiben die formale Gleichheit und die negative Freiheit unangetastet – ihr Eintritt in die menschliche Gesellschaft wird nicht hinterfragt und als gegeben hingenommen.¹⁶

Zunächst können die Darlegungen Tocquevilles zur Demokratie durchaus in Hegelianischer Terminologie interpretiert werden. Wie oben schon angedeutet, bedeutet „Demokratie“ einmal die in ihre Extreme verlorene

13 A. Wellmer, *Freiheitsmodelle in der modernen Welt*, in: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt a. M. 1993.

14 Hegel, a.a.O. § 184 (S. 340).

15 Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution*, München 1978, S. 16.

16 Siehe etwa: Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika* (Anm. 7), S. 19.

Sittlichkeit, steht also für Hegels bürgerliche Gesellschaft. Sämtliche Bestimmungen Tocquevilles dazu finden sich auch bei Hegel:

1. Auch Hegel sieht in der bürgerlichen Gesellschaft eine Freiheit verwirklicht, die subjektzentriert ist.¹⁷
2. Diese Freiheit bedeutet zunächst die Zerstörung sittlicher Lebenszusammenhänge. Hegel verwendet hierfür den Terminus der „Entzweiung“.¹⁸
3. Auch die von Tocqueville (und selbstverständlich von Marx) registrierte „Aneignung“ des Arbeiters an den Arbeitsprozeß, also eine Form der Unfreiheit im Produktionsprozeß, kennt Hegel.¹⁹

4. Freiheit und Sittlichkeit

Jene Bedeutung von „Demokratie“, die Tocqueville im Zusammenhang mit der Therapie von Pathologischem der demokratischen Gesellschaft im Sinn hat, läßt sich formal dem Hegelschen Verständnis des Staats als der Wirklichkeit der Idee der Sittlichkeit zuordnen. Hegel spricht dort von einer „substantielle(n) Freiheit“²⁰ – im Gegensatz zur bloß „formellen Freiheit“²¹ der bürgerlichen Gesellschaft. Auch Tocqueville hat eine Aufhebungsfigur vor Augen.

Allerdings geht es Tocqueville primär nicht darum, ob in demokratischen Gesellschaften das Versprechen hinsichtlich größerer Gleichheits- und Freiheitsräume, das ihrer Einrichtung vorausging, tatsächlich in Erfüllung ging. Er mißt daher eine reale Gesellschaft nicht zuerst an den sie legitimierenden Ideologien, sondern an ihren Stabilitätsbedingungen, die gleichzeitig ihre faktischen Anerkennungsbedingungen sein sollen. Sein Zugang zum Gegenstandsbereich ist offenbar nicht vermittelt durch eine (kritische) Analyse der Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften, sondern er ist eher „empiristisch“. Tocquevilles Parteinahme für Freiheit ist in diesem Sinne auch nachrangig und wird durch seine Analysen in gewisser Weise abgeschwächt.

Tocqueville untersucht also die Bedingungen, unter denen demokratische Institutionen konkrete Sittlichkeit werden können; die Entstehung dieser Institutionen hingegen hält er für (gott-) gegeben. Seine Analyse bezieht sich auf die gesamte Hierarchietiefe demokratischer Staaten; insbesondere bezieht er sich auf die Verwaltungsorganisation der Gemeinden. Das geschieht aus zwei Gründen, die ihn sowohl von Marx als auch von Hegel unterscheiden:

17 Siehe etwa: Hegel, § 187 (S. 343).

18 Siehe etwa: ebenda § 184 (S. 340).

19 Siehe etwa: ebenda § 243 (S. 389).

20 Siehe etwa: ebenda § 257 (S. 398).

21 Siehe etwa: ebenda § 187 (S. 343).

Zuerst sieht er als eine der wesentlichen Bedrohungen der Demokratie die in gewisser Weise negative Gleichheit aller gegenüber einer Zentralgewalt an. Die Zentralisierung von Autoritäten, wozu bei Tocqueville neben staatlichen Machtzentren auch und vor allem die öffentliche Meinung gehört, ist eine entscheidende Bedrohung der individuellen Freiheit und damit bei Tocqueville der Demokratie. Dieser mit der Entstehung der Demokratie und dem Untergang der Aristokratie als Gegengewicht zur Zentralgewalt sich immer weiter verstärkenden Tendenz ist nur mit besonderen, wiederum demokratischen Institutionen zu begegnen. Diese sind in einer modernen Redeweise einerseits basisdemokratisch und beruhen andererseits auf dem Subsidiaritätsprinzip und der aus ihm resultierenden Eigenverantwortung der Gemeinden. Die Gegenüberstellung verschiedener Orte der Demokratie ersetzt das einfache Bild, das die Demokratie einfach als Entscheidungsmechanismus ansieht und bei Hegel vorherrscht.

Zweitens konstatiert Tocqueville Entfremdungsprozesse, die in Demokratien erst entstehen. Zwar hat auch der junge Marx mit dem modernen Staat eine Entfremdung des individuellen Menschen vom Gattungswesen bemerkt.²² Marx analysiert aber keine demokratiespezifischen Entfremdungsphänomene, sondern bemüht sich lediglich zu zeigen, inwiefern der moderne Staat *Ausdruck* einer Entfremdungssituation ist. Tocqueville macht darauf aufmerksam, daß die Menschen sich gegenseitig als Eigentümer, als Konkurrenten in einer bürgerlichen Gesellschaft anerkennen, nicht aber als gemeinsame Gestalter ihres gesellschaftlichen Umfeldes. Die notwendigen Anerkennungsprozesse sind sehr viel differenzierter und individueller, als Hegel im Übergang zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat hat zeigen können. Auch das liegt wohl daran, daß Hegel die vernünftige Wirklichkeit des modernen Staats hat zeigen wollen, d.h. nicht auf die empirisch-faktischen Anerkennungsprozesse zielte, sondern eine vernünftige *Theorie* des Staats formulieren wollte, die Bedingungen der Legitimität politischer Herrschaft angeben kann. Für Tocqueville können nur demokratische Institutionen auf allen Ebenen die stabilitätsnotwendige Anerkennung der Bürger herausbilden und erhalten:

„Wenn die Bürger eines Staates gezwungen sind, sich mit den Staatsgeschäften zu befassen, so werden sie in notwendiger Weise ihren Privatinteressen entrissen und zugleich aus ihrer Selbstbetrachtung gezogen. ...

Die amerikanischen Gesetzgeber haben nicht geglaubt, es genüge, der gesamten Nation eine Repräsentation ihrer selbst zu schenken, um eine Krankheit zu heilen, die dem Gesellschaftskörper in demokratischen Zeiten in so verhängnisvoller Weise eigen ist. Sie hielten es für besser, außerdem jeden Teil des Territoriums ein eigenes politisches

22 Siehe dazu etwa: Karl Marx: Zur Judenfrage, in: MEW Bd. 1, S. 347-377.

Leben zu geben, um für die Staatsbürger die Möglichkeiten eines gemeinschaftlichen Handelns ins Unendliche zu steigern und um ihnen täglich ihre gegenseitige Abhängigkeit vor Augen zu führen. ...

Man interessiert also die Staatsbürger für das Allgemeinwohl, wenn man ihnen die Verwaltung kleiner Gemeinden anvertraut.“²³

Demokratie kann also für Tocqueville mehr als ein formales Entscheidungsverfahren sein; sie muß vielmehr ein Anerkennungsmedium für die Bürger eines Staates werden. Diese Anerkennung kann nur in immer wieder neuen Handlungen entstehen, bei denen gegenseitig Verantwortung wahrgenommen und anerkannt wird.

Der Demokratiebegriff Tocquevilles ist offenbar in dem Sinne „modern“, daß er formal der Hegelschen Unterscheidung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat entgegenkommt. Damit kann Tocqueville sowohl Entfremdungsphänomene als auch deren Aufhebung im Rahmen von Anerkennungsprozessen mit seinem Demokratiebegriff erläutern. Freilich interessiert sich Tocqueville – im Gegensatz zu Hegel und Marx – für die faktischen Anerkennungsprozesse in modernen Gesellschaften und nicht für Theorien der Legitimation bestehender Herrschaft. So kann er wesentlich deutlicher als Marx etwa das Spannungsverhältnis zwischen Demokratie und Kapitalismus formulieren. Marx hat zwar in seinen späteren Schriften durchaus die Möglichkeit anerkannt, daß der demokratische Staat ein Mittel zur bewußten Transformation kapitalistischer Gesellschaften sein könnte; gleichzeitig gibt es aber auch dort die Tendenz, den Eigensinn der Demokratie zu leugnen, indem sie zur bloßen Herrschaftsform neben anderen degradiert wird.

Beide, Marx und Tocqueville, formulieren den Satz, daß die Freiheit Effekte zeitigt, die nur mit dem Wort der Unfreiheit zu charakterisieren wären (man denke etwa an die „Aneignung“ des Arbeiters an den Arbeitsprozeß oder an die Anseliefertheit des Einzelnen gegenüber einer starken, wenn auch demokratischen Zentralgewalt).

Während Tocqueville hier aber das Einfaltstor der antidemokratischen Reaktion wittert, begnügt sich Marx mit der Feststellung des Widerspruchs zwischen Freiheit der Zirkulationsagenten und der Unfreiheit der Lohnarbeit, der nur in einer Gesellschaft mit sozialistischen Eigentums- und damit Produktionsverhältnissen aufzulösen wäre. Tocquevilles Sorge gilt der Stabilität einer demokratischen Gesellschaft, Marx hingegen hofft auf eine andere Gesellschaft. Tocqueville meint, die Pathologien moderner Gesellschaften mit einer diesen Gesellschaften angemessenen und daher sanften Therapie behandeln zu können, während Marx den ganzen Gesellschaftskörper austauschen will, um den Geist der Freiheit zu verwirklichen. Aber genau das ist ein Punkt, wo ein Denken vom Typ Tocquevilles für ein

23 Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika (Anm. 7), S. 224-225.

Denken Marxschen Typs relevant sein könnte: Im Rahmen der Marxschen Theorie gibt es kein Vokabular, das den Übergang der kapitalistischen Gesellschaft in eine sozialistische als Ergebnis vernünftiger Anerkennungsprozesse darstellt. Mehr noch: Da Theorien, die an Marx anschließen, sich auch als Theorien politischer Praxis verstehen, müßten sie faktische Anerkennungsprozesse in ihren begrifflichen Rahmen aufnehmen können. Würde die Kapitalismuskritik auf die Bedrohung der Freiheit im Kontext faktischer Anerkennung von Institutionen fokussiert werden, ließe sich eine an Marx anschließende Theorie als Grundlage für eine Argumentationshilfe auffassen, die in politischen Auseinandersetzungen der Staatsbürger um ihre gemeinsamen Angelegenheiten Verwendung finden könnte.

Gleichzeitig wäre es sinnvoll, sich bei einer Analyse der Herausbildung einer „demokratischen Sittlichkeit“ (Wellmer) nicht nur auf genuin demokratische Prozesse zu beschränken, sondern auch die ökonomischen Verhältnisse auf ihren Einfluß auf ebendiese Sittlichkeit zu befragen. Die zu diskutierenden Formen der Sittlichkeit als Voraussetzung der Freiheit dürften ihren Ort gerade nicht wie bei Hegel ausschließlich auf der Ebene des Staates haben.

Ob sich eine politische Praxis dann eher defensiv auf die Verteidigung der Freiheit oder eher offensiv auf die Erweiterung von Freiheitsspielräumen richtet, ist nicht Angelegenheit der Theorie, sondern hängt von den faktischen Freiheitsbedürfnissen und dem Freiheitsverständnis der Bürger ab.