Daniel Vetter

DIE GRENZEN DER ZIVIL-GESELLSCHAFT

Normatives Potenzial und empirische Geltung im Anschluss an Max Weber

[transcript] EditionPolitik

Daniel Vetter
Die Grenzen der Zivilgesellschaft

Edition Politik | 183

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

und die Open Library Community Politik 2025 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

Vollsponsoren: Technische Universität Braunschweig | Technische Universität Berlin | Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Goethe-Universität Frankfurt am Main | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek | Humboldt-Universität zu Berlin | Institut für Auslandsbeziehungen (IfA) | Justus-Liebig-Universität Gießen | Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt | Landesbibliothek Oldenburg | Ludwig-Maximilians-Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Ruhr-Universität Bochum | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Bauhaus-Universität Weimar | Universitätsbibliothek Bayreuth | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitätsbibliothek Erfurt | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitätsbibliothek Mannheim | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Potsdam | Universitätsbibliothek der RPTU Kaiserslautern-Landau | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Tübingen | Universitätsbibliothek Vechta | Zentralbibliothek Zürich ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften, Hochschulbibliothek

Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Staatsbibliothek zu Berlin | Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek | Universitätsbibliothek Klagenfurt

Mikrosponsoring: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte | Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) – Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Universitätsbibliothek Regensburg | Pädagogische Hochschule Freiburg

Daniel Vetter

Die Grenzen der Zivilgesellschaft

Normatives Potenzial und empirische Geltung im Anschluss an Max Weber

[transcript]

Zugl. Universität Heidelberg, Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Dissertation, 2023, u.d.T.: Max Weber und die Grenzen der Zivilgesellschaft – Untersuchungen zur Relevanz sozialmoralischer Sinnkriterien.

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

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.
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.

2025 © Daniel Vetter

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt
Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen
https://doi.org/10.14361/9783839401774
Print-ISBN: 978-3-8376-7716-4 | PDF-ISBN: 978-3-8394-0177-4
Buchreihen-ISSN: 2702-9050 | Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

1. Einleitung 7

2. Max Weber und die Zivilgesellschaftsdebatte: zur Frage der Anschlussfähigkeit 21

3. Das Assoziationswesen als freiheitsverbürgende Einrichtung? 29
3.1 Zeitdiagnostische Affinitäten: Max Weber, Alexis de Tocqueville und die Aporien der modernen Massendemokratie ... 33
3.2 Das Assoziationswesen als freiheitsverbürgende Einrichtung? Ein therapeutisches Phantasma und seine realistische Korrektur 55

4. Max Weber als Therapeut moderner Verhältnisse 95
4.1 Webers Freiheitsbegriff zwischen Vereinzelung und Vereinigung 99
4.2 Zum Vernunftbezug von Webers Freiheitsbegriff 104
4.3 Vernünftige Entschiedenheit: Freiheit zwischen *Sein* und *Sollen* 106
4.4 Freiheit und soziale Bindung: Webers verantwortungsbewusster Individualismus 115

5. Idee und Realität der Zivilgesellschaft 127
5.1 Erstes Problemfeld: zur Frage der normativen Fundierung der Zivilgesellschaft Das Verhältnis von Kultur und Moral in den Ansätzen Webers und Alexanders 130
5.2 Zweites Problemfeld: zur Frage der ordnungstheoretischen Präzisierung der zivilgesellschaftlichen Leitidee Die empirische Relevanz sozialmoralischer Sinnkriterien 154
5.3 Handlungs- vs. Ordnungslogik: die weberianische Konzeption ziviler Vergesellschaftung im Verhältnis zu Alexanders civil sphere 232

6. Schluss 239

Danksagung 255

Literaturverzeichnis 257

Tabellenverzeichnis 277

1. Einleitung

Die sogenannte *Renaissance des Zivilgesellschaftsdiskurses* nahm Ende der 1980er Jahre des vergangenen Jahrhunderts ihren Ausgangspunkt in Ost- und Mitteleuropa. Gewendet gegen den totalitären Staat, avancierte der Begriff im Rahmen der friedlichen Revolutionen schnell »zum Schlüsselbegriff anti-diktatorischer Kritik«.[1] Der Ausdruck fand daraufhin auch in den etablierten Demokratien des Westens Anklang. Fortan war damit ein Projekt der »Weiterentwicklung und Vertiefung der Demokratie«[2] verbunden. Der Historiker Ansgar Klein, der diesen Diskurs en détail analysiert hat, kommt zu dem Ergebnis, dass es vor allem »die politischen Bedeutungszuschreibungen und demokratietheoretischen Erwartungen [waren], die dem Begriff zu seiner anhaltenden Prominenz verholfen haben.«[3] Zugleich zeugen seine Analysen jedoch davon, dass die immense gesellschaftspolitische Strahlkraft des Konzeptes (Stichwort: Renaissance der Zivilgesellschaft) immer schon mit Unschärfen in Hinblick auf dessen Konturen einherging. Je breiter der Begriff rezipiert wurde, desto schwieriger schien eine klare Bestimmung des begrifflichen Kerns der Zivilgesellschaft.[4] Mit den unklaren Konturen aber gingen in der Regel auch unklare Erwartungen einher. Bisweilen wurde der Begriff als Panazee gegen alle möglichen Verfallserscheinungen einer nur vermeintlich erfolgreichen demokratischen

1 Kocka 2000, S. 18. Für eine detaillierte Analyse der Rolle der Zivilgesellschaft im Rahmen der friedlichen Revolutionen von 1989 vgl. insbesondere Thaa 1996.

2 Klein 2001, S. 9.

3 Klein 2001, S. 14.

4 Vgl. dazu auch Edwards 2004, S. 3.

Modernisierung ins Feld geführt. Die damit verknüpften (unbegründeten) Hoffnungen wurden vielfach enttäuscht. Vor diesem Hintergrund befürchtet der amerikanische Politologe und Soziologe Alan Wolfe, dass das normativ überfrachtete Konzept seiner eigenen Popularität zum Opfer fallen könne.[5]

Jede gute Hoffnung zeichnet sich nicht nur durch einen utopischen Horizont, sondern auch durch ein realistisches Fundament aus. Das Konzept zu schärfen, um zu einer realistischen Einschätzung der demokratischen Potentiale der Zivilgesellschaft zu gelangen, ist der Hauptzweck der vorliegenden Untersuchung. Der Titel, *Die Grenzen der Zivilgesellschaft – Normatives Potential und empirische Geltung im Anschluss an Max Weber*, spielt auf die erkenntnisleitende Perspektive an: Wer etwas über die demokratischen Potentiale der Zivilgesellschaft lernen will, muss sich zuvorderst mit ihren Grenzen befassen und ist gut beraten, sich einer theoretischen Perspektive zu verpflichten, die mit dem Namen Max Weber verknüpft ist. Die angesprochenen Grenzen sollen dabei in verschiedenen Hinsichten markiert werden.

(1.) Der erste und wichtigste Gesichtspunkt ist formaler Natur. Qua *Ein- und Abgrenzung* wird im Verlauf der Argumentation das sozialpolitisch schillernde, aber sozialtheoretisch bislang noch immer amorphe Konzept der Zivilgesellschaft begrifflich und konzeptionell näher bestimmt. Dabei soll der Aspekt der Eingrenzung zunächst ganz einfach die Frage betreffen, was zur Zivilgesellschaft gehört und was nicht.[6]

---

5 Vgl. Wolfe 1998, S. 18.

6 Hier gibt es eine Reihe von Streitigkeiten auf ganz unterschiedlichen Ebenen. Umstritten ist beispielsweise die Frage, ob auch rechts- oder linksradikale Vereinigungen/Bewegungen, islamistische Vereinigungen und Aufmärsche von Verschwörungstheoretikern als Teile der Zivilgesellschaft aufgefasst oder anerkannt werden sollten. Ferner wird hitzig debattiert, ob jenseits der westlichen Demokratien auch autoritären Regimen eine Zivilgesellschaft zuerkannt werden könne. Während einige dazu mahnen, dass diese und ähnliche dunkle Seiten der Zivilgesellschaft zwingend konzeptionell zu berücksichtigen seien (vgl. exemplarisch Roth 2004), sehen andere in dieser Strategie eine konzeptionelle Bankrotterklärung (vgl. exemplarisch Frankenberg 2004). Jenseits der Diskussion um die Schattenseiten der Zivilgesellschaft ist umstritten, wie po-

Die Frage der Abgrenzung dagegen bezieht sich darauf, das Verhältnis der Zivilgesellschaft zu anderen gesellschaftlichen Entitäten (wie z.B. institutionellen Handlungskontexten, Teilordnungen, Sphären etc.) zu bestimmen.[7]

(2.) Die formale Bestimmung der Grenzen der Zivilgesellschaft geht zwangsläufig mit einer Bestimmung auch ihrer *materialen Grenzen* einher. Auf Grundlage einer Auseinandersetzung mit dem (Spannungs-)Verhältnis von Wunsch und Wirklichkeit – von Idee und Realität[8] – steht die Frage der vermeintlich *begrenzten* Gestaltungs- und Durchsetzungskraft normativer zivilgesellschaftlicher Ansprüche im Zentrum der Untersuchung. Diese Art der Grenzmarkierung befasst sich, wie der Untertitel der Arbeit verrät, mit der Untersuchung der empirischen Geltungschancen reflexiver sozialmoralischer Sinnkriterien.[9]

---

litisch die Zivilgesellschaft (inklusive der ihr zuzurechnenden Entitäten) sein soll oder darf. Vgl. in diesem Kontext etwa die linke Kritik an kommunitaristischen und Neo-Tocqueville'schen Zivilgesellschaftskonzeption (vgl. exemplarisch Cohen 1999). Eine andere Debatte dreht sich um die Frage, ob Zivilgesellschaft nun handlungslogisch oder bereichslogisch bestimmt werden sollte (vgl. exemplarisch Rucht 2009, S. 85, der sich auf Grundlage normativer Abwägungen explizit von einer bereichslogischen Bestimmung distanziert).

7 Prominent debattiert wird beispielsweise das Verhältnis von Zivilgesellschaft und Staat oder von Zivilgesellschaft und Wirtschaft. Je nach theoretischer und historischer Perspektive wird das Verhältnis mal als gegenseitig begünstigend, obstruktiv oder indifferent beschrieben. Vgl. hierzu exemplarisch die zusammenfassende Gegenüberstellung in Foley und Edwards 1996, S. 38.

8 Mit dieser Formulierung ist auf den normativ-deskriptiven Doppelstatus des Zivilgesellschaftsbegriffs verwiesen. Auf die Grundspannung zwischen normativer und deskriptiver Ebene ist in den letzten Jahren zwar über einzelne Lager hinweg, von der Empirie wie von der Theorie, hingewiesen worden, vgl. z.B. Adloff 2005, S. 7; Cohen und Arato 1992, S. vii-viii; Edwards 2004, S. viii; Gosewinkel 2003, S. 2; Klein 2001, S. 29; Kocka 2003, S. 31. Systematische Auseinandersetzungen zum Thema bleiben bislang die Ausnahme. Vgl. hier lediglich Jeffrey Alexanders große Studie *The Civil Sphere*, die schon mit den Worten eröffnet wird: »In this book, the normative and empirical sciences meet, and they do so on the terrain of civil society« (Alexander 2006, S. 3).

9 Der Zusatz ›reflexiv‹ soll verdeutlichen, dass hier (der normativen Logik der Zivilgesellschaftsdebatte folgend) nur die Geltungschancen einer ganz spezi-

Diese Aufgabenstellung verweist wiederum auf eine Thematisierung der Grenzbeziehungen zweier wissenschaftlicher Disziplinen: namentlich der politischen Philosophie als normativer Wissenschaft und der Soziologie als Erfahrungswissenschaft. Will man der Tatsache gerecht werden, dass das Zivilgesellschaftskonzept sowohl normative als auch deskriptive Bedeutungsschichten aufweist, so ist die entscheidende und noch immer ungeklärte Frage, wie diese Ebenen differenziert, zugleich aber auch aufeinander bezogen werden können. Aufgrund dieses Vermittlungsproblems steht jede theoretische Auseinandersetzung mit dem Thema grundsätzlich vor einer doppelten Herausforderung: Die normative Herausforderung besteht darin, die zivilgesellschaftliche Leitidee zu präzisieren und zu konzeptualisieren. Die analytisch-deskriptive Herausforderung besteht darin, die sozialen Bedingungen der empirischen Verwirklichungschancen dieser Leitidee zu untersuchen.

---

fischen Art (nämlich im philosophischen Sinn normativ anspruchsvoller) sozialmoralischer Sinnkriterien untersucht werden sollen. Im philosophisch anspruchsvollen Sinn muss jede normative Vorstellung, Konzeption oder Ordnung ihre eigene Begrenzung verstehen und überwinden wollen (vgl. Forst 2014, S. 138; Schmalz-Bruns 1995). Das Verständnis der eigenen Begrenzung manifestiert sich in der reflexiven Einsicht in die (kulturelle) »Standortgebundenheit des Denkens« (Lepsius 2009b, S. 272. Die Überwindung der Begrenzung äußert sich im reflexiven Bemühen, den aus der Einsicht in die Begrenzung unmittelbar resultierenden normativen Relativismus zu überwinden und »sich der rechtfertigenden Gründe für den Anspruch auf normative Geltung in letzter Konsequenz zu vergewissern. Dies ist nicht nur eine Tugend der Theorie, sondern auch der Praxis, da Praktiken und Institutionen eine reflexive Qualität aufweisen können, indem sie sich auf ihre Rechtfertigbarkeit kritisch beziehen« (Forst 2014, S. 138). – In der sogenannten »Empörungsgesellschaft« (Pörksen 2013; Preisler 2021) werden andauernd und in zunehmendem Maße sozialmoralische Sinnkriterien einer anderen (nämlich normativ anspruchslosen) Art handlungswirksam. Solche oft verinnerlichten und daher unbewussten, Sinnstrukturen und -kriterien sind (auch) Grundlage von Stereotypisierung, Ausgrenzung und Diskriminierung (vgl. Bernstein und Inowlocki 2014). Die Untersuchung der empirischen Geltungsvoraussetzungen dieser Art von Sinnkriterien wäre eine politisch äußerst relevante Aufgabe, würde aber mit der normativen Logik der meisten Zivilgesellschaftskonzeptionen brechen.

(3.) Im Zuge der Ausarbeitung einer eigenständigen Zivilgesellschaftskonzeption werden in der vorliegenden Arbeit schließlich auch die *Grenzen konkurrierender theoretischer Zivilgesellschaftskonzeptionen* markiert. Dabei wird selbstredend nicht die ganze Theorielandschaft in den Blick genommen. Die Auswahl beschränkt sich weitgehend auf zwei bedeutsame Linien der Zivilgesellschaftsforschung. Die erste ist mit dem Namen des französischen Philosophen und Historikers Alexis de Tocqueville verknüpft,[10] die zweite mit dem Namen des amerikanischen Soziologen Jeffrey C. Alexander.[11] Ersterer gilt als liberaler Vordenker moderner Zivilgesellschaftskonzeptionen. Sein Einfluss als Klassiker reicht aber bis in die Gegenwart und lässt sich an der prominenten Stellung Neo-Tocqueville'scher Positionen in der zeitgenössischen Zivilgesellschaftsdebatte ablesen.[12] Die Zivilgesellschaftskonzeptionen dieser Theorielinie kreisen im Wesentlichen um eine Auffassung von freiwilligen Assoziationen (Vereinen*) als Schulen der Demokratie*. Von solchen Fokussierungen auf das Assoziationswesen distanziert sich Alexander als Hauptvertreter der zweiten Theorielinie. Die theoretischen Annahmen Neo-Tocqueville'scher Ansätze seien zu vereinfachend und würden der Komplexität zeitgenössischer Zivilgesellschaften nicht gerecht werden.[13] In *The Civil Sphere* (2006) entwirft Alexander dann auch ein theoretisch weit ausdifferenzierteres, kultursoziologisch fundiertes Modell der Zivilgesellschaft, mit dem er den Anspruch verbindet, die normativen und deskriptiven Bedeutungsschichten des Konzeptes konstruktiv zu vermitteln.[14] Auf die Frage, ob dieser Anspruch von

10 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], 1987 [1840].

11 Vgl. Alexander 2006.

12 Vgl. dazu insbesondere die Arbeiten des amerikanischen Politologen Robert D. Putnam und der sich daran anschließenden Assoziations- und Sozialkapitalforschung: Coffe und Geys 2007; Freitag, Grießhaber und Traunmüller 2009; Paxton 2007; Putnam 1995; Putnam, Leonardi und Nanetti 1993; Stolle und Rochon 1998.

13 Vgl. Alexander 2006, S. 97–98.

14 Um das Werk formiert sich derzeit ein internationales Netzwerk von Wissenschaftlern, vgl. Kivisto und Sciortino 2023.

Alexander auch eingelöst wird, wird weiter unten zurückzukommen sein.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass hier die mehrdimensionale Bestimmung der Grenzen der Zivilgesellschaft als notwendige Voraussetzung für eine sinnvolle und zielgerichtete Analyse auch ihrer Potentiale angesehen wird. Erst ein realistisches und detailliertes Verständnis möglicher (struktureller) Einschränkungen der empirischen Geltungschancen sozialmoralischer Standards bietet überhaupt die Möglichkeit, adäquate Strategien und Maßnahmen zu entwickeln, die die Erhöhung dieser Geltungschancen, sprich: die Stärkung der Zivilgesellschaft, zum Ziel haben.[15] Wenn sich also im Folgenden zeigen wird, dass viele der »politischen Bedeutungszuschreibungen und demokratietheoretischen Erwartungen, die dem Begriff zu seiner anhaltenden Prominenz verholfen haben«,[16] schlicht überzogen sind, dann sollten diese Erkenntnisse als konstruktive Kritik verstanden und nicht in eine fatalistische Haltung überführt werden.[17]

Warum aber sollte man sich dabei an Max Weber halten? Schließlich hat sich dieser – im Gegensatz etwa zu Alexis de Tocqueville – bislang nicht gerade als Vordenker der Zivilgesellschaft einen Namen gemacht. Man könnte sogar das Gegenteil behaupten. So bieten weder seine Handlungs- noch seine Differenzierungstheorie unmittelbare Zugänge zum Phänomenbereich der Zivilgesellschaft. Vor allem aber wird das politische Werk, dem fragmentarischen Charakter zum Trotz, oftmals so ausgelegt, dass Weber zum Vertreter einer Art »elitistische[r] Demokratietheorie«[18] stilisiert wird. Sein politisches Denken, so die Annahme,

15 Salopp gesagt, gibt es ohne Ernüchterung keine Ertüchtigung.

16 Klein 2001, S. 14.

17 So ist das aber z.B. bei Niklas Luhmann beobachtbar, der die Identifikation *schwärmerischer Züge* kurzerhand mit einer Verunglimpfung des Zivilgesellschaftsbegriffs verbindet, vgl. Luhmann 2000, S. 12. Vgl. sonst auch Crons (1959) Polemik gegen den Verein.

18 Schmidt 2019, S. 153. Vgl. Warren 1988.

ist durch eine Marginalisierung des Demos gekennzeichnet. Der Soziologe Claus Offe vertritt wohl die Mehrheitsmeinung, wenn er in diesem Kontext festhält, dass bei Weber »alle Anklänge an republikanische Ideale der moralisch und kognitiv kompetenten Selbstbestimmung einer politischen Gemeinschaft […] getilgt«[19] sind.

Diesen und ähnlichen Einschätzungen zum Trotz sollen in der vorliegenden Arbeit Anschlussmöglichkeiten an die Zivilgesellschaftsdebatte aufgezeigt werden.[20] Man ist auf der Suche nach einer Einsatzstelle nicht auf die gerade beschriebenen Aspekte verpflichtet. Der unabgeschlossene und fragmentarische Charakter des politischen

---

19 Offe 2004, S. 71. Auf diese Position wird weiter unten (Kapitel 3.2.3) en détail zurückzukommen sein.

20 Die vorliegende Arbeit kann damit als Teil einer Reihe von Arbeiten gelesen werden, in denen versucht wird, das demokratietheoretische Potential von Webers politischem und soziologischem Denken neu auszuloten, vgl. u.a. Bienfait 1999, 2003; Breiner 1989, 1996; Kalyvas 2002, 2009; Spicer 2015; Stachura 2006b). Gewendet gegen das Vorurteil, Weber sei ein »liberal without liberal values« (Beetham 1989, S. 312), eint diese Arbeiten die Überzeugung, dass Webers überwiegend instrumentelles Demokratieverständnis, seine pessimistische Einschätzung in Bezug auf die Realisierungschancen der Ideale des klassischen Liberalismus und damit auch der naturrechtlich-ethisch begründete Demokratie nicht auf »elitäre oder anti-demokratische Grundüberzeugungen« (Kloppenberg 2000, S. 46) zurückführen sind, sondern vielmehr im Kontext seiner kritischen Zeitdiagnosen betrachtet werden müssen, vgl. hierzu auch Beetham 1989, S. 312–314; Kloppenberg 2000, S. 46. Im Vordergrund steht dann nicht die (aus liberaler Sicht problematische) innere Haltung Webers, sondern das Problem des klassischen Liberalismus im Kontext der Dynamiken der modernen Massengesellschaft und des voll entfalteten industriellen Kapitalismus. Die vorliegende Untersuchung unterscheidet sich von den zuvor genannten dadurch, dass hier explizit die Zivilgesellschaft in den Fokus der Analyse rückt. Für eine genuin weberianische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Zivilgesellschaft vgl. bislang nur Kalberg 2009 und Kim 2000, 2002, 2004. Beide Autoren stellen Webers Analyse des amerikanischen Sektenwesens ins Zentrum ihrer Zivilgesellschaftskonzeption. Zur Problematik eines solchermaßen historisierenden Zugangs vgl. die Auseinandersetzung mit diesen Modellen weiter unten (Kapitel 3.2.3).

Werks eröffnet einen Raum für alternative Interpretationen und Zugänge.

Wolfgang Mommsen, noch immer wahrscheinlich der profilierteste Kenner des politischen Werks, hat einmal geschrieben, dass Webers Denken von einem »heroischen Pessimismus«[21] durchzogen sei. Pessimistisch sei dieses Denken insofern, als es sich von den Idealen des klassischen Liberalismus verabschiedet habe,[22] sich mit Blick auf die modernen Lebensverhältnisse vom »naiven Fortschrittsoptimismus« seiner Zeitgenossen distanziere und stattdessen »von einer nüchtern-realistischen Sichtweise geprägt« sei.[23] Das Attribut ›heroisch‹ verdiene sich Weber dagegen insofern, als er sich (den paradoxen und vielleicht unausweichlich schicksalhaften Folgen des okzidentalen Rationalisierungsprozesses zum Trotz)[24] gerade nicht dem Fatalismus verschrieben, sondern sich stets »als Vorkämpfer einer von der Initiative freier Individuen gestalteten Gesellschaft«[25] betrachtet habe. Was aber, so kann gefragt werden, ist eine »von der Initiative freier Individuen gestaltet[e] Gesellschaft« anderes als eine *lebendige Zivilgesellschaft*? Wählt man diesen Blickwinkel, so könnte sich am Ende doch ein anderes, progressiveres Bild von Weber als politischem Denker abzeichnen. Es wäre das Bild eines Theoretikers, dessen Denken sich im Kontext eines (normativ überfrachteten) Zivilgesellschaftsdiskurses fruchtbar machen lässt. Im Folgenden soll dieses Bild von Weber als Vorkämpfer einer lebendigen Zivilgesellschaft schrittweise und systematisch geschärft und ausgezeichnet werden.

Mit diesen Erläuterungen und Veranschaulichungen sollte ausreichend verdeutlicht sein, in welchen Hinsichten, mit welcher Absicht und vor welchem theoretischen Hintergrund im Folgenden die Grenzen der

---

21 Mommsen 1974, S. 21.

22 Vgl. auch Beetham 1989, S. 311–312.

23 Mommsen 1974, S. 21.

24 Für die Analyse von Webers kritischen Zeitdiagnosen vgl. weiter unten Kapitel 3.1.2.

25 Mommsen 1974, S. 21.

Zivilgesellschaft markiert werden. Einleitend bleibt sodann noch zu klären, in welchen einzelnen Argumentationsschritten die damit gestellten Aufgaben erledigt werden.

Wenn man untersuchen möchte, ob, und wenn ja, in welcher Weise, Webers theoretische Konstruktionen für die Zivilgesellschaftsdebatte fruchtbar gemacht werden können, muss man sich nicht nur über das Verbindende, sondern auch (und zuvorderst) über das Trennende Klarheit verschaffen. Daher wird im unmittelbaren Anschluss an diese Einleitung geklärt, warum die Weber'sche Soziologie bislang in der Zivilgesellschaftsdebatte nur eine marginale Rolle spielt (Kapitel 2). Gründe hierfür sind sowohl auf methodologischer als auch auf normativer Ebene zu identifizieren. Auf der Grundlage eines vertieften Verständnisses der Distanzen und Widerstände zwischen Weber und der Zivilgesellschaftsdebatte können daraufhin erste Überlegungen zur Anschlussfähigkeit vorgelegt werden.

Im ersten Hauptteil (Kapitel 3) rückt das Verhältnis von Max Weber und Alexis de Tocqueville, dem liberalen Vordenker der Zivilgesellschaft, in den Fokus der Untersuchung. Im Gegensatz zum vorigen Abschnitt ist hier, der Natur des vergleichenden Vorgehens geschuldet, die Ordnung der Dinge umgekehrt: Die Analyse des Verbindenden ist – gleichsam als Tertium Comparationis – der Analyse des Trennenden vorgeschaltet. Tocqueville und Weber befinden sich in ihrer kulturkritischen Diagnose der Aporien der modernen Massendemokratie weitgehend auf dem gleichen Kurs. Beide erkennen in den modernen Entwicklungen tief- und weitgreifende Gefahren für eine freiheitliche Lebensführung (3.1).

Im nächsten Schritt (3.2) werden die *therapeutischen Reaktionen* auf die mit der Diagnose verbundenen freiheitsgefährdenden Gefahren einer neuen Knechtschaft[26] genauer untersucht. Hier steht zunächst die Lösung Tocquevilles im Vordergrund, der mit dem Verweis auf die freiheitsverbürgende Funktion des Assoziationswesens zu einem der wichtigsten Referenzautoren der zeitgenössischen Zivilgesellschaftsdebatte avanciert. Diese progressive Ebene des politischen Denkens

26 Vgl. Lassman 1993, S. 104.

Tocquevilles wird zum einen dargestellt, zum anderen mit Hinweis auf die unaufgeklärte Beziehung zwischen Norm und Beschreibung (Idee und Realität) problematisiert. Daraufhin wird untersucht, wie sich Webers (politische) Soziologie zu Tocquevilles »neue[r] politischer Wissenschaft«[27] positionieren lässt, wobei insbesondere das Verhältnis der Assoziationslehren beider Denker thematisiert wird. Webers Soziologie des Vereinswesens darf nicht, so das Ergebnis, für eine progressive Zivilgesellschaftskonzeption (Neo-)Tocqueville'scher Prägung vereinnahmt werden. Ihr Wert besteht vielmehr darin, auf Basis einer nüchtern-realistischen (rein beschreibenden) Betrachtungsweise kritische Anstöße zu liefern, die auf die normativ überhöhten Schwachstellen nicht nur der Tocqueville'schen Konzeption, sondern auch der zeitgenössischen Vereinssoziologie hinweisen.

Der nächste Abschnitt (Kapitel 4) stellt ein Bindeglied zwischen dem ersten und dem zweiten Hauptteil der Untersuchung dar. Hier rückt Webers Position als Therapeut moderner Verhältnisse in den Vordergrund. Es wird untersucht, ob seine theoretischen Konstruktionen die Etablierung einer genuin normativen Position in Aussicht stellen. Die Verschiebung des Blickwinkels weg von der historischen und diagnostischen, hin zur therapeutischen Ebene ist in Bezug auf die Frage nach den Möglichkeiten einer weiteren Profilierung der weberianischen Perspektive im Zivilgesellschaftsdiskurs von entscheidender Bedeutung. Erst wenn die eng mit dem *Verantwortungsbegriff* verknüpften, normativen Potentiale expliziert sind, lässt sich im weiteren Verlauf untersuchen, ob auf Grundlage des Weber'schen Theoriegebäudes eine eigenständige Zivilgesellschaftskonzeption entwickelt werden kann.

Im zweiten Hauptteil (Kapitel 5) steht dann nicht mehr das Verhältnis Webers zum Ansatz Alexis de Tocquevilles, sondern zu demjenigen Jeffrey C. Alexanders im Mittelpunkt. Hiermit ist zugleich ein Wechsel der Absichten verbunden. Im Gegensatz zum ersten Hauptteil ist hier der Theorievergleich explizit mit der Intention verknüpft, auf

27 Tocqueville 1987 [1835], S. 15.

Basis des weberianischen Forschungsprogramms[28] zu einer eigenständigen – und im Verhältnis zu Alexander zugleich tragfähigeren – Zivilgesellschaftskonzeption vorzustoßen. Im Fokus steht dabei das Spannungsverhältnis von Idee und Realität der Zivilgesellschaft und der damit verbunden doppelten – normativen und analytisch-deskriptiven – Herausforderung.

In Bezug auf die normative Herausforderung (5.1) rückt wieder die Identifikation verbindender Elemente in den Fokus. So kann nachgewiesen werden, dass nicht nur Weber (mit dem Begriff der Verantwortungsethik[29]), sondern auch Alexander (mit dem Begriff der expansiven Solidarität[30]) an Tocquevilles normativen Bezugsrahmen der vereinigenden Freiheit[31] anschließt. Auf Basis einer auf den Sinnbegriff rekurrierenden, vernunftkritischen Haltung steht darüber hinaus jeweils das Problem der reflexiven Vermittlung von Kultur und Moral im Zentrum der normativen Entwürfe. Durch die Lösung des Vermittlungsproblems soll der Graben zwischen normativer und empirischer Wissenschaft überwunden werden.

Nachdem das Verbindende identifiziert ist, fällt der Blick auf die Differenzen. Alexander und Weber verfolgen in ihren Bemühungen zur Überwindung des Grabens zwischen normativer und empirischer Wissenschaft unterschiedliche Strategien. Webers verantwortungsethische Fassung der Normativitätsproblematik steht der kultursoziologischen Fassung Alexanders gegenüber. Alexander muss sich, so wird argumentiert, den Vorwurf eines normativen Relativismus gefallen lassen, der im Wesentlichen auf seine Strategie einer Kulturalisierung der Moral zurückgeführt wird. Auch für Alexanders Ansatz gilt demnach, was schon bei Tocqueville kritisiert wurde: Das Verhältnis von Norm und

---

28 Das *weberianische Forschungsprogramm* ist der verstehenden Soziologie Max Webers *verpflichtet*. »In theoretischer Hinsicht bedeutet die ›Verpflichtung‹ keine Immunisierung, sondern eine kritische Prüfung und Weiterentwicklung seiner Annahmen.« (Albert, Bienfait, Sigmund und Stachura 2006, S. 7) Zum weberianischen Forschungsprogramm vgl. sonst auch grundlegend Schluchter 2015.

29 Vgl. Weber 1988c [1921], S. 551.

30 Vgl. Alexander 2006, S. 43.

31 Vgl. Tocqueville 1987 [1840], S. 155.

Beschreibung (Idee und Realität) bleibt letzten Endes unaufgeklärt. Die weberianische Fassung der Normativitätsproblematik kann dagegen vom Vorwurf des normativen Relativismus befreit werden. Kulturwerte sind hier zwar in das verantwortungsethische Modell integriert, bleiben aber von ethischen Imperativen substantiell geschieden. Das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit wird damit nicht vorschnell auf ein simplifizierendes Komplementärverhältnis reduziert.

Im Mittelpunkt der vergleichenden Analyse der Auseinandersetzung mit der analytisch-deskriptiven Herausforderung (5.2) steht die Untersuchung der praktischen Direktionsmacht ethischer Eigenwerte. Damit rückt die Frage nach der faktischen Handlungs- und Ordnungsrelevanz der zivilgesellschaftlichen Leitidee (sprich: der empirischen Geltungschancen reflexiver sozialmoralischer Sinnkriterien) in den Fokus. Bei Alexander führt der zuvor identifizierte normative Relativismus dazu, dass die Handlungs- und Ordnungsrelevanz sozialmoralischer Sinnkriterien letztendlich überschätzt wird. Das verantwortungsethische Modell Webers sensibilisiert dagegen viel stärker für die (strukturell bedingten) Grenzen der Handlungs- und Ordnungsrelevanz der zivilgesellschaftlichen Leitidee. So wird zivilgesellschaftliches Handeln im weberianischen Ansatz im Verhältnis zur Analyse Alexanders ungleich restriktiver gefasst: In der normativ anspruchsvollen verantwortungsethischen Variante ist die Leitidee nur beschränkt koordinierungsfähig und zivilgesellschaftliches Handeln muss dementsprechend als weitgehend institutionell ungebunden begriffen werden. Aus diesem fehlenden Ordnungspotential resultiert eine spezifische Fragilität zivilgesellschaftlicher Handlungszusammenhänge, insbesondere weil zivilgesellschaftliche (bzw. verantwortungsethische) Verhaltenserwartungen nur schwer über Institutionen auf Dauer gestellt werden können. Das fehlende Ordnungs*potential* aber muss nicht zwangsläufig auch mit einem Mangel an Ordnungs*relevanz* einhergehen. In Bezug auf die kritische Frage der Ordnungsrelevanz wird das verantwortungsethische Handlungsmodell schließlich als »sekundärer Vergesellschaftungsmodus«[32] rekonstruiert und im Institutionengefüge verortet. Demnach ist

32 Schwinn 2001, S. 201.

zivilgesellschaftliches Handeln ein in geltungstheoretischer Hinsicht prekäres, weil institutionell ungebundenes Handeln, das auf Grundlage des Geltungsanspruchs reflexiver sozialmoralischer Sinnkriterien im Modus der inkompetenten, aber legitimen Kritik auf die indirekte Modifikation institutioneller Formen abzielt.

Mit einer Diskussion zentraler Ergebnisse und der Reflexion ihrer konzeptionellen und politischen Konsequenzen findet die vorliegende Untersuchung schließlich ihren Abschluss (Kapitel 6).

2. Max Weber und die Zivilgesellschaftsdebatte: zur Frage der Anschlussfähigkeit

Das Denken Max Webers nimmt im Zivilgesellschaftsdiskurs bislang eine marginale Rolle ein. In ideengeschichtlichen Kompendien, etwa in John Ehrenbergs *Civil Society – The Critical History of an Idea*[1] oder in Virginia A. Hodgkinsons und Michael W. Foleys *The Civil Society Reader*[2] sucht man vergeblich nach seinem Namen. Auch in empirischen Arbeiten, wie etwa der Neo-Tocqueville'schen Assoziationsforschung,[3] oder in theoretischen Abhandlungen, etwa bei Cohen und Arato oder Alexander,[4] finden sich keine substantiellen Auseinandersetzungen mit Webers Ideen. Sein Werk, so die einhellige Meinung, bietet keinerlei positive Anschlussmöglichkeiten für ein normativ gehaltvolles Modell der Zivilgesellschaft.[5]

Mit genauerem Blick auf die Widerstände lassen sich, neben normativen, eine Reihe methodologischer Faktoren identifizieren, die die positive Bezugnahme auf Weber durch die Zivilgesellschaftsforschung bislang erschweren. Die detaillierte Analyse dieser Divergenzen bietet jedoch zugleich Möglichkeiten zur Identifikation potentieller Anschlussmöglichkeiten.

---

1 Ehrenberg 1999.

2 Hodgkinson und Foley 2003.

3 Vgl. Putnam, Leonardi und Nanetti 1993.

4 Vgl. Cohen und Arato 1992; Alexander 2006.

5 Vgl. dazu explizit Alexander 2006, S. 21; Cohen und Arato 1992, S. 390. Ausnahmen bestätigen bekanntlich die Regel, vgl. hierzu die schon in der Einleitung genannten Modelle von Kalberg 2009 und Kim 2000, 2002, 2004.

Was zunächst die methodologische Dimension des distanzierten Verhältnisses angeht, so kann auf Webers generelle Skepsis gegenüber dem undifferenzierten Gebrauch alltagssprachlicher Kollektivbegriffe verwiesen werden. Dieser Gebrauch, so Weber, sei »stets Deckmantel von Unklarheiten des Denkens oder Wollens, oft genug das Werkzeug bedenklicher Erschleichungen, immer aber ein Mittel, die Entwicklung der richtigen Problemstellung zu hemmen«.[6] Zur Reihe verdächtiger Kollektivbegriffe gehört nun allen voran der Begriff der Gesellschaft. Wie Hartmann Tyrell festhält, steht Weber insbesondere jeder ambitiösen Einheitssuggestion des Gesellschaftsbegriffs ablehnend gegenüber[7]:

> »Für ›Gesellschaft‹, für das ›umfassende Sozialsystem‹, für das Insgesamt (oder ›Ensemble‹) der Wertsphären war Weber eigentümlich blind: über die verschiedenen Lebensordnungen (und deren ›Beziehungen‹ zueinander) hinaus – oder ›oberhalb‹ davon – kam ihm nichts in den Blick. Nirgendwo auch hat er angesichts der differenzierten Lebensordnungen – im Sinne der Durkheimschen ›organischen Solidarität‹ – gesellschaftliche Einheits- und Integrationsfragen aufgeworfen«.[8]

Weber ist in diesem Sinne auch zum »Mahnmal der Fragmentarität«[9] stilisiert worden, und schon die Tatsache, dass das »soziale Ganze […] in Webers Soziologie kein brauchbarer analytischer Bezugspunkt«[10] ist, bringt ihn in radikale Opposition zu einigen prominenten und einflussreichen Versuchen, die Zivilgesellschaft in deskriptiver Hinsicht näher zu bestimmen. Dies gilt beispielsweise für Edward Shils' Charakterisierung der Zivilgesellschaft als eines »bestimmten Typus von Gesellschaft«.[11] So besteht für Shils das Spezifikum einer Zivilgesellschaft darin, dass die einzelnen institutionellen Komponenten der

6 Weber 1985b [1922], S. 212.
7 Vgl. Tyrell 1994, S. 394–395.
8 Tyrell 1994, S. 394.
9 Steinvorth 1994, S. 445.
10 Schwinn 2001, S. 42.
11 Shils 1991, S. 14.

Gesellschaft über instrumentelle Wechselwirkungen hinaus »untereinander durch das Kollektivbewußtsein einer gemeinsamen Teilhabe an der Gesellschaft verknüpft sind«.[12] Instrumentelle Wechselwirkungen, z.B. Tausch, Konkurrenz, Weisung etc., zeichne noch jede Gesellschaft aus, zu einer Zivilgesellschaft werde eine Gesellschaft erst dann, wenn »einzelne Gesellschaftsmitglieder, Gruppen, Kollektive und Institutionen mit den ›repräsentativen‹ Institutionen des Zentrums und dadurch mit der Gesellschaft insgesamt«[13] verbunden seien. Die Auffassung der Zivilgesellschaft als spezifischer Form bürgerlichen Kollektivbewusstseins ist mit der Weber'schen Absage an einen übergeordneten analytischen Gesellschaftsbegriff unvereinbar.

Nun darf Webers Absage ans soziale Ganze freilich nicht als Absage an eine makrosoziologische Analyseperspektive gedeutet werden. Ausgehend von den Grundbegriffen des sozialen Handelns und der sozialen Beziehungen sind Webers makrosoziologische Untersuchungen als historische Konstitutionsanalysen angelegt,[14] deren gemeinsamer Bezugspunkt im Begriff eines spezifisch modernen Rationalismus liegt.[15] Im Laufe dieser gesichtspunktabhängigen historischen Analysen identifiziert Weber einzelne *kulturbedeutsame* Wertsphären und Lebensordnungen, für die eine je eigene Rationalisierungstendenz veranschlagt werden muss. Die Tatsache, dass dabei zwar Religion, Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Kunst und Erotik, nicht aber die bürgerliche Gesellschaft als ordnungsrelevante Wertsphären oder Lebensordnungen ins Blickfeld geraten, verweist auf die Schwierigkeit, seine Soziologie in Hinblick auf den Zivilgesellschaftsdiskurs in Stellung zu bringen. Auch ›unterhalb‹ des Gesellschaftsbegriffs, auf der Ebene gesellschaftlicher Teilbereiche, scheint sich der Ansatz gegen eine zivilgesellschaftliche Vereinnahmung zu sperren.[16]

---

12 Shils 1991, S. 15.

13 Shils 1991, S. 16.

14 Vgl. Schwinn 2001, S. 44–47.

15 Vgl. Tyrell 1994, S. 393.

16 Im selben Zug muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass Webers Modell der Wertsphären *(onto)logisch nicht (ab)geschlossen, sondern offen* ist. Dar-

Die normativ-politische Dimension der Widerstände gerät in den Blick, wenn man sich näher mit Webers systematischen Einlassungen zur Demokratie auseinandersetzt. Für die Demokratie plädierte Weber erst relativ spät in seinem Leben und auch dann nicht auf Basis einer normativen Überzeugung.[17] Weber hatte ein instrumentelles Verhältnis zur Demokratie, dass ihm in der Sekundärliteratur auch den Ruf eines »liberal without liberal values«[18] eingebracht hat. Die Demokratie war ihm Mittel zum Zweck, der darin bestand, aus Deutschland einen »Machtstaat zu machen, der innen- und außenpolitisch anderen Großmächten Paroli bieten und im Wettstreit der Nationen mithalten kann«.[19]

Webers Absage an normative, naturrechtlich fundierte Demokratiekonzeptionen resultiert in einer sachlich-nüchternen, von technischen

---

aus ergibt sich prinzipiell die Möglichkeit der Erweiterung, vgl. hierzu Schwinn 2001, S. 44.

17 Dazu Mommsen: »Der naturrechtliche Begriff der Demokratie bedeutet ihm wenig oder nichts; er hielt jeden Gedanken, ›die Herrschaft des Menschen über den Menschen‹ durch ›noch so ausgetüftelte Formen der Demokratie‹ zu besiegen, für eine Utopie.« (Mommsen 1974, S. 38) »An Robert Michels schrieb er schon 1908, ›Begriffe wie »Wille des Volkes«, wahrer Wille des Volkes‹ seien für ihn längst bloße Fiktion.« (Mommsen 1974, S. 46) Vgl. für Primärquellenangaben Mommsen 1959, 420–422.

18 Beetham 1989, S. 312.

19 Schmidt 2019, S. 153. Vgl. dazu auch die Einschätzung Mommsens, der zu dem Schluss gelangt, dass für Weber insbesondere »Zweckmäßigkeitsüberlegungen […] für die parlamentarische Demokratie [sprachen]. Dies war der gegebene Weg, um die inneren Voraussetzungen für eine erfolgreiche deutsche ›Weltmachtpolitik‹ zu schaffen, und hier vor allem lag ihr wesentlicher Wert. Weber ging in seiner Neigung, seine verfassungspolitischen Vorschläge der nationalen Idee unterzuordnen, bis zum äußersten Extrem: Er bezeichnete die Verfassungsform wiederholt als Frage reiner Technik, die je nach den nationalen Bedürfnissen so oder so geordnet werden könne oder müsse. Der Primat des nationalen Prinzips […] gegenüber allen Fragen der demokratischen Staatsform wurde von ihm in so schroffer Form verfochten, daß sich die Frage, ob denn sein demokratisches Credo nicht bloß ein Fiaker leidenschaftlichen imperialistischen Denkens gewesen sei, nicht eindeutig abweisen lässt« (Mommsen 1974, S. 48–49).

»Zweckmäßigkeitsüberlegungen«[20] geprägten Auseinandersetzung mit dieser Staatsform. Demokratie wird von Weber dann auch nicht im empathisch-republikanischen Duktus primär *von unten* gedacht, sondern *von oben*. Seine politischen Reformvorschläge richten sich zwar durchaus auch auf die Ausweitung der demokratischen Rechte des Volkes. So macht er sich für die Demokratisierung und Ausweitung des Wahlrechts stark und plädiert unter anderem für die Abschaffung des Drei-Klassen-Wahlrechts in Preußen.[21] Dabei zielt die Forderung nach einer »Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts […] auf den Abbau der anachronistischen Vorrechte des Adels ab, der lediglich mit Hilfe der politischen Privilegierung seine ökonomisch bedrohte Stellung abzustützen sucht«.[22] Von der Wahlrechtsreform verspricht sich Weber die stärkere politische Repräsentation von Arbeitern, Soldaten und Frauen, sie stellt für ihn in diesem Sinne eine Möglichkeit zur Sicherstellung der »Einheit der Nation auch in politischer und sozialer Hinsicht«[23] dar. Auch sein Eintreten für die plebiszitäre Führerdemokratie, in welcher der direkt gewählte »Herrscher Diener des Volkes und von dessen Gnaden abhängig«[24] ist, kann als Einsatz für die Ausweitung der demokratischen Rechte des Demos gelesen werden. Die plebiszitäre Führerdemokratie schließt, wie Schmidt bemerkt, durchaus auch

> »vitale Beziehungen zwischen der politischen Führung und dem Demos [ein]. Die Stichworte sind: Konkurrenzkampf um Wählerstimmen, Werbung von Bundesgenossen und Gefolgschaft, verantwortungsethisches anstelle von gesinnungsethischem Handeln der politischen Führer und fortwährende Bewährung als legitime, mit Augenmaß und Leidenschaft agierende Herrscher.«[25]

20 Mommsen 1974, S. 48.
21 Vgl. Weber 1988b [1921], S. 382–405.
22 Müller 2007, S. 147.
23 Schmidt 2019, S. 154.
24 Schmidt 2019, S. 155.
25 Schmidt 2019, S. 155.

Diese Stichworte weisen jedoch schon darauf hin, dass die Ausweitung der demokratischen Rechte des Demos für Weber nur ein Mittel zum Zweck darstellt. Es geht ihm um die Sicherung der nationalen Identität und vor allem um die Sicherung von Aufstiegsmöglichkeiten geeigneter politischer Führer. Fokus und Fluchtpunkt von Webers politischen Interventionsversuchen liegen auf der Gestaltung von demokratischen Herrschaftsbeziehungen an der Spitze des Staates. Seine Reformambitionen, zu denen auch die Forderung nach einer Parlamentarisierung des politischen Betriebes gerechnet werden muss,[26] zielen primär auf die Etablierung eines starken, aber durch Parlament und Verfassung gebundenen politischen Führers.

Im Zeitalter der »Massendemokratie«,[27] so bemerkt Weber schon 1908 in einem Brief an Robert Michels, existieren

> »Begriffe wie ›Wille des Volkes‹, ›*wahrer* Wille des Volkes‹ usw. […] für mich schon lange nicht mehr. Sie sind *Fiktionen*. Es ist grade so, als ob man von einem ›Willen der Stiefelconsumenten‹ reden wollte, der für die Art, *wie* der Schuster seine Technik einrichten sollte, maßgebend sein müsse […]. Die Schuhconsumenten wissen zwar, wo sie der Schuh drückt, aber niemals: wie er besser gemacht werden solle.«[28]

Insofern liegt für Weber die größte »staatspolitische Gefahr der Massendemokratie […] in der Möglichkeit starken Vorwiegens *emotionaler* Elemente in der Politik«, für eine »erfolgreiche demokratische Politik« sei aber der »kühle und klare Kopf« notwendig.[29] Die Chance, zu »verantwortlichen Entschlüssen« zu gelangen, erhöhe sich dabei »1. je kleiner die Zahl der an der Erwägung Beteiligten ist, – 2. je eindeutiger

---

26 Die Parlamentarisierung soll die »Kontroll-, Debattier-, Kompromissbildungs- und Führerauslesefunktionen des Parlaments stärken. Zudem sollte die Parlamentarisierung die Sozialdemokratie und das Zentrum aus der Ghettoexistenz herausholen, in der sich beide Parteien im Kaiserreich verschanzt hatten« (Schmidt 2019, S. 154).

27 Weber 1980 [1921–1922], S. 868.

28 Weber 1990, S. 615–616.

29 Weber 1980 [1921–1922], S. 868.

die Verantwortlichkeiten jedem einzelnen von ihnen selbst und den von ihnen Geleiteten vor Augen stehen.«[30] Mit diesen Aussagen scheint Weber die bürgerliche Gesellschaft zur Massengesellschaft zu degradieren und ihr, aufgrund mangelnder Fähigkeit zu rationaler Entscheidungsfindung, jede politisch-normative Konnotation zu verweigern.

Angesichts dieser Gemengelage verschiedenster Widerstände wird nachvollziehbar, warum in der Zivilgesellschaftsforschung bislang kaum positiv auf Weber Bezug genommen wird. Als potentieller Schirmherr einer Zivilgesellschaftskonzeption scheint er nicht geeignet. Seine sozialtheoretischen Überlegungen und Konzepte weisen keine direkten Anschlussmöglichkeiten auf und seine (tages)politischen Einschätzungen zur Demokratie noch weniger. Insbesondere sein politisches Reformprogramm ist aufgrund der inhärenten Marginalisierung des Demos für die Zivilgesellschaftsdebatte nicht anschlussfähig. Webers konkrete politische Vorschläge sind als Anschlussstellen wenig aussichtsreich.

Anders sieht es aus, wenn die Aufmerksamkeit auf die Gründe hinter dem instrumentellen Demokratieverständnis und der damit verbundenen Zurückweisung normativer Konzeptionen gelenkt wird. In diesem Kontext ist zuvorderst darauf hinzuweisen, dass der instrumentelle Demokratiebegriff nicht vorschnell auf eine scheinbar problematische innere Haltung zurückgeführt werden darf. Von der Tatsache ausgehend, dass Weber der Naturrechtstradition skeptisch gegenübersteht, kann nicht umstandslos auf eine nationalistische, elitäre und im Grunde antidemokratische Gesinnung in der geistigen Tradition Nietzsches geschlossen werden.[31] Der Pessimismus Webers darf nicht als normative Rechtfertigung des Autoritarismus verstanden werden, die pessimistischen Einschätzungen in Bezug auf die Realisierungschancen der Ideale des klassischen Liberalismus und damit auch der naturrechtlich-ethisch begründeten Demokratie sind vielmehr in erster Linie als Ausdruck einer soziologisch fundierten Kulturkritik

30 Weber 1980 [1921–1922], S. 868.

31 Wie das aber beispielsweise bei Hennis (vgl. 1987) zu lesen ist.

zu verstehen. Webers Haltung zur Demokratie ist auf seine kritischen Zeitdiagnosen bezogen.[32]

Dadurch rückt das Problem des klassischen Liberalismus im Kontext der Dynamiken der modernen Massengesellschaft und des voll entfalteten industriellen Kapitalismus in den Vordergrund. Nicht auf die scheinbar problematische innere Haltung kommt es an, sondern auf Webers »Analyse der unvermeidlichen Spannungen zwischen zweckrationalen und wertrationalen Bezügen in einer entzauberten Welt«.[33] Weber erscheint in diesem Licht nicht so sehr als ein problematischer Demokrat, sondern im Gegenteil als ein unnachgiebiger und scharfsinniger Analytiker der Probleme der modernen Massendemokratie.[34]

Aus diesen Überlegungen zum politischen Denken Webers kann für den Zivilgesellschaftsdiskurs ein zweifaches Potential abgeleitet werden. Das Erste ist eng mit Webers Bemühen um eine nüchtern-realistische Analyse des jeweiligen Status quo verbunden. So kann die beschreibende und erklärende Grundausrichtung seiner Demokratietheorie[35] gerade im Kontext einer bisweilen normativ überfrachteten Zivilgesellschaftsdebatte einen Wert an sich darstellen. Sein politisches Denken übernähme in diesem Sinne die Funktion eines kritischen Korrektivs. Das zweite Potential gerät in den Blick, wenn nach dem *Jenseits* der kritischen Status-quo-Analyse gefragt wird. Dort kann diskutiert werden, ob neben den instrumentellen und sozialtechnologischen Reaktionen Webers auch Elemente einer normativ gehaltvollen praktischen Philosophie zu explizieren sind, die dann auch für die Zivilgesellschaftsdebatte fruchtbar gemacht werden können. Die pessimistische Gefahrenanalyse ist in diesem Sinne kein Selbstzweck mehr, sondern wird als notwendige Voraussetzung für die progressive Suche nach Auswegen betrachtet.

---

32 Vgl. hierzu auch Beetham 1989, S. 312–314; Kloppenberg 2000, S. 46.

33 Kloppenberg 2000, S. 46.

34 Auch diese Formulierung lehnt sich wieder an Beetham (vgl. 1989) an.

35 Vgl. Schmidt 2019, S. 162

3. Das Assoziationswesen als freiheitsverbürgende Einrichtung?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

4 Tocqueville 1987 [1835], S. 14.

5 Tocqueville 1987 [1835], S. 5.

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

7 Offe 2004, S. 19.

8 Vgl. Offe 2004, S. 20.

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

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

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

---

9 Zur Frage nach methodologischen Affinitäten zwischen Tocqueville und Weber vgl. insbesondere Boudon 2005. Boudon verteidigt die These, dass Webers Plädoyer für Wertfreiheit sein Ansatz des kausalen verstehenden Erklärens sowie sein historisch vergleichendes Vorgehen schon zum methodologischen Repertoire Tocquevilles gehört. Für eine explizite Auseinandersetzung mit der erfahrungswissenschaftlichen Perspektive Tocquevilles vgl. Bluhm und Krause 2014.

10 Lassman 1993, S. 104. Zur Frage diagnostischer Affinitäten zwischen Tocqueville und Weber vgl. sonst auch Martin Hechts Studie *Modernität und Bürgerlichkeit*, Hecht 1998.

11 Vgl. dazu auch Hecht 1998, S. 252–253.

12 Offe 2004, S. 8.

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

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

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

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

14 Hecht 1998, S. 15.

15 Offe 2004, S. 59.

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

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

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

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

16 Offe 2004, S. 66.

17 Hecht 1998, S. 252.

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

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

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

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

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

---

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

20 Max Webers Analyse der Ambivalenzen ist eingebettet in eine umfassende, kulturvergleichende Rationalisierungs- und Modernisierungstheorie. Tocquevilles Vorhaben hat demgegenüber eine andere Anlage. Hier steht nicht die Frage nach den Besonderheiten und Paradoxien des okzidentalen Rationalismus im Zentrum, sondern des demokratischen Zeitalters. Bei Weber ist die für die moderne entzauberte Welt typische Unvereinbarkeit konkurrierender Wertvorstellungen für einen Großteil der paradoxen Folgen der Modernisierung verantwortlich, Tocqueville lokalisiert die Wurzeln der antinomischen Struktur dagegen in der für das demokratische Zeitalter typischen »Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen« (Tocqueville 1987 [1835], S. 9). Beide Denker nehmen unterschiedliche Pfade, kommen aber zu vergleichbaren Ergebnissen.

21 Die folgende Systematisierung ist angelehnt an einen Vorschlag Schluchters, vgl. Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 155–156. Dort steht allerdings nicht Tocquevilles Demokratieverständnis im Fokus, es geht vielmehr um die Rekonstruktion von Webers Modernisierungs- und Rationalisierungstheorie. Vgl. dazu auch weiter unten Kapitel 3.1.2.

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

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

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

---

22 Tocqueville 1987 [1835], S. 9.
23 Offe 2004, S. 17.
24 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 9.
25 Tocqueville 1987 [1835], S. 14.
26 Tocqueville 1987 [1835], S. 10.
27 Tocqueville 1987 [1835], S. 10.

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

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

28 Tocqueville 1987 [1835], S. 10.
29 Tocqueville 1987 [1835], S. 13.
30 Tocqueville 1987 [1835], S. 11.
31 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 10–12.
32 Tocqueville 1987 [1835], S. 13.
33 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 15.

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

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

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

Laut Tocqueville ist der Gleichheitssinn stärker ausgeprägt als der Freiheitssinn:

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

34 Tocqueville 1987 [1835], S. 15.

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

36 Tocqueville 1987 [1835], S. 26.

37 Tocqueville 1987 [1840], S. 142.

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

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

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

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

---

38 Tocqueville 1987 [1840], S. 146.

39 Tocqueville 1987 [1840], S. 141.

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

41 Tocqueville 1987 [1835], S. 380.

42 Tocqueville 1987 [1835], S. 378.

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

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

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

---

43 Vgl. Tocqueville 1987 [1835], S. 378.
44 Tocqueville 1987 [1835], S. 379.
45 Offe 2004, S. 30.
46 Tocqueville 1987 [1840], S. 144.
47 Tocqueville 1987 [1840], S. 144.
48 Tocqueville 1987 [1840], S. 148.

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

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

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

---

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

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

51 Tocqueville 1987 [1840], S. 148.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

55 Tocqueville 1969 [1856], S. 12.

56 Offe 2004, S. 30.

57 Offe 2004, S. 30.

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

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

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

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

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

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

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

59 Tocqueville 1969 [1856], S. 12.
60 Tocqueville 1987 [1840], S. 207.
61 Offe 2004, S. 33.

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

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

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

62 Tocqueville 1987 [1840], S. 463.

63 Tocqueville 1987 [1840], S. 153.

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

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

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

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

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

---

64 Tocqueville 1987 [1840], S. 153.

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

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

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

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

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

67 Vgl. Tyrell 1994, S. 393–400.

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

69 Roth 1987, S. 284.

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

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

72 Tyrell 1994, S. 397.

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

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

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

73 Weber 1986c [1920], S. 12.
74 Weber 1986a [1920], S. 61.
75 Weber 1986a [1920], S. 61.
76 Weber 1986a [1920], S. 61–62.
77 Tyrell 1994, S. 398.
78 Weber 1986c [1920], S. 1.

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

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

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

79 Weber 1986a [1920], S. 83.
80 Weber 1986c [1920], S. 11–12.
81 Schwinn 2001, S. 54.

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

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

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

> »Denn der moderne Betriebskapitalismus bedarf, wie der berechenbaren technischen Arbeitsmittel, so auch des berechenbaren Rechts und der Verwaltung nach formalen Regeln, ohne welche zwar 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. Ein solches Recht und eine solche Verwaltung nun stellte der Wirtschaftsführung in dieser rechtstechnischen und formalistischen Vollendung nur der Okzident zur Verfügung. Woher hat er jenes Recht? wird man also fragen müssen. Es haben, neben anderen Umständen, auch kapitalistische Interessen ihrerseits unzweifelhaft der Herrschaft des an rationalem Recht fachgeschultem Juristenstandes in Rechtspflege und Verwaltung die Wege geebnet, wie jede Untersuchung zeigt. Aber keineswegs nur oder vornehmlich sie. Und

82 Weber 1986c [1920], S. 10.
83 Tyrell 1994, S. 399.
84 Weber 1986c [1920], S. 10.

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

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

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

85 Weber 1986c [1920], S. 11.
86 Weber 1985b [1922], S. 166.
87 Tyrell 1994, S. 397.
88 Vgl. Schwinn 2001, S. 54.
89 Henrich, Offe und Schluchter 1988, S. 155.
90 Weber 1985b [1922], S. 174.
91 Weber 1986c [1920], S. 1.

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

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

92 Schluchter 2015, S. 315.

93 Schluchter 1988b, S. 270.

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

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

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

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

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

---

96 Weber 1985g [1922], S. 594.
97 Vgl. Habermas 1981, S. 333–337.
98 Vgl. Schluchter 1976, S. 277.
99 Weber 1985g [1922], S. 603.
100 Weber 1985g [1922], S. 603–604.
101 Vgl. Schluchter 1976.

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

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

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

102 Weber 1985g [1922], S. 604–605.

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

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

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

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

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

105 Schluchter 1985, S. 12.

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

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

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

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

3.2.1 Das Assoziationswesen als freiheitsverbürgende Einrichtung

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

107 Tocqueville 1987 [1835], S. 15.

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

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

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

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

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

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

109 Tocqueville 1987 [1840], S. 152.

110 Tocqueville 1987 [1835], S. 419.

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

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

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

Neben konstitutionellen Vorkehrungen einer liberal-demokratischen Verfassungsordnung, zu denen auch das allgemeine Wahlrecht[113] gezählt werden muss, sieht Tocqueville vor allem im Recht auf »Vereinigungsfreiheit eine notwendige Sicherung gegen die Tyrannei«.[114] Erst hierdurch entstehe ein Gegengewicht zur zentralistischen Staatsgewalt:

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

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

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

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

114 Tocqueville 1987 [1835], S. 285.

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

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

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

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

---

115 Tocqueville 1987 [1835], S. 285.

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

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

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

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

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

118 Tocqueville 1987 [1835], S. 287.

119 Tocqueville 1987 [1835], S. 285.

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

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

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

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

---

120 Tocqueville 1987 [1835], S. 288.

121 Tocqueville 1987 [1835], S. 288.

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

123 Tocqueville 1987 [1835], S. 288.

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

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

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

---

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

125 Hoffmann 2003, S. 8.

126 Tocqueville 1987 [1835], S. 432.

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

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

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

127 Tocqueville 1987 [1835], S. 432.

128 Tocqueville 1987 [1835], S. 432.

129 Hoffmann 2003, S. 9.

130 Tocqueville 1987 [1840], S. 155.

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

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

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

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

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

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

---

133 Tocqueville 1954, S. 141.

134 Tocqueville 1987 [1840], S. 463.

135 Tocqueville 1969 [1856], S. 13.

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

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

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

---

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

137 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.

138 Hennis 1982, S. 399.

139 Hennis 1982, S. 394.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

144 Tocqueville 1987 [1840], S. 160.

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

146 Tocqueville 1987 [1840], S. 162.

147 Tocqueville 1987 [1840], S. 155.

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

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

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

3.2.2 Zur Reifikationsproblematik (Neo-)Tocqueville'scher Positionen

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

148 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.
149 Tocqueville 1987 [1840], S. 158.
150 Tocqueville 1987 [1840], S. 166.

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

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

151 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.
152 Vgl. Tocqueville 1987 [1840], S. 158.
153 Tocqueville 1987 [1835], S. 285.
154 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.
155 Offe 2004, S. 71.
156 Tocqueville 1987 [1840], S. 154.

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

Das damit verbundene Reifizieren normativer Gehalte lässt sich auch anhand sogenannter Neo-Tocqueville'scher Positionen veranschaulichen. Bei Robert Putnam und der sich daran anschließenden zivilgesellschaftlichen Assoziations- und Sozialkapitalforschung[157] spielt die Kategorie Zivilgesellschaft – und zwar ein spezifisch von Tocqueville inspiriertes Verständnis – eine herausragende Rolle. Die Spuren Tocquevilles sind unverkennbar: Wie Tocqueville geht Putnam davon aus, dass eine funktionierende Demokratie auf eine lebendige Zivilgesellschaft angewiesen ist, insbesondere weil hier die sozial-moralischen Grundlagen der Demokratie gelegt würden.[158] Er stimmt auch mit Tocqueville darüber ein, dass die Vereinzelung der Bürger und damit verbunden der Verlust öffentlicher Tugenden die größte Bedrohung für die moderne Demokratie darstellen. Auf der Suche nach einem probaten Mittel gegen diese Gefahr verweist Putnam, sich wiederum auf Tocqueville berufend, auf die politisch-moralische Bedeutung des Assoziationswesens. Denn eben jene »networks of civic engagement«[159] sind nach Putnam die zentralen Agenten für den Aufbau und die Pflege von sozialem Vertrauen und generalisierter Reziprozitätsnormen. Dieser Zusammenhang wird konzeptionell mit dem Begriff Sozialkapital eingefangen, definiert als »features of social organization such as networks, norms, and social trust that facilitate coordination and cooperation for mutual benefit«.[160]

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

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

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

159 Putnam 1995, S. 66.

160 Putnam 1995, S. 67.

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

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

Diese Argumentation konzentriert sich auf gesellige Face-to-face-Assoziationen als »organisatorische[s] Substrat«[164] der Zivilgesellschaft. Nur diese böten aufgrund ihrer Strukturbesonderheiten[165] und aufgrund der sich in diesem Kontext etablierenden genuinen Handlungslogik[166]

---

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

162 Braun 2006, S. 4498.

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

164 Braun 2005, S. 131.

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

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

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

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

167 Vgl. hierzu z.B. Offe und Fuchs 2001, S. 419–430.
168 Vgl. Putnam, Leonardi und Nanetti 1993, S. 173.
169 Vgl. z.B. Braun 2003, S. 101; Geißel et al. 2004, S. 9; Stolle und Rochon 1998, S. 57.
170 Braun 2010, S. 1.
171 Putnam, Leonardi und Nanetti 1993, S. 90.

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

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

172 Roth 2004, S. 49.

173 Braun 2006, S. 4501. Dass es sich hierbei um eine relativ starke Sozialisationsannahme handelt, wird spätestens dann deutlich, wenn »in einschlägigen Forschungsarbeiten z.B. davon ausgegangen [wird], dass sich in Vereinen eine besondere Wertsphäre etabliere« (Braun 2010, S. 2–3). Diese starke Sozialisationsannahme lässt sich auch anzweifeln, da sich der Verein gerade durch die Eigenschaft »Partialintegration« von seinem Vorgänger, der Korporation, unterscheidet. So hat der moderne Verein eben »nicht mehr den Charakter einer den einzelnen schicksalhaft prägenden Lebensgruppe« (Mayntz 1971, S. 18). Schon aus diesem Grund wäre eine vorsichtigere Einschätzung der Sozialisationsannahme anzuraten.

174 Braun 2006, S. 4503

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

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

177 Munsch 2011, S. 52.

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

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

Putnam liefert keine stichhaltigen Argumente für die Erklärung des Übergangs von *trust* zu social *trust* oder von *norms of reciprocity* zu generalized *norms of reciprocity*. Kritisch angemahnt wird daher, dass diese Generalisierungsannahmen als genereller Wirkungszusammenhang bislang weder theoretisch noch empirisch erhärtet werden konnten und gegenläufige Wirkungsmechanismen[182] nur unzureichend ana-

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

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

180 Chambers und Kopstein 2001.

181 Roth 2004, S. 45.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

184 Offe 2004, S. 71. Vgl. auch Lassman 1993, S. 113.
185 Offe 2004, S. 71.
186 Offe 2004, S. 68.
187 Offe 2004, S. 63.

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

---

188 Offe 2004, S. 67–68.

189 Offe 2004, S. 68.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

197 Weber 1986a [1920], S. 204–205.

198 Offe 2004, S. 77.

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

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

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

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

Weil Weber sich dem »*Unableitbarkeitsprinzip*«[203] verpflichtet, ist ihm jeder Kurzschluss von Beschreibung und Norm suspekt.

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

201 Kalberg 2009.
202 Weber 1985a [1922], S. 502.
203 Steinvorth 1994, S. 446.

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

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

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

---

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

205 Kalberg 2013, S. 128–131.

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

207 Kalberg 2013, S. 137.

208 Offe 2004, S. 76.

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

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

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

210 Kalberg 2013, S. 129.

211 Kim 2000, S. 208.

212 Vgl. z.B. Dülmen 1974.

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

Romantisierung der freiheitsverbürgenden Funktion des Assoziationswesens leisten?

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

Es kommt darauf an, Webers fragmentarische Überlegungen zur Soziologie des Vereinswesens so weit zu systematisieren, dass seine Sicht auf die Strukturbesonderheiten der Assoziation klar zum Ausdruck kommt. Denn obwohl er an verschiedenen Stellen auf die soziologische Bedeutsamkeit des Assoziationswesens aufmerksam macht – auf dem Soziologentag 1910 explizit eine intensive Auseinandersetzung mit dem Vereinswesen fordert[214] –, hat er seine Überlegungen allenfalls rudimentär ausgearbeitet und an keiner Stelle in abgeschlossener Form dargelegt.

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

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

215 Tönnies 1887.

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

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

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

216 Tönnies 1887, S. 227.

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

218 Tönnies 1887, S. 261–262.

219 Tönnies 1887, S. 261.

individuelle *Willkür*, für die eine rationale Zweck-Mittel-Abwägung kennzeichnend ist.[220] Der Verein wird so zur modernen Maschine.[221] Er ist »ein in Gedanken gemachtes oder fingiertes Wesen, welches seinen Urhebern dient, um ihre gemeinsame Willkür in irgendwelchen Beziehungen auszudrücken: nach dem Zwecke, wofür er als Mittel und Ursache bestimmt ist, muß hier in erster Linie gefragt werden«.[222] Tönnies' Verein ist, in der Sprache der modernen Soziologie, damit mehr *Organisation* als *Gruppe*. Seine Bestimmung der zentralen Merkmale des Vereins decken sich mit denjenigen der modernen Organisationssoziologie[223]: Erstens weist der Verein einen *Gebildecharakter* auf, d.h., er ist ein kollektiver Akteur mit angebbarem Mitgliederkreis, dessen Bestand unabhängig vom Wechsel der Mitglieder garantiert ist und der in der Konsequenz zum angebbaren Mitgliederkreis das Merkmal sozialer Schließung beinhaltet. Das zweite zentrale Merkmal ist die spezifische Zweckorientierung. In Bezug auf den jeweiligen Zweck erfolgt drittens der Mitteleinsatz (zumindest der Intention nach) rational, d.h., man kann als weiteres Merkmal den formal-rationalen Organisationscharakter festhalten. Tönnies' Verdienst liegt darin, die spezifische Modernität des Vereinsprinzips klar erkannt zu haben. Bei seiner dualistischen Konzeption fallen allerdings die bei Tocqueville so prominenten gemeinschaftsstiftenden Merkmale (Solidarität und Zusammenhalt) samt ihren Konsequenzen weitgehend unter den Tisch.

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

220 Vgl. Tönnies 1887, S. 151.
221 Vgl. Tönnies 1887, S. 261.
222 Tönnies 1887, S. 261.
223 Vgl. Mayntz 1971, S. 36.

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

---

224 Weber 1980 [1921–1922], S. 21.

225 Weber 1988 [1924], S. 444.

226 Weber 1988 [1924], S. 444.

227 Weber 1980 [1921–1922], S. 28.

228 Weber 1980 [1921–1922], S. 169.

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

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

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

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

230 Weber 1980 [1921–1922], S. 26.

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

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

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

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

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

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

> sen Gesamtpersönlichkeit von den anderen Beteiligten verworfen wird.«[236]

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

236 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.
237 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.
238 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.
239 Weber 1980 [1921–1922], S. 205.
240 Weber 1980 [1921–1922], S. 205–206.

Prägung qua Vereinsmitgliedschaft (sozialisatorische Wirkung) in den Fokus.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

245 Vgl. Weber 1986b [1920]).

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

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

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

246 Weber 1988 [1924], S. 445.
247 Vgl. Weber 1988 [1924], S. 443.
248 Steinvorth 1994, S. 446.

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

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

4. Max Weber als Therapeut moderner Verhältnisse

In den vorangegangenen Abschnitten stand eine Dimension von Webers politischem Denken im Vordergrund, die mit Reckwitz als eine Form *kritischer Analytik* bezeichnet werden kann. Die kritische Analytik stellt selbst noch keine normative politische Theorie im engeren Sinne dar, es geht zunächst vielmehr darum, »eine Sensibilität für die Konfigurationen des Sozialen und ihre Geschichtlichkeit zu entwickeln, […] die den Teilnehmern möglicherweise nur schemenhaft bewusst«[1] ist. Kritische Analytik ist eine Perspektive der Ambivalenz: Im Bemühen um eine realistische Perspektive geht es weder um »das unkritische Einstimmen in den Chor der Fortschrittsoptimisten […] noch umgekehrt darum, einen Logenplatz im ›Grand Hotel Abgrund‹ zu beziehen, also um eine pauschale kulturkritische Verdammung«[2] gesellschaftlicher Entwicklungen. Jedoch darf kritische Analytik nicht, so Reckwitz weiter, mit dem »Hochsitz des distanzierten Beobachters«[3] verwechselt werden. Die Perspektive geht über die reine Deskription hinaus, weil der Fluchtpunkt der Analyse letztlich in der Frage liegt, »welche persönlichen und politischen Konsequenzen aus [der] gesellschaftlichen Konstellation […] zu ziehen sind«.[4]

1 Reckwitz 2018, S. 23.
2 Reckwitz 2018, S. 22–23.
3 Reckwitz 2018, S. 23.
4 Reckwitz 2018, S. 23.

Bislang war davon die Rede, dass Webers politisches Denken vor dem Hintergrund seiner kritischen Zeitdiagnosen interpretiert werden muss. Ein adäquater Zugang zur politischen Dimension des Werkes ist demnach erst möglich, wenn Webers Analyse der Probleme des Liberalismus hinzugeschaltet wird. Hier wurde deutlich gemacht, dass Weber diese Probleme auf umfassende Rationalisierungsprozesse zurückführt, die in ihrem kontingenten Zusammenwirken einerseits zwar für die spezifisch moderne Dynamik (vor allem des technischen Fortschritts[5]) verantwortlich gemacht werden können, andererseits aber auch Paradoxien hervorbringen, die Weber auf der Ebene der Lebensführung als drohenden Sinn- und Freiheitsverlust charakterisiert. Dabei war die Annahme zentral, dass sein politisches Denken einerseits auf diese Zeitdiagnose bezogen ist, sich aber daraus andererseits nicht direkt ableiten lässt. Der Blick auf die Mesoebene in Form der Diskussion der Weber'schen Assoziationslehre untermauerte diese methodologische Prämisse in einer weiteren Dimension. Auch hier handelt es sich um eine Form kritischer Analytik, die jedoch nicht selbst normative Theorie darstellt.

Es steht die Frage im Raum, ob der weberianische Ansatz auch die Etablierung einer genuin normativen Position in Aussicht stellt. Damit rückt das Bild von Weber als Therapeuten moderner Entwicklung in den Fokus. Diese Überlegungen interessieren vor allem in Hinblick auf die weitergehende Frage, ob der Ansatz auf konzeptioneller Ebene in Bezug auf die normative Dimension des Zivilgesellschaftskonzepts fruchtbar gemacht werden kann.

Wenn man sich für das normative Potential von Webers politischer Soziologie interessiert und hierüber zugleich einen Anschluss an die Zivilgesellschaftsdebatte herstellen will, dann kommt es nicht auf den Tocqueville'schen Begriff der *Assoziation* an, sondern auf den Begriff der *Verantwortung*. In einem ersten Schritt kann zwar noch kein theoretischer, aber immerhin ein empirischer Verweisungszusammenhang zwischen

5 Auf den Begriff des technischen Fortschritts komme ich unten zurück (vgl. Kapitel 4.3).

Webers Begriff der Verantwortungsethik und dem Zivilgesellschaftsdiskurs identifiziert werden.

Webers berühmte Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik erfuhr Anfang der 1980er Jahre im Kontext der neuen Friedensbewegung, insbesondere bei der Debatte um den sogenannten NATO-Doppelbeschluss, von Gegnern wie von Befürwortern der Nachrüstung eine beachtliche Resonanz. Davon zeugt beispielsweise eine Einlassung von Cohen und Arato aus dem Jahr 1982.[6] Die Autoren, die einige Zeit später eine einflussreiche, an Habermas angelehnte diskursethische Fundierung der Theorie der Zivilgesellschaft vorschlagen sollten, bringen in einem Aufsatz nicht nur ihre grundlegende Sympathie für die europäische Friedensbewegung zum Ausdruck. Der Beitrag ist darüber hinaus vor allem als kritischer Appell an die (intellektuellen) Führer der europäischen Friedensbewegung zu verstehen. In expliziter Referenz auf Webers Begriffsunterscheidung wird für eine verantwortungsethische Haltung in der Auseinandersetzung um die Aufrüstung plädiert. Nur so könne der unverantwortlichen Einmischung staatlicher Administrationen in soziale und ökonomische Zusammenhänge effektiv entgegengetreten werden. Zur selben Zeit erlangte die Weber'sche Unterscheidung auch in der westdeutschen öffentlichen Debatte tagespolitische Bedeutung.[7] Hier waren es insbesondere die Nachrüstungsbefürworter, die die anhaltende Aktualität von Webers Begriffspaar betonten.[8] Das rhetorische Gewicht der Unterscheidung lässt sich unter anderem daran ablesen, dass Helmut Schmidt, damaliger Bundeskanzler, um seinen eigenen Standpunkt gegenüber der Öffentlichkeit zu legitimieren, mehrfach auf Webers

6 Vgl. Arato und Cohen 1982.

7 Zum rhetorischen Gewicht vgl. darüber hinaus beispielsweise die Tatsache, dass *Die Zeit* im Januar 1982 auf einer ganzen Seite einen Auszug aus Webers Rede *Politik als Beruf* abdruckte, um, wie es Schluchter ausdrückt, der interessierten Öffentlichkeit »das begriffliche Rüstzeug für die Auseinandersetzung zu liefern« (Schluchter 1988a, S. 166).

8 Vgl. Schluchter 1988a, S. 166.

Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik zurückgriff. Schmidt positionierte sich als Verantwortungsethiker und brachte prinzipielle Vorbehalte gegenüber den naiven Gesinnungsethikern der Friedensbewegung zum Ausdruck.

Die genannten Beispiele verweisen auf einen der wenigen zentralen Berührungspunkte zwischen Webers Werk und der Zivilgesellschaftsdebatte. Freilich beschränken sich diese auf den empirischen Einzelfall. Dennoch ist der angesprochene Verweisungszusammenhang interessant, insbesondere weil er auf Legitimationsprozesse politischer (Wert-)Haltungen – und damit auf die normative Dimension – bezogen zu sein scheint. Zugleich offenbart sich unter normativen Gesichtspunkten ein problematischer Sachverhalt. Er hängt damit zusammen, dass die normative Integrität *unabhängig vom politischen Standpunkt* nicht mit der Gesinnungsethik, sondern mit der Verantwortungsethik verknüpft zu werden scheint. Günther Roth spricht aufgrund dieser scheinbaren Flexibilität von einer »reversible[n] Rhetorik«,[9] innerhalb derer die Begriffe scheinbar nach Belieben als politische Kampfbegriffe aufgerufen werden können. In ihrer simplifizierenden Verwendung sei nicht viel mehr zu erkennen als eine diskursive Strategie politischer Auseinandersetzungen, bei der es darum gehe, dem politischen Gegenüber die Prinzipienfestigkeit und das Verantwortungsbewusstsein abzusprechen.[10] Im selben Duktus kommt auch Wolfgang Schluchter zunächst zu dem Schluss, dass sich die »Unterscheidung […] offenbar

9 Roth 1987, S. 203–204.

10 Fasst man die zuvor beschriebene öffentliche Resonanz der Weber'schen Unterscheidung im Kontext der Friedensbewegung als *empirisches* Phänomen, so ließe sich diese *theoretisch* relativ problemlos mit dem Zivilgesellschaftskonzept Jeffrey Alexanders einfangen. Was bei Roth als reversible Rhetorik, bei Schluchter als simplifizierende Polemik abgetan wird, würde Alexander wohl als empirische Manifestation der scheinbar überhistorischen, binär codierten normativen Grundstruktur der Zivilgesellschaft rekonstruieren und damit in einen erweiterten theoretischen Kontext stellen. Die Frage ist allerdings, was durch diesen Schritt gewonnen wäre. Das Verhältnis von Verantwortungsethik und normativer Grundstruktur der Zivilgesellschaft bei Alexander wird weiter unten untersucht (vgl. Kapitel 5.1.3).

beliebig anwenden [läßt]. Welches Handeln man als gesinnungsethisch, welches als verantwortungsethisch qualifiziert, scheint subjektiv zu sein«.[11]

Die angestrebte Verankerung der Verantwortungsethik im Zivilgesellschaftsdiskurs muss, über den angesprochen empirischen Zusammenhang hinausgehen. Wenn geklärt werden soll, ob Webers Begriff der Verantwortungsethik als Beitrag zur Diskussion um die normative Dimension des Zivilgesellschaftskonzepts in Stellung gebracht werden kann, dann darf diese nicht nur als ein empirischer Ausdruck eines binär strukturierten kulturellen Kampfes um Deutungshoheit aufgefasst werden. Es kommt vielmehr auf die Rekonstruktion eines theoretischen Verweisungszusammenhangs an. Die »polemischen Verkürzungen«,[12] denen das Begriffspaar im Zuge der öffentlichen Rezeption zwangsläufig erliegt, stellen hierfür offenbar keinen geeigneten Ausgangspunkt dar.

4.1 Webers Freiheitsbegriff zwischen Vereinzelung und Vereinigung

Wendet man den Blick auf die begriffliche Ebene, so lassen die bisherigen Andeutungen eher Skepsis aufkommen. Dies gilt insbesondere für die von Offe vorgebrachten Vorbehalte gegenüber dem weberianischen Freiheitsbegriff. Im Gegensatz zum Tocqueville'schen Begriff der *vereinigenden* Freiheit finde sich bei Weber ein Begriff der *vereinzelnden* Freiheit, in dem nicht nur ein strikter Individualismus zum Ausdruck komme, sondern der sich darüber hinaus noch zugunsten eines reinen Voluntarismus ein für alle Mal von »republikanische[n] Ideale[n] der moralisch und kognitiv kompetenten Selbstbestimmung einer politischen Gemeinschaft«[13] verabschiede. Wie bereits ausführlich dargelegt wurde, behauptet Offe, dass Webers Ablehnung republikanischer Ideale zu einer

11 Schluchter 1988a, S. 168.
12 Schluchter 1988a, S. 169.
13 Offe 2004, S. 71.

normativen Leerstelle im Weber'schen Freiheitsbegriff führt. Demnach bleibe bei Weber offen, an welchen normativen Maßstäben sich der individuelle Freiheitsgebrauch orientieren soll. Freiheit erscheine vor allem als Ausdruck persönlicher Authentizität und Hingabe – unabhängig davon, worauf sich diese richte.

Folgt man dieser Deutung, so kann zunächst festgehalten werden, dass der Weber'sche Freiheitsbegriff offenbar mit der Orientierung an Normen und Prinzipien, also mit *Wertbindung*, einhergeht. Allerdings ist diese Wertbindung nach Offe deshalb problematisch, weil ihr der objektive Maßstab fehlt. Insbesondere verabschiede sich Weber von zwei Leitmotiven des bürgerlichen Freiheitsgebrauchs: Der Freiheitsbegriff sei weder im Vernunftbegriff noch im Nutzenbegriff verankert und werde so zur rein subjektiven Glaubenssache degradiert. Daraus aber folge, dass dieser einerseits im Sinne eines strikten Individualismus als *vereinzelnd* und andererseits im Sinne eines kruden Voluntarismus als *normativ gehaltlos* zurückgewiesen werden müsse.[14] Wenn im vorliegenden Abschnitt eine weberianische Fassung des normativen Leitbildes der Zivilgesellschaft etabliert werden soll, dann muss die Interpretation Offes korrigiert werden. Dies setzt eine vertiefende Auseinandersetzung mit Offes Einschätzung voraus. Zunächst wird deshalb zu klären sein, was hinter seiner Doppelthese steckt, wonach der Weber'sche Freiheitsbegriff weder im Nutzen- noch im Vernunftbegriff verankert wäre. Beiden Thesen kann in einem ersten Zugriff eine gewisse Plausibilität kaum abgesprochen werden.

Die erste These muss nicht lange diskutiert werden. Schon Offes Bemerkung, wonach der Weber'sche Freiheitsbegriff mit der Orientierung an Normen und Prinzipien einhergeht, verweist implizit darauf, dass der (ethische) Freiheitsbegriff nicht im Nutzenbegriff aufgehen kann. Webers Freiheitsbegriff hat eine wertrationale und keine zweckrationale Fundierung, die aufs Engste mit seinem Persönlichkeitsbegriff in Verbindung steht:

14 Vgl. Offe 2004, S. 71.

> »[J]e ›freier‹ in dem hier in Rede stehenden Sinn das ›Handeln‹ ist, d.h. je *weniger* es den Charakter des ›naturhaften Geschehens‹ an sich trägt, desto mehr tritt damit endlich auch derjenige Begriff der ›Persönlichkeit‹ in Kraft, welcher ihr ›Wesen‹ in der Konstanz ihres inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten ›Werten‹ und Lebens-›Bedeutungen‹ findet, die sich in ihrem Tun zu Zwecken ausmünzen und so in teleologisch-rationales Handeln umsetzen.«[15]

Schon diese Ausführungen lassen sich zu einem Bild der »Freiheit als Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung«[16] verdichten, in dessen Zentrum der Begriff der bewussten und innerlich konsequenten Lebensführung steht. Um dem »Fluch kreatürlicher Nichtigkeit«[17] zu entgehen, ist der Mensch nach Weber gezwungen, seinem Leben qua Wertbindung Sinn zu verleihen. Zunächst kann also festgehalten werden: Im Wertbezug der Freiheit, der auf der menschlichen Fähigkeit zu »innere[r] negative[r] Willensfreiheit« beruht, liegt für Weber der »moralische Grund der Persönlichkeit und ihrer Würde.«[18] Das Bild der Freiheit als Selbstgesetzgebung ist als kantisches Motiv zu interpretieren.[19] Der Weber'sche Freiheitsbegriff setzt wie schon für Kant den Gedanken einer *axiologischen Kehre* voraus: »Der Mensch, der ein natürliches Wesen ist und den Gesetzen der Natur unterliegt, kann sich gleichsam aus seiner Naturalität herausdrehen, indem er sich an überempirische Werte, an prinzipielle Anforderungen bindet.«[20]

Vor diesem Hintergrund ist nun Offes zweite Bemerkung vom fehlenden Vernunftbezug des Weber'schen Freiheitsbegriffes zu erläutern. Webers vernunftkritische Haltung hängt mit seinen zeitdiagnostischen Überlegungen zum Polytheismus der Werte zusammen. Sie kann mit Schwaabe als

---

15 Weber 1985e [1922], S. 132.

16 Bienfait 1999, S. 138.

17 Weber 1988c [1921], S. 548.

18 Bienfait 1999, S. 138. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Wertbindung und Würde vgl. im Original Weber 1985b [1922], S. 152.

19 Vgl. Bienfait 1999, S. 138.

20 Schluchter 1988a, S. 192.

> »Ergebnis einer Desillusionierung beschrieben [werden]. Mit Blick auf die alten Ansprüche von Wissenschaft und Philosophie kommt es im Zuge der okzidentalen Entwicklung zu einer schrittweisen Abwertung alter Verbindlichkeiten und fester Orientierungen, an deren Ende Weber den Menschen auf sich allein gestellt sieht. Die Vernunft ist nicht mehr in der Lage, objektive Gültigkeiten für richtiges Handeln aufzudecken; der Mensch ist gezwungen, sich seine eigenen Gesetze zu geben […]. Wenn es in dieser Ontologie der Freiheit dennoch so etwas wie eine erkennbare Würde des Menschen gibt, dann besteht sie für Weber gerade darin, diese Situation zu ertragen und sich ihr zu stellen.«[21]

Der Polytheismus der Werte stellt eine Herausforderung für den modernen Menschen dar. Diese Grundüberzeugung bringt Weber im ›Wertfreiheitsaufsatz‹ deutlich zum Ausdruck:

> »Das Verflachende des ›Alltags‹ in diesem eigentlichsten Sinn des Wortes besteht ja gerade darin: daß der in ihm dahinlebende Mensch sich dieser teils psychologisch, teils pragmatisch bedingten Vermengung todfeindlicher Werte nicht bewußt wird und vor allem: auch gar nicht bewußt werden *will*, daß er sich vielmehr der Wahl zwischen ›Gott‹ und ›Teufel‹ und der eigenen letzten Entscheidung darüber: welcher der kollidierenden Werte von dem Einen und welcher von dem Andern regiert werde, entzieht. Die aller menschlichen Bequemlichkeit unwillkommene, aber unvermeidliche Frucht vom Baum der Erkenntnis ist gar keine andere als eben die: um jene Gegensätze wissen und also sehen zu müssen, daß jede einzelne wichtige Handlung und daß vollends das Leben als Ganzes, wenn es nicht wie ein Naturereignis dahingleiten, sondern bewußt geführt werden soll, eine Kette letzter Entscheidungen bedeutet, durch welche die Seele, wie bei Platon, ihr eigenes Schicksal: – den Sinn ihres Tuns und Seins heißt das – *wählt*.«[22]

---

21 Schwaabe 2002, S. 176.

22 Weber 1985a [1922], S. 507–508.

Für Weber setzt Vernünftigkeit »vor allem das Bewusstsein der Spannungen und Kollisionen zwischen Werten, Zwecken und Mitteln voraus«.[23] Diese minimalistische Bestimmung von Vernünftigkeit lässt sich mit Bienfait auf den Begriff der »reflektierten Differenz« bringen. Minimalistisch ist diese Bestimmung deshalb, weil im Kampf der Götter der Vernunft keine *konstitutive*[24] Rolle bei der Wahl zwischen konkurrierenden Werten zuerkannt wird. »Die Unversöhnbarkeit der Moderne verdankt sich der Aufspaltung der Vernunft in Wertsphären und der daraus resultierenden Vernichtung ihrer Universalität«.[25] Damit fehlt Webers Freiheitsbegriff die allgemeinverbindliche Grundlage des Kant'schen Autonomiebegriffs. In Hinblick auf den Gedanken der axiologischen Kehre wird bei Weber folglich der Status der überempirischen Geltung der Werte (insbesondere ethischer Werte) problematisch: Diese kann nicht mehr aus der Vernunft abgeleitet werden. Anders als bei Kant ist der subjektive Wille bei Weber nicht mehr qua Vernunft an das allgemeine Sittengesetz gebunden. Die aus dem allgemeinen Sittengesetz abgeleitete »überempirische Positivierung der Moralität«[26] lehnt Weber ab. Freiheit als Selbstgesetzgebung äußert sich daher zunächst in der innerlich konsequenten, aber rein persönlichen Entscheidung für bestimmte Werte und entsprechend an ihnen orientierten Handlungen. Insofern scheint die Behauptung gerechtfertigt, dass bei Weber nicht Autonomie, sondern Authentizität im Mittelpunkt einer freiheitlichen Lebensführung steht: Die individuelle Wertschöpfung hat keine objektiv-vernünftige, sondern eine subjektiv-charismatische Basis.

Dann muss im Einklang mit Offe tatsächlich konstatiert werden, dass der Weber'sche Freiheitsbegriff im Vernunftbezug keine objektive Grundlage findet. Es stellt sich im nächsten Schritt die Frage, ob auch Offes Schlussfolgerungen gerechtfertigt sind: Führt Webers Haltung in

---

23 Bienfait 1999, S. 134.

24 Aber das bedeutet nicht, dass die Vernunft überhaupt keine Rolle bei der Wahl übernähme. Diese Rolle ist *regulativ* und nicht *konstitutiv*, vgl. hierzu weiter unten (Kapitel 4.2).

25 Schwaabe 2002, S. 177.

26 Bienfait 1999, S. 145.

Wertfragen tatsächlich zu einer normativen Leerstelle im Freiheitsbegriff? Erschöpft sich der Freiheitsgebrauch tatsächlich in »einer zum Eigenwert werdenden Engagiertheit und Hingabe – an was auch immer«? Im Folgenden wird es darum gehen, diese Schlussfolgerung als voreilig zurückzuweisen. Hierfür muss zunächst deutlich gemacht werden, dass der Vernunftbegriff – aller kritischen Vorbehalte Webers zum Trotz – eine wichtige Bezugsgröße des Weber'schen Freiheitsbegriffs darstellt.

4.2 Zum Vernunftbezug von Webers Freiheitsbegriff

Zunächst ist vor Augen zu führen, dass die mit dem Gedanken der Wertkollision verbundene Annahme, die Allgemeinverbindlichkeit von Werten ginge verloren, nach Ansicht Webers weder mit Relativismus noch mit Fatalismus gleichzusetzen ist. »Auch selbst gewählte Werte können dem einzelnen wertvoll sein – ja gerade die eigene Entscheidung und Entschiedenheit verleihen ihnen wie auch dem Handeln des Einzelnen eine besondere Dignität«.[27] Der mit dem Freiheitsbegriff verbundene Gedanke der überempirischen Geltung von Werten ist bei Weber zwar konsequent subjektiviert, er wird aber nicht aus einer diffusen »Einheit des Erlebens«[28] abgeleitet, sondern »aus dem ›sinnvollen menschlichen Handeln‹, d.h. letzten Endes aus der Selbst- und Freiheitserfahrung des Menschen […]. Unsere Sinnstiftung, so wird deutlich, ist nicht Ausfluss unserer Willkür, sondern unseres Willens zur Freiheit«.[29] Die geforderte Wertbindung findet ihre konstitutive Basis nicht in der Vernunft, sondern in der Entschiedenheit. Diese Entschiedenheit selbst setzt aber, weil sie *bewusst* sein soll, ihrerseits Vernünftigkeit voraus. Um den Verflachungen des Alltags und der Ungeschiedenheit des Erlebens zu entkommen, setzt Weber auf *bewusste* Wertbindung im Lichte konkurrierender letzter möglicher Stellungnahmen zur Welt:

---

27 Schwaabe 2002, S. 177, vgl. dazu im Original Weber 1985b [1922], S. 152.

28 Schluchter 1998, S. 324.

29 Nusser 1986, S. 103–104.

> »[W]er aus der Ungeschiedenheit des Erlebens heraustritt und sich bewusst entscheidet, wer sich dabei dem Wissen der Zeit aussetzt und die Paradoxien aushält, in die die Entschiedenheit führt, bringt sich in die Konstanz eines inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten Werten und Lebensbedeutungen. Er wird zur Persönlichkeit. Dies bedeutet Selbstbefreiung, Emanzipation, begleitet vom Bewußtsein der Freiheit«.[30]

Hier wird deutlich, dass Webers Persönlichkeitsbegriff nicht auf seine Nähe zum Dezisionismus reduziert werden darf. Auf der Ebene des Persönlichkeitsbegriffs »wird die Vernünftigkeit des Menschen als zentrale Forderung von Weber systematisch entwickelt und der Möglichkeit irrationaler Ausflüchte und ›Erlösungen‹ entgegengestellt.«[31]

Webers *Persönlichkeit* fußt zwar durchaus »auf der existenzielle[n] Grundbedingung menschlichen Seins als Abwesenheit von rational erfaßbarem Sinn und als Zwang, die eigene Existenz in letztlich ›irrationalen‹ Glaubensakten zu ergreifen«.[32] Vor diesem Hintergrund jedoch plädiert Weber für eine »Form einer Lebensführung, die sich […] in einer Haltung des ›Dennoch‹ an den Imperativ der Vernünftigkeit bindet.«[33] Jede Werthaltung, auch die der Vernünftigkeit, ist für Weber in der Moderne nicht mehr ein Akt des Wissens, sondern ein Akt des Glaubens. »Weil aber diese Moderne […] irreversibel ist, und weil sich Webers nüchterner Realismus eine halbwegs gelingende Existenz ohne die Klarheit einer wenn auch beschränkten Vernunft nicht vorstellen kann, bleibt der Mensch auf diese gerade in der Moderne angewiesen.«[34] Die Würde menschlicher Existenz hängt für Weber letztlich an einer bewussten und vernünftigen Entschiedenheit. »Wenn sich Weber bei seinem Persönlichkeitsideal also an einer Anthropologie des ver-

30 Schluchter 1988a, S. 310.
31 Schwaabe 2002, S. 179.
32 Schwaabe 2002, S. 179.
33 Schwaabe 2002, S. 179.
34 Schwaabe 2002, S. 179–180.

nünftigen Wesens orientiert, so ist damit letztlich auch eine normative Position formuliert.«[35]

4.3 Vernünftige Entschiedenheit: Freiheit zwischen *Sein* und *Sollen*

Mit dem Nachweis des Vernunftbezugs des Freiheitsbegriffs tritt die normative Dimension in Webers Denken hervor. Dennoch bleibt die Frage prekär, ob Webers vernünftige Entschiedenheit tatsächlich einen spezifisch ethischen Wertbezug aufweist. Unklar bleibt, inwiefern der Imperativ der Vernunft auch ein Imperativ der Moral ist: Die axiologische Dimension begründet zwar ein Moment der Selbsttranszendenz (im Sinne einer wertgebundenen und vernunftgeleiteten Selbstbeherrschung), aber nicht notwendigerweise ein Moment der Selbstbeschränkung. Diese Problematik ergibt sich unmittelbar aus Webers Absage an den Gedanken der »überempirischen Positivierung der Moralität«.[36] Der Vernunftbezug des Freiheitsbegriffs mag zwar erklären, warum Weber »ein erklärter Gegner aller irrationalistischen und ideologischen Strömungen seiner Zeit«[37] war. Im Polytheismus der Werte bleibt der Status der Moral allerdings unsicher. Nach Schwaabe wird dies vor allem daran deutlich, dass Max Weber

> »nicht nur Sein und Sollen trennt, sondern auch das Sollen entscheidend relativiert. Dass man aus dem Sein kein Sollen ableiten kann, hatte auch Kant vertreten – was aber das Sollen des kategorischen Imperativs bei Kant gerade nicht beeinträchtigt. Weber hingegen zieht dieses moralische Gesetz in den Polytheismus der Werte gleichsam hinein – und damit erst ist die Frage ›Was sollen wir tun?‹ nicht mehr klar und verbindlich beantwortbar.«[38]

35 Schwaabe 2002, S. 180.
36 Bienfait 1999, S. 145.
37 Schwaabe 2018, S. 226.
38 Schwaabe 2018, S. 226.

Wie aus dieser Einschätzung deutlich wird, sind in Bezug auf die normative Problematik des Weber'schen Freiheitsbegriffs zwei Ebenen zu unterscheiden: Die erste betrifft das *Verhältnis von Sein und Sollen*, die zweite bezieht sich auf die Frage der (potentiellen) *ethischen Ambiguität des Sollens*.

Bei genauerem Hinsehen stehen die beiden angesprochenen Ebenen in einem engen Zusammenhang. Die erste wurde bereits in den vorigen Kapiteln gestreift. So kann zunächst wieder an das »*Unableitbarkeitsprinzip*«[39] erinnert werden. Mit diesem verwehrt sich Weber kategorisch der Ansicht,

> »daß eine ›realistische‹ Wissenschaft vom Ethischen, d.h. die Aufzeigung der faktischen Einflüsse, welche die jeweilig in einer Gruppe von Menschen vorwiegenden ethischen Ueberzeugungen durch deren sonstige Lebensbedingungen erfahren und umgekehrt wieder auf diese geübt haben, ihrerseits eine ›Ethik‹ ergebe, welche jemals über das Gelten*sollende* etwas aussagen könne.«[40]

Diesen Grundgedanken von absolut heterogenen Ebenen spezifiziert Weber im ›Wertfreiheitsaufsatz‹ vermittels der Unterscheidung von Erkenntnis- und Wertungssphäre[41]: Die Wahrheitsgeltung einer empirischen Tatsachenfeststellung und die Geltung eines praktischen Imperativs als Norm seien grundsätzlich auseinanderzuhalten, weil anderenfalls der spezifischen Dignität *von beiden* Abbruch getan werde.[42] Worin dieser Abbruch liegt, wurde weiter oben im Kontext der Auseinandersetzung mit der Reifikationsproblematik bereits spezifiziert. Mit Honneth kann man hier insbesondere die beiden »schlechten Alternativen eines bodenlosen Normativismus und eines normfreien

39 Steinvorth 1994, S. 446.
40 Weber 1985a [1922], S. 502.
41 Vgl. hierzu auch Schluchter 1988a, S. 209–212.
42 Vgl. Weber 1985a [1922], S. 501.

Soziologismus«[43] unterscheiden. Wichtig ist aber auch, dass Weber trotz des Gebots der Differenzierung die Möglichkeit einer (heuristischen) Korrespondenz zwischen den Ebenen betont. Die kausalhistorische Erkenntnis stellt für Weber eine Bedingung der Wertanalyse dar.[44] Es wird sich noch zeigen, dass dieser Korrespondenzgedanke einen der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis von Webers normativer Position darstellt. Zuvor sollte aber noch die zweite Ebene untersucht werden.

Richtig verstanden, hat der Vorwurf der Ambiguität des Sollens bei Weber zwei Wurzeln. Beide hängen mit der spezifischen, von Weber selbst nur spärlich entwickelten Ontologie von Wertungs- und Erkenntnissphäre zusammen. Ganz allgemein gesprochen fallen nach Weber in die Wertungssphäre »›*praktische*‹ Bewertungen einer durch unser Handeln beeinflußbaren Erscheinung als verwerflich oder billigenswert«.[45] Von diesen wertenden Stellungnahmen sind kausal-empirische Tatsachenfeststellungen abgegrenzt, die in die Erkenntnissphäre fallen.[46] Diese grundsätzliche Bestimmung lässt sich mit Rekurs auf eine längere Passage im ›Objektivitätsaufsatz‹ weiter spezifizieren. Dort steht geschrieben:

> »Es ist und bleibt – *darauf* kommt es für uns an – für alle Zeit ein unüberbrückbarer Unterschied, ob eine Argumentation sich an unser Gefühl und unsere Fähigkeit, für konkrete praktische Ziele oder für Kulturformen und Kulturinhalte uns zu begeistern, wendet, oder, wo einmal die Geltung ethischer Normen in Frage steht, an unser Gewissen, *oder* endlich an unser Vermögen und Bedürfnis, die empirische Wirklichkeit in einer Weise *denkend zu ordnen*, welche den Anspruch auf *Geltung* als Erfahrungswahrheit erhebt. Und dieser Satz bleibt

43 Honneth 2013, S. 306. Vgl. hierzu auch Rainer Forsts (2014, S. 137) Unterscheidung zwischen den beiden »Extreme[n] des Utopismus und der kritiklosen Affirmation«.

44 Vgl. Weber 1985d [1922], S. 249–251.

45 Weber 1985a [1922], S. 490.

46 Vgl. Weber 1985a [1922], S. 501.

> richtig, trotzdem, wie sich noch zeigen wird, jene höchsten ›Werte‹ des *praktischen* Interesses für die *Richtung*, welche die ordnende Tätigkeit des Denkens auf dem Gebiete der Kulturwissenschaften jeweils einschlägt, von entscheidender Bedeutung sind und immer bleiben werden. Denn es ist und bleibt wahr, daß eine methodisch korrekte wissenschaftliche Beweisführung auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften, wenn sie ihren Zweck erreicht haben will, auch von einem Chinesen als richtig anerkannt werden muß oder – richtiger gesagt – daß sie dieses, vielleicht wegen Materialmangels nicht voll erreichbare, Ziel jedenfalls *erstreben* muß, daß ferner auch die *logische* Analyse eines Ideals auf seinen Gehalt und auf seine letzten Axiome hin und die Aufzeigung der aus seiner Verfolgung sich logischer und praktischer Weise ergebenden Konsequenzen, wenn sie als gelungen gelten soll, auch für ihn gültig sein muß, – während ihm für unsere ethischen Imperative das ›Gehör‹ fehlen kann, und während er das Ideal selbst und die daraus fließenden konkreten *Wertungen* ablehnen kann und sicherlich oft ablehnen wird, ohne dadurch dem wissenschaftlichen Wert jener denkenden *Analyse* irgend zu nahe zu treten.«[47]

Die zitierte Passage verdient in zweierlei Hinsicht eine nähere Auseinandersetzung: Zum einen lassen sich die beiden oben angesprochenen Wurzeln des Vorwurfs der Ambiguität des Sollens herausarbeiten (1). Zum anderen finden sich dort aber auch wichtige, wenngleich spärliche, Anstöße in Richtung einer Entkräftung des Vorwurfs (2).

Ad 1: Ein Hinweis auf die erste Wurzel findet sich gleich zu Beginn der zitierten Stelle. Er betrifft die gleichsam implizit zum Ausdruck kommende Annahme einer Ausdifferenzierung der Wertungssphäre. Demnach können *praktische Bewertungen* unter unterschiedlichen Gesichtspunkten vorgenommen werden. Weber unterscheidet hier insbesondere *Kulturformen* bzw. *Kulturinhalte* von *ethischen Normen*. Diese Ausdifferenzierung der Wertungssphäre in ethische Eigenwerte und außerethische Kulturwerte eröffnet die Möglichkeit von verschiedenen *letzten* Stellungnahmen, wobei unklar ist, ob den ethischen Werten in dieser »Po-

47 Weber 1985b [1922], S. 155–156.

lyphonie der Werte«[48] eine Sonderrolle zukommt. Auf der einen Seite spricht Weber zwar von der »spezifische[n] Dignität der ethischer Imperative«[49] und warnt ausdrücklich davor, ethische Ideale mit Kulturwerten zu identifizieren.[50] Dennoch scheinen ethische Imperative, gerade im Vergleich zu Kant, ihren Sonderstatus einzubüßen. Nicht nur ethische Ideale, die sich (der Kant'schen Moralphilosophie entsprechend) an das Gewissen richten, sondern auch Kulturideale, die sich an das Gefühl richten, scheinen demnach ein Sollen auszudrücken. Weber bemerkt in diesem Kontext explizit, dass es »einen Standpunkt geben [kann], für den Kulturwerte ›aufgegeben‹ sind, auch soweit sie mit jeglicher Ethik in unvermeidlichem, unaustragbarem Konflikt liegen«, wobei auf der anderen Seite auch »eine Ethik, die alle Kulturwerte ablehnt, ohne inneren Widerspruch möglich« sei.[51]

Scheinbar verliert also bei Weber die Ethik im Polytheismus ihren Sonderstatus. Diese Tatsache verleitet Schwaabe wiederum zu der Schlussfolgerung, dass sich Weber letztlich ganz von der Idee einer philosophisch gehaltvollen Ethik verabschieden müsse: »Die Unterscheidung von (Kultur-)Werten und Normen verliert […] ihre philosophische Bedeutung. […] Webers Trennung von ›Kulturidealen‹ oder ›Kulturwerten‹ und ›ethischen Pflichten‹ bzw. ›ethischen Imperativen‹ […] vermögen nur mehr, den Polytheismus zu spezifizieren«.[52] Gegen ein solches Missverständnis verwehrt sich allerdings Weber selbst ganz explizit:

> »Die Möglichkeit einer normativen Ethik wird allerdings dadurch nicht in Frage gestellt, daß es Probleme *praktischer* Art gibt, für welche sie aus sich selbst heraus keine eindeutigen Weisungen geben kann, […] und daß ferner die Ethik nicht das einzige ist, was auf der Welt ›gilt‹, sondern daß neben ihr andere Wertsphären bestehen,

48 Arnauld 2003, S. 143.
49 Weber 1985b [1922], S. 148.
50 Vgl. Weber 1985a [1922], S. 504.
51 Weber 1985a [1922], S. 504.
52 Schwaabe 2002, S. 56.

> deren Werte unter Umständen nur der realisieren kann, welcher ethische ›Schuld‹ auf sich nehmen kann.«[53]

Mit diesen Überlegungen sollte die erste Wurzel des Vorwurfs der Ambiguität des Sollens ausreichend verdeutlicht sein. Es kann damit zur Diskussion der zweiten übergegangen werden. Auch diese geht aus der oben zitierten Passage des Objektivitätsaufsatzes hervor. Sie erschließt sich mit Blick auf die dort entwickelte geltungstheoretische Differenz zwischen Erkenntnis- und Wertungssphäre.

Inwiefern lässt sich die Vorstellung einer Ambiguität des Sollens vor dem Hintergrund dieser geltungstheoretischen Differenz verständlich machen? In die Erkenntnissphäre fallen nach Weber empirische Tatsachenfeststellungen, welche solchermaßen rationalisierungsfähig sind, dass ihnen unter Umständen eine Wahrheitsgeltung zukommen kann. In der Erkenntnissphäre erwächst »auf dem Boden *wissenschaftlicher* Erörterung«,[54] gleichsam »über die denkende Ordnung des empirisch Gegebenen« ein objektiver »Anspruch auf Geltung als Erfahrungswahrheit«.[55] Diese Art von Wahrheit wird nun der Wertungssphäre nicht zugestanden: Eine Mensch aus China mag zur Anerkennung kausal-empirischer Tatsachenfeststellungen gezwungen sein, allein die bewertenden Stellungnahmen, also das Ideal selbst und die daraus fließenden konkreten Wertungen muss er nach Weber nicht teilen.[56] Mit Schluchter kann dieser Umstand auf Webers Annahme unterschiedlicher Rationalisierungspotentiale von Erkenntnis- und Wertungssphäre, von Zweck- und Wertrationalisierung zurückgeführt werden, wobei die Möglichkeiten der Überführung von subjektiver in objektive Rationalität entscheidend sind. Mit der Möglichkeit *technischer* Kritik ist in der Erkenntnissphäre demnach bei Weber der Gedanke des *technischen* Fortschritts verbunden:

---

53 Weber 1985a [1922], S. 505.

54 Weber 1985b [1922], S. 147.

55 Weber 1985b [1922], S. 155–156.

56 Vgl. Weber 1985b [1922], S. 155.

> »Die durch die moderne Wissenschaft methodisch kontrolliert vorgenommene Verbesserung unseres Erfahrungswissens […] macht zwar die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Zweckrationalisierung (letztere auch: Richtigkeitsrationalisierung) nicht überflüssig. […] Aber im Bereich erfolgsorientierten Handelns gibt es objektiven Fortschritt, also die allmähliche Ersetzung der subjektiven Zweckrationalität durch Richtigkeitsrationalität«.[57]

In der Wertungssphäre, so Schluchter weiter, sei dies nicht der Fall:

> »Wenn man so will, gilt hier geradezu der gegenläufige Prozeß. Denn die Verwandlung der Welt in einen kausalen Mechanismus durch erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis ist mit der Subjektivierung der Glaubensmächte verbunden. Und in dem Maße, wie dies geschieht, zerfallen die objektiven Grundlagen jener Wertrationalität, die in einen historischen Glauben oder in einen Vernunftglauben eingebettet ist.«[58]

Diese Zusammenhänge verdeutlichen zunächst, dass Webers normative Position, so es eine gibt, keine kognitivistische sein kann.[59] Sie zeigen darüber hinaus die zweite Wurzel des Vorwurfs einer Ambiguität des Sollens.

Ad 2: Wie sieht es mit den Möglichkeiten einer Entkräftung des Vorwurfs aus? Auf Basis der bisherigen Überlegungen kommt offenbar alles darauf an, Webers spezifische Auffassung ethischer Geltungsansprüche herauszuarbeiten. Dabei wird nicht zuletzt zu klären sein, inwiefern »die subjektivistische Relativierung der Vernunft auf den ›Glauben‹ mit dem gleichzeitigen Festhalten an einem unbedingten Geltungsanspruch«[60] ethischer Imperative vermittelt werden kann.

Wie erwähnt, eignet sich die zitierte Passage aus dem ›Objektivitätsaufsatz‹ nicht nur zur Veranschaulichung der Ambiguität des Sollens.

---

57 Schluchter 1988a, S. 209–210.

58 Schluchter 1988a, S. 212.

59 Vgl. auch Schluchter 1988a, S. 260–261.

60 Bienfait 1999, S. 146.

Ihr Wert liegt auch darin, Anstöße in Richtung einer Entkräftung des Vorwurfs zu liefern. In dieser Stoßrichtung muss auf einen weiteren interessanten Punkt hingewiesen werden. Er fällt in den genannten Zusammenhang und bezieht sich auf den oben schon kurz angesprochenen Korrespondenzgedanken, der mit der Behauptung verbunden war, in ihm liege einer der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis von Webers normativer Position. Er ist, wenn auch nur als Nebenaspekt, aus der zitierten Passage herauszulesen: Obgleich Weber mit Vehemenz die strikte Trennung von Sein und Sollen, von Erkenntnis- und Wertungssphäre fordert, geht er doch offenbar davon aus, dass die Erkenntnissphäre von der Wertungssphäre insofern eingeholt wird, als dass die erkenntnisleitenden Interessen der Kulturwissenschaften immer schon normativ orientiert seien. Demnach prägen grundlegende Wertvorstellungen maßgeblich die Richtung, in die sich das wissenschaftliche Denken in diesem Bereich entwickelt.[61]

Es kommt vor allem auf die Feststellung an, dass zwischen Erkenntnis- und Wertungssphäre trotz Unableitbarkeitsprinzip ein heuristischer Bezug hergestellt wird. Friedrich Tenbruck geht sogar so weit, dass er behauptet, bei Weber würden die »Verfahren, die der Forscher benutzen soll, […] gegenüber den letzten Zielen, die die Wissenschaft dabei verfolgt, ins zweite Glied [rücken]«.[62] Nun stellt sich die Frage, ob dies auch umgekehrt gilt. Lässt sich auch die Wertungssphäre von der Erkenntnissphäre (und damit von der Vernunft) einholen? Auch diese Frage muss bejaht werden, und zwar insofern, als, wie es in der Passage heißt, »auch die *logische* Analyse eines Ideals auf seinen Gehalt und auf seine letzten Axiome hin und die Aufzeigung der aus seiner Verfolgung sich logischer und praktischer Weise ergebenden Konsequenzen, wenn sie als gelungen gelten soll«,[63] gleichsam universelle Geltung beanspru-

61 Weber 1985b [1922], S. 155. Die epistemologischen Grundlagen dieser Aussage müssen hier nicht herausgearbeitet werden. Zu Webers Wirklichkeitsbegriff vgl. Weber 1985b [1922], S. 171.

62 Tenbruck 1994, S. 385.

63 Weber 1985b [1922], S. 155.

chen kann. Schluchter stellt in diesem Zusammenhang zurecht fest, dass

> »ein Wissenstransfer in *beiden* Richtungen möglich, ja geradezu gefordert ist. […] Es gibt für Weber eine Wahrheitsbezogenheit praktischer Fragen *und* eine Praxisbezogenheit theoretisch-historischer Fragen. Freilich muß man diese Beziehungen richtig verstehen. Theoretisch-historische Fragen, solche die in die Erkenntnissphäre fallen, müssen relevant sein, müssen uns interessieren. Das verlangt einen theoretischen Wertbezug, besser: einen Wertbezug in theoretischem Gebrauch. Praktische Fragen, solche, die in die Wertungssphäre fallen, sind diskussionsfähig und diskussionsbedürftig. Und aus solcher Diskussion mit Theoriebezug wächst den Teilnehmern eine Wahrheitserkenntnis für ihre Wertentscheidungen, für ihren Wertbezug in praktischem Gebrauch, zu.«[64]

Allerdings sind diese Zusammenhänge bei Weber nur rudimentär entwickelt. Was Tenbruck für die *Wissenschaftslehre* zum Ausdruck bringt, gilt in vielleicht noch gesteigertem Maße für die ethisch-normative Dimension von Webers Denken: Sie leidet mitunter »an einem Mißverhältnis zwischen dem Gewicht der Argumente und der Kürze ihrer Darstellung«.[65] So hat Weber seine Auffassung ethischer Geltungsansprüche genauso wenig zusammenhängend und systematisch entwickelt wie die Frage nach dem Verhältnis von ethischen Imperativen, Kulturwerten und den theoretischen Werten der Erkenntnissphäre. Dieser Umstand ist sicherlich nicht nur auf den ohnehin fragmentarischen Charakter des Gesamtwerks zurückzuführen, sondern auch auf die Tatsache, dass Webers Selbstverständnis zeitlebens nicht das eines Philosophen, sondern das eines Erfahrungswissenschaftlers war.

---

64 Schluchter 1988a, S. 211–212.

65 Tenbruck 1994, S. 382–383.

4.4 Freiheit und soziale Bindung: Webers verantwortungsbewusster Individualismus

Für die Systematisierung der Zusammenhänge kann im Folgenden auf die Arbeiten von Schluchter und Bienfait zurückgegriffen werden. Beiden gebührt der Verdienst, Weber als Vertreter eines »verantwortungsbewussten Individualismus«[66] identifiziert zu haben, ein Individualismus, der im Rahmen seiner Verantwortungsethik als normativer Persönlichkeitstheorie so aufgearbeitet und präzisiert werden kann, dass darin ein ethischer Wertbezug des Freiheitsbegriffs in seinen Konturen sichtbar zutage tritt. Dieser ethische Wertbezug des Freiheitsbegriffs sichert nicht nur persönliche (negative) Freiheitsrechte, sondern auch einen Begriff »normativer Solidarität«[67] und eröffnet eine Anschlussmöglichkeit zur normativen Grundproblematik der Zivilgesellschaft. Im Anschluss kann geklärt werden, in welcher Hinsicht die Weber'sche Lösung des Problems von Freiheit und sozialer Bindung im aktuellen Zivilgesellschaftsdiskurs fruchtbar sein kann.

Orientiert man sich an Bienfait, so lässt sich Webers Verantwortungsethik als normative Persönlichkeitstheorie in zwei Schritten rekonstruieren. Zunächst ist zu zeigen, dass Webers Rede von der »spezifischen Dignität der ethischen Imperative«[68] als »überpersöhnliche Intersubjektivität der ethischen Verantwortung« aufgefasst werden muss und daher zugleich als »*moralische Selbstbegrenzung*« der subjektivistischen oder voluntaristischen Tendenzen des Weber'schen Freiheitsbegriffs aufgefasst werden kann:

> »Individuelle Selbstbestimmung und moralische Selbstbegrenzung werden wie im kantischen Freiheitsbegriff wechselseitig aufeinander bezogen. Die ›ethischen Imperative‹ stehen insofern für Kants men-

66 Bienfait 1999, S. 144.

67 Bienfait 1999, S. 175.

68 Weber 1985b [1922], S. 148.

> schenrechtliches Fundament, das die Freiheit jedes Einzelnen mit der Freiheit aller anderen zusammenschließt.«[69]

Um Webers Polytheismusthese gerecht zu werden, muss vor dem Hintergrund dieser kantischen Anlagen im zweiten Schritt einer doppelten Transformation des Kant'schen Freiheitsbegriffs nachgegangen werden. Webers Forderung, sowohl die »Grenzen der Ethik«[70] als auch die eigenständige Dignität »außerethischer Werte«[71] anzuerkennen, äußert sich

> »in einer verfahrenstheoretischen Grundlegung der Selbstgesetzgebung innerhalb konkreter Dialoge oder Wertdiskussionen […]. Mit dieser *Prozeduralisierung* der werttheoretischen Grundbegriffe wird zugleich eine *Soziologisierung* des Freiheitsbegriffs vollzogen: Autonomie ist das Resultat eines freiheitssichernden, demokratischen Dialogs, der in seinen Voraussetzungen die kulturelle Pluralität und Individualität widerspiegelt«.[72]

Folglich muss (1) Webers spezifische Auffassung ethischer Geltungsansprüche herausgearbeitet werden. Dies setzt wiederum eine weitere Spezifikation des Wertbegriffs voraus. Sie hat insbesondere die aus Webers Annahmen über die Heterogenität des Sollens hervorgehende Herausforderung zu meistern, vor deren Hintergrund die Rede von der »spezifischen Dignität ethischer Imperative«[73] erklärungsbedürftig scheint. Schwaabe sprach in diesem Kontext von einer Art Relativierung des Sollens und davon, dass Weber »das moralische Gesetz in den Polytheismus der Werte gleichsam«[74] hineinziehe. Diesbezüglich ist die entscheidende Differenz innerhalb der Sollenssphäre diejenige zwischen ethischen Werten und außerethischen Kulturwerten, wobei

69 Bienfait 1999, S. 145.
70 Weber 1985a [1922], S. 504.
71 Weber 1985a [1922], S. 506.
72 Bienfait 1999, S. 145.
73 Weber 1985b [1922], S. 148.
74 Schwaabe 2018, S. 226.

zu klären sein wird, ob Weber den ethischen Werten im Verhältnis zu Kulturwerten einen Sonderstatus zuerkennt, und wenn ja, welchen.

Im zweiten Schritt (2) rückt die verfahrenstheoretische Präzisierung des Korrespondenzgedankens in den Fokus. Dabei wird zu fragen sein, inwiefern Weber vor dem Hintergrund des absoluten Polytheismus in der Lage ist, den Verbindlichkeitsstatus ethischer Werte zu sichern. Hier liegt die zentrale Herausforderung einerseits in der oben bereits etablierten geltungstheoretischen Differenz zwischen Erkenntnissphäre und Wertungssphäre. Nach den bisherigen Überlegungen scheint nämlich der Verbindlichkeitsstatus ethischer Werturteile gegenüber dem Rationalisierungspotential der Erkenntnissphäre prekär: Wie erläutert, reserviert Weber die Möglichkeit objektiven Fortschritts, welche in der sukzessiven »Ersetzung der subjektiven Zweckrationalität durch Richtigkeitsrationalität«[75] besteht, für die Erkenntnissphäre. Andererseits muss untersucht werden, inwiefern das im Zuge der Polytheismusthese proklamierte Eigenrecht außerethischer Werte systematisch in die ethische Konzeption eingebunden werden kann.

Ad 1: zur Frage nach der Heterogenität des Sollens. Schwaabes Interpretation, wonach die Unterscheidung von ethischen Werten und Kulturwerten bei Weber ihre philosophische Bedeutung zugunsten einer rein deskriptiven verliere, wurde oben schon mit dem Hinweis in Zweifel gezogen, dass Weber ganz explizit davon ausgeht, die Heterogenität des Sollens beeinträchtige in keiner Weise die »Möglichkeit einer normativen Ethik«.[76] Dennoch steht die Frage nach der substantiellen, auch geltungstheoretischen Differenz zwischen ethischen Imperativen und außerethischen Kulturwerten im Raum. Dies liegt vor allem an Webers eigentümlicher Begründung seiner Auffassung vom Gebot der strikten Trennung von ethischen Imperativen und Kulturwerten. Demnach dürfen diese deshalb nicht vermischt werden, weil »es einen Standpunkt geben [kann], für den Kulturwerte ›aufgegeben‹ sind, auch soweit sie mit jeglicher Ethik in unvermeidlichem, unaustragbarem Konflikt liegen. Und umgekehrt ist eine Ethik, die alle Kulturwerte ablehnt, ohne

75 Schluchter 1988a, S. 210.

76 Weber 1985a [1922], S. 505.

inneren Widerspruch möglich.«[77] Die entscheidende Frage ist, ob diese Auffassung einer Gleichrangigkeit rein deskriptiv oder darüber hinaus normativ zu interpretieren ist. Fest steht, dass Schwaabe diese Aussage im Sinne einer normativen Gleichrangigkeit interpretiert, nur auf dieser Grundlage kann er zu dem Schluss kommen, dass für Weber »die Frage ›Was sollen wir tun?‹ nicht mehr klar und verbindlich beantwortbar«[78] ist.

Es gibt jedoch gute Gründe, die normative Interpretation der zitierten Passage in Zweifel zu ziehen. Die Annahme einer geltungstheoretischen Gleichrangigkeit von ethischen Imperativen und Kulturwerten ist demnach rein deskriptiv zu interpretieren und gerade nicht dazu geeignet, Webers normative Position näher zu bestimmen. Weitere Aussagen Webers, noch dazu im selben Kontext, verweisen eindeutig darauf, dass in normativer Hinsicht nachgerade vom Gegenteil ausgegangen werden muss: Weber sucht keine geltungstheoretische Gleichrangigkeit, sondern eine geltungstheoretische Differenz zu etablieren. So hält er mit Kant daran fest, dass sich ethische Imperative an das Gewissen, Kulturwerte aber an das Gefühl richten,[79] ferner, dass »dem Handeln im Dienst außerethischer Werte […] Unterschiede der ethischen Dignität anzuhaften vermögen. Tatsächlich sind jene Sphären von Werten, welche die Behandlung des anderen ›nur als Mittel‹ gestatten oder vorschreiben, der Ethik gegenüber heterogen.«[80] Ethische Imperative, auch darin folgt Weber Kant, richten prinzipielle, unbedingte und allgemeine Geltungsansprüche an das Gewissen des einzelnen Subjekts.[81] Auf dieser Grundlage lässt sich mit Schluchter die Sonderstellung der Ethik gegenüber anderen Wertarten in zwei Etappen entwickeln: In einem ersten Schritt können ethische Imperative aufgrund ihres immanenten Wertbezugs von »erfolgsorientiertem, im Rationalitätsfall: zweckrationalem Handeln […] typologisch streng

77 Weber 1985a [1922], S. 504.
78 Schwaabe 2018, S. 226.
79 Vgl. Weber 1985b [1922], S. 155.
80 Weber 1985a [1922], S. 506.
81 Vgl. dazu ausführlicher Schluchter 1988a, S. 227–229.

geschieden«[82] werden. Dieser äußeren Abgrenzung gegenüber der zweckrationalen Orientierung folgt im zweiten Schritt eine interne Differenzierung wertrationaler Orientierungen. Die Spezifik ethischer Wertbindung kann dann in Abgrenzung zur außerethischen, politischen Wertbindung, die gleichsam als exemplarisches Beispiel einer Orientierung an Kulturidealen herangezogen wird, deutlich gemacht werden. Schluchter hält fest, dass

> »nicht alle Wertbindungen […] zu *Pflicht*vorstellungen [führen], und nicht jede Wertbindung, die eine Pflichtvorstellung begründet, richtet unbedingte Imperative an das Gewissen des einzelnen. Folgt man den Stichworten zum Verhältnis von Ethik und Politik, so gibt es zwar ethische und politische *Pflicht*vorstellungen, doch sie entstammen verschiedenen Wertbindungen. Die ethische Wertbindung ist mit absoluten, die politische aber mit historischen Pflichtvorstellungen verknüpft. Bei ethischer Wertbindung ist das Referenzsubjekt das Individuum, bei politischer aber das ›Kollektiv‹. Ein ethischer Wert ist demnach die Vorstellung einer *absoluten* und auf das Individuum bezogenen, ein politischer Wert aber die Vorstellung einer *historischen* und auf ein Kollektiv bezogenen Verpflichtung (Pflicht), die Ursache einer Handlung wird.«[83]

Schluchter kann sich hiermit auf Weber stützen, der schon im ›Objektivitätsaufsatz‹ bemerkt, dass Kulturinhalte in der Regel nicht »die Dignität unbedingt gültiger *ethischer* Gebote«[84] beanspruchen können, ferner dass »Kulturideale, die der einzelne verwirklichen *will*, und ethische Pflichten, die er erfüllen *soll*, von prinzipiell verschiedener Dignität«[85] seien. Im strengen Sinne begründen nach Weber nur die ethischen Imperative ein *unbedingtes* Sollen.

Ethische Imperative konstituieren Solidaritätsverhältnisse zwischen moralischen Personen. Mit dieser Auffassung schließt Weber

82 Schluchter 1988a, S. 203.
83 Schluchter 1988a, S. 203–204.
84 Weber 1985b [1922], S. 154.
85 Weber 1985b [1922], S. 154.

an das Kant'sche Prinzip der intersubjektiven Verständigung über normative Geltungsansprüche an.[86]

> »Indem der rationale Geltungsgrund der Normativität an die freiwillige Zustimmung der Subjekte gebunden wird, erwächst zugleich eine aus der Selbstbestimmung hergestellte Selbstbegrenzung: Als *Anforderungen an* andere verlangen sie zugleich eine *Selbstverpflichtung* der Persönlichkeit *auf* moralische Anforderungen aller anderen.«[87]

Mit diesem Gedanken der *moralischen Intersubjektivität* wird deutlich, dass sich der Freiheitsgebrauch bei Weber nicht, wie Offe behauptet, in der authentischen, aber rein subjektiven und nicht hinterfragbaren Selbstentfaltung erschöpft, sondern im Gegenteil in den moralisch verbindlichen Rahmen des menschenrechtlichen Prinzips der *gleichen* Freiheit eingebunden ist.[88] Als Nächstes stellt sich die Frage, ob dieser Gedanke normativer Solidarität den restlichen werttheoretischen Grundannahmen der Weber'schen Konzeption der Freiheit standhalten kann.

Ad 2: zur Frage nach dem Verbindlichkeitsstatus ethischer Imperative vor dem Hintergrund des Eigenrechts außerethischer Werte. Zurückzukommen ist insbesondere noch einmal auf die geltungstheoretische Gleichrangigkeit von ethischen Imperativen und Kulturwerten, die Weber in deskriptiver Hinsicht etabliert. Diese stellt eine Herausforderung dar: Es gilt, den Verbindlichkeitsstatus ethischer Imperative zu sichern und zugleich dem Eigenrecht außerethischer Werte gerecht zu werden. Diese Bemerkung ist deshalb wichtig, weil sie verdeutlicht, dass die deskriptive Aussage durchaus kritische Implikationen für die normative Ebene nach sich zieht. Irreführend dagegen ist es, ausgehend von einer normativen Interpretation der geltungstheoretischen Gleichrangigkeit von ethischen Imperativen und Kulturwerten auf

86 Vgl. Bienfait 1999, S. 147–148.

87 Bienfait 1999, S. 148.

88 Vgl. Bienfait 1999, S. 146–149.

einen prekären Verbindlichkeitsstatus ethischer Imperative zu schließen. Schwaabe etwa bemerkt in dieser Manier: »Steht die Ethik aber neben anderen Wertsphären, ist sie nicht mehr im kantischen Sinn unbedingt verpflichtend«.[89] Diese Interpretation greift zu kurz, weil sie verkennt, dass die Wurzel des Problems eines vermeintlich prekären Verbindlichkeitsstatus ethischer Imperative an anderer Stelle liegt.

Entscheidend ist nicht die (rein deskriptive) Gleichrangigkeit innerhalb der Wertungssphäre, sondern die geltungstheoretische Differenz zwischen Sein und Sollen. Diese resultiert aus einer minimalistischen Bestimmung von Vernünftigkeit, infolge derer einzig der Erkenntnissphäre, nicht aber der Wertungssphäre das Potential einer Richtigkeitsrationalität zugesprochen wird. Im Gegensatz zur Erkenntnissphäre spielt die Vernunft in der Wertungssphäre keine *konstitutive* Rolle. Im Vergleich zur kantischen Moraltheorie verlieren somit die ethischen Imperative ihren quasiobjektiven Status. Webers Freiheitsbegriff fehlt damit die allgemeinverbindliche Grundlage: Aus der Vernunft mag sich erfahrungswissenschaftliche Wahrheit, ein »Anspruch auf *Geltung* als Erfahrungswahrheit«,[90] wie Weber sagt, ableiten lassen, nicht jedoch ein allgemeiner ethischer Standpunkt.

Der vermeintliche Widerspruch besteht folglich darin, dass »die subjektivistische Relativierung der Vernunft auf den ›Glauben‹ mit dem gleichzeitigen Festhalten an einem ›unbedingten‹ Geltungsanspruch der kantischen Eigenwerte«[91] unvereinbar scheint. Um diesen Widerspruch aufzulösen, rekonstruiert Agathe Bienfait den Verbindlichkeitsbegriff Webers. Sie zeigt dabei, dass sich dieser

> »unter Bezugnahme auf die ›Zwischenbetrachtung‹ und entsprechende Passagen in der Wissenschaftslehre als ›Diskussionsfähigkeit‹ und ›Appellabilität‹ präzisieren lässt. […] Danach resultiert die Unbedingt-

89 Schwaabe 2018, S. 226.
90 Weber 1985b [1922], S. 155.
91 Bienfait 1999, S. 146.

> heit der moralischen Eigenwerte aus ihrer intersubjektiven oder öffentlichen Rechtfertigungsfähigkeit«.[92]

Mit dieser zentralen Überlegung kündigt sich an, dass die Vernunft bei Weber in Bezug auf die Wertungssphäre zwar keine konstitutive, wohl aber eine regulative Rolle zugesprochen bekommt.

Die Differenz zwischen regulativem und konstitutivem Vernunftbegriff lässt sich, wie Bienfait mit Rekurs auf Schluchter festhält, anhand der Differenz von (intersubjektiver) *Wahrheitsbezogenheit* und (objektiver) *Wahrheitsfähigkeit* präzisieren:

> »Die Wahrheitsbezogenheit, der Webers ›Appellabilität‹ entspricht, ist […] in der Lage, an der überindividuellen, überpersönlichen Geltung moralischer Ansprüche festzuhalten. Deshalb wird auch Webers ›sozialphilosophische Kritik‹ auf ein verfahrenstheoretisches Rationalitätskriterium festgelegt: *Interne Konsistenz und Konsequenz* soll die Unterscheidung zwischen wahrheitsbezogenen und willkürlichen Stellungnahmen ermöglichen«.[93]

Eine Wertbeurteilung nimmt bei Weber immer die Form einer Wertkritik an, bei der es um die »Prüfung der Ideale an dem Postulat der inneren Widerspruchslosigkeit des Gewollten«[94] geht. Diese Form der »formalen Gesinnungskritik«,[95] bei der die »Herausarbeitung der letzten, innerlich konsequenten Wertaxiome« im Zentrum steht, »von denen die einander entgegengesetzten Meinungen ausgehen«,[96] führt zu einer wechselseitigen Aufklärung und ermöglicht dadurch den »Übergang vom bloßen Meinen zum bewussten Glauben, der eine notwendige Bedingung der rationalen Wahl zwischen möglichen Stellungnahmen darstellt«.[97]

---

92 Bienfait 1999, S. 146–147.
93 Bienfait 1999, S. 151–152.
94 Weber 1985b [1922], S. 151.
95 Schluchter 1988a, S. 211.
96 Weber 1985a [1922], S. 510.
97 Bienfait 1999, S. 152.

Damit ist Webers regulativer Vernunftbegriff in seinen wesentlichen Zügen entwickelt. Er beansprucht Gültigkeit im Kontext der Wertungssphäre und muss zugleich vor dem Hintergrund der geltungstheoretischen Differenz zwischen Sein und Sollen betrachtet werden: (Moralische) Wertentscheidungen lassen sich nicht, wie die objektiven Gegenstände der Erkenntnissphäre, mit Vernunft *beweisen*, sondern nur mit Vernunft *verteidigen*.[98] Dies bedeutet, dass Weber bemüht ist, nicht die Objektivität des *Werts*, sondern die Objektivität des *Wertens* zu sichern:

> »Wie die subjektive Zweckrationalisierung, so können wir auch die subjektive Wertrationalisierung *wissenschaftlich* kritisieren. Wir können eine eingegangene Verpflichtung, eine Wertbindung, einer formalen Gesinnungskritik unterziehen […]. Aber solche Kritik ist nicht in der Lage, subjektive Rationalisierung, wie im Falle der Zweckrationalität, in objektive zu überführen. Eine Wertentscheidung lässt sich dadurch zwar objektivieren, aber sie wird deshalb nicht objektiv. […] Erkennen und Anerkennen, stehen in der Wertungssphäre, anders als in der Erkenntnissphäre, in *keinem* notwendigen Zusammenhang«.[99]

Von diesen Überlegungen ausgehend, kann dann die verfahrenstheoretische Präzisierung des Korrespondenzgedankens als zweifache Transformation des Kant'schen Freiheitsbegriffs (Bienfait) rekonstruiert werden: Webers Bekenntnis zur *regulativen Vernünftigkeit*, die aller Skepsis gegenüber der »Einheit der Vernunft«[100] zum Trotz die Forderung nach einer aufgeklärten Haltung des moralischen Subjekts einschließt, führt zu einer Erdung seiner normativen Position. Webers normative Ethik stellt sich bewusst und offensiv der Tatsache, »daß es Probleme *praktischer* Art gibt, für welche sie aus sich selbst heraus keine eindeutigen Weisungen geben kann, […] und daß ferner die Ethik nicht das einzige ist, was auf der Welt ›gilt‹, sondern daß neben ihr andere Wertsphären bestehen«.[101] Diese beiden realistischen Zugeständnisse:

98 Vgl. Schluchter 1988a, S. 211.
99 Schluchter 1988a, S. 211–212.
100 Schwaabe 2002, S. 37.
101 Weber 1985a [1922], S. 505.

Anerkennung der Grenzen der Ethik und Anerkennung der eigenständigen Dignität der außerethischen Werte, tragen der Verflochtenheit des Handelns »in die ethisch irrationale Welt«[102] Rechnung und finden ihren systematischen Niederschlag in Webers Konzeption der Verantwortungsethik. Dabei geht es Weber nicht um eine Relativierung des ethischen Standpunktes als solchen. Nicht die realistische »Anpassung an das Mögliche«,[103] sondern die »kontextorientierte Transformation der idealen moralischen Prinzipien«[104] steht im Mittelpunkt der Verantwortungsethik. Mit den Zugeständnissen an die ethisch irrationale Welt, die auf der Berücksichtigung der

> »Eigengesetzlichkeit der außerethischen normativen Anerkennungskontexte beruht, will Weber nicht die Dignität der allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte relativieren, sondern ihren politischen Stellenwert in konkreten Handlungszusammenhängen sichern. […] Gerade aufgrund der Unverzichtbarkeit der Menschen- und Bürgerrechte muß eine mögliche Entzweiung zwischen Wert und Wirklichkeit verhindert werden.«[105]

Die Wirklichkeit wird dabei in Form einer Handlungsfolgenabschätzung systematisch in die ethische Konzeption integriert, im Gegensatz zur (kantischen) Gesinnungsethik strebt Weber mit seiner Verantwortungsethik »eine Integration von Gesinnung und Handlungsfolgen«[106] an. Tatsächlich sind Wert und Wirklichkeit in Webers Verantwortungsethik auf systematische Art aufeinander bezogen:

> »Der Gesinnungswert wird […] mit Kant […] am reinen oder guten Willen illustriert, […] der Erfolgswert aber an seiner voraussichtlichen Wirkung, wobei Weber offensichtlich an die Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Wollen denkt. Es geht deshalb bei der Alternative

102 Weber 1985a [1922], S. 504.
103 Schluchter 1988a, S. 199.
104 Bienfait 1999, S. 154.
105 Bienfait 1999, S. 154.
106 Bienfait 1999, S. 155.

> um kein striktes Entweder-Oder. Die verantwortungsethische Maxime fordert nicht, daß anstelle, sondern daß neben der, besser: zusätzlich zur Verantwortung für die Reinheit des Willens auch noch die Verantwortung für die als möglich oder wahrscheinlich vorauszusehenden Folgen des verwirklichten reinen Willens in Betracht zu ziehen ist.«[107]

Mit dem Hinweis, dass es Weber um eine »kontextorientiert[e] Transformation der idealen moralischen Prinzipien«[108] geht, deutet sich schon an, dass die in der Verantwortungsethik zum Ausdruck kommenden Integrationsbemühungen Webers über die Konzeption eines bloßen Komplementärverhältnisses zwischen Wert und Wirklichkeit hinausgehen, wie sie weiter oben am Ansatz Tocquevilles kritisiert wurde. Inwiefern Webers normative und sozialtheoretische Konzeptionen eine tragfähige Alternative sowohl zum »bodenlosen Normativismus« als auch zum »normfreien Soziologismus«[109] darstellen, muss in der Korrespondenz mit dem aktuellen Zivilgesellschaftsdiskurs geklärt werden. Damit ist zugleich der Gegenstand des zweiten Hauptteils umrissen. Es geht darum, die Möglichkeiten zu prüfen, mit denen die zivilgesellschaftliche Normativitätsproblematik verantwortungsethisch reformuliert werden könnte, sowie um die Frage nach deren handlungs- und ordnungstheoretischer Präzisierung.

---

107 Schluchter 1988a, S. 198.

108 Bienfait 1999, S. 154.

109 Honneth 2013, S. 306.

5. Idee und Realität der Zivilgesellschaft

Max Webers politisches und soziologisches Denken ist vom Zivilgesellschaftsdiskurs weniger weit entfernt als bislang angenommen. Den ersten Denkanstoß zur Korrespondenz von Weber und der Zivilgesellschaftsdebatte lieferte eine Einschätzung Mommsens, der in Weber schon relativ früh einen der »bedeutendsten Repräsentanten des europäischen Liberalismus an der Schwelle seines Niedergangs« und damit einen »Vorkämpfer einer von der Initiative freier Individuen gestalteten Gesellschaft«[1] zu erkennen glaubte. Die daraus gewonnene erste Vermutung, wonach sich diese Einschätzung, insbesondere wegen der ebenfalls von Mommsen angedeuteten Distanz gegenüber eines »naiven Fortschrittsoptimismus«,[2] im Kontext eines (normativ überfrachteten) Zivilgesellschaftsdiskurses fruchtbar machen lässt, wurde in der Folge systematisch ausgearbeitet.

Ausgangspunkt war hier die Überzeugung, dass Webers politisch-normatives Denken vor dem Hintergrund seiner kritischen Zeitdiagnosen interpretiert werden muss; ferner, dass sein politisches Denken zwar auf diese Zeitdiagnosen bezogen ist, sich jedoch nicht direkt aus ihnen ableiten lässt. Über die Rekonstruktion der diagnostischen Perspektive ergab sich sodann die Möglichkeit eines Vergleichs von Weber und Tocqueville. Am Anfang stand die Identifikation (zeit)diagnostischer Parallelen und therapeutischer Differenzen. In Zuge dessen konnte das Potential der weberianischen Perspektive im Sinne einer kritischen Ana-

1 Mommsen 1974, S. 21.

2 Mommsen 1974, S. 21.

lytik fruchtbar gemacht werden: Die Weber'sche Soziologie ermöglichte einen kritisch-konstruktiven Blickwinkel auf die Tocqueville'sche Variante, indem sie auf die normativ überhöhten Schwachstellen, insbesondere der Assoziationslehre, verwies. Es wurde gezeigt, dass die weberianische Analyseperspektive jenseits dieser realistischen Korrekturen selbst eine normative Position in Aussicht stellt.

Im Folgenden stellt sich die Frage, ob dieses doppelte Potential der weberianischen Perspektive nicht nur im historischen Kontext (Tocqueville), sondern auch im zeitgenössischen Zivilgesellschaftsdiskurs fruchtbar gemacht werden kann. Im Zuge einer kritischen Auseinandersetzung mit der wohl wichtigsten Veröffentlichung der letzten Jahre, namentlich Jeffrey Alexanders *The Civil Sphere*,[3] soll gezeigt werden, dass Webers politisches und soziologisches Denken, präziser: eine institutionenanalytisch gerahmte Verantwortungsethik, zur normativen und ordnungstheoretischen Profilierung des Konzeptes beitragen kann. Den Fluchtpunkt der anstehenden Untersuchung bildet die bereits zu Beginn als zentral identifizierte Normativitätsproblematik: Es geht um die Möglichkeit einer ›normativ gehaltvollen‹ und zugleich ›realistischen‹ theoretischen Perspektive auf zivilgesellschaftliche Handlungs- und Ordnungszusammenhänge. Die normative und die deskriptive Dimension des Konzeptes müssen auseinandergehalten und dennoch sinnvoll und systematisch aufeinander bezogen werden. Dies kann nur dann gelingen, wenn dem normativ-deskriptiven Doppelstatus des Konzeptes in zweierlei Hinsicht Rechnung getragen wird: Das eine Mal steht die Frage nach Ordnungs*sensibilität* der normativen Leitidee, das andere Mal aber die Frage nach deren tatsächlicher (soziologischer) Ordnungs*relevanz* im Zentrum des Interesses. Eine normative Überhöhung des Konzeptes ist nur vermeidbar, wenn beide Aspekte berücksichtigt werden.

Daraus ergeben sich zwei Problemfelder. Das erste betrifft die Frage, wie sich die zuvor entwickelte verantwortungsethische Konzeption zum normativen Entwurf Alexanders verhält. Dieser Vergleich der

3 Alexander 2006.

normativen Grundpositionen soll nicht nur dazu dienen, die verantwortungsethische Variante in Hinblick auf den aktuellen Diskurs zu präzisieren, sondern zielt überdies auch darauf ab, deren Konkurrenzfähigkeit unter Beweis zu stellen. So geht es letztlich darum, dass eine verantwortungsethisch konzipierte normative Fundierung der Zivilgesellschaft gegenüber einer kultursoziologischen (Alexander) den ungleich robusteren normativen Leitfaden bietet. Zugleich werden Alexanders (zurecht erhobene) kritische Einwände gegenüber einer normativen Überhöhung des Konzeptes konstruktiv verarbeitet.

Beim zweiten Problemfeld rückt die Frage nach den jeweiligen ordnungstheoretischen Präzisierungen der normativen Leitidee in den Fokus. In dieser Hinsicht soll zunächst eine institutionentheoretisch informierte Kritik am Ordnungsmodell Alexanders vorgelegt werden, in der zugleich die Grundzüge einer institutionenanalytischen Präzisierung der Verantwortungsethik deutlich werden. Es kommt darauf an, die institutionenanalytische Rahmung der normativen Leitidee gegenüber der differenzierungstheoretischen Variante von Alexander zu bewähren und weiter auszuarbeiten. Es wird zu prüfen sein, ob sich die institutionenanalytische Variante in Analogie zum ordnungstheoretischen Entwurf Alexanders in eine spezifisch bereichslogische Bestimmung der Zivilgesellschaft in Abgrenzung zu anderen gesellschaftlichen Teilbereichen (z.B. Markt, Staat) überführen lässt, wobei gezeigt werden soll, dass dies aus guten Gründen nicht der Fall ist. Die Zivilgesellschaft lässt sich unter den Prämissen des weberianischen Forschungsprogramms nur bedingt als eigenständiger gesellschaftlicher Ordnungszusammenhang begreifen. Zum Schluss wird untersucht, welche Konsequenzen sich hieraus für die Frage nach der Ordnungsrelevanz der zivilgesellschaftlichen Leitidee ergeben.

5.1 Erstes Problemfeld: zur Frage der normativen Fundierung der Zivilgesellschaft
Das Verhältnis von Kultur und Moral in den Ansätzen Webers und Alexanders

Zunächst stellt sich die Frage, von welchem (notwendigerweise gemeinsamen) Ausgangspunkt sich die verantwortungsethische Konzeption zum Entwurf Alexanders überhaupt in Stellung bringen lässt, an welchem Tertium Comparationis also der Versuch einer Verhältnisbestimmung ansetzen kann. Hierfür ist zunächst ein kurzer Blick auf den Entstehungskontext von Alexanders Theorie der Zivilgesellschaft und seine daraus abgeleitete Positionierung im (zeitgenössischen) Diskurs notwendig.

5.1.1 Der Entstehungskontext von Jeffrey C. Alexanders *The Civil Sphere* (Tertium Comparationis)

Die Veröffentlichung von *The Civil Sphere* fällt in eine Zeit, in der die sogenannte »Renaissance der Zivilgesellschaft«[4] ihren Zenit längst überschritten hat. Es ist eine Phase zunehmender Skepsis und Ernüchterung gegenüber dem Zivilgesellschaftskonzept als solchem. Diese Desillusionierung ist zum einen auf die steile Karriere des Begriffs selbst zurückzuführen. Alan Wolfe bringt diese Sichtweise schon Ende der 1990er Jahre lapidar auf den Punkt, wenn er bemerkt, dass »the idea of civil society failed […] because it became too popular«.[5] Dahinter steckt die Beobachtung, dass die mit der Popularität einhergehende Ausweitung des Bedeutungsgehalts des Begriffs in eine analytische Unschärfe habe mün-

4 Klein 2001, S. 23.
5 Wolfe 1998, S. 18.

den müssen.[6] Neben dieser »semantischen Entleerung«[7] sind es aber vor allem enttäuschte Hoffnungen in die Zivilgesellschaft als tragende Säule von Demokratisierungsprozessen in Ost und West, die zu einer weitverbreiteten Skepsis gegenüber dem Konzept, insbesondere dessen normativer Tragfähigkeit, führen. Nicht zuletzt diese enttäuschten Hoffnungen führten in der Folge dazu, dass sich die demokratietheoretische Diskussion allmählich wieder »weg von den zivilen Assoziationen und politischen Bewegungen hin auf die rechtlichen Verfassungen und prozeduralen Vorkehrungen von demokratischen Staaten«[8] verlagerte.

Alexander indes reagiert auf die Ernüchterung nicht mit Abkehr, sondern mit dem Anspruch, die normative Kritik im Rahmen einer präzisierten Theorie der Zivilgesellschaft konstruktiv zu verarbeiten. Tatsächlich hat sich Alexander schon lange vor der Veröffentlichung von *The Civil Sphere*, in der er diese Theorie vorlegt, gegen eine normativ überhöhte Vorstellung von Zivilgesellschaft (als Einfallstor enttäuschter Hoffnungen) ausgesprochen. Bereits 1993 warnt er in einem Essay anlässlich der Veröffentlichung von *Civil Society and Political Theory* von Jean L. Cohen und Andrew Arato[9] davor, die Zivilgesellschaft als demokratische Panazee zu sakralisieren.[10] Wichtig aber ist: Die Kritik gilt nicht dem (normativen) Konzept als solchem, sondern dessen konkreter konzeptioneller Ausgestaltung.

Dass sich Alexander vom normativen Kern der Zivilgesellschaft nicht verabschiedet, wird mit Blick auf seine Begründung der Notwenigkeit eines Festhaltens am Konzept deutlich:

---

6 Vgl. z.B. auch die Einschätzung Volker Heins (1992, S. 235), der bereits Anfang der 1990er Jahre vom Zivilgesellschaftsbegriff als »einem rhetorischen Passepartout mit allen Attributen einer kulturellen Mode« spricht. Vgl. sonst auch Cohen 1999, S. 211–213; Edwards 2004, S. 3; Edwards und Foley 1998, S. 42; Heins 2002, S. 7–17.

7 Heins 2002, S. 15.

8 Honneth 2013, S. 291.

9 Cohen und Arato 1992.

10 Vgl. Alexander 1993.

> »Civil society enters into intellectual discourse from the ongoing tumult of social and political life […]. We must make every effort to refine it in a theoretical manner so that it will not disappear once again. If we fail, the opportunity to incorporate this idea might disappear from intellectual life for another long period of time. Not only normative theory but moral life itself would be impoverished if this opportunity were missed, and empirical social science would be much worse as well. There is a new theoretical continent to explore, a new empirical domain waiting to be defined. But we will not be able to make out this new social territory unless we can look at it through new theoretical lenses. Our old conceptual spectacles will not do.«[11]

Um die Notwendigkeit eines neuen theoretischen Ansatzes zu verdeutlichen, stellt Alexander seine eigenen Überlegungen zunächst in den erweiterten Kontext normativer politischer Theorie. Sein Blick richtet sich auf zeitgenössische philosophische und soziologische Ansätze zur normativen Gesellschaftstheorie.[12] Zwar könne durchaus beobachtet werden, dass sich die praktische Philosophie spätestens seit dem Erscheinen von John Rawls Hauptwerk *Theory of Justice*[13] im Jahr 1971 wieder verstärkt mit Fragen der normativen Ethik befasse.[14] Dies allerdings, so Alexander, ginge auf Kosten jeder Art von empirischem Denken. Nicht nur gerate dabei die faktische »Angewiesenheit [der Gerechtigkeitsnormen; D.V.] auf entsprechende Sozialisationsprozesse und kommunikative Praktiken«[15] aus den Augen, sondern darüber hinaus führten solche Strategien zwangsläufig zu analytischen Leerstellen in Hinblick auf die faktischen Ambivalenzen (inklusive der moralischen Tragödien) moderner Gesellschaften. Philosophische Ansätze im Stile Rawls[16] oder Habermas[17] scheitern der Analyse Alexanders zufolge am

11 Alexander 2006, S. 23–24.
12 Vgl. Alexander 2006, S. 13–22.
13 Rawls 1972.
14 Vgl. hierzu auch Höffe 2006, S. 4.
15 Honneth 2013, S. 292–293.
16 Vgl. hier insbesondere Rawls 1972.
17 Vgl. hier insbesondere Habermas 1981.

Problem des Realismus. Diesem Scheitern liege indes ein typisches theoretisches Argumentationsmuster zugrunde:

> »Rationality and irrationality, principles and creeds, universalism and particularity are treated as resolutely separate, whether they are things, activities, measures, or beliefs. Good comes from abstracting away from the particular, from getting away from who we are and setting our sights on the ›view from nowhere‹. Bad comes from the other side, from beliefs we cannot or will not give up, from things that are meaningful in a deep and irreconcilable way. If we are to be moral, according to these philosophical beliefs, we must find a way of staying inside of principle, inside the good, inside of abstraction, and of keeping away, as much as possible, from the concrete messiness, the irrationality of everyday life.«[18]

Ein solches Argumentationsmuster sei aber philosophisch und soziologisch unplausibel – die für die moderne praktische Philosophie zentrale »Voraussetzung der Voraussetzungslosigkeit«,[19] mit der diese Ansätze operieren, gehe schlicht an den sozialen Tatsachen, an der »messiness of real life«,[20] vorbei. In Bezug auf Rawls' Konstruktion der Voraussetzungslosigkeit, dem *veil of ignorance*, hält Alexander fest: »Such ignorance is exactly what does not characterize real life. People never willingly put on the veil. Life is about meaning, and its discrimination that makes meaning possible. Our distinctive identities, as individuals and collectivities, are central to our projects of life.«[21]

Nachdem das Grundproblem der zeitgenössischen politischen Philosophie gekennzeichnet wurde, wendet sich Alexander im Anschluss der soziologischen Disziplin zu. Im Vergleich zu den ›realitätsblinden‹ Ansätzen von Rawls und Habermas könne man von dieser ja zunächst eine ausgeprägtere empirische Sensibilität erwarten. Doch Alexander identifiziert eine ganz ähnliche Problemlage. Zwar habe auch hier die

18 Alexander 2006, S. 15.
19 Maus 2006, S. 72.
20 Alexander 2006, S. 14.
21 Alexander 2006, S. 14.

normative Gesellschaftstheorie eine lange Tradition. In Émile Durkheims *De la division du travail social* von 1893 bilden etwa Fragen der Solidarität und Gerechtigkeit unter modernen Bedingungen den zentralen Problemgesichtspunkt.[22] Nach Alexander kann man Durkheim noch zugutehalten, dass er die gesellschaftliche Bedingtheit moralischer Standards hervorhebt. Jedoch sei auch Durkheims Ansatz empirisch zu unbestimmt.[23] Nicht zuletzt deshalb seien ebenso seine moralischen Standards transzendent, universal und abstrakt. Auch in der Nachfolge Durkheims, bei dem amerikanischen Soziologen Talcott Parsons und dem britischen Soziologen Thomas H. Marshall, werde das Grundproblem des normativen Überhangs nicht überwunden.[24] Aus dieser Schwierigkeit ergeben sich wichtige Folgeprobleme. Zwar ließe sich mit allen besprochenen Ansätzen auf die signifikante Bedeutung der Phänomene Gerechtigkeit und Solidarität verweisen. Dennoch gerieten alle an ihre Grenzen, sobald es um die systematische Analyse und Erklärung der Phänomene selbst ginge. Die Frage nach dem Wie und Warum (oder ›Warum nicht‹) sei nirgendwo zufriedenstellend beantwortet. Um einer Antwort näherzukommen, müsse zuerst das Grundproblem gelöst werden. Die »Kluft zwischen normativen Prinzipien und sozialer Realität«[25] kann aber Alexander zufolge nur auf dem Boden der Zivilgesellschaft geschlossen werden. »In this book«, so konstatiert Alexander gleich in der Einleitung, »the normative and the empirical sciences meet, and they do so on the terrain of civil society«.[26]

Alexander setzt seinen eigenen Ansatz als »third approach to civil society«[27] zunächst von zwei idealtypisch konzipierten historischen Handhabungen (CSI und CSII) des Konzeptes ab. CSI steht dabei für ein unpräzises *Catch-all*-Verständnis, das es zu überwinden gelte. Solche pluralistischen Auffassungen von Zivilgesellschaft werden nach Alexander

22 Vgl. Durkheim 1992.
23 Vgl. Alexander 2006, S. 18.
24 Vgl. Alexander 2006, 19, 49.
25 Honneth 2013, S. 292.
26 Alexander 2006, S. 31.
27 Alexander 2006, S. 3.

in zwei verschiedenen historischen Diskussionszusammenhängen prominent. Zum einen während der Aufklärung:

> »It is well known that in its modern, post-medieval, post-Hobbesian form, ›civil society‹ entered into social understanding only in the late 17th century, with the writings of figures like Locke and James Harrington. Developed subsequently by such Scottish moralists as Adam Ferguson and Adam Smith, by Rousseau and Hegel, and employed energetically for the last time by Tocqueville, ›civil society‹ was a rather diffuse, umbrella-like concept referring to a plethora of institutions outside the state. It included the capitalist market and its institutions, but it also denoted what Tocqueville called voluntary religion (non-established Protestant covenantal denominations), private and public associations and organizations, and virtually every form of cooperative social relationship that created bonds of trust – for example, currents of public opinion, legal norms and institutions, and political parties.«[28]

Zwar seien solche pluralistischen Auffassungen in Hinblick auf den historischen Kontext der Frühmoderne durchaus nachvollziehbar.[29] Bedenklich aber sei vor allem, dass diese im zeitgenössischen Diskurs wieder vorherrschend geworden sind. Dies veranschaulicht Alexander anhand einer ganzen Reihe verschiedener kontemporärer Definitionsvorschläge.[30] Bei allen diagnostiziert er dieselbe Tendenz zur pluralistischen Unschärfe, also einen Rückfall in alte Denkmuster. Die alten Denkmuster, so Alexander weiter, halten aber der Konfrontation mit dem veränderten historischen Kontext nicht stand: »Social life at the beginning of the twenty-first century is much more complex and more internally differentiated than the early modern societies that generated

---

28 Alexander 2006, S. 24

29 Vgl. Alexander 2006, S. 30–31, vgl. sonst auch die Einschätzung Kockas (2003, S. 31), der bemerkt, dass es »im 18. Jahrhundert, für Adam Smith und Ferguson, keinen Sinn gemacht [hätte], die anti-absolutistische und anti-ständische Frontstellung des Begriffs durch seine gleichzeitige Absetzung von der erst noch um ihre Geltung kämpfenden Marktwirtschaft zu schwächen«.

30 Vgl. Alexander 2006, S. 29–30. Alexander bezieht sich u.a. auf Definitionen von Keane, Cohen/Arato, Seligman, Pateman, Shils, Walzer und Putnam.

CSI. The old umbrella understanding will no longer do. We need a much more precise and delimited understanding of the term.«[31]

Dass die geforderte Präzision und Abgrenzung nicht mit der Preisgabe des normativen Impetus des Konzeptes erkauft werden darf, kann an Alexanders Abgrenzung gegenüber CSII abgelesen werden. CSII steht für eine reduktionistische Auffassung von Zivilgesellschaft, die sich im Zusammenhang mit der industriellen Revolution durchgesetzt hat. Die allmähliche Etablierung des kapitalistischen Wirtschaftssystems und der Beginn der Industrialisierung leiten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen Konnotationswandel ein, der in einer »Reduktion der bürgerlichen Gesellschaft auf die Bauelemente des Eigentums und des Erwerbs«[32] mündet. Spätestens mit den Schriften Marx' rückt die Privatperson als Wirtschaftsbürger und mit ihr ihr Partikularinteresse ins Zentrum der Zivilgesellschaft.

> »Shorn of its cooperative, democratic, associative, and public ties, in this second version (CSII), civil society came to be pejoratively associated with market capitalism alone. Marx's writings between 1842 and 1845 reflected and crystallized this reduction in a fateful way. Not only does civil society come to be treated simply as a field for the play of egoistical, purely private interests, but it is now viewed as a superstructure, a legal and political arena that camouflages the domination of commodities and the capitalist class. For Marx, industrial capitalism seemed only to consist of markets, the social groups formed by markets, and marked-protecting states.«[33]

Im Vergleich zu den pluralistischen Positionen ist die Kritik hier anders gelagert: Alexander bemängelt nicht in erster Linie das für CSI charakteristische *Catch-all*-Verständnis, sondern einen kruden ökonomischen Reduktionismus, den es zu vermeiden gelte, weil sonst der normative Impetus des Konzeptes abhandenkomme.

---

31 Alexander 2006, S. 30–31.

32 Riedel 1975, S. 773.

33 Alexander 2006, S. 26.

Doch welcher normative Impetus ist gemeint? Bislang wurde die Frage nach Alexanders substantieller Bestimmung der normativen Dimension der Zivilgesellschaft ausgeklammert. Um sich dieser zu nähern, ist zunächst von der Tatsache der normativen Abhängigkeit des Begriffs auszugehen. Dieser Status des Terminus verweist auf einen tiefer liegenden normativen Bezugsrahmen, der für die Zivilgesellschaft in Anlehnung an Tocqueville und den Aufklärungsdiskurs als Idee der Vermittlung von Freiheit und sozialer Bindung präzisiert werden kann.[34] Ohne explizite Referenz folgt Alexander dieser Bestimmung des Bezugsrahmens. Dies wird dann deutlich, wenn man sich klarmacht, dass Alexander in normativer Hinsicht einen Universalismus verteidigt, der sowohl auf die Sicherung individueller Freiheitsrechte (Autonomie) als auch auf Solidaritätsbeziehungen gerichtet ist. Im Unterschied zu Tocqueville bildet jedoch nicht die Assoziation, sondern die Zivilgesellschaft im Ganzen den begrifflichen Schnittpunkt beider Dimensionen: So wird diese bestimmt als eine »form of social and cultural organization rooted simultaneously in a radical individualism and a thoroughgoing collectivism«.[35] Folglich wird die *civil sphere* als eine (moralische) soziale Ordnung gefasst, innerhalb derer individuelle Freiheit und soziale Bindung zum Ausgleich gelangen:

> »In terms of the normative mandates established by democratic societies, it is the civil sphere of justice that trumps every other. The universality that is the ambition of this sphere, its demands to be inclusive, to fulfill collective obligations while at the same time protecting individual autonomy – these qualities have persistently made the civil sphere the court of last resort in modern, modernizing, and postmodernizing societies.«[36]

Sucht man bei Alexander einen Äquivalenzbegriff zu Tocquevilles ›vereinigender Freiheit‹, so landet man unweigerlich beim Begriff der

34 Vgl. Klein 2001; Seligman 1995.

35 Alexander 2006, S. 13.

36 Alexander 2006, S. 34.

›expansiven Solidarität‹.[37] Als expansiv bezeichnet Alexander sein Konzept zunächst deshalb, weil Solidarität nicht im kommunitaristisch-partikularistischen Sinn verstanden werden dürfe. Die expansive Solidarität der zivilen Sphäre sei demnach dadurch gekennzeichnet, dass partikulare Bindungen, enge Loyalitäten und sektorale Interessen transzendiert werden. Diese Art von Solidarität werde von universalistischen Bindungen aufrechterhalten, die nicht auf konkreter Erfahrung gründeten, sondern auf prinzipiellem gegenseitigem Respekt. Der Referenzpunkt dieses Solidaritätsprinzips liege sowohl im Kollektiv als auch im Individuum:

> »Paradoxically, only when there is such a common and unifying thread, one that is supraindividual and extraparticular, can the individuals who compose the various social groups be freed from compulsions of a hierarchical kind. Only through the existence of a universalizing social solidarity can individuals become free and responsible for their putatively ›natural‹ autonomous rights.«[38]

Das Prinzip expansiver (universeller) Solidarität kann somit von Alexander als Grundlage von Gerechtigkeit interpretiert werden:

> »Justice depends on solidarity, on the feeling of being connected to others, of being part of something larger than ourselves, a whole that imposes obligations and allows us to share convictions, feelings, and cognitions, gives us a chance for meaningful participation, and respects our individual personalities even while giving us the feeling that we are all in the same boat.«[39]

Trotz aller begrifflichen und konzeptionellen Differenzen lässt sich an diesen Ausführungen zum Zusammenhang von Rechts- und So-

---

37 Die Zivilgesellschaft lässt sich nach Alexander (vgl. 2006, S. 43) als Arena *universalistischer* oder *expansiver* Solidarität bestimmen.

38 Alexander 2006, S. 44.

39 Alexander 2006, S. 44.

lidarprinzip deutlich erkennen, dass Alexander der Tocqueville'schen Bestimmung des Bezugsrahmens folgt.

5.1.2 Zur Notwendigkeit der Vermittlung von Moral und Kultur

Doch zurück zu Weber und der Frage nach dem Tertium Comparationis: Was trägt der Blick auf den Entstehungskontext von Alexanders Entwurf einer Theorie der Zivilgesellschaft und die Darstellung seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand zur Frage nach einem systematischen Ausgangspunkt für den Versuch einer Verhältnisbestimmung der Ansätze bei? Es sollte sich bereits abgezeichnet haben, dass sich insbesondere in Bezug auf die normative Dimension zwei grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen der Position Alexanders und derjenigen Webers erkennen lassen.

Die erste Gemeinsamkeit betrifft die Bestimmung des normativen Bezugsrahmens. Hier kann von einem geteilten Ausgangspunkt der normativen Grundambitionen ausgegangen werden. Auch Webers politisches Denken ist an den normativen Bezugsrahmen Tocquevilles (und des Aufklärungsdiskurses) anschlussfähig: Der weberianische Freiheitsbegriff lässt sich gegen den Vorwurf des strikten Individualismus und reinen Voluntarismus verteidigen, wenn man ihn verantwortungsethisch reformuliert. Webers Begriff der Verantwortung ist im Sinne seiner moralischen, menschenrechtlichen Fundierung als Äquivalent zu Tocquevilles *vereinigender Freiheit* aufzufassen. In diesem Sinne hat beispielsweise Agathe Bienfait Webers politisches Denken ganz explizit als *liberale Verteidigung des Kommunitarismus* rekonstruiert.[40] Aus Webers Verantwortungsbegriff resultiere letztlich

> »eine konsequente Preisgabe des liberalen Atomismus. Indem Weber die Begründung der allgemeinen Rechte an ihre Verantwortbarkeit im konkreten Handlungskontext bindet, wird der Einzelne auf seine soziale Verwobenheit mit den Entscheidungen und dem Handeln anderer verpflichtet. Der Begriff Verantwortung formuliert letztlich einen

40 Vgl. Bienfait 2003.

> Schnittpunkt, in dem die Freiheit der autonomen Persönlichkeit mit der Gemeinschaft […] verbunden wird.«[41]

So kann festgehalten werden, dass sich mit der weberianischen Perspektive – scheinbar paradoxerweise – die normative Leitidee der Zivilgesellschaft einfangen lässt, ohne auf den Begriff selbst zu rekurrieren.

Auch ist auf die zweite Gemeinsamkeit zwischen Weber und Alexander einzugehen. Im Zentrum beider Ansätze steht offenbar eine dezidierte Auseinandersetzung mit der Frage der Kontext- oder Ordnungssensibilität der normativen Grundposition. In beiden Entwürfen geht es darum, »die problematische Dichotomie zwischen moralischer Idealität und politischer Realität«[42] zu überwinden. Webers kritische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Wert und Wirklichkeit lässt sich daher mit Alexanders Versuch vergleichen, die von ihm diagnostizierte Lücke zwischen normativer und empirischer Wissenschaft zu schließen. Fokussiert man darauf, so lassen sich weitere Parallelen identifizieren.

Allen voran ist auf eine skeptische Haltung gegenüber dem kantischen Nexus von Vernunft und Moral hinzuweisen. Nach Alexander leidet die zeitgenössische Zivilgesellschaftstheorie an eben jenem Erbe der Aufklärung:

> »Civil‹ society is understood as that form of collective consciousness that extends most widely and deeply, so much so that it can, in principle, include all the various groupings in a discrete, administratively regulated, territorial domain. Identification over such a widely dispersed space can be sustained only by universalistic ties that appeal to highly generalizable values such as rights and peoplehood. […] The breadth and scope of such a community have led most contemporary thinking about civil society to follow Kant and other Enlightenment philosophers in their identification of these ties in terms of reason and abstract right. Habermas and those influenced by him effectively limit the actual discourse of civil society to references of reasonableness, rights and fairness […]. But to limit our thinking

41 Bienfait 2003, S. 61–62.

42 Bienfait 1999, S. 176.

> about civil society to such notions commits what might be called the fallacy of misplaced abstractness, a fallacy that undermines the very sociological usefulness of the term.«[43]

Die zitierte Stelle legt nahe, dass sich auch Alexander auf Basis einer vernunftkritischen Haltung gegen den Gedanken einer »überempirische[n] Positivierung der Moralität«[44] verwehrt. Weber und Alexander scheinen sich einig, dass die rein vernunftbasierte, rationalistische Rekonstruktion von Moralität vor allem deshalb zu kurz greift, weil sie der »concrete messiness […] of everyday life«[45] (Alexander), der »ethischen Irrationalität der Welt« (Weber) nur unzureichend Rechnung trägt. Auf diese grundsätzliche Einigkeit zwischen Weber und Alexander verweist nicht zuletzt die Tatsache, dass Alexander im selben thematischen Kontext ausdrücklich Webers Verdienst als Denker hervorhebt, »who has seen ambiguity and contradiction inside modernity itself.«[46]

Betrachtet man die Frage, wie das Faktum der »ethischen Irrationalität der Welt« (der jeweils die grundlegende soziologische Erkenntnis eines Wertepluralismus zugrunde liegt) im Rahmen einer normativen Konzeption angemessen berücksichtigt werden kann, sind die Strategien Alexanders und Webers auf den ersten Blick vergleichbar: Ethische Werthaltungen sollen unter Vermeidung eines normativen Relativismus aus einem radikal lebensimmanenten Standpunkt heraus erschlossen werden. Damit ist insbesondere die Forderung verbunden, die Frage der Moralität stärker an kulturelle Faktoren rückzubinden.

Diese kulturellen Faktoren aber, so die letzte grundlegende und daher bedeutsame Parallele, kommen über den *Sinnbegriff* in den Fokus. Für Weber wurde dieser gedankliche Zusammenhang schon weiter oben im Detail herausgearbeitet, er mündet letztlich in einer engen Kopplung von Freiheit und (bewusster) Lebensführung. Folgt man nun Alexanders Abgrenzung gegenüber der zeitgenössischen normativen politi-

---

43 Alexander 1997, S. 122–123.

44 Bienfait 1999, S. 145.

45 Alexander 2006, S. 15.

46 Alexander 2006, S. 21.

schen Theorie, so scheint sich eine ganz ähnliche Bahn abzuzeichnen. Gegenüber dieser plädiert auch Alexander vehement dafür, den Sinnbegriff starkzumachen: Der kritischen Einschätzung, wonach die gängigen Theorien »turn resolutely away from the meanings that define everyday life«, hält er die Feststellung entgegen, dass »identity and meaning constitute critical backdrop for democratic society«.[47] Geht es nach Alexander, so sollten die »meanings that define everyday life«[48] zentraler Bestandteil normativer Demokratietheorie sein. Im Zuge der oben bereits zitierten Kritik an Rawls kommt Alexander zu dem Schluss, dass »[l]ife is about meaning, and it is discrimination that makes meaning possible. Our distinctive identities, as individuals and collectivities, are central to our projects for life. Identity is meaning, and the meaning of our life gives us vitality«.[49]

So viel sei vorerst zur Frage nach den Berührungspunkten der normativen Entwürfe gesagt. Alexander ist deshalb freilich noch lange nicht der Meinung, dass sich eine zeitgenössische Theorie der Zivilgesellschaft an der weberianischen Perspektive fruchtbar orientieren könne:

> »Weber's fin-de-siècle pessimism convinced him that contemporary modernity was tilting toward the darkened side. It was in part for this ideological reason, but also for more technical theoretical ones, that Weber failed to conceptualize the social and cultural structures that could sustain justice and democracy in anything other than a formal way«.[50]

Um Weber zu disqualifizieren, reproduziert Alexander an dieser Stelle kurzerhand das Bild von Weber als *Liberalem ohne liberale Werte* (Beetham). Nicht zufällig sind daher die Parallelen zu Offes Kritik an Webers vermeintlich vereinzelndem Freiheitsbegriff. Auch Offe sprach zunächst wohlwollend von Webers Blick für Ambivalenzen, kam dann aber zu dem

47 Alexander 2006, S. 16–17.
48 Alexander 2006, S. 17.
49 Alexander 2006, S. 14.
50 Alexander 2006, S. 21.

Schluss, dass die normative Dimension im theoretischen Werk an keiner Stelle systematisch aufgearbeitet worden sei.

5.1.3 Verantwortungsethische vs. kultursoziologische Fassung der Normativitätsproblematik

Nun wurden Deutungen dieser Art mit der Rekonstruktion von Webers normativer Persönlichkeitstheorie in den vorangegangenen Kapiteln bereits im Detail widerlegt. Insofern steht die Korrekturbedürftigkeit von Alexanders reduktionistischer Weberdeutung nicht mehr zur Debatte. Wenn die bisherigen Ausführungen zum Verhältnis von Weber und Alexander eines ergeben haben, dann ist es die Erkenntnis, dass sich, entgegen der Einschätzung Alexanders, in Hinblick auf den Umgang mit der Normativitätsproblematik erstaunliche Parallelen ergeben. Gleichwohl evoziert Alexanders Abgrenzung gegenüber Weber die Frage nach substantiellen Differenzen bezüglich der jeweiligen (theoretischen) Strategien, die für die Überwindung »einer problematischen Dichotomie zwischen moralischer Idealität und politischer Realität«[51] ins Feld geführt werden. Wie schon die Auseinandersetzung mit Weber im vorigen Kapitel ergeben hat, ist die damit verbundene Ambition, nämlich die Moral gleichsam *in die Welt* zu nehmen, mit spezifischen Herausforderungen verbunden. Es steht zur Debatte, ob sich Alexanders Konzeption im Lichte dieser Herausforderungen gegenüber derjenigen Webers behaupten kann. Tatsächlich kritikresistent, das soll die vergleichende Betrachtung deutlich machen, ist nur die Weber'sche Konzeption. Nicht Weber, sondern Alexander versäumt es demnach, die Dimension moralischer Idealität systematisch aufzuarbeiten.

Die Differenzen zwischen Weber und Alexander geraten dann in den Blick, wenn die jeweiligen konzeptionellen Ausgestaltungen der Leitidee vor dem Hintergrund der geteilten Ambition der Vermittlung von Idee und Praxis miteinander verglichen werden. Dann steht die verantwortungsethische Konzeption Webers der kultursoziologischen Alexanders gegenüber.

---

51 Bienfait 1999, S. 176.

Bei Alexander ist der Begriff des »binary discourse«[52] von zentraler Bedeutung. Aufgefasst als »cultural core of civil society«,[53] besteht seine Funktion nach Alexander in erster Linie darin, »die moralische Regulierung des sozialen Lebens zu gewährleisten«.[54] Damit ist zugleich ein (gesellschaftlicher) Prozess normativer Willensbildung gekennzeichnet, in dem normatives Ideal und empirische Realität vermittelt werden. In diesem Sinne wird die Analyse der diskursiven Struktur der Zivilgesellschaft von Alexander als Alternative zum »fallacy of misplaced abstractedness«[55] aufgefasst.[56] Über die Analyse von Sinnstrukturen wird die moralische Idealität mit der (politischen) Realität gleichsam kurzgeschlossen:

> »[U]niversalism is most often articulated in concrete rather than abstract language. Reworking the narratives and codes of local and particular cultures, normative demands for civility and mutual respect express themselves in figurative images, salty metaphors, hoary myths, and binary oppositions. Universalism anchors itself, in other words, in the everyday lifeworlds within which ordinary people make sense of the world and pass their time.«[57]

Für die Analyse dieser Sinnstrukturen orientiert sich Alexander am Modell der strukturalistischen Semiotik.[58] Mit diesem geht er davon aus, dass »Kultur als Struktur symbolischer Sets betrachtet werden kann«.[59]

---

52 Alexander 2006, S. 56.

53 Alexander 1992, S. 291, 2006, S. 56.

54 Alexander und Smith 1994, S. 164.

55 Alexander 1997, S. 123

56 Wie gleich noch deutlich werden wird, hat Alexanders Analyse der *diskursiven* Struktur der Zivilgesellschaft nichts mit Cohens und Aratos *diskursethischer* Fundierung der Zivilgesellschaft zu tun. Deren Entwurf gilt Alexander nachgerade als Paradebeispiel empirievergessener normativer Theorie. Vgl. nur die schon oben erwähnte Rezension (Alexander 1993) zu Cohen und Arato 1992.

57 Alexander 2006, S. 49.

58 Vgl. Honneth 2013, S. 295.

59 Alexander und Smith 1994, S. 161.

Als strukturiert kann Kultur deshalb aufgefasst werden, weil die ihr zugrundeliegenden

> »Zeichensets in Diskursen organisiert sind. Diese Diskurse kommunizieren nicht nur Information durch die kognitive Strukturierung der Realität, sondern erfüllen darüber hinaus eine überaus wichtige wertende Aufgabe. Binäre Sets tun dies, wenn sie mit der ›religiösen‹ Symbolik des Sakralen und Profanen aufgeladen werden […]. In dieser Situation sind Analogien nicht einfach Beziehungen steriler Zeichen; sie heben das Gute vom Bösen ab, das Wünschenswerte vom Verabscheuungswürdigen, das Heilige vom Dämonischen«.[60]

In der Folge rekonstruiert Alexander den *civil discourse* als analytisch unabhängige, binär codierte symbolische Struktur: »[T]he language that informs the cultural core of civil society can be isolated as a general structure and studied as a relatively autonomous form«.[61] Aufgrund dieser analytischen Unabhängigkeit lassen sich nach Alexander aller historischen Kontingenz zum Trotz bestimmte »basic elements«[62] dieses kulturellen Kerns der Zivilgesellschaft herausarbeiten. Die binäre Struktur der Zivilgesellschaft, bestehend aus Zeichensets ziviler und antiziviler Codes, lässt sich in Bezug auf drei Dimensionen rekonstruieren: Alexander unterscheidet hierbei die Ebene der Motive, der sozialen Beziehungen und der Institutionen. »Das Herzstück der Kultur der Zivilgesellschaft bildet ein Set binärer Codes, dass diese drei Dimensionen der sozialstrukturellen Realität in einer geordneten und kohärenten Weise interpretiert und verknüpft.«[63] Die Zeichensets *ziviler* Codes bilden nach Alexander den »Freiheitsdiskurs«.[64] Dieser Diskurs markiert jeweils spezifische Motive, soziale Beziehungen und Institutionen »als

60 Alexander und Smith 1994, S. 161–162. Man beachte in diesem Zitat die strikte Trennung von kognitiver und wertender Aufgabe des Diskurses.

61 Alexander 2006, S. 56.

62 Alexander 2006, S. 56.

63 Alexander und Smith 1994, S. 164.

64 Alexander und Smith 1994, S. 164.

›rein‹ im Sinne der Demokratiefähigkeit«.[65] Die Gegenseite bildet der »Diskurs der Repression«,[66] innerhalb dessen die einzelnen Elemente des Diskurses als »›unrein‹ im Sinne eines Mangels an demokratischen Potentialen«[67] klassifiziert werden. So hält Alexander beispielsweise in Bezug auf die Motivdimension fest, dass »demokratisch gesinnte Personen […] hinsichtlich ihrer Entscheidungslogik symbolisch als rational, vernünftig, friedlich und realistisch konzipiert und von Gewissen und Ehrgefühl motiviert«[68] gedacht werden. Der »repressive Code« unterstelle auf der Motivebene dagegen,

> »daß antidemokratisch gesinnte Personen von krankhafter Habgier und Eigeninteresse angetrieben werden. Sie werden für unfähig gehalten, rationale Entscheidungen zu treffen, und als Menschen vorgestellt, die aufgrund einer erregbaren Persönlichkeit eine Tendenz zu hysterischem Verhalten zeigen und häufig unrealistische Pläne verfolgen.«[69]

Die binäre Struktur der Motive lässt sich nach Alexander auf die Ebene der sozialen Beziehungen übertragen, dann würden

> »die Eigenschaften der demokratischen Persönlichkeit […] als solche konstruiert, die offene, vertrauensvolle und aufrichtige Beziehungen erlauben. Sie begünstigen eher kritische und reflexive als ehrerbietige Beziehungen unter den Menschen. Im Unterschied dazu werden antidemokratische Personen mit geheimnistuerischen, konspirativen Geschäften in Verbindung gebracht, in denen Betrug und machiavellistisches Kalkül eine Schlüsselrolle spielen.«[70]

---

65 Honneth 2013, S. 295.
66 Alexander und Smith 1994, S. 165.
67 Honneth 2013, S. 295.
68 Alexander und Smith 1994, S. 165.
69 Alexander und Smith 1994, S. 165.
70 Alexander und Smith 1994, S. 165.

Schließlich erstrecke sich die binäre Struktur auf die Kennzeichnung von Institutionen:

> »Wo die Mitglieder einer Gemeinschaft in ihrer Motivation irrational und in ihren sozialen Beziehungen von Mißtrauen geprägt sind, werden sie ›natürlicherweise‹ Institutionen hervorbringen, die eher willkürlich als regelgeleitet sind, die sich eher auf rohe Gewalt als auf Recht und Gesetz stützen und die Hierarchie über Gleichheit stellen.«[71]

Weil Alexander die Analyse des *civil discourse* als Analyse von lebensweltlichen Sinnzusammenhängen begreift, kann er unter Berufung auf den gesunden Menschenverstand (Common Sense) schließlich festhalten, dass die »Elemente in den zivilen Diskursen über Motive, Beziehungen und Institutionen eng miteinander verbunden sind«.[72] Aufgrund dieser Homologie sei es

> »schwer, sich einen Diktator vorzustellen, der seinen Günstlingen vertraut, offen und ehrlich ist, und der bei dem Versuch, Gleichheit für seine Untertanen zu gewährleisten, konsequent dem Gesetz folgt. Die Semiologik der Codes verbindet die einzelnen Elemente ein und derselben Seite des Diskurses als Ganzem«.[73]

Das Verhältnis der beiden kontrastierenden Seiten des Diskurses begreift Alexander hingegen als relational:

> »Those who consider themselves worthy members of a national community (as most persons do, of course) define themselves in terms of the positive side of this symbolic set; they define those who are not deemed worthy in terms of the bad. It is fair to say – indeed, it is vital to insist – that members of a community ›believe in‹ both the posi-

71 Alexander und Smith 1994, S. 165.
72 Alexander und Smith 1994, S. 166.
73 Alexander und Smith 1994, S. 166.

> tive and the negative sides, that they employ both as viable normative evaluations of political communities«.[74]

Wenn nun deutlich geworden ist, inwiefern Alexanders Analyse des *civil discourse* als Analyse von Sinnstrukturen verstanden werden kann, verdient in einem nächsten Schritt der Sinnbegriff nähere Aufmerksamkeit. Oben wurde bereits darauf verwiesen, dass über diesen Ausdruck kulturelle Faktoren in die Konzeption der normativen Dimension Eingang finden sollen. Dies stellt eine grundsätzliche Gemeinsamkeit in den Ansätzen Webers und Alexanders dar. Bei näherem Blick wird aber deutlich, dass sich die Sinnkonzeptionen radikal unterscheiden, die Gemeinsamkeit ist nur oberflächlich. Alexander legt einen Sinnbegriff zugrunde, der, wenn überhaupt, nur mit Webers erfahrungswissenschaftlichem Sinnbegriff aus den *Grundbegriffen* zur Deckung gebracht werden kann.

Diese kulturwissenschaftliche Auffassung von Sinn, die gewissermaßen auf die Analyse der »Einheit des Erlebens«[75] zielt, hat nichts mit dem Sinnbegriff von Webers normativer Persönlichkeitstheorie gemein. Mag es in erfahrungswissenschaftlicher Hinsicht bei Weber durchaus darum gehen, die »Ungeschiedenheit des ›Erlebens‹«[76] sinnverstehend zu rekonstruieren, so geht es in normativer Hinsicht gerade darum, diese dann als gleichsam naive oder dumpfe Lebenseinstellung kritisierte Haltung zu überwinden. Mit anderen Worten: Der *kulturwissenschaftliche* Sinnbegriff ist mit der Frage des *sinnhaften* sozialen Handelns, der *normative* dagegen mit der Frage des *sinnvollen* sozialen Handelns befasst. Sinnvolles menschliches Handeln ist bei Weber aber nicht Ausfluss der rein individuellen Willkür, sondern eines zugleich wertrational fundierten und lebensweltlich reflektierten Willens.

---

74 Alexander 2006, S. 56. An anderer Stelle heißt es: »Das Vorhandensein von zwei kontrastierenden Codes ist kein Zufall: die Elemente, die den Diskurs der Freiheit bilden, können Demokratie nur nach Maßgabe des ›Partners‹ auf dem Gegenpol des Diskurses der Repression bezeichnen« (Alexander und Smith 1994, S. 164–165).

75 Schluchter 1998, S. 324.

76 Weber 1985e [1922], S. 104.

Dies bedeutet, dass der Sinnbegriff der Persönlichkeitstheorie nicht auf die *Einheit des Erlebens*, sondern, in erster Linie, auf »die Einheit des Wertbezugs«[77] gerichtet ist. Unter Rückgriff auf die Überlegungen des vierten Kapitels sind zwei Bemerkungen angezeigt. Erstens sollte darauf hingewiesen werden, dass der normative Sinnbegriff immer im Kontext eines durch die Paradoxie der Rationalisierung hervorgerufenen, existentiellen *Sinnproblems* zu betrachten ist. Damit zusammenhängend kann zweitens darauf verwiesen werden, dass dieser normative Sinnbegriff (im Gegensatz zum erfahrungswissenschaftlichen, bei dem dies nicht zwingend der Fall ist) einen konstitutiven Vernunftbezug aufweist. Für die gelungene, bewusste Lebensführung ist nicht Kultur per se entscheidend, sondern allenfalls *reflektierte* Kultur. Obzwar Weber Kulturwerte in das ethische Modell integriert, bleiben sie dennoch von ethischen Imperativen substantiell differenziert. Nur die Letzteren weisen qua Appellabilität einen unbedingten (universalistischen) Geltungsanspruch auf.[78] Der Weber'sche Ansatz lässt sich auf dieser Grundlage gegen den von Offe und anderen hervorgebrachten Vorwurf der Ambiguität des Sollens verteidigen.

Anders sieht es bei Alexander aus. In seinem Modell bleibt das Verhältnis von ethischen Werten und Kulturwerten ungeklärt. Mehr noch: Wie die Betrachtung seiner kultursoziologischen Analyse des *civil discourse* gezeigt hat, werden ethische Ideale lediglich als Kulturwerte rekonstruiert. Diese mangelnde Differenzierung stellt eine offene Flanke in Alexanders Ansatz dar, der Vorwurf einer Reduktion des Sollens auf seine empirische Bedingtheit ist nicht von der Hand zu weisen.

Dies ist primär darauf zurückzuführen, dass der Sinnbegriff von vornherein auf die erfahrungswissenschaftliche Ebene beschränkt bleibt. Alexander hält fest, dass »our distinctive identities, as individuals and collectivities, are central to our projects for life«, sein kultursoziologisches Credo, wonach »Identity is meaning, and the meaning of our life gives us vitality«,[79] ließe sich mit Weber als Fundament

77 Schluchter 1998, S. 324.

78 Vgl. Bienfait 1999, S. 152; Schluchter 1988a, S. 212.

79 Alexander 2006, S. 14.

einer vitalistischen Persönlichkeitstheorie kritisieren,[80] die vielleicht in eine Analyse sinnhafter, niemals aber in eine Analyse normativ sinnvoller Haltungen und Einstellungen münden kann. Die so fokussierten Haltungen können daher aus der Sicht Webers niemals als Grundlage einer mündigen (verantwortlichen) Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Zeit betrachtet werden. Bei Weber ist Mündigkeit mit dem Gedanken der reflektierten Differenz, letztlich mit dem Gedanken der axiologischen Kehre verbunden. Dies führt bei Weber zu einem anspruchsvollen Begriff bewusster Lebensführung, welcher nicht nur einen reflexiven Umgang mit dem Verhältnis von Naturalität und Kulturalität, sondern auch von Kulturalität und Moralität voraussetzt. Webers normatives Modell der Lebensführung trägt damit der »ethischen Irrationalität der Welt« (Weber) Rechnung, ohne in dieser aufzugehen. Dagegen scheint Alexanders Bezug auf die Lebensführung rein phänomenologisch motiviert zu sein, der Identitätsbegriff wird mit dem Sinnbegriff kurzgeschlossen und der Sinnbegriff mit dem der Vitalität.[81] So sind weder der Sinnbegriff noch das Modell der Lebensführung auf ein (existentielles) Sinn*problem* bezogen: Wo bei Weber von *bewusster* Lebensführung die Rede ist, spricht Alexander von einer Pluralität mehr oder weniger unzusammenhängender *projects for life*; wo bei Weber *Wertrationalität* im Zentrum steht, fokussiert Alexander das bunte Spiel lebensweltlicher *vitality*. Es muss daher nicht verwundern, dass bei Alexander auch der Vernunftbegriff als kognitiv-moralische Ressource disqualifiziert wird.

Abzulesen ist dies etwa an der Diskursanalyse nach dem Muster der strukturellen Semiotik, mit der Alexander davon ausgeht, dass die kognitive Strukturierung der Realität von der evaluativen Dimension unterschieden werden muss.[82] Erinnert man sich an Webers Differenzierung zwischen Erkenntnis- und Wertungssphäre sowie daran, dass er

80 Vgl. in diesem Kontext auch Webers Kritik an der »romantisch-naturalistische[n] Wendung des ›Persönlichkeits‹gedankens« (Weber, 1922/1985d, S. 104; vgl. hierzu auch Schwaabe 2002, S. 180–181).

81 Vgl. Alexander 2006, S. 14.

82 Vgl. Alexander und Smith 1994, S. 161–162.

nur für Erstere davon ausgeht, dass subjektive Rationalität in Richtigkeitsrationalität überführbar ist, so mag hier zunächst der Eindruck einer gedanklichen Nähe, wenn nicht gar Korrespondenz zwischen Weber und Alexander entstehen. Allein Alexander schüttet, im Gegensatz zu Weber, mit seiner strikten Zurückweisung jeglicher Art vernunftbezogener, rationalistischer Moraltheorie das Kind mit dem Bade aus. Dabei versucht er interessanterweise sogar, Webers Denken für sein eigenes Modell in Anspruch zu nehmen. Im Gegensatz zum Aufklärungsdiskurs und zur neueren Moraltheorie von Habermas und Rawls habe Weber die Ambiguität und interne Widersprüchlichkeit der Moderne klar erkannt: »He understood that subjugation and emancipation, exclusion and inclusion, the ascetic and the aesthetic all were deeply intertwined.«[83] Alexander hat sich offenbar an der diagnostischen, nicht aber an der therapeutischen Dimension von Webers politischem Denken orientiert. Alexander verkennt damit schlicht die Tatsache, dass Weber, aller Vernunftkritik und Einsicht in die Paradoxie der Rationalisierung zum Trotz, am Programm der Aufklärung festhält. Wie die Analyse der therapeutischen Dimension ergeben hat, ist die Verantwortungsethik als Entwurf zur *Bändigung* der von Alexander avisierten Ambivalenzen aufzufassen. Von diesem Programm der Aufklärung scheint sich Alexander dagegen radikal zu verabschieden. So stützt er sich auf eine beschnittene Variante von Webers Modernisierungstheorie. Von zentraler Bedeutung ist für ihn lediglich Webers diagnostische Grundeinsicht in die Paradoxie der Rationalisierung. Damit sollte sich andeuten, dass Alexanders Auseinandersetzungen mit den Ambivalenzen letztlich ein verlässlicher normativer Maßstab fehlt. Dies gilt dann auch für seine Konzeption der Zivilgesellschaft. So kommt er in Bezug auf diese auch nicht über die Feststellung hinaus, dass »[t]he emergence of an independent solidary sphere is not only the solution but also the problem, for there are internal contradictions within civil society itself.«[84]

Folgt man der so markierten Differenz zwischen Weber und Alexander, so wird deutlich, dass sich die vernunftkritischen Haltungen der

83 Alexander 2006, S. 21. Vgl. auch schon Alexander 1995, S. 80–85.

84 Alexander 1993, S. 802.

Autoren in ihrer konzeptionellen Ausarbeitung radikal unterscheiden. Auch hier ist die identifizierte Gemeinsamkeit oberflächlicher Art. Weber mag sich zwar in kritischer Abgrenzung gegenüber der Aufklärungstradition von der Idee einer *Einheit der Vernunft* distanzieren.[85] Dennoch stellt Vernünftigkeit insofern eine entscheidende moralische Ressource dar, als damit der Sonderstatus ethischer Imperative gesichert wird. Alexander dagegen verweist die Vernunft ungleich radikaler in die Schranken. Wenn überhaupt, so kann bei Alexander allenfalls ein *strategischer* Vernunftbegriff ausgemacht werden. Während bei Weber die Vernunft aufgrund ihres regulativen Charakters in der Wertungssphäre (aller ›realitätsnahen‹ Relativierung zum Trotz) noch *über den Dingen* steht, degradiert Alexander Vernünftigkeit, nunmehr verstanden als *Zuschreibung von Vernünftigkeit*, letztlich zum Spielball gesellschaftlicher Kräfte. Dies wird deutlich, wenn man die Thematisierung von Vernunft in der evaluativen Dimension der Diskursanalyse näher betrachtet. Das Attribut »vernünftig«[86] steht dort in einer Reihe mit Begriffen wie aktiv, autonom, rational, ruhig, kontrolliert, realistisch oder auch normal. Gemeinsam repräsentieren diese Termini den demokratischen Pol auf der Ebene der Motive. Den Gegenpol bilden die Attribute passiv, abhängig, irrational, hysterisch, erregbar, leidenschaftlich, unrealistisch und verrückt.[87] Es ist wichtig zu betonen, dass es Alexander hierbei nicht um die substantielle Bestimmung der einzelnen Attribute geht. Keines von ihnen dürfe in irgendeinem Sinne essentialistisch verstanden werden.[88] Vielmehr werden die Unterscheidungen in konstruktivistischer Manier als Interpretationsmodelle eingeführt: »Akteure ordnen ständig die Realität und schreiben konkreten ›Fakten‹ moralische Qualitäten zu, indem sie anhand des Codes die Ereignisse typisieren«.[89] Immerhin

85 Damit kommt es bei Weber zu einer Entzauberung der Vernunft in dem Sinn, als diese konzeptionell im Polytheismus der Werte verankert wird. Vgl. dazu im Detail weiter oben Kapitel 4.2.

86 Alexander und Smith 1994, S. 165.

87 Vgl. Alexander 2006, S. 57; Alexander und Smith 1994, S. 165.

88 Vgl. Alexander 2006, S. 55.

89 Alexander und Smith 1994, S. 166.

führt Alexander daraufhin ein »Konzept der Zurechenbarkeit«[90] ein, dass im Entfernten an Webers Idee einer (vernunftbasierten) »Konstanz [des] inneren Verhältnisses [der Persönlichkeit] zu bestimmten letzten Werten und Lebensbedeutungen«[91] erinnern mag:

> »Tatsächlich müssen alle, die sich als gute Mitglieder der Zivilgesellschaft sehen, ihre Handlungen in den Begriffen des Diskurses der Freiheit begründen können, falls es verlangt wird. Sie müssen auch fähig sein, im Falle von Mitgliedern, die der Mitgliedschaft in der bürgerlichen Gesellschaft für unwürdig angesehen werden und aus ihr ausgeschlossen sind oder werden sollten, Begründungen in den Begriffen des alternativen Diskurses der Repression zu geben«.[92]

Allerdings reduziert Alexander diesen Gedanken gleich wieder auf ein instrumentelles Moment, er fährt unmittelbar fort:

> »Durch das Konzept der Zurechenbarkeit kommen die strategischen Aspekte des Handelns wieder ins Bild, da differierende Begründungen von Handelnden, Beziehungen und Institutionen bei erfolgreicher Verbreitung einschneidende Konsequenzen für die Allokation von Ressourcen und Macht haben können. In strategischer Hinsicht wird dieses duale Vermögen typischerweise in Versuche konkurrierender Akteure münden, den jeweils anderen mit dem gegendemokratischen Code in Verbindung zu bringen und sich selbst durch den demokratischen Code abzusichern«.[93]

So ändert auch das Konzept der Zurechenbarkeit nichts an der Tatsache, dass Alexander die Vernunft letztlich auf ein symbolisch-kulturell vermitteltes askriptives Merkmal im Kampf um Deutungshoheit reduziert.

---

90 Alexander und Smith 1994, S. 166.
91 Weber 1985c [1922], S. 132.
92 Alexander und Smith 1994, S. 166.
93 Alexander und Smith 1994, S. 166–167.

Dieser kulturelle Reduktionismus des Vernunftbegriffs zeigt abermals an, dass Alexanders Ansatz Schwächen hat. Seine Vorgehensweise leidet letztlich daran, dass Moralität und Kulturalität konzeptionell nicht sauber differenziert werden. Auf Basis der bisherigen Überlegungen kann der Unterschied zwischen Alexander und Weber folgendermaßen zusammengefasst werden: Während in Webers *normativem* (verantwortungsethischen) Modell die *Kultur* insofern Eingang findet, als diese *reflexiv* eingeholt wird, findet in Alexanders *kulturellem* (diskursanalytischen) Modell die *Normativität* insofern Eingang, als sie *kultursoziologisch* eingeholt wird. Ist die Differenz solchermaßen markiert, dann sollte aber klar sein, dass nicht der Weber'sche, sondern im Gegenteil der Alexander'sche Ansatz daran scheitert, die Dimension moralischer Idealität systematisch aufzuarbeiten.

5.2 Zweites Problemfeld: zur Frage der ordnungstheoretischen Präzisierung der zivilgesellschaftlichen Leitidee
Die empirische Relevanz sozialmoralischer Sinnkriterien

Angreifbar bleibt die hier vorgelegte Interpretation von Webers Freiheitslehre von anderer Seite her. Nicht dem Vorwurf einer mangelnden systematischen Aufarbeitung der Dimension moralischer Idealität, sondern derjenigen der politischen Realität muss konstruktiv begegnet werden. Denn die verantwortungsethische Fassung der normativen Leitidee weist eine verhältnismäßig schwache empirische Referenz auf. Der Bezug zur Wirklichkeit wird im Weber'schen Modell zunächst nicht über die Frage der Handlungs- und Ordnungs*relevanz*, sondern über die Frage der Handlungs- und Ordnungs*sensibilität* eingefangen: Er ist in die ethische Konzeption selbst als Moment (kultursensibler) Handlungsfolgenabschätzung integriert. Diese Konzeption hat den Vorteil, dass das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit, von normativer und deskriptiver Ebene nicht vorschnell auf ein simplifizierendes Komplementärverhältnis reduziert wird. Zugleich aber bleibt die Frage nach der praktischen Direktionsmacht ethischer Eigenwerte (als Frage nach der faktischen Handlungs- und Ordnungsrelevanz des Wertes) offen.

So wurde bereits auf die vermeintliche Paradoxie hingewiesen, wonach die weberianische Fassung der normativen Leitidee ohne den substantiellen (ideellen und empirischen) ordnungstheoretischen Referenten ›Zivilgesellschaft‹ auskommt. Zivilgesellschaftliche Zusammenhänge sind in einem weberianischen Bezugsrahmen qua Verantwortungsethik als politisch-normative Leitidee ausformuliert, nicht jedoch als sozialstrukturelle Ordnungskategorie. Die Formseite bleibt bislang unterbelichtet.

Die Frage ist, ob dies als ordnungstheoretische Schwachstelle des Modells ausgelegt werden muss. Im Folgenden soll der Gedanke entwickelt werden, dass die empirische Referenz des weberianischen Modells über eine institutionentheoretische Rahmung der Verantwortungsethik so erweitert werden kann, dass auch die kritische Frage der Handlungs- und Ordnungsrelevanz systematisch in den Blick genommen werden kann.

Wenn nun im Rahmen der Behandlung des zweiten Problemfeldes die ordnungstheoretischen Positionen Webers gegenüber denjenigen Alexanders in Stellung gebracht werden sollen, dann stellt sich auch hier die Frage nach einem geeigneten Tertium Comparationis. Um diesen gemeinsamen Ausgangspunkt herauszuarbeiten, lohnt zunächst ein vertiefender Blick auf Alexanders Überlegungen zur Ordnungsrelevanz der normativen Leitidee der Zivilgesellschaft.

5.2.1 Jeffrey C. Alexanders ordnungstheoretische Präzisierung der Zivilgesellschaft (Tertium Comparationis)

Ausgehend von der Grundthese, wonach die empirische und die normative Wissenschaft auf dem Boden der Zivilgesellschaft zusammengeführt werden, wird die Frage der Ordnungsrelevanz von Alexander in zwei Kontexten verhandelt: zunächst auf der Ebene ziviler Diskurse, dann auf der Ebene zivilgesellschaftlicher Institutionen.

Auf den ersten Kontext, die Ebene ziviler Diskurse, wurde oben schon hingewiesen. Ordnungsrelevanz wird auf dieser Ebene gleichsam dadurch ›garantiert‹, dass mit aller Vehemenz auf die kulturelle Deutungsabhängigkeit universalistischer Prinzipien verwiesen wird.

Alexander hält dazu fest, dass spezifische Identitäts- und Sinnkriterien immer einen kritischen Referenzpunkt demokratischer Ideale darstellen.[94] In der mangelnden Berücksichtigung dieser Tatsache, glaubt Alexander die Schwächen der Gerechtigkeitskonzeptionen von Rawls und Habermas auszumachen.[95] Dieser »fallacy of misplaced abstractness«[96] hofft Alexander zu entkommen, indem er festhält, dass

> »universalism is most often articulated in concrete rather than abstract language. Reworking the narratives and codes of local and particular cultures, normative demands for civility and mutual respect express themselves in figurative images, salty metaphors, hoary myths, and binary oppositions. Universalism anchors itself, in other words, in the everyday lifeworlds within which ordinary people make sense of the world and pass their time.«[97]

Im ersten Kontext stellt folglich die *Kultur* die wesentliche Vermittlungsinstanz dar. Hier dreht sich alles um die lebensweltliche, also jeweils kulturspezifische Brechung abstrakter normativer Prinzipien.

Die kulturspezifische Brechung solcher Prinzipien ist Alexander zufolge über Institutionalisierungsprozesse geregelt. So geht er in Bezug auf die Frage der Materialisierung ethischer Eigenwerte über die allgemein gehaltene Ebene lebensweltlicher Sinnkonstruktionen hinaus, indem er in einem nächsten Schritt seine Überlegungen zur (kulturellen) Ebene der zivilen Diskurse mit einer Diskussion der Ebene zivilgesellschaftlicher Institutionen verknüpft. Nach Alexander müssen beide Parameter zusammen betrachtet werden, um sowohl die Struktur als auch die Dynamik der Zivilgesellschaft näher bestimmen zu können.

Dabei wird der kulturelle Faktor, wie oben beschrieben, als symbolische Struktur (»generalized symbolic patterns«[98]) verstanden, durch

---

94 Vgl. Alexander 2006, S. 16.
95 Vgl. Alexander 2006, S. 13–16.
96 Alexander 1997, S. 123.
97 Alexander 2006, S. 49.
98 Alexander 2006, S. 69.

welche die Prinzipien einer expansiven Solidarität[99] zum Ausdruck gebracht werden. Der Zusammenhang zwischen diesem und dem institutionellen Faktor wird so eingeführt:

> »Civil society is defined by a particular kind of social relationship, one that has to do with universalistic solidarity. In a complex, far-flung, and relatively anonymous social order, this historically unusual kind of relationship can be widely accessible only if it is articulated symbolically, as a generalized language that can be spoken by many different kinds of people. Hence the importance of the discourse of civil society [...]. At the same time, however, these collective representations of an imagined community can and must be articulated in more specific and mundane ways. Members of civil society act not only within a cultural environment but within an institutional one.«[100]

Alexander spezifiziert das Verhältnis von kultureller und institutioneller Umwelt der Zivilgesellschaft daraufhin wie folgt:

> »In comparison with generalized symbolic patterns, institutions focus on goals and norms, rewards and sanctions; in a word, they constitute social organization. Social organization operates inside of a cultural milieu: An institution can think only inside of the categories that culture provides. [...] At the same time, organizations are as strongly oriented by pragmatic as by ideal concerns. The actions that unfold inside organizations are much more specific and contingent than the generalized categories of culture. As a result, although the structures and activities of institutions are oriented by the discourse of civil society, they cannot be determined by them. The institutions of civil society crystallize ideals about solidarity with and against others in specific terms. They transform general conceptions about the purity and impurity of motives and relations into specific, normative, sometimes sanctioned, one-time-only social relationships. [...] The institutions of civil society make it possible for the pure and impure criteria of civil

99 Zum Prinzip der expansiven Solidarität als normativer Grundlage von Alexanders Theorie der Zivilgesellschaft vgl. weiter oben Kapitel 5.1.1.

100 Alexander 2006, S. 69.

> society to permeate the other, noncivil spheres of social life. Civil institutions intrude into noncivil institutions and groups; they are continuously restructuring them and being restructured by them in turn.«[101]

Mit Blick auf Alexanders Verhältnisbestimmung von kultureller und institutioneller Umwelt wird deutlich, dass der Gedanke der Institutionalisierung mit dem Gedanken zunehmender gesellschaftlicher Direktionsmacht ethischer Eigenwerte verknüpft wird. Die Prinzipien expansiver Solidarität verschaffen sich demnach erst über Institutionalisierungsprozesse Geltung. Erst mit dem Institutionenbegriff rückt die kritische Frage nach der potentiellen Verhaltenswirksamkeit der *generalized symbolic patterns* ins Zentrum der Betrachtung. Solange diese lediglich als abstrakte *general conceptions* fokussiert werden, ist nach Alexander nicht davon auszugehen, dass sich das Handeln unmittelbar an ihnen orientieren kann. Erst im Prozess der Institutionalisierung werden diese abstrakten und generalisierten Prinzipien zu mehr oder weniger konkreten Handlungsorientierungen spezifiziert und konkretisiert. Neben dieser Spezifikationsleistung erbringen Institutionen in Bezug auf Handlungsorientierungen im Modell Alexanders auch eine Koordinationsleistung, die darauf zurückgeführt wird, dass die generalisierten Prinzipien in institutionellen Kontexten erstens mit einer spezifischen Zweckbindung versehen und zweitens über ein System positiver und negativer Sanktionierung von Verhaltenserwartungen abgesichert werden.

Es ist letztlich diese Koordinationsleistung zivilgesellschaftlicher Institutionen, die Alexander zu der Annahme bewegt, dass die Zivilgesellschaft als »a sphere that can be analytically independent, empirically differentiated, and morally more universalistic vis-à-vis the state and the market and from other social spheres as well«[102] begriffen werden müsse. Die über Institutionalisierungsprozesse entstehende Direktionsmacht moralischer Eigenwerte beschränkt sich Alexander

101 Alexander 2006, S. 69–70.

102 Alexander 2006, S. 31.

zufolge damit nicht nur auf die situative Konkretisierung wertbezogener Handlungsorientierungen, sondern konstituiert zugleich einen gesellschaftlich ausdifferenzierten Teilbereich der Zivilgesellschaft. Die Direktionsmacht der Zivilgesellschaft birgt, so Alexander, darüber hinaus die Möglichkeit eines *spillover* in Richtung anderer gesellschaftlicher Teilbereiche wie vor allem Markt und Staat.

5.2.2 Zur Frage der Tragfähigkeit von Alexanders ordnungstheoretischer Präzisierung der Zivilgesellschaft

Wenn nun Alexanders Versuch einer ordnungstheoretischen Präzisierung der normativen Leitidee erläutert ist, kann in einem nächsten Schritt dazu übergegangen werden, die Tragfähigkeit dieser Präzisierung zu untersuchen. Diese Prüfung muss, dem Selbstanspruch Alexanders folgend, insbesondere auf eine Vermittlung von Wert und Wirklichkeit der Zivilgesellschaft fokussieren.

Beschränkt man sich auf die Ebene ziviler Diskurse, so können die Bemühungen Alexanders mit Rekurs auf die Überlegungen des letzten Kapitels schnell als gescheitert markiert werden. Seine Bestrebung, den Irrtümern der falschen Abstraktion zu entkommen, wird in die weitreichende Annahme überführt, dass normative Prinzipien weder in empirischer noch in analytischer Hinsicht von konkreten Kulturwerten zu unterscheiden sind:

> »[U]niversalism is most often articulated in concrete rather than abstract language. Reworking the narratives and codes of local and particular cultures, normative demands for civility and mutual respect express themselves in figurative images, salty metaphors, hoary myths, and binary oppositions. Universalism anchors itself, in other words, in the everyday lifeworlds within which ordinary people make sense of the world and pass their time.«[103]

103 Alexander 2006, S. 49.

In der simplifizierenden Deutung von ethischen Eigenwerten als Kulturwerten kommt ein normativer Reduktionismus zum Ausdruck. Die dadurch gewonnene empirische Resonanz geht auf Kosten eines robusten normativen Standpunktes. Diese Kulturalisierung ethischer Eigenwerte mag zwar in einen radikal lebensimmanenten Standpunkt münden, allerdings auf Kosten eines normativen Relativismus. Der mit aller Vehemenz vorgetragene Verweis auf die kulturelle Deutungsabhängigkeit universalistischer Prinzipien ›garantiert‹ auf dieser Ebene gleichsam die Ordnungsrelevanz. Dadurch gerät aber die Dimension moralischer Idealität derart unter Druck, dass deren Geltungsgrundlage fraglich wird. Wenn moralische Integrität nurmehr als Ergebnis einer *symbolisch-kulturellen Zuschreibung* zu begreifen ist, liegt der Verdacht nahe, dass letztendlich das Sollen nicht nur auf seine empirische Bedingtheit bezogen, sondern in toto auf diese reduziert wird. Die normative Dimension fällt gleichsam der Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse zum Opfer.

Kann Alexander die auf der Ebene ziviler Diskurse festgestellte *realistische Vereinnahmung* der normativen Dimension auf der Ebene zivilgesellschaftlicher Institutionen überwinden? Die entscheidende Frage ist, ob der überhistorische formale Geltungsstatus der Leitidee von der Frage nach dessen empirischer Geltung sauber getrennt ist. Nur dann können Institutionalisierungsprozesse tatsächlich als Vermittlungsinstanz zwischen der normativen und der deskriptiven Bedeutungsebene der Zivilgesellschaft aufgefasst werden. Zunächst sieht es danach aus – etwa dort, wo Alexander bemerkt, dass

> »an institution can think only inside of the categories that culture provides. At the same time, organizations are as strongly oriented by pragmatic as by ideal concerns. The actions that unfold inside organizations are much more specific and contingent than the generalized categories of culture. As a result, although the structures and activities of institutions are oriented by the discourse of civil society, they cannot be determined by them.«[104]

104 Alexander 2006, S. 69.

Hier entsteht tatsächlich das Bild einer Transzendenz der Kultur gegenüber den konkreten Bedingungen des Handelns, welche durch eine Unabhängigkeit der kulturellen Umwelt von subjektiven Motiv- und Interessenlagen ausgezeichnet ist. Allein, an anderen zentralen Stellen verschwimmt diese Unterscheidung, z.B. da, wo Alexander die diskursive Struktur der Zivilgesellschaft explizit als »subjective dimension of civil society«[105] charakterisiert. Die kulturelle Umwelt der Zivilgesellschaft wird dann bestimmt als »a realm of structured, socially established consciousness, a network of understandings creating structures of feeling that permeate social life and run just below the surface of strategic institutions and self-conscious elites.«[106]

Diese sich hier andeutende Ambivalenz im Ansatz Alexanders löst sich auch nicht auf, wenn man auf die Details seiner Analyse der kulturellen Umwelt der Zivilgesellschaft blickt. Auf der einen Seite geht er davon aus, dass es sich beim symbolischen Code der Zivilgesellschaft um ein überhistorisches »structural feature of every civil society«[107] handelt. Er beschreibt es in diesem Sinne als ein

> »highly generalized symbolic system that divides civic virtue from civic vice in a remarkably stable and consistent way. It is for this reason, that, despite divergent historical roots and variations in national elaborations, the language that forms the cultural core of civil society can be isolated as a general structure and studied as a relative autonomous symbolic form«.[108]

Auf der anderen Seite aber besteht er darauf, dass dieser kulturelle Kern der Zivilgesellschaft nicht abstrakt, sondern konkret aufgefasst werden müsse.[109] Seine Vorbehalte gegenüber den rationalistischen normativen Gesellschaftstheorien von Rawls und Habermas sind hier instruktiv. In kritischer Absetzung zu diesen formuliert er etwa:

---

105 Alexander 2006, S. 54.
106 Alexander 2006, S. 54.
107 Alexander 2006, S. 55.
108 Alexander 2006, S. 56.
109 Vgl. Alexander 2006, S. 63.

> »Universalistic ties […] do not have to be articulated by abstract references to reason or right, to a discourse that transcends the arbitrary in a completely transparent way. Such references do, of course, inform foundational documents like the American Declaration of Independence and the French Declaration of the Rights of Man. But to limit our thinking about democratic discourse to such symbols alone is to commit what might be called the fallacy of misplaced abstractness. Strange as it may seem, universalism is most often articulated in concrete rather than abstract language. Reworking the narratives and codes of local and particular cultures, normative demands for civility and mutual respect express themselves in figurative images, salty metaphors, hoary myths, and binary oppositions. Universalism anchors itself, in other words, in the everyday lifeworlds within which ordinary people make sense of the world and pass their time.«[110]

Nun kann die Aussage, wonach sich normative Gehalte qua lebensweltlicher Verankerung jeweils kulturspezifisch aktualisieren, durchaus Plausibilität beanspruchen. Mehr noch: Eben jene Grundüberlegung birgt das Potential einer sowohl normativ als auch empirisch ausgerichteten Theorie der Zivilgesellschaft. Die Vermittlung zwischen der abstrakten und der konkreten Ebene ist jedoch ein voraussetzungsvoller und komplexer Vorgang.[111] Auch Alexanders eigene Ausführungen zum Verhältnis von Kultur und Institution würden erwarten lassen, dass dieser Vermittlungsprozess als Institutionalisierungsprozess explizit problematisiert wird. Stattdessen aber rechnet er beide Seiten, sowohl die abstrakte als auch die konkrete, dem kulturellen Fundament der Zivilgesellschaft zu. An den entsprechenden Stellen liefert Alexander keine richtige Analyse des Vermittlungsprozesses, stattdessen scheint er sich mit der Annahme zu begnügen, dass die abstrakte und die konkrete Ebene eine Art Homologie im Sinne eines Kontinuums bilden.

---

110 Alexander 2006, S. 49.

111 Dies ist u.a. daran abzulesen, dass nicht jede *Idee* die gleiche *Handlungsrelevanz* für sich beanspruchen kann. Vgl. hierzu die institutionentheoretischen Überlegungen weiter unten in Kapitel 5.2.3.

Dass die institutionenanalytischen Ansätze bei Alexander nicht konsequent zu Ende gedacht sind, zeigt sich auch bei seiner Analyse der institutionellen Umwelt der Zivilgesellschaft. Hier fällt zuvorderst auf, dass Alexander den Institutionenbegriff nicht vom Begriff der Organisation (bzw. der ›Einrichtung‹) trennt. So werden etwa zivilgesellschaftliche Institutionen explizit als »organizational structures of the solidary sphere«[112] gekennzeichnet. Auch die substantielle Beschreibung zivilgesellschaftlicher Institutionen verweist auf diese Tatsache. Alexander unterscheidet hier grundlegend regulative und kommunikative Institutionen. Zum Komplex kommunikativer Institutionen zählen nach Alexander die Einrichtungen der öffentlichen Meinungsumfrage, freiwillige Vereinigungen und die Massenmedien, wobei in Bezug auf Letztere nochmals zwischen fiktionalen und faktenbezogenen Medien differenziert wird.[113] Diese kommunikativen Institutionen bezeichnet Alexander wiederum als »organizations of influence«,[114] sie haben ihm zufolge die Aufgabe, mittels Einflussnahme unterschiedliche Standpunkte in der Zivilgesellschaft zu vermitteln, um damit zur öffentlichen Meinungsbildung beizutragen. Zu den regulativen Institutionen rechnet der Soziologe die Einrichtung des demokratischen Wahlrechts, die Parteienlandschaft, die öffentliche Verwaltung und das Recht.[115] Im Vergleich zu kommunikativen besitzen die regulativen Institutionen nicht nur Einfluss, sondern »civil power«,[116] also Macht im strukturellen Sinn.[117]

Um den Gedanken einer Vermittlung des Doppelstatus qua Institutionalisierung konsequent zu entfalten, ist aber von der simplifizierenden Ad-hoc-Vorstellung Abstand zu nehmen, wonach sich zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge lediglich in *spezifischen Organisationstypen*, etwa freiwilligen Vereinigungen, finden. Institution und

112 Alexander 2006, S. 70.
113 Vgl. Alexander 2006, S. 69–105.
114 Alexander 2006, S. 70.
115 Vgl. Alexander 2006, S. 107–192.
116 Alexander 2006, S. 110.
117 Vgl. Alexander 2006, S. 70.

Organisation, daran muss mit Lepsius erinnert werden, sind nicht deckungsgleich: »Der Begriff Organisation muss deutlich von dem der Institution unterschieden werden, wenn mit dem Letzteren überhaupt ein angebbarer Inhalt verbunden sein soll. Die Beschreibung einer Organisation ist daher noch nicht die Analyse einer Institution«.[118] Mit der Gleichsetzung von Institution und Organisation ontologisiert Alexander den Institutionenbegriff. Damit versperrt er sich die Möglichkeit, Institutionalisierungsprozesse als Vermittlungsprozesse zwischen normativer und deskriptiver Ebene zu konzipieren.

Alexander sieht sich gezwungen, stattdessen eine andere Vermittlungskategorie einzuführen, indem er die institutionelle Umwelt der Zivilgesellschaft noch einmal in einem spezifischen Konzept von *öffentlicher Meinung* verankert.[119] Die *public opinion* sei die wesentliche Instanz, die zwischen den »broad binaries of civil society discourse« und den »institutional domains«[120] vermittle. Zur Begründung dieses Zusammenhangs liefert der Forscher eine knappe Auseinandersetzung mit verschiedenen Modellen von Öffentlichkeit. Insbesondere grenzt er sein Konzept der öffentlichen Meinung von Vorstellungen eines *public space* ab:

> »In the minds of most democratic theorists, it seems, the notion of the public points to the existence of an actual group, to actual deliberations, and to an actual place. According to this concrete notion of the public, members of a closely knit polity meet with one another in the same physical environment, vigorously debating the events that affect their lives«.[121]

In hochgradig ausdifferenzierten Gesellschaften müsse diese traditionelle Auffassung einer konkreten Öffentlichkeit aber zugunsten einer

118 Lepsius 2013, S. 16.

119 Vgl. hierzu im Original: »[T]he lifeworld of public opinion […] anchors communicative and regulative institutions alike« (Alexander 2006, S. 70).

120 Alexander 2006, S. 75.

121 Alexander 2006, S. 71. Alexander denkt hier etwa an den Öffentlichkeitsbegriff bei Hannah Arendt, Jürgen Habermas und Michael Walzer.

abstrakteren Vorstellung überwunden werden, für die Alexander den Begriff der öffentlichen Meinung reserviert. Dies bedeute zwar nicht, dass die traditionelle Idee einer konkreten Öffentlichkeit in modernen Gesellschaften keine Rolle mehr spielt, wohl aber, dass diese mittlerweile eine symbolische Form angenommen hat.

> »The symbolic representation of traditional public functions is a regulating idea, one that carries with it an obvious force. But it is not the concrete public as a face-to-face association that is fundamental to contemporary civil societies. It is the idea of that public, as it has inserted itself into social subjectivity as a structure of feeling.«[122]

Über diesen Schritt soll nun vor allem die normative Dimension in die Analyse der institutionellen Umwelt der Zivilgesellschaft eingeführt werden. Alexander schlägt dann auch die Brücke zu seinen Überlegungen zur kulturellen Umwelt der Zivilgesellschaft. Er fährt fort: »The normative reference of the public sphere is a cultural structure, the discourse of civil society«.[123] Auffallend ist hier, dass weder Institutionen noch Institutionalisierungsprozessen eine substantielle Rolle für die Vermittlung von normativer und deskriptiver Ebene zuerkannt wird. Für die Vermittlung scheint am Ende doch allein die kulturelle Ebene zuständig. Weil aber, wie oben dargelegt, der normative Status dieser kulturellen Referenz selbst ambivalent ist, muss sich diese Mehrdeutigkeit auch auf Alexanders Institutionenanalyse übertragen.

Axel Honneth hat im Zuge einer kritischen Rezension von Alexanders Ansatz bereits auf eine Reihe solcher Ambivalenzen hingewiesen. In Bezug auf Alexanders Analyse der Massenmedien kann die Mehrdeutigkeit beispielsweise am Begriff der *persuasion* festgemacht werden. *Persuasion* ist nach Alexander zunächst im Parson'schen Sinne als ›Einflussnahme‹ zu verstehen und grenzt sich damit von autoritärer ›Kontrolle‹ oder ›Macht‹ im instrumentellen Sinn ab.[124] Kommunikativen

122 Alexander 2006, S. 72.
123 Alexander 2006, S. 72.
124 Vgl. Alexander 2006, S. 70.

Institutionen im Allgemeinen und den Massenmedien im Speziellen komme nun mittels des Mediums der Einflussnahme die Funktion zu, die öffentliche Meinung in der Zivilgesellschaft zu vermitteln. Dies geschehe, indem allgemeine Codes in situationsspezifische Evaluationen und Beschreibungen übersetzt werden.[125] Honneth macht zu Recht darauf aufmerksam, dass der normative Status dieses allgemeinen Codes unklar ist. Der Begriff *persuasion* kann nämlich, je nachdem, auf welche Passage man sich bezieht, entweder im Sinne von Überzeugung/Aufklärung oder im Sinne von Überredung/Beeinflussung vestanden werden.[126] Die erste Bedeutung kommt beispielsweise in der Annahme zum Ausdruck, dass »eine funktionierende Professionsethik und der wirtschaftliche Erfolgsdruck inzwischen dafür Sorge trage, dass in der Berichterstattung der Medien elementare Auflagen der ›Objektivität‹ und der Adressierung des ›gesamten‹ Publikums angemessen Berücksichtigung finden«.[127] Es bleibt aber offen, ob Alexander damit tatsächlich eine im normativen Sinne robuste *regulative Idee* fokussiert. Eine solche könnte z.B. in der Annahme bestehen, »dass den (berichterstattenden) Medien innerhalb der öffentlichen Sphäre aufgrund des ihr institutionell innewohnenden Prinzips […] vor allem der Auftrag zukommt, zur wahrheitsgemäßen Berichterstattung und damit zur Aufklärung des demokratischen Publikums beizutragen«.[128] Alexander aber vermeidet es, diesen Gedanken einer »gesellschaftlich vorfindlichen Norm zu einer strengeren Sichtung der Verfassung unserer Medienkultur«[129] zu verwenden. Stattdessen überwiegt die Deutung von *persuasion* im Sinne einer ›Überredung‹ oder ›rhetorischen

125 Vgl. hierzu Alexanders allgemeine Bemerkungen zu kommunikativen Institutionen: »The structures of feeling that such institutions produce must be conceptualized as influence rather than authoritative control, or power in a more structural sense. They institutionalize civil society by creating messages that translate general codes into situationally specific evaluations and descriptions« (Alexander 2006, S. 70).

126 Vgl. Honneth 2013, S. 297–298.

127 Honneth 2013, S. 297.

128 Honneth 2013, S. 298.

129 Honneth 2013, S. 298.

Beeinflussung‹. So ist z.B. in der folgenden Ausführung die Auffassung vorherrschend, dass die Aufgabe der Medien eher darin besteht, die öffentliche Meinung zu repräsentieren als aufzuklären: »Merely by informing members of society about what events ›exist‹, they have already made decisions about which events matter, about what is happening and what is at stake in social life. In their very representation of social facts, in other words, the news media represent public opinion as well.«[130]

Eine normative Ambivalenz kennzeichnet nicht nur Alexanders Analyse kommunikativer Institutionen der Zivilgesellschaft. Ein ganz ähnliches Bild ergibt sich auch mit Blick auf die Analyse der regulativen Institutionen. Zu diesen rechnet Alexander, wie bereits erwähnt, die Einrichtung des demokratischen Wahlrechts, die Parteienlandschaft, die öffentliche Verwaltung und das Recht. In Bezug auf die regulativen Institutionen steht nicht der Terminus *persuasion* im Mittelpunkt, sondern das Konzept der *civil power*. Mit diesem Begriff bringt Alexander zunächst zum Ausdruck, dass »there are more concrete ways in which civil society exerts influence. Through the institutions of voting, political party, and office, the criteria of civil society are defined in more hard-headed ways, involving sanction and not only suasion.«[131] Dabei steht der Begriff in einem doppelten Abgrenzungsverhältnis, einmal zur staatlichen Macht *(state power)*, die Alexander im Sinne Webers als ›bürokratische Herrschaft‹ kennzeichnet:

> »[I]t is vital not to conflate states and their powers with the institutions of the civil sphere. States are organizations that exercise social control in formal and explicit, if sometimes indirect ways, by requests if possible, by commands if necessary, and by force if nothing else will do. States may be themselves be composed of various organizational forms, from such collegial bodies as councils and central committees to such debating institutions as parliaments. Their most distinctive

130 Alexander 2006, S. 81.

131 Alexander 2006, S. 151.

> and overriding form of organization, however, is the bureaucratic. Formal, impersonal, and hierarchic, with clear lines of subordination, bureaucracies are […] the most efficient and ultimately the most responsible way to ensure that governmental decisions will be carried out.«[132]

Hinzu komme aber ein weiteres entscheidendes strukturelles Merkmal staatlicher Macht, namentlich die Tatsache, dass bürokratische Herrschaft in demokratischen Staaten lediglich ein Machtinstrument (Mittel) darstelle, die Frage, *wofür* (Zwecke) bürokratische Macht mobilisiert werde, sei dagegen abhängig von Kräften außerhalb der staatlich-bürokratischen Organisation selbst: »At the head of state government sits an authority that is instituted by some nonbureaucratic power, which aims to make the bureaucracy work in its own interest and name«.[133] Diese »extraorganizational force«[134] könne nun entweder als *social power* oder als *civil power* in Erscheinung treten. In nicht- oder vordemokratischen Gesellschaften trete sie überwiegend als *social power* auf. Dabei werde soziale Macht, welche sich aus privilegierten gesellschaftlichen Positionen ergibt, direkt oder indirekt in politische Macht übersetzt. Historisch betrachtet gelte dies etwa für aristokratische Gesellschaftsordnungen, in denen sozioökonomisch privilegierte familiäre Netzwerke typischerweise auch politische Herrschaft ausübten. Demokratische Systeme seien dagegen durch eine neue, unabhängige Form der Macht gekennzeichnet, für die Alexander den Begriff der zivilen Macht *(civil power)* reserviert: »In a democracy, the civil sphere, not social power, decides who will sit at the states nonbureaucratic top. Civil power is solidarity translated into government control«.[135] Dementsprechend beschreibt der Soziologe die regulativen Institutionen der Zivilgesellschaft als Gatekeeper politischer Macht.

In Analogie zum Begriff *persuasion* lässt sich jedoch auch in Bezug auf Alexanders Konzeption der *civil power* eine normative Ambivalenz nicht

132 Alexander 2006, S. 108.
133 Alexander 2006, S. 108–109.
134 Alexander 2006, S. 109.
135 Alexander 2006, S. 110.

von der Hand weisen. Dies liegt vor allem daran, dass der Solidaritätsbegriff missverständlich ist. Wie schon im Zuge seiner Darstellung des symbolischen Codes der Zivilgesellschaft wird auch hier nicht eindeutig klar, ob die Solidaritätskonzeption einen überhistorisch-formalen Geltungsstatus hat oder ob sie sich auf die Frage der empirischen Geltung – und damit auf eine deskriptive Bestimmung normativer Gehalte – beschränkt.

Dass sich diese Ambivalenz auch auf Alexanders substantielle Beschreibung der regulativen Institutionen überträgt, hat Axel Honneth exemplarisch anhand von Alexanders Analyse des ›Rechts‹ verdeutlicht. Insbesondere identifiziert er zwei sich gegenseitig widersprechende Auffassungen von der regulativen Funktion des Rechts:

> »Das eine Mal erfüllt das Recht seinen ›zivilen‹ Begriff nur dann, um mit Hegel zu sprechen, wenn es gegebenenfalls auch gegen den Willen der solidarischen Gemeinschaft an seiner Aufgabe festhält, jedem potentiell Betroffenen die individuelle Mitwirkung an der öffentlichen Willensbildung gleichermaßen zu ermöglichen und zu garantieren; das andere Mal aber kommt es seinem Begriff schon nach, solange es diese Aufgabe nur gegenüber jenem Kreis von Personen wahrnimmt, den die jeweilige Mehrheit in der Zivilgesellschaft gemäß ihrer Unterscheidungen von ›reinen‹ und ›unreinen‹ Gruppen für anspruchsberechtigt hält. Die erste der beiden Bestimmungen hätte Jeffrey Alexander dazu veranlassen müssen, seine bloß deskriptive Beschreibungsweise aufzugeben und zu einer normativen Perspektive überzuwechseln, die Unterscheidungen wie die zwischen angemessenen Richtungsverläufen und ›Fehlentwicklungen‹, zwischen moralischen Fortschritten und Rückschritten unverzichtbar macht. Aber wie schon im Fall der Nachrichtenmedien scheint er vor einer solchen ›immanent‹ wertenden Darstellungsform zurückzuschrecken und es bei einer Sichtweise zu belassen, in der beide Weisen der Ausübung des Rechts ihrer regulativen Funktion innerhalb der ›civil sphere‹ gleichermaßen entsprechen.«[136]

136 Honneth 2013, S. 300.

Aufgrund der genannten Ambivalenzen in der Analyse, sowohl der kulturellen als auch der institutionellen Umwelt der Zivilgesellschaft, verschüttet Alexander die normative Fundierung seiner Theorie. Das Verhältnis von normativer und deskriptiver Ebene ist als einfaches Komplementärverhältnis konzipiert, wobei der Autor unmittelbar von der Geltung auf die im normativen Sinne vermeintlich legitime Ordnung zu schließen scheint.[137] Alexander begnügt sich, wie Axel Honneth zusammenfassend bemerkt, »über weite Strecken seiner Studie damit, eine bloße Beobachterperspektive einzunehmen, in der auch die Kämpfe für soziale Inklusion nur als einer unter verschiedenen Entwicklungswegen, nicht aber als immanent gerechtfertigte Reaktionen auf Exklusionen von der ›civil sphere‹ erscheinen.«[138] Seinem erklärten Ziel, Idee und Realität der Zivilgesellschaft zu vermitteln, wird er damit nicht gerecht. Er kann ihm auch nicht gerecht werden, weil in seinem Ansatz eine zentrale methodologische Schwierigkeit zwar gelegentlich angesprochen, aber nirgends wirklich systematisch ausgeführt ist. Axel Honneth bringt dieses Kernproblem folgendermaßen zum Ausdruck:

> »Um wirklich die starke Zuversicht besitzen zu können, dass die ursprünglich einmal institutionalisierten Prinzipien der zivilen Sphäre auf Dauer einen Einfluss auf deren Mitglieder ausüben, bedarf es irgendwelcher Vermutungen darüber, wie moralischen Normen eine

137 Diesen Schluss legen, neben den hier vorgetragenen Argumenten, auch eigene Aussagen Alexanders nahe. Vgl. hierzu vor allem Alexanders (2015) Replik auf die kritischen Anmerkungen von Honneth (2015). Im Rahmen dieser Replik sah sich Alexander gezwungen, das Verhältnis von deskriptiver und normativer Ambition folgendermaßen zu konkretisieren: »TCS [The Civil Sphere, 2006] does not put forth a normative calculus for measuring the relative fairness of civil spheres, for deciding, in a logical, deductive, and generalizable manner, how civil one institution or action is, how anticivil another. […] As a cultural sociologist, my ambition is not to generate external criteria for judging civility, but to reconstruct the subjective meanings social actors themselves deploy in their judgement about the civil and anticivil. I have no interest in developing standards to evaluate whether something is – objectively – a facilitating input or destructive intrusion into the civil sphere« (Alexander 2015, S. 185).

138 Honneth 2013, S. 306.

praktische Wirksamkeit im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess zukommen kann; welcher Mechanismus sorgt dafür, so ließe sich die Frage formulieren, dass die zugrunde liegenden Prinzipien mit der Zeit von den Beteiligten nicht einfach vergessen und stillschweigend durch andere ersetzt werden?«[139]

5.2.3 Vom Wert zur Wirklichkeit – zur Frage der handlungs- und ordnungstheoretischen Präzisierung der Zivilgesellschaft aus weberianischer Perspektive

Wie können moralische Normen ihre praktische Wirksamkeit entfalten? Diese von Axel Honneth in Bezug auf den Ansatz Alexanders identifizierte Problemstellung soll abschließend zum Anlass genommen werden, eine alternative Konzeptualisierung auf Basis des weberianischen Ansatzes zu entwickeln. Alexander beschreibt diese praktische Wirksamkeit im Wesentlichen als Funktion des kulturellen Codes der Zivilgesellschaft. Er geht davon aus, dass sich die *civil sphere*, vermittelt über die Institutionalisierung des kulturellen Codes der Zivilgesellschaft, das zu ihr *funktional* passende komplementäre Handeln schafft. In Alexanders Konzeption der Zivilgesellschaft spielen dementsprechend handlungstheoretische Überlegungen kaum eine Rolle.[140] Die Annahme einer analytischen Unabhängigkeit der zivilen Sphäre stellt den Ausgangspunkt seiner Überlegungen dar.[141] Anstatt kritisch zu prüfen, ob die (norma-

139 Honneth 2013, S. 305.

140 Auf die handlungstheoretische Leerstelle seiner Zivilgesellschaftskonzeption weist Alexander in einer Fußnote selbst hin, vgl. Alexander 2006, S. 558. Mit dieser fehlenden handlungstheoretischen Grundlage korrespondiert in normativer Hinsicht ein eingeschränkter Freiheitsbegriff. Hier kommt das Parson'sche Erbe von Alexanders Neofunktionalismus zum Tragen. Subjekte erscheinen hier nurmehr als »Exekutoren normativer Programme. Freiheit als Selbstgesetzgebung verlangt aber mehr als die bloße Umsetzung sozial anerkannter Regeln; sie verlangt die reflektierte und bewusste Zustimmung zu gewählten Handlungszwecken« (Bienfait 2008, S. 4–5).

141 Die bereits identifizierten Schwachstellen dieses Ansatzes beziehen sich überwiegend auf die mangelnde konzeptionelle Berücksichtigung der Dimension der *moralischen Idealität*. Darüber hinaus müsste geprüft werden, ob eine solche

tive) Leitidee der Zivilgesellschaft über das Vorhandensein von Direktionsmacht praktische Wirksamkeit entfaltet, wird dies von Alexander stillschweigend vorausgesetzt.

Im Sinne des weberianischen Ansatzes ist dagegen vom methodologischen Individualismus auszugehen, die Weber'sche Makrotheorie hat eine handlungstheoretische Grundlage.

> »Schaut man sich die Art und Weise an, wie Weber die einzelnen ›gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte‹ einführt, fällt auf, dass er dabei nicht auf Begriffe wie gesellschaftliche Funktion, funktionale Imperative, Problem gesellschaftlicher Bestandserhaltung oder nicht-negierbare Bezugsprobleme zurückgreift. Er identifiziert diese Sphären, gemäß der in den *Soziologischen Grundbegriffen* niedergelegten Strategie, zunächst über den spezifischen Sinn, den die Handelnden ihrem Sich-Aneinander-Orientieren zugrunde legen.«[142]

Dies bedeutet, dass die Annahme einer analytischen Unabhängigkeit der Zivilgesellschaft nicht am Anfang, sondern allenfalls am Ende der Untersuchung stehen kann. Die Klärung der Frage, ob die Zivilgesellschaft in weberianischer Perspektive als ausdifferenzierte Wertsphäre (und damit als gesellschaftliche [Teil-]Ordnung) mit eigener Direktionsmacht rekonstruierbar ist, muss seinen Ausgangspunkt folglich auf der mikrosoziologischen Ebene nehmen. Auf dieser Ebene steht zunächst die Frage im Zentrum, wie die praktische Handlungswirksamkeit moralischer Normen handlungstheoretisch eingefangen werden kann. Weil die handlungstheoretische Ebene nicht über die situative Bestimmung der praktischen Wirksamkeit (moralischer Normen) hinausgeht, ist damit jedoch die Frage der Bedingungen der Möglichkeit der Ordnungsbildung im Sinne einer Perpetuierung dieser Wertorientierung noch nicht hinreichend beantwortet. Die »Autonomisierung von Wertsphären umfasst mindestens immer zwei Prozesse: einerseits die Ausbildung von wertbezogenen, rationalen Handlungsorientierungen

---

Konzeption vom Vorwurf des funktionalistischen Fehlschlusses befreit werden könnte.

142 Schwinn 2006, S. 40.

und andererseits die auf Dauerstellung [sic!] dieser Handlungsorientierungen durch die Möglichkeit ihrer Koordination«.[143] Mit anderen Worten hängen handlungs- und ordnungstheoretische Präzisierung im weberianischen Ansatz zusammen, wobei die Erste dabei als Bedingung der Möglichkeit der Zweiten aufgefasst wird.

Bevor das Koordinationspotential moralischer Normen untersucht werden kann, soll geprüft werden, ob sich, ausgehend von Webers Konzeption der Verantwortungsethik, die für den Koordinationsprozess relevanten Charakteristika einer (normativen) Handlungsorientierung herausarbeiten lassen. Hierfür muss in einem ersten Schritt die Verantwortungsethik als rationale, regelgeleitete Handlungsorientierung rekonstruiert werden.

5.2.3.1 Handlungsmodell eines weberianischen Zivilgesellschaftskonzepts: die Bestimmungsgründe verantwortungsethischen Handelns

Um die Spezifika verantwortungsethischen Handelns herauszuarbeiten, empfiehlt sich der Vergleich zum gesinnungsethischen Handeln. Ausgangspunkt ist dabei die Rekonstruktion der Differenz der jeweils zugrundeliegenden formalen Moralprinzipien.[144] Im Gegensatz zum gesinnungsethischen Handeln muss

> »ein Handeln, das im Rahmen einer Verantwortungsethik als sittlich gelten will, *zwei* Bedingungen genügen […]: Es muß einer sittlichen Gesinnung entspringen, und es muß seine Verflochtenheit in eine ethisch irrationale Welt reflektieren, also die Einsicht widerspiegeln, daß aus Gutem Böses entstehen kann. Anders gesagt: Es muß sich außer mit einer sittlichen Gesinnung mit einer Folgenabschätzung begründen.«[145]

143 Bachmann 2009, S. 73.

144 Vgl. Schluchter 1988a, S. 251.

145 Schluchter 1988a, S. 251–252.

Für die gesinnungsethische Handlung ist dagegen nur die erste Bedingung maßgeblich. Weber unterscheidet in diesem Kontext zwischen dem Gesinnungswert und dem Erfolgswert einer Handlung.[146] Bei der Gesinnungsethik besitzt der Erfolgswert einer Handlung keinerlei ethische Relevanz, sie lässt sich daher in idealtypischer Hinsicht relativ unproblematisch als Subtyp einer wertrationalen Handlungsorientierung auszeichnen, denn die wertrationale Handlung findet ihren Bestimmungsgrund im »bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten *Eigen*wert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg«.[147]

Findet auch das verantwortungsethische Handeln eine Entsprechung in Webers Handlungstypologie aus den *Soziologischen Grundbegriffen*? Eine eindeutige Zuordnung scheint im ersten Zugriff nicht ohne weiteres möglich und setzt daher eine genauere Auseinandersetzung mit der Handlungstypologie voraus. Weber unterscheidet in § 2 vier Handlungsorientierungen: Den beiden arationalen Handlungstypen des traditionalen bzw. affektuellen Handelns stehen die beiden rationalen Handlungstypen des wert- bzw. zweckrationalen Handelns gegenüber. Erstere sind als arational zu bezeichnen, weil sie für Weber »an der Grenze und oft jenseits dessen [stehen], was bewußt sinnhaft orientiert ist«.[148] Nun ist eine *bewusst sinnhafte* Orientierung, wie sie etwa im Moment der *vernünftigen Entschiedenheit* und einer daraus resultierenden *bewussten Lebensführung* zum Ausdruck kommt, ein zentrales Kennzeichen verantwortungsethischen Handelns. Die Zuordnung zu den arationalen Handlungstypen scheint daher ausgeschlossen. Wie verhält es sich dann mit den beiden rationalen Handlungstypen? Weil die verantwortungsethische Handlung durch das zentrale Moment der Handlungsfolgenabschätzung gekennzeichnet ist, scheint auch der wertrationale Handlungstyp unpassend. Denn diesen kennzeichnet gerade die (ethische) Irrelevanz des Erfolgswertes einer Handlung: »Rein

146 Vgl. Weber 1985a [1922], S. 514.

147 Weber 1980 [1921–1922], S. 12.

148 Weber 1980 [1921–1922], S. 12.

wertrational handelt, wer ohne Rücksicht auf die vorauszusehenden Folgen handelt im Dienst seiner Überzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung, Pietät oder die Wichtigkeit einer Sache gleichviel welcher Art ihm zu gebieten scheinen«.[149] Wenn traditionales, affektuelles und wertrationales Handeln ausgeschlossen sind, bleibt als letzte Möglichkeit der zweckrationale Handlungstyp. Dieser Typ ist nach Weber allgemein bestimmt »durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als Bedingungen oder als Mittel für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke«.[150] Das hier zum Ausdruck kommende Moment der Erfolgsorientierung scheint nun mit der für das verantwortungsethische Handeln charakteristischen Folgenorientierung zu korrespondieren. Das verantwortungsethische Handeln kann dennoch nicht ohne weiteres als Subtyp des zweckrationalen Handelns aufgefasst werden. Denn das verantwortungsethische Handeln ist neben der Folgenorientierung durch eine wertrationale Basis als ethischen Kern gekennzeichnet: Die verantwortungsethische Handlung teilt mit der gesinnungsethischen die erste der oben genannten Bedingungen, wonach das Handeln *einer sittlichen Gesinnung entspringen muss*.

Damit ist deutlich, dass das verantwortungsethische Handeln im Zwischenfeld von wertrationalem und zweckrationalem Handlungstyp zu verorten ist. Weber selbst verweist in einem Kommentar zu seiner Handlungstypologie auf diese Zwischenfelder:

> »Sehr selten ist Handeln, insbesondere soziales Handeln, *nur* in der einen *oder* der andren Art orientiert. Ebenso sind diese Arten der Orientierung natürlich in gar keiner Weise erschöpfende Klassifikationen der Arten der Orientierung des Handelns, sondern für soziologische Zwecke geschaffene, begrifflich reine Typen, denen

149 Weber 1980 [1921–1922], S. 12.
150 Weber 1980 [1921–1922], S. 12.

> sich das reale Handeln mehr oder minder annähert oder aus denen es – noch häufiger – gemischt ist.«[151]

Auf diesen Kommentar bezugnehmend, könnte man es bei der Feststellung eines Dazwischen belassen. Dann aber wäre dieses Dazwischen für soziologische Zwecke noch nicht ausreichend qualifiziert. Eine weiterführende Präzisierung ist aus zwei Richtungen möglich: nämlich über eine begriffliche und konzeptionelle Erweiterung des wertrationalen oder des zweckrationalen Handlungstypus. Den ersten Weg ist Schluchter gegangen. Weil die »Erfolgs*bezogenheit* moralisch-praktischen Handelns und die Erfolgs*orientiertheit* technisch-praktischen Handelns«[152] zweierlei seien, dürfe das verantwortungsethische Handeln nicht mit der zweckrationalen Handlung verwechselt werden. Zugleich aber erkennt Schluchter, dass Webers Begriff des wertrationalen Handelns zu eng gefasst ist, um auch noch das verantwortungsethische Handeln einzufangen. Schluchters Erweiterung des wertrationalen Handlungstypus sieht vor, dass sich das verantwortungsethische Handeln neben der sittlichen Gesinnung und Handlungsfolgenabschätzung durch *ethische* Brückenregeln auszeichnet, durch welche der Gesinnungs- und der Erfolgswert einer Handlung systematisch aufeinander bezogen würden. Der Erfolgswert einer Handlung stellt für Weber zwar keinen ethischen Wert sui generis dar, bekommt aber dessen ungeachtet eine ethische Relevanz zugesprochen. Anders gesagt: Die verantwortungsethische Handlung kann in dem Moment als eine wertrationale Handlung aufgefasst werden, in dem auf die Existenz von ethischen Brückenregeln als verbindendem Glied zwischen Gesinnungs- und Erfolgswert einer Handlung verwiesen wird. Denn diese ethischen Brückenregeln sorgen dafür, dass der Erfolgswert einer Handlung *in eine begründete Beziehung* zum Gesinnungswert gesetzt wird: »Deshalb gilt hier die Maxime: Handle gemäß deiner besten Überzeugung von deiner Pflicht und darüber hinaus so, daß du nach bestem Wissen und Gewis-

151 Weber 1980 [1921–1922], S. 13.

152 Schluchter 1988a, S. 254.

sen die (voraussehbaren) Folgen deines Handelns auch verantworten kannst.«[153]

Mit dieser Abgrenzung von verantwortungsethischem und zweckrationalem Handeln will Schluchter den Gesinnungswert des verantwortungsethischen Handelns sichern. Sobald das verantwortungsethische Handeln aufgrund der Folgenorientierung dem zweckrationalen Handeln angenähert wird, besteht die Gefahr, dass die damit einhergehende Betonung des Erfolgswertes der Handlung mit der Preisgabe des Gesinnungswertes erkauft wird. In diesem Fall liegt ein zweckrationales Handeln »ohne wertrationale Orientierung an ›Geboten‹ und ›Forderungen‹« vor, denn »es kann der Handelnde die konkurrierenden und kollidierenden Zwecke […] einfach als gegebene subjektive Bedürfnisregungen in eine Skala ihrer von ihm bewusst *abgewogenen* Dringlichkeit bringen und danach sein Handeln so orientieren, dass sie in dieser Reihenfolge nach Möglichkeit befriedigt werden«.[154] In diesem Fall ist das zweckrationale Handeln am Grenznutzenprinzip orientiert und damit vom Erfolgswert dominiert.

Weber selbst betont jedoch an derselben Stelle, dass die »wertrationale Orientierung des Handelns […] zur zweckrationalen in verschiedenartigen Beziehungen stehen«[155] kann. Insbesondere diskutiert er einen weiteren Fall zweckrationaler Handlungsorientierung, in dem die Abgrenzung zur wertrationalen Handlungsorientierung weniger kategorisch ausfällt:

> »Zweckrational handelt, wer sein Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational *abwägt*: also jedenfalls *weder* affektuell (und insbesondere nicht emotional), *noch* traditional handelt. Die Entscheidung zwischen konkurrierenden und kollidierenden Zwecken und Folgen kann dabei ihrerseits *wert*rational

153 Schluchter 1988a, S. 253.

154 Weber 1980 [1921–1922], S. 13.

155 Weber 1980 [1921–1922], S. 13.

> orientiert sein: dann ist das Handeln nur in seinen Mitteln zweckrational.«[156]

Bei dieser Bestimmung fällt zunächst auf, dass die zweckrationale Handlungsorientierung aufgrund eines Momentes rationaler Abwägung klar von den beiden arationalen Handlungsorientierungen des affektuellen und traditionalen Handelns abgegrenzt ist. Dies gilt indes nicht für die wertrationale Handlungsorientierung: Unter bestimmten Umständen räumt Weber offenbar dem Gesinnungswert einer Handlung einen Platz im Rahmen der zweckrationalen Handlungsorientierung ein. Damit kommt die zweite Möglichkeit der begrifflichen und konzeptionellen Präzisierung verantwortungsethischen Handelns in den Blick: Sie nimmt ihren Ausgangspunkt nicht im wertrationalen, sondern im zweckrationalen Handlungstypus.

Entscheidend ist, dass das Moment *rationaler Abwägung* mehrdimensional betrachtet werden muss. So denkt Weber nicht nur an eine Rationalisierung der Handlungs*mittel* und Handlungs*folgen*, sondern auch an eine Rationalisierung der Handlungs*zwecke*. In Bezug auf Letztere stellt offenbar das oben beschriebene Prinzip des Grenznutzens nur eine Möglichkeit unter anderen dar. Kollidierende Zwecke werden in diesem Fall ohne wertrationale Orientierung an Geboten und Forderungen gegeneinander abgewogen und so in eine Präferenzordnung gebracht. In diesem Fall ist das Handeln sowohl in seinen Mitteln als auch in seinen Zwecken zweckrational. Kollidierende Zwecke können jedoch unter Umständen auch wertrational gegeneinander abgewogen werden. Beim verantwortungsethischen Handeln ist genau dies der Fall. Es lässt sich als Spezialfall zweckrationalen Handelns ab dem Moment kennzeichnen, in dem der Handlungszweck selbst als moralischer Eigenwert in Erscheinung tritt. Das Handeln ist dann, wie Weber festhält, in seinen Mitteln zweckrational und, so kann man ergänzen, in seinen *Zwecken wertrational bestimmt*.

---

156 Weber 1980 [1921–1922], S. 13.

> »Sobald bei konkurrierenden Zwecken nicht nur ›schwache‹ Präferenzen, sondern auch ›starke‹ Wertungen im Spiel sind, versagt das Grenznutzenprinzip, und die Sinn- und Wertproblematik des Handelns wird virulent. Diese wertrationale Entscheidung zwischen konkurrierenden Zwecken und der damit verbundene Wertbezug gehen nun offensichtlich über die utilitaristische Logik des rationalen Wahlhandelns hinaus. Die Sinnfrage ist nicht mehr in Dimensionen der reinen Nützlichkeit und der Befriedigung basaler Bedürfnisse zu betrachten. Vielmehr muss dann die Mittelanalyse mit der Wertanalyse verbunden werden, geleitet von der Frage: Welchen Sinn und welche Berechtigung haben die Zwecke, die ich verfolge?«[157]

Die spezifische Rationalität des verantwortlichen Handelns lässt sich folglich auf eine »doppelte Rationalitätsproblematik«[158] zurückführen: Während das »Zurechnungsproblem« mit »der Möglichkeit bedenklicher Mittel und paradoxer Folgen in einer ethisch irrationalen Welt verbunden« wird, ist das »Sinnproblem«[159] auf die *wertrationale* Entscheidung zwischen verschiedenen, unter Umständen kollidierenden Zwecken bezogen.

Von dieser doppelten Rationalitätsproblematik ausgehend, können weitere Bestimmungsgründe verantwortungsethischen Handelns expliziert werden (vgl. zum Überblick Tabelle 1). Sie kommen dann in den Blick, wenn man untersucht, wie sich Weber das Moment *rationaler Abwägung* bezogen auf die jeweilige Rationalitätsproblematik vorstellt. Hierfür kann an die werttheoretischen Überlegungen aus dem letzten Kapitel angeschlossen werden. Der dort in Bezug auf den Freiheitsbegriff entwickelte Korrespondenzgedanke zum Verhältnis von Sein und Sollen lässt sich nämlich auch handlungstheoretisch interpretieren.

In Hinblick auf die Zurechnungsproblematik ist zunächst festzuhalten, dass diese auf die Mittel- und Folgenanalyse bezogen ist. Das Moment rationaler Abwägung kann in diesem Fall als Zweckrationalisierung aufgefasst werden. Die Sinnproblematik ist dagegen auf die

---

157 Bienfait 2008, S. 8; vgl. auch Stachura 2006a, S. 118.

158 Bienfait 2008, S. 8.

159 Bienfait 2008, S. 8.

Zweck- und Wertanalyse, genauer: auf die Analyse eigenwertdominierter Handlungszwecke, bezogen. Das Moment rationaler Abwägung kann in diesem Fall als Wertrationalisierung aufgefasst werden. Zweck- und Wertrationalisierung sind aber heterogenen Sphären zuzuordnen: Erstere fällt in die Erkenntnissphäre, Letztere aber in die Wertungssphäre. Ruft man auf Basis dieser Zuordnung die Überlegungen zur ›ontologischen‹ Differenz zwischen den beiden Sphären in Erinnerung, dann wird deutlich, dass *rationale Abwägung* Unterschiedliches bedeutet, je nachdem, ob diese auf die Zurechnungs- oder Sinnproblematik bezogen ist.

Eine wesentliche Differenz ergibt sich in Hinblick auf die Gegenstände rationaler Abwägung. Bei der Zurechnungsproblematik kommen im Rahmen der Mittel- und Folgenanalyse *empirische Tatsachen* in den Fokus. Bei der Sinnproblematik dagegen stehen im Rahmen der Wert- und Zweckanalyse *praktische Imperative* im Vordergrund. Diese Differenz führt auch zu jeweils unterschiedlichen Fluchtpunkten rationaler Abwägung: Nur die Gegenstände der Erkenntnissphäre sind solchermaßen rationalisierungsfähig, dass ihnen unter Umständen eine objektive Wahrheitsgeltung zukommen kann. Dies ist deshalb so, weil dem Moment rationaler Abwägung im Rahmen der Zurechnungsproblematik in epistemologischer Hinsicht ein *konstitutiver* Vernunftbegriff zugrunde gelegt werden kann. Für die Wertungssphäre – und damit für die Sinnproblematik – ist dagegen nur ein *regulativer* Vernunftbegriff in Anschlag zu bringen. Die Gegenstände der Wertungssphäre sind im Verhältnis zu denjenigen der Erkenntnissphäre nur eingeschränkt rationalisierungsfähig: Sie können nicht mit Vernunft bewiesen, sondern nur mit Vernunft *verteidigt* werden.[160] In diesem Sinne lässt sich eine Wertentscheidung qua vernünftiger Verteidigung »zwar objektivieren, aber sie wird deshalb nicht objektiv«.[161] Auf Basis dieser Grundunterscheidungen sind schließlich auch Differenzen hinsichtlich der Verfahren rationaler Abwägung explizierbar. Während die Lösung der Sinnproblematik über das *wertende Ordnen des empirisch Gegebenen* läuft, vollzieht

160 Vgl. Schluchter 1988a, S. 211.

161 Schluchter 1988a, S. 211.

sich die Lösung der Zurechnungsproblematik über das *denkende Ordnen des empirisch Gegebenen*.[162] Im ersten Fall handelt es sich um eine »sozialphilosophische Kritik des Gesinnungswertes«, im zweiten Fall um eine »technische Kritik des Erfolgswertes einer Handlungsmaxime«.[163]

Tabelle 1: Verantwortungsethisches Handeln, Komponenten rationaler Abwägung

	Zurechnungsproblematik (Erfolgswert des Handelns, zweckrationale Komponenten)	**Sinnproblematik (Gesinnungswert des Handelns, wertrationale Komponenten)**
Bezugspunkt	Mittel- und Folgenanalyse (Seinssphäre)	Zweck- und Wertanalyse (Sollenssphäre)
Gegenstand	(objektive) Gegenstände der Erkenntnissphäre: empirische Tatsachen	(objektivierbare) Gegenstände der Wertungssphäre: praktische Imperative
epistemologische Grundlage	konstitutiver Vernunftbegriff	regulativer Vernunftbegriff
Fluchtpunkt rationaler Abwägung	(potentiell) wahrheitsfähig	(potentiell) wahrheitsbezogen
Verfahren	denkendes Ordnen des empirisch Gegebenen: technische Kritik	wertendes Ordnen des empirisch Gegebenen: sozialphilosophische Kritik
Maxime	nach bestem Wissen	nach bestem Gewissen

Wenn das verantwortungsethische Handeln grundsätzlich als normativer Handlungstyp aufzufassen ist, dann muss die Lösung der Sinnproblematik letztlich als handlungsermöglichende Komponente

162 Vgl. Schluchter 1988a, S. 210.
163 Bienfait 1999, S. 156.

interpretiert werden, weil der wertdominierte Handlungszweck gleichsam das konstitutive Element verantwortungsethischen Handelns bildet. Die Zurechnungsproblematik kann demgegenüber als handlungsrestringierende Komponente verantwortungsethischen Handelns interpretiert werden, weil die Lösung der Zurechnungsproblematik wiederum einschränkende Bedingungen für wertorientiertes Verhalten schafft. Verantwortungsethiker haben gegenüber Gesinnungsethikern nur eine eingeschränkte Anzahl sittlich zu billigender Handlungsoptionen.

Fragt man weiter nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Zurechnungs- und Sinnproblematik, so kann zunächst wieder von der allgemeinen Frage ausgegangen werden, welchen Bedingungen ein Handeln genügen muss, das im Sinne der Verantwortungsethik als *normativ qualifiziert* gelten kann. Folgt man Schluchter, so muss es »einer sittlichen Gesinnung entspringen, und es muß seine Verflochtenheit in eine ethisch irrationale Welt reflektieren, also die Einsicht widerspiegeln, daß aus Gutem Böses entstehen kann. Anders gesagt: Es muß sich außer mit einer sittlichen Gesinnung mit einer Folgenabschätzung begründen«.[164] Das Spezifikum gegenüber der gesinnungsethisch motivierten Handlung liegt folglich darin, dass der Erfolgswert der Handlung »ethische Relevanz«[165] besitzt. Der Erfolgswert wird dadurch nicht zum ethischen Wert, muss aber zum Gesinnungswert in eine »begründete Beziehung«[166] gesetzt werden.

Wenn weiter gefragt wird: Wie stellt Weber sich die Etablierung einer *begründeten Beziehung* zwischen sittlichem Eigenwert und ethisch relevantem Erfolgswert vor, so landet man unweigerlich beim Konzept der *Wertdiskussion*. Die Wertdiskussion ist das entscheidende Forum »verantwortungsethischer Dialoge«,[167] in welcher Sinn- und Zurechnungsproblematik aufeinander bezogen werden. Sie hat den Zweck, »Gesinnungswerte auf ihre Verallgemeinerbarkeit zu prüfen und sie zu Erfolgs-

164 Schluchter 1988a, S. 251–252.
165 Schluchter 1988a, S. 253.
166 Schluchter 1988a, S. 153.
167 Bienfait 2006, S. 166.

werten in Beziehung zu setzen«.[168] Die Wertdiskussion sollte entsprechend ausgerichtet sein auf »die Herausarbeitung letzter, innerlich konsequenter Wertaxiome; die Deduktion der Konsequenzen für wertende Stellungnahmen zu Sachverhalten; die Feststellung der faktischen Folgen der Durchführung solcher Stellungnahmen; und die Konfrontation mit Wertaxiomen, die bei einer Stellungnahme nicht beachtet worden sind«.[169]

Wenn die Wertdiskussion als *Forum verantwortungsethischer Dialoge* aufgefasst werden kann, bietet dies zugleich die Möglichkeit, weiter nach entsprechenden *Rationalitätskriterien* (Lepsius) der zugrundeliegenden Leitidee zu fragen. In Hinblick auf die Argumentationsregeln kann zunächst festgehalten werden, dass die Argumentationsteilnehmer an die *Regeln der aufgeklärten Denkungsart* gebunden sind. Diese sich aus dem Vernunftbezug moralischer Urteilskraft ableitenden Regeln lauten: »Selbstdenken, an der Stelle jedes andern Denken, jederzeit mit sich selbst einstimmig denken, also Autonomie, Perspektivenwechsel sowie Konsistenz und Konsequenz«.[170] Was das weiterführende Rationalisierungspotential einzelner moralischer Urteile und daran anschließender Handlungsoptionen angeht, so muss wieder auf die unterschiedlichen Modi und Fluchtpunkte rationaler Abwägung hingewiesen werden. Die mit der *Zurechnungsproblematik* einhergehende Bestimmung des Erfolgswerts einer Handlung weist demnach ein höheres Rationalisierungspotential auf, als die mit der *Sinnproblematik* einhergehende Bestimmung des Gesinnungswerts einer Handlung. Denn Erstere, die sich auf die Mittel- und Folgenabschätzung richtet, findet ihre Gegenstände in der Erkenntnissphäre, richtet sich also auf empirische Tatsachen. In epistemologischer Hinsicht kann hier ein konstitutiver Vernunftbegriff zugrunde gelegt werden. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse sind über das *denkende Ordnen des empirisch Gegebenen* potentiell wahrheits*fähig*. Die mit der Sinnproblematik einhergehende Bestimmung des Gesinnungswerts einer Handlung ist

168 Schluchter 1988a, S. 307.
169 Schluchter 1988a, S. 264.
170 Schluchter 1988a, S. 254.

dagegen nur eingeschränkt rationalisierungsfähig. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass sich die der Sollenssphäre zuzuordnende Klärung des Gesinnungswerts nicht auf empirische Gegenstände, sondern praktische Imperative richtet. Diese sind aber nicht im selben Maß objektiv wie diejenigen der Erkenntnissphäre. In epistemologischer Hinsicht kann hier nur ein regulativer Vernunftbegriff angenommen werden. Die gewonnenen Erkenntnisse sind über das *wertende Ordnen des empirisch Gegebenen* nicht wahrheits*fähig*, sondern allenfalls wahrheits*bezogen*. Das verantwortungsethische Handlungsmodell zeichnet sich folglich durch einen immanenten *Kritizismus* aus, der auf den in Wertungsfragen zugrundeliegenden regulativen Universalismus des Vernunftbegriffs zurückzuführen ist. Moralische Urteile lassen sich demnach nicht mit Vernunft begründen, wohl aber mit Vernunft verteidigen. Das Prinzip »kritischer Prüfung«[171] steht dabei im Zentrum. Der kritizistische Charakter des verantwortungsethischen Handlungsmodells grenzt dieses zugleich von kognitivistischen Moraltheorien ab, die ausgehend von einem konstitutiven Universalismus des Vernunftbegriffs, von der Möglichkeit einer formalen Begründung der moralischen Gesinnung, ausgehen.[172] Das verantwortungsethische Handlungsmodell hat darüber hinaus eine *dialogische Struktur*:

> »Wer das Gesetz, nach dem er angetreten, ohne Selbstbetrug erfüllen will, muß um die eigenen ›letzten, innerlich »konsequenten« Wertaxiome‹ und ihre Konsequenzen wissen. Das verlangt, mit einem Begriff von Nietzsche, intellektuelle Rechtschaffenheit. Es verlangt aber auch die Bereitschaft zu *realen* Dialogen, die ein unverzichtbares Durchgangsstadium zu realen Konfrontationen sind. Immer wieder betont Weber, daß sich Ideale nur im Kampf mit anderen Idealen bewähren – oder, aus mangelnder Durchsetzungskraft, untergehen. Bevor sie aber den Test im Leben bestehen können, müssen sie der relativierenden Wirkung von Wert- bzw. Wertungsdiskussionen standgehalten haben, um überhaupt […] als überzeugungs*fähig* gelten zu können. Anders als bei Kant, wo sich jeder jederzeit zwar

171 Schluchter 1988a, S. 260.

172 Vgl. hierzu auch Schluchter 1988a, S. 309.

> nicht unbedingt faktisch, wohl aber im Prinzip auf den allgemeinen Standpunkt stellen kann, fordert Webers Ansatz zwingend eine formale Gesinnungskritik *im Rahmen* von Wert- bzw. Wertungsdiskussionen.«[173]

Den Kern des verantwortungsethischen Handlungsmodells bildet folglich eine »Ethik des Dialogs«[174] auf kritizistischer Grundlage. Dieser Kern lässt sich mit Schluchter wie folgt auf den Punkt bringen:

> »Du sollst deine sittliche Überzeugung einer Wertdiskussion aussetzen. Nur diese Maxime, nicht aber eine der (prinzipiellen) Dialogverweigerung, entspricht dem Gebot der Vernünftigkeit. Nur wenn wir ihr folgen, können wir hoffen, Klarheit über unsere Überzeugung und die der anderen zu gewinnen sowie über die voraussehbaren Folgen, die mit ihrer jeweiligen Verwirklichung verbunden sind. Nur wenn wir ihr folgen, urteilen und handeln wir in praktischen Fragen aufgeklärt. Gewiß: Praktische Fragen, das ist Webers Meinung, lassen sich in einem rationalen Diskurs letztlich nicht entscheiden. Durch ihn und in ihm überwindet man den Hiatus zwischen Verstehen und Billigen nicht. Aber sie lassen sich in ihm und durch ihn rational klären. Darin besteht der Wert des Dialogs, der Wertdiskussion.«[175]

Zusätzlich lassen sich von Weber avisierte spezifische Motivationsquellen verantwortungsethischen Handelns identifizieren, diese liegen sowohl auf kognitiver als auch auf emotionaler Ebene:

> »Wo immer Weber sich ausführlicher zur Verantwortungsethik äußert, begegnen Begriffe wie Klarheit, Augenmaß, innere Distanz zu Menschen und Dingen, Leidenschaft, Verantwortungsgefühl. Diese Begriffe bezeichnen Qualitäten, die Menschen, die ihr Leben bewusst führen wollen, haben sollten. […] Klarheit und Augenmaß fallen ins kognitive, Leidenschaft und Verantwortungsgefühl ins emotionale Feld. Innere Distanz zu den Dingen und Menschen, auch zu sich

173 Schluchter 1988a, S. 259.
174 Schluchter 1988a, S. 328.
175 Schluchter 1988a, S. 328–329.

> selber, scheint die Haltung, in der sich diese Qualitäten miteinander verbinden. Es ist eine Haltung, die dem Gebot der Vernünftigkeit entspricht. Diese innere Distanz ist aber nur die Kehrseite der Hingabe an eine Sache. Auf diese kommt bei Weber alles an. Denn sie allein vermag dem Handeln inneren Halt zu geben […]. Der Mensch mit echter sittlicher Gesinnung ist einer geglaubten und überpersönlichen Sache leidenschaftlich hingegeben und doch zugleich nicht blind an sie verloren. Dies deshalb, weil diese Hingabe, die zugleich Distanz zuläßt, ja fordert, letztlich aus *bewußter* Entscheidung stammt.«[176]

Damit sind die Bestimmungsgründe verantwortlichen Handelns hinreichend geklärt, die Verantwortungsethik ist als wertbezogener, rationaler Handlungstyp rekonstruiert. Im nächsten Schritt muss nach den Potentialen der Perpetuierung dieser Handlungsorientierung vermittels Koordination gefragt werden. Damit kommt die Frage nach Grenzen und Möglichkeiten der Ordnungsbildung bzw. Ordnungsrelevanz in den Fokus der Aufmerksamkeit. Diesem Aspekt widmet sich der folgende Abschnitt.

5.2.3.2 Ordnungsmodell eines weberianischen Zivilgesellschaftskonzepts: das (eingeschränkte) Koordinationspotential verantwortungsethischen Handelns

Die hier interessierende Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer verantwortungsethisch geprägten Ordnungsbildung lässt sich in weberianischer Perspektive als Frage nach den Potentialen der Institutionalisierung von Leitideen und ihrer Verfestigung in gesellschaftlichen Ordnungszusammenhänge bzw. Differenzierungslinien übersetzen.

Weber selbst hat unter diesem Gesichtspunkt, wenn auch nur rudimentär, verschiedene historische Kulturwerte in den Blick genommen. So befasst er sich vor allem in der »Zwischenbetrachtung« mit verschiedenen kulturellen Sphären und ihren etwaigen Verfestigungen zu gesellschaftlichen Ordnungen.[177] Weber fokussiert dabei so Unter-

176 Schluchter 1988a, S. 266–267.

177 Vgl. Weber 1986d [1920].

schiedliches wie Religion, Politik, Ökonomie, Kunst und Erotik. Allein, direkte Anschlussstellen für die Frage nach Potentialen einer spezifisch verantwortungsethischen Ordnungsbildung (etwa im Sinne einer neben Staat und Markt ausdifferenzierten bürgerlichen Gesellschaft) finden sich dort nicht. Die *Zivilgesellschaft* als potentielle Referenzordnung der verantwortungsethischen Leitidee fehlt in Webers Liste gesellschaftlicher Sphären und Ordnungen. Und auch die Sphäre der Politik bleibt unter verantwortungsethischen Gesichtspunkten außen vor: Im Gegensatz zu *Politik als Beruf*[178] ist *Politik als Sphäre*, wo sie in der »Zwischenbetrachtung« in den Blick genommen wird, nicht von einer *verantwortungsethischen*, sondern von einer *machtpolitischen* Perspektive durchdrungen.[179]

Der Umstand, dass sich in der »Zwischenbetrachtung« an keiner Stelle Überlegungen zur verantwortungsethischen Ordnungsbildung finden, ist vor allem darauf zurückzuführen, dass Weber sich dort in seiner streng erfahrungswissenschaftlichen Perspektive exklusiv auf *historische* Ordnungsbildungen *manifester* Kulturwerte beschränkt. Was seine Institutionalisierungs- und Differenzierungstheorie angeht, so bilden nicht etwa überhistorische ethische Eigenwerte, sondern historische Kulturwerte die primären Untersuchungsgegenstände.

Man könnte meinen, dass in Hinblick auf mögliche Anschlussstellen zur Klärung der Frage nach Potentialen verantwortungsethischer Ordnungsbildung nicht der Verweis auf die »Zwischenbetrachtung«, sondern auf die *Protestantische Ethik* weiterhilft. Schließlich befasst Weber sich dort ganz explizit mit dem Verhältnis von (religiöser) *Ethik* und *Welt*: Hier werden nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit einer (ethischen) Wertgeltung untersucht, sondern auch die sich daraus ergebenden Folgen für gesellschaftliche Ordnungszusammenhänge.[180] Für die Frage nach den Möglichkeiten einer verantwortungsethischen Ordnungsbildung hilft aber der Blick auf die *Protestantische Ethik* nur

178 Vgl. Weber 1988c [1921].

179 Vgl. Weber 1986d [1920], S. 547.

180 Vgl. Weber 1986a [1920].

bedingt. Zum einen fokussiert Weber hier, im Gegensatz zur »Zwischenbetrachtung«, gar nicht explizit die *immanenten* Konstitutionsbedingungen einzelner gesellschaftlicher Ordnungen. Die *Protestantische Ethik* ist vielmehr als Konstellationsanalyse angelegt, im Rahmen derer in einer intersektionalen Perspektive die *religiöse Bedingtheit* der *kapitalistischen Wirtschaftsordnung* nachgewiesen werden soll. Noch entscheidender scheint zum anderen aber die Tatsache, dass zwischen protestantischer Ethik und Verantwortungsethik eine Differenz im ontologischen Status des jeweils in Betracht gezogenen ethischen Werts besteht: In der *Protestantischen Ethik* ist Weber um eine, wie es im ›Wertfreiheitsaufsatz‹ heißt, »›realistische‹ Wissenschaft vom Ethischen«[181] bemüht, diese ist der Erkenntnissphäre zuzuordnen. Hier geht es um »die Aufzeigung der faktischen Einflüsse, welche die jeweilig in einer Gruppe von Menschen vorwiegenden ethischen Ueberzeugungen durch deren sonstige Lebensbedingungen erfahren und umgekehrt wieder auf diese geübt haben«.[182] Die Verantwortungsethik dagegen ist eine Ethik, die über ihr formales Moralprinzip Aussagen über das »Gelten*sollende*«[183] treffen soll, sie ist der Wertungssphäre zuzuordnen. Die *Protestantische Ethik* fokussiert also einen historischen Kulturwert, die Verantwortungsethik dagegen einen überhistorischen ethischen Eigenwert.

Festzuhalten bleibt, dass es vermutlich vor allem selbst auferlegte erfahrungswissenschaftliche Restriktionen sind, die Weber davon abhalten, sich mit den Konstitutionsbedingungen einer verantwortungsethischen Ordnung näher auseinanderzusetzen. Demgegenüber wird hier die Position vertreten, dass diese Auseinandersetzung auf dem Boden einer empirischen Wissenschaft sehr wohl möglich ist. Was für Kulturwerte gilt, muss unter dem Gesichtspunkt der Analyse der Möglichkeiten und Grenzen der Institutionalisierung von Leitideen auch für ethische Eigenwerte gelten. Obzwar unterschiedlichen *Sphären* zuzuordnen, sind beide Varianten in kultursoziologischer Hinsicht als Leitideen aufzufassen, deren potentielle gesellschaftliche Wirkmacht

181 Weber 1985e [1922], S. 502.
182 Weber 1985e [1922], S. 502.
183 Weber 1985e [1922], S. 502.

einer wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich ist. Egal ob es sich um ethische Eigenwerte mit überhistorischem Geltungsanspruch oder um Kulturwerte mit lediglich historischem Geltungsanspruch handelt, der Prozess einer potentiellen Wertverwirklichung auf der Ordnungsebene folgt denselben Mechanismen und Regeln. Die Bedingung der Möglichkeit der Geltung ethischer Eigenwerte lässt sich an denselben Standards messen wie die Bedingung der Möglichkeit der Geltung von Kulturwerten.

Die Erweiterung des Bezugsrahmens der institutionentheoretischen Überlegungen *von Kulturwerten mit historischem Geltungsanspruch auf ethische Eigenwerte mit überhistorischem Geltungsanspruch* stellt folglich keinen Bruch mit Webers erfahrungswissenschaftlicher Perspektive dar. Im Folgenden soll diese These mit Rekurs auf die institutionentheoretischen Überlegungen Rainer Lepsius' weiter untermauert werden. Der institutionentheoretische Ansatz Lepsius' birgt qua konzeptioneller Trennung von *legitimer Ordnung* und *Geltung* das Potential, die normative und die deskriptive Ebene des Zivilgesellschaftskonzepts auf systematische Art und Weise zu vermitteln. Innerhalb dieses Rahmens wird es möglich sein, die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer ordnungstheoretischen Präzisierung der normativen Leitidee der Zivilgesellschaft zu klären. Denn in einem weiteren Schritt können dann die Geltungsstandards von Leitideen herausgearbeitet und auf die Verantwortungsethik bezogen werden. Die daraus gewonnenen Einsichten in die Möglichkeiten und Grenzen verantwortungsethischer Ordnungsbildung können schließlich ins Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Ordnungen gesetzt werden. Den Fluchtpunkt der restlichen Untersuchung stellt damit die Frage dar, welchen Platz die in normativer Hinsicht als verantwortungsethische Leitidee konzipierte *Zivilgesellschaft* im gesellschaftlichen Ordnungsgefüge einnimmt. Repräsentiert sie, wie z.B. im Rahmen der Dritte-Sektor-Forschung[184] angenommen, eine eigene Ordnung, die gleichberechtigt neben Wirtschaft und Staat einzureihen ist, oder erreichen zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge nicht diesen Grad an Verfestigung?

184 Vgl. Birkhölzer et al. 2005.

Im ersten Schritt muss der institutionentheoretische Rahmen eingeführt werden, wobei zunächst die Frage im Mittelpunkt steht, inwiefern hier vermittels des konzeptionellen Einbezugs ethischer Eigenwerte mit überhistorischem Geltungsanspruch das Potential einer systematischen Vermittlung von normativer und deskriptiver Dimension zu erkennen ist. Folgt man den institutionentheoretischen Überlegungen von Rainer Lepsius, so kann festgehalten werden, dass der Institutionenbegriff grundsätzlich theoretisch amorph ist:

> »Jede auf Dauer gestellte Handlungsorientierung, die nicht situativ, spontan, einmalig oder abweichend ist, gilt als ›institutionalisiert‹. Jede soziale ›Einrichtung‹, Regulierung, Organisation wird als ›Institution‹ bezeichnet. So ist die Schule eine Institution, ebenso die 5 %-Klausel im Wahlrecht, die Meinungsfreiheit, aber auch die Europäische Gemeinschaft. Marcel Reich-Ranicki ist zu einer ›kritischen Institution‹ geworden. Verhaltensregelmäßigkeiten, Organisationsformen, Verfahrensweisen, Sinnzusammenhänge, gedachte Ordnungen, all das gehört zum Bedeutungsfeld der Institutionen.«[185]

Der analytische Gehalt des Institutionenbegriffs ergibt sich Lepsius zufolge deshalb weniger »über die Frage: Was sind Institutionen?, sondern [über] die Frage: Welches Problem soll bearbeitet werden?«[186] Es ist die Antwort auf diese Frage, die den Ansatz von Lepsius im Kontext der Frage nach einer ordnungstheoretischen Präzisierung der Verantwortungsethik attraktiv macht. Bei Lepsius heißt es nämlich weiter:

> »Institutionen sind in dieser Perspektive soziale Strukturierungen, die einen Wertbezug handlungsrelevant werden lassen. […] Der Institutionenbegriff ist dann mehr als die Summe von Regulierungen, Verhaltensdauerhaftigkeiten, Organisationen, ›Einrichtungen‹, er bezieht sich auf eine spezifische Problemstellung. Institutionenanalyse

185 Lepsius 2013, S. 13.

186 Lepsius 2013, S. 13.

> versucht, das Spannungsfeld zwischen Ideen und Verhaltensstrukturierung zu beschreiben und zu erklären.«[187]

Freilich ist das Spannungsfeld zwischen Ideen und Verhaltensstrukturierung komplex. Will man die Institutionenanalyse für eine Modellierung des Verhältnisses von normativer und deskriptiver Ebene des Zivilgesellschaftsbegriffs fruchtbar machen, ist zunächst daran zu erinnern, dass schon die »Deskription mit unter Umständen gehaltvollen normativen Gegebenheiten«[188] operiert. Dies bedeutet, dass in Hinblick auf den epistemologischen Status der Idee Vorsicht geboten ist. Legt man die Weber'sche Unterscheidung zwischen einer »›realistische[n]‹ Wissenschaft vom Ethischen« im Sinne einer deskriptiven Analyse normativer Gehalte und einer Ethik im Sinne eines Systems von Aussagen »über das Geltend*sollende*«[189] zugrunde, dann lässt sich eine deskriptive und eine normative Institutionenanalyse unterscheiden, wobei nur die Letztere für die ordnungstheoretische Präzisierung der Verantwortungsethik in Frage käme.

In einem nächsten Schritt ist daher zu prüfen, ob Lepsius' institutionenanalytische Überlegungen über die deskriptive Dimension hinausweisen. Begreift man mit Lepsius Institutionenanalyse in einem weberianischen Rahmen als Versuch, »das Spannungsfeld von Ideen und Verhaltensstrukturierung zu beschreiben und zu erklären«,[190] dann könnte man abermals geneigt sein, Webers Protestantismusstudie als klassische Referenz heranzuziehen. Das Spannungsfeld zwischen einer ethisch-religiösen Weltanschauung (protestantische Ethik) und einer methodisch-rationalen Lebensführung im Sinne einer kapitalismusaffinen Verhaltensstrukturierung steht schließlich im Zentrum der Untersuchung.[191] Würde das Programm einer Institutionenanalyse

187 Lepsius 2013, S. 14.
188 Forst 2014, S. 139.
189 Weber 1985a [1922], S. 502.
190 Lepsius 2013, S. 14.
191 Vgl. Weber 1986b [1920].

entlang dieser Linie ausgearbeitet, so käme man im Ergebnis zur deskriptiven Variante, denn in der Protestantismusstudie bemüht Weber ausschließlich die »›realistische‹ Wissenschaft vom Ethischen«. Methodologische Erkenntnisse über das Verhältnis einer Ethik im Sinne eines Systems von Aussagen »über das Geltend*sollende*« und einer Verhaltensstrukturierung im deskriptiven Sinn wären ausgehend von dieser Strategie nicht zu erwarten. Lepsius aber entgeht dieser Engführung, indem er die Institutionenanalyse nicht an das Modell der Protestantismusstudie, sondern an Webers Begriff der *legitimen Ordnung* aus den *Grundbegriffen* rückbindet.[192]

In den *Grundbegriffen* findet der Begriff der Verhaltensstrukturierung seine Entsprechung in dem der »*Regelmäßigkeit* der Einstellung sozialen Handelns«.[193] Anhand der Differenzierung eines Bedingungsgefüges arbeitet Weber hierzu insbesondere in §4 und §5 eine Typologie aus. In §4 werden ›Brauch‹, ›Sitte‹ und ›Interessenlage‹ eingeführt:

> »Eine tatsächlich bestehende Chance einer *Regelmäßigkeit* der Einstellung sozialen Handelns soll heißen *Brauch*, wenn und soweit die Chance ihres Bestehens innerhalb eines Kreises von Menschen *lediglich* durch tatsächliche Übung gegeben ist. Brauch soll heißen *Sitte*, wenn die tatsächliche Übung auf langer *Eingelebtheit* beruht. Sie soll dagegen bezeichnet werden als ›bedingt durch *Interessenlage*‹ (›interessenbedingt‹), wenn und soweit die Chance ihres empirischen Bestandes *lediglich* durch rein zweckrationale Orientierung des Handelns der Einzelnen an gleichartigen *Erwartungen* bedingt ist.«[194]

In § 5 wird dann der Begriff der legitimen Ordnung eingeführt: »Handeln, insbesondere soziales Handeln und wiederum insbesondere eine soziale Beziehung, können von Seiten der Beteiligten an der *Vorstellung* vom Bestehen einer *legitimen Ordnung* orientiert werden. Die Chance, daß dies tatsächlich geschieht, soll ›Geltung‹ der betreffenden Ordnung

192 Vgl. Weber 1985f [1922], S. 573–576.
193 Weber 1985f [1922], S. 570.
194 Weber 1985f [1922], S. 570–571.

heißen.«[195] Hinsichtlich der Differenzierung des Bedingungsgefüges ergeben sich nun entscheidende Unterschiede zwischen den Begriffen Brauch, Sitte und Interessenlage aus §4 einerseits und dem Begriff der legitimen Ordnung aus §5 andererseits. Bei Ersteren ist die Regelmäßigkeit des sozialen Handelns äußerlich-empirisch bedingt, es handelt sich entweder um gewohnheitsmäßige oder um extrinsisch motivierte Formen der Verhaltensstrukturierung. Erst mit dem Begriff der legitimen Ordnung rückt die Verbindung von Idee und Verhaltensstrukturierung in den Fokus. In diesem Fall ist die Regelmäßigkeit des sozialen Handelns bedingt durch eine Orientierung an einem mit dem »Prestige der Vorbildlichkeit oder Verbindlichkeit«[196] ausgestatteten »Sinngehalt«.[197] Die Verhaltensstrukturierung ist *im Falle der Geltung* von einem wertrationalen »Pflichtgefühl«[198] bestimmt.[199]

Nun ist der Status der Geltungsfrage entscheidend. Diese steht einerseits in unmittelbarem Zusammenhang, aber andererseits – und dies ist im vorliegenden Kontext der entscheidende Punkt – nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem Begriff der legitimen Ordnung. Legitime Ordnung und (empirische) Geltung sind zwar aufeinander bezogen, bilden aber keine Einheit. Ginge man von deren Einheit aus, so wäre man schnell bei der oben kritisierten Verhältnisbestimmung als bloßem Komplementärverhältnis, wobei entweder (fälschlicherweise) unmittelbar von der (empirischen) Geltung auf die legitime (normative) Ordnung geschlossen würde (kritiklose Affirmation, normfreier Soziologismus) oder von der legitimen (normativen) Ordnung auf die (empirische) Geltung (Utopismus, bodenloser Normativismus).[200] Weil Lepsius (mit Weber) diesen Kurzschluss durch die Scheidung der Begriffe legitime Ordnung und (empirische) Geltung vermeidet, kann

195 Weber 1985f [1922], S. 573.
196 Weber 1985f [1922], S. 574.
197 Weber 1985f [1922], S. 573.
198 Weber 1985f [1922], S. 573.
199 Zur wertrationalen Fundierung des Ordnungs- und Institutionalisierungsproblems vgl. auch Schwinn 2009, S. 44.
200 Vgl. Forst 2014, S. 137; Honneth 2013, S. 306.

er die Geltungsfrage als Frage der Institutionalisierung von Leitideen stellen:

> »In diesem Sinne ist das Erklärungsproblem, das ich dem Begriff der Institution zuordne, die Analyse der Voraussetzungen für die Geltung von auf ›Sinnbezüge‹ gerichteten legitimen Ordnungen. Mit anderen Worten: Institutionenanalyse stellt die Frage: Welche Leitideen wirken in welchen Handlungskontexten bis zu welchem Grade verhaltensstrukturierend? Da es sich immer um ein Mehr oder Weniger handelt, empfiehlt es sich, von Institutionalisierungsprozessen auszugehen, nicht von einem festen Bestand an Institutionen, die insbesondere in einer anthropologischen Sicht leicht ontologisiert werden können. Durch Institutionalisierungsprozesse werden Leitideen mehr oder weniger aus dem Synkretismus des Wünschbaren isoliert, für mehr oder weniger eindeutig ausdifferenzierte Handlungskontexte spezifiziert und mit mehr oder weniger Geltungskraft ausgestattet.«[201]

Hier zeigt sich, dass die Erweiterung des Bezugsrahmens der institutionentheoretischen Überlegungen *von Kulturwerten mit historischem Geltungsanspruch auf ethische Eigenwerte mit überhistorischem Geltungsanspruch* ohne weiteres möglich ist und damit keinen Bruch mit Webers erfahrungswissenschaftlicher Perspektive darstellt. Denn der der legitimen Ordnung zugrundeliegende *Sinnbezug* kann entweder ein historischer Kulturwert sein oder ein überhistorischer ethischer Eigenwert. Über die Realisierungschancen dieser verschiedenen Leitideen ist damit allerdings noch wenig gesagt. Dennoch erlaubt diese Auslegung der Institutionenanalyse wichtige Rückschlüsse auf das (methodologische) Problem der Verhältnisbestimmung von normativer und deskriptiver Bedeutungsebene des Zivilgesellschaftsbegriffs. Der institutionenanalytische Zugang konzipiert das Verhältnis von normativer und deskriptiver Ebene nicht als einfaches Entsprechungs- oder Komplementärverhältnis, sondern konzipiert (und problematisiert!)

201 Lepsius 2013, S. 15.

deren Vermittlung explizit durch den Gedanken des Institutionalisierungsprozesses. Inwiefern eine normative Leitidee überhaupt in einem, und wenn ja, in welchem Kontext verhaltensstrukturierend ist, stellt sich als Frage der Institutionalisierung dieser Leitidee, die Frage nach deren Handlungs- und Ordnungsrelevanz ist eine Frage nach deren Institutionalisierungsgrad.

Wie ist es um das Institutionalisierungspotential der verantwortungsethischen Leitidee bestellt? Um dies zu untersuchen, müssen zunächst die Geltungsstandards von Leitideen als Konstitutionsbedingungen von Institutionalisierungsprozessen im Allgemeinen herausgearbeitet werden.

Besinnt man sich zurück auf die schon von Weber in der »Zwischenbetrachtung« analysierten historischen Kulturwerte (Wertsphären), dann kann deutlich gemacht werden, dass die Ordnungstauglichkeit einer Leitidee im Wesentlichen von deren *Normierungspotential* abhängig ist. Dieses Normierungspotential wiederum wird insbesondere von drei Faktoren bestimmt: *erstens* von der Möglichkeit, Rollenerwartungen zu spezifizieren und festzuschreiben. Hier interessiert, inwiefern aus der Leitidee klare Handlungskriterien abgeleitet werden können. Dies ist notwendig, weil die Koordinationsleistungen von Werten an sich eher gering sind:

> »Weber charakterisiert die Ansprüche der Wertsphären als universell ausgreifend und expansiv, ohne immanente Grenzen oder Anleitungen, wie sie verhaltenswirksam umgesetzt werden sollen. […] So gibt der Wert der Wahrheit keine Anhaltspunkte und Kriterien für konkrete Orientierungen und Handlungen an die Hand. Die Aufgabe von Werten liegt auf einer anderen Ebene. Werte liefern abstrakte und generalisierte Orientierungen, die als Prämissen des Handelns fungieren.«[202]

Mit Blick auf das Tableau der Werte aus der »Zwischenbetrachtung« lassen sich spezifikationsstarke von spezifikationsschwachen Leitideen

202 Schwinn 2009, S. 44.

unterscheiden: »Zu den *spezifikationsstarken* Sphären gehören Wirtschaft, Recht, Politik und Wissenschaft, zu den *spezifikationsschwachen* Kunst, Liebe und heute in zunehmendem Maße auch Religion.«[203] Die Möglichkeit, Verhaltenserwartungen zu reglementieren, ist nach Weber in starkem Maße abhängig von der »Möglichkeit einer rationalen Formulierung des gemeinten Sinngehalts«[204] des jeweils zugrundeliegenden Wertes. Diese Möglichkeiten sind unterschiedlich ausgeprägt. Je besser die Rationalisierung des Sinngehalts gelingt, desto besser können »Methoden und Techniken entwickelt werden, über die sich Standards und Regeln erfinden und durchsetzen lassen, die das Handeln […] systematisieren, voraussehbar und intersubjektiv kontrollierbar werden lassen. Solche Kriterien spezifizieren die Anwendungsbedingungen von Werten«.[205] Dieser Aspekt kann am Beispiel der Rationalisierung des Sinngehalts der ökonomischen Wertsphäre verdeutlicht werden:

> »Wirtschaftliches Handeln wird zu einem rational kapitalistischen Handeln, wenn es dauerhaft und planmäßig auf Rentabilität gerichtet ist. Diese Rentabilitätsorientierung wird systematisiert, berechenbar und intersubjektiv kontrollierbar durch die Verwendung bestimmter Hilfsmittel, etwa der Kostenrechnung, der Preis-Mengenkalkulation, der Absatzplanung. Alle diese Verfahren, sie mögen sich über die Zeit verfeinern und ändern, halten die Rentabilitätsorientierung konstant, ermöglichen ihre Geltung unter wechselnden Kontextbedingungen.«[206]

Das Normierungspotential einer Leitidee ist jedoch nicht nur von der Möglichkeit der Spezifikation und Festschreibung von Rollenerwartungen abhängig. Diese Rollenerwartungen müssen sich *zweitens* auch vermittels der Möglichkeit der Sanktionierung von Verhaltenserwartungen durchsetzen lassen. Auch hier sind die Optionen, je nachdem, welche Leitidee man betrachtet, unterschiedlich ausgeprägt.

---

203 Schwinn 2009, S. 46.

204 Weber 1980 [1921–1922], S. 14.

205 Vgl. auch Lepsius 1989, S. 216; Schwinn 2009, S. 46.

206 Lepsius 1989, S. 216.

> »Wie jede Verhaltensregulierung, so bedarf auch eine institutionalisierte Leitidee einer Sanktionsmacht, die ihren Geltungsanspruch durchsetzt und verteidigt. Art und Stärke der Sanktionen sind ein Element des Institutionalisierungsprozesses. Die Geltung des Wirtschaftlichkeitsprinzips beispielsweise wird durch die Sanktionen des Marktes bekräftigt. Die Durchsetzung der Aufwands- und Ertragskalkulation als Rationalisierungskriterium ist dann wahrscheinlich, wenn Verluste eintreten, die auch durch externe Subventionen oder Kredite nicht ausglichen werden können und der Betrieb in Konkurs gehen muss. Marktsteuerungen stellen insofern immer scharfe Sanktionsmittel bereit, die Ausschaltung von Marktsteuerungen hingegen vermindert die Sanktionsmacht der institutionalisierten Leitidee der Wirtschaftlichkeit. Gleiches gilt für Institutionen, die rechtlich verfasst sind, ihre Geltung wird durch straf- oder schuldrechtliche Sanktionen gestützt. Das Abtreibungsverbot zum Beispiel verlor mit seiner Straffreiheit an Geltung.«[207]

Das Normierungspotential einer Leitidee hängt *drittens* davon ab, ob es möglich ist, spezifische Geltungskontexte der Leitidee auszudifferenzieren:

> »Rationalitätskriterien, an denen sich Handeln ausrichten soll, gelten nicht abstrakt, sondern immer nur innerhalb eines abgegrenzten Handlungskontextes. Die Wirksamkeit eines Rationalitätskriteriums ist daher gebunden an die entsprechende Strukturierung einer Handlungssituation. Der Institutionalisierungsprozess umfasst nicht nur die Konkretisierung einer Leitidee, sondern stets auch eine Kontextbestimmung für ihre Gültigkeit. Erlaubt der Handlungskontext keine Verhaltensorientierung an den Rationalitätskriterien, so können diese nicht oder nur unvollkommen verfolgt werden. Der Grad, in dem der Geltungskontext aus anderen Handlungssituationen ausgegliedert wird, ist daher ein wesentliches Element von Institutionalisierungsprozessen. Im Falle der Institutionalisierung der Leitidee der Wirtschaftlichkeit bedeutet dies zum Beispiel die Trennung von Betrieb und Haushalt, von Arbeitsbeziehungen und Familienbindungen,

207 Lepsius 1997, S. 29.

> von betrieblichen Kosten und Erträgen und gebietskörperschaftlich bereitgestellten Leistungen für die Infrastruktur.«[208]

Mit diesen zentralen Geltungsstandards von Leitideen (vgl. Tabelle 2) lässt sich im nächsten Schritt nun auch das Ordnungspotential *sozialmoralischer Sinnzusammenhänge* analysieren. Dafür muss in Bezug auf die hier vorgelegte verantwortungsethische Fassung der zivilgesellschaftlichen Leitidee erstens (1) die Frage beantwortet werden, wie es um die »Möglichkeiten einer rationalen Formulierung des gemeinten Sinngehalts«[209] steht. Zweitens (2) ist zu klären, welche Möglichkeiten der Sanktionierung von Verhaltenserwartungen bestehen. Drittens schließlich (3) muss erörtert werden, wie es um die Möglichkeiten der Ausdifferenzierung spezifischer Geltungskontexte der Leitidee steht.

Tabelle 2: Spektrum ordnungstheoretischer Geltungsstandards von Leitideen

Ordnungsfähigkeit gering symbolisch-kulturelle Geltung (Normierungspotential gering) **-**	**Leitidee/Wert**	**Ordnungsfähigkeit hoch institutionelle Geltung (Normierungspotential hoch)** **+**
Spezifikation gering	(1.) Reglementierung von Verhaltenserwartungen	Spezifikation hoch
Sanktionspotential gering	(2.) Sanktionierung von Verhaltenserwartungen	Sanktionspotential hoch
unbegrenzt	(3.) Ausdifferenzierung von Geltungskontexten	begrenzt (ausdifferenziert)

208 Lepsius 1997, S. 28.
209 Weber 1980 [1921–1922], S. 14.

Ad 1: Was zunächst die Möglichkeit der Spezifikation und Festschreibung verantwortungsethischer Rollenerwartungen angeht, so muss letztendlich die kritische Frage beantwortet werden, ob über die Rationalisierung des Sinngehalts »Methoden und Techniken entwickelt werden [können], über die sich Standards und Regeln erfinden lassen, die das Handeln in bestimmten Kontexten systematisieren, voraussehbar und intersubjektiv kontrollierbar werden lassen«.[210]

Die Rationalisierung des Sinngehalts verantwortungsethischen Handelns ist nur bedingt möglich. So zeigte sich zwar, dass der Weber'sche Freiheitsbegriff einen zwingenden Vernunftbezug aufweist und verantwortungsethisch motivierte Handlungen dementsprechend an die *aufgeklärte Denkungsart* gebunden sind. Davon ausgehend war sogar eine Explikation der Komponenten *rationaler* Abwägung verantwortungsethischen Handelns möglich. So konnte gezeigt werden, dass sich diese rationale Abwägung einerseits auf die Zurechnungsproblematik, andererseits auf die Sinnproblematik bezieht. Während Erstere in zweckrationaler Hinsicht auf den Erfolgswert des Handelns fokussiert, ist Letztere in wertrationaler Hinsicht auf den Gesinnungswert der Handlung ausgerichtet. In Hinblick auf die Zurechnungsproblematik soll über *denkendes Ordnen des empirisch Gegebenen* (technische Kritik) eine Mittel- und Folgenanalyse durchgeführt werden, die auf die objektiven Gegenstände der Erkenntnissphäre (empirische Tatsachen) abhebt. In Hinblick auf die Sinnproblematik soll dagegen über *wertendes Ordnen des empirisch Gegebenen* (sozialphilosophische Kritik) eine Zweck- und Wertanalyse durchgeführt werden, die sich auf die objektivierbaren Gegenstände der Wertungssphäre (praktische Imperative) richtet. So lässt sich die Zurechnungsproblematik auf die Maxime *nach bestem Wissen*, die Sinnproblematik dagegen auf die Maxime *nach bestem Gewissen* herunterbrechen.[211]

Doch nicht nur die Komponenten rationaler Abwägung verantwortungsethischen Handelns verweisen auf die Möglichkeit der Systematisierung. So konnten weiter oben weitere Rationalitätskriterien verant-

210 Schwinn 2009, S. 46.

211 Vgl. Bienfait 1999, S. 159; Schluchter 1988a, S. 210.

wortungsethischen Handelns herausgearbeitet werden, insbesondere solche, die mit der *Wertdiskussion* in Zusammenhang stehen. Auch die Wertdiskussion, innerhalb derer Sinn- und Zurechnungsproblematik aufeinander bezogen werden, folgt demnach bestimmten Regeln. So ist allen voran der Zweck der Wertdiskussion festgeschrieben: Es geht um die Explikation innerlich konsequenter Wertaxiome, die Ableitung der Konsequenzen wertender Stellungnahmen sowie um die Feststellung der Folgen des wertbasierten Handlungsvollzugs, wobei auch solche Wertaxiome herausgearbeitet und in die Entscheidung mit einbezogen werden sollen, die beim potentiellen Handlungsvollzug nicht beachtet werden.[212] Darüber hinaus konnten die Argumentationsvoraussetzungen spezifiziert werden: »Selbstdenken, an der Stelle jedes andern Denken, jederzeit mit sich selbst einstimmig denken, also Autonomie, Perspektivenwechsel sowie Konsistenz und Konsequenz«.[213]

Alle bisher genannten Aspekte: Vernunftbezug des Freiheitsbegriffs, Komponenten rationaler Abwägung verantwortungsethischen Handelns sowie Zweck und Regeln der Wertdiskussion, lassen sich durchaus als Rationalitätskriterien verantwortungsethischer Sinnzusammenhänge deuten, weil sie allesamt auf eine Systematisierung verantwortungsethischen Handelns ausgerichtet sind. Gleichwohl ist, was die Frage der Rationalisierungsfähigkeit angeht, auf wichtige Einschränkungen hinzuweisen. Sie hängen zum einen damit zusammen, dass die Verantwortungsethik einen rein formalen Charakter hat.[214] Sie liegt nicht auf derselben Ebene wie etwa der für die ökonomische Wertsphäre leitende materiale Wert der Rentabilität, aus dem sich gleichsam handfeste Techniken wie z.B. Kostenrechnung etc. ableiten lassen. Sowohl die Komponenten rationaler Abwägung als auch die Diskursregeln der Wertdiskussion haben rein formalen Charakter, sie sind Regeln zweiter Ordnung, die nicht unmittelbar Handlungsanweisungen zu liefern in der Lage sind. Eine zweite weitreichende Einschränkung

212 Vgl. Schluchter 1988a, S. 264.

213 Schluchter 1988a, S. 254.

214 Zum formalen Charakter des verantwortungsethischen Moralprinzips vgl. Schluchter 1988a, S. 273.

der Rationalisierungsfähigkeit der verantwortungsethischen Leitidee kommt in den Blick, wenn die konflikttheoretische Ausrichtung der Verantwortungsethik nochmals in Rechnung gestellt wird. Was die Ableitung ethisch-moralischer Handlungsempfehlungen angeht, so steht am Ende einer Wertdiskussion oft nicht der Konsens, sondern der (Wert-)Konflikt. Es ist keineswegs garantiert, »dass die Teilnehmer an einer Wertdiskussion […] einen allgemeinen Standpunkt«[215] finden. Denn es gibt im Sinne *vernünftiger Entschiedenheit*, insbesondere in Hinblick auf die Bestimmung des Gesinnungswertes, zwar einen Wahrheitsbezug, aber keine Wahrheitsfähigkeit sozialmoralischer Fragen. Weber verwahrt sich in Wertfragen gegen »die Konsensvermutung«, die Wertdiskussion setzt »den Universalismus als *regulative* Idee«[216] voraus. So wird durch sie »zwar nicht der partikulare in den allgemeinen Standpunkt, wohl aber der borniert partikulare in den aufgeklärt partikularen Standpunkt überführt«.[217] Aufgrund des *inhärenten Partikularismus* ist dann aber auch kein eindeutiges Rezeptwissen, kein über jeden Zweifel erhabener Verhaltensstandard ableitbar, an welchem sich das Handeln orientieren könnte. Die daraus resultierenden Uneindeutigkeiten sind als weitreichende Einschränkung des Rationalisierungspotentials der verantwortungsethischen Leitidee zu betrachten. Das eingeschränkte Rationalisierungspotential ethischer Eigenwerte und die damit einhergehenden Uneindeutigkeiten lassen sich sodann auch empirisch beobachten. So schafft das Rechtssystem beispielsweise über die grundgesetzliche Sicherung der Meinungs- und Informationsfreiheit (Art. 5 Abs. 1 S. 1 GG) wesentliche Voraussetzungen diskursiver Willensbildung. Dennoch werden die Grundlagen demokratischer Streitkultur, etwa im Zuge der ideologisch aufgeladenen Debatten um Themen wie Safe Spaces, Cancel-Culture oder Political Correctness ständig neu verhandelt. Um die *richtige Auslegung* der Meinungsfreiheit wird beständig gestritten. Die Frage, wie sich eine angemessene und zivilisierte Streit-

215 Schluchter 1988a, S. 271.
216 Schluchter 1988a, S. 271.
217 Schluchter 1988a, S. 271.

kultur entwickeln und etablieren lässt, ist gerade in den letzten Jahren wieder zu einem gesellschaftspolitisch brisanten Thema geworden.[218]

Es sollte deutlich geworden sein, das die Möglichkeiten der Spezifikation und Festschreibung verantwortungsethischer Rollenerwartungen eingeschränkt sind. In formaler Hinsicht sind solche Spezifikationen und Festschreibungen zwar möglich, in materialer Hinsicht – also im Sinne der Ausformulierung klarer und eindeutiger Handlungsanweisungen – jedoch nicht: Ein standardisiertes Regelwerk als technische Anleitung verantwortungsethischen Verhaltens ist nicht in Sicht.

Ad 2: Wie sieht es im Geltungsbereich verantwortungsethischen Verhaltens mit der Möglichkeit der Sanktionierung von Verhaltenserwartungen aus? Hierfür müssen auf grundsätzlicher Ebene zunächst zwei Unterscheidungen eingeführt werden. Die erste betrifft die *Stoßrichtung* der Sanktionierung: Verhaltensweisen können prinzipiell entweder, im Falle normenkonformen Verhaltens, vermittels *Belohnung* positiv sanktioniert werden oder, im Falle abweichenden Verhaltens, vermittels *Bestrafung* negativ sanktioniert werden.[219] Dabei ist davon auszugehen, dass Mechanismen negativer Sanktionierung einen stabileren Effekt auf die Verhaltensregulierung haben als diejenigen positiver Sanktionierung:

> »Positive Sanktionen entziehen sich nicht nur häufig der Formulierung und operationellen Präzisierung, sondern sie allein vermögen auch schwerlich den Druck zu erklären, dem sich homo sociologicus in jedem Moment seiner Existenz ausgesetzt sieht. Auf Belohnungen kann man verzichten, Orden kann man ablehnen, aber der Macht des Gesetzes oder selbst der sozialen Achtung zu entkommen, dürfte in allen Gesellschaften ein äußerst schwieriges Unterfangen sein«.[220]

Die zweite wichtige Unterscheidung betrifft nicht die Stoßrichtung, sondern vielmehr die *Wurzel* der Sanktionierung. Hier müssen innere

218 Vgl. Drerup, Zulaica y Mugica und Yacek 2021.

219 Vgl. Dahrendorf 1986, S. 371.

220 Dahrendorf 2006, S. 41.

und äußere Formen unterschieden werden. Bei Ersteren handelt es sich um Selbstkontrolle, bei Zweiteren dagegen um Fremdkontrolle:

> »Als äußere Sanktionen können Reaktionen beschrieben werden, die unabhängig davon erfolgen, wie der Handelnde seine Handlung selbst bewertet. Zu dieser Art von Sanktion gehört die Rechtsstrafe; im Bereich moralischer Sanktionen stellen Formen sozialer Ächtung von dem Entzug von Anerkennung, der Kontaktvermeidung bis zum Ausschluss aus einer Gemeinschaft äußere Sanktionen dar. Wahrscheinlich bestehen moralische Sanktionen anders als rechtliche zum größeren Teil aus inneren Sanktionen. […] Das sich in der Scham artikulierende schlechte Gewissen gilt als innere Sanktion, weil wir damit ›in uns selbst‹ zum Ausdruck bringen, dass wir aus unserer eigenen Perspektive gegen moralische Normen verstoßen.«[221]

In Bezug auf die Untersuchung von Potentialen der Ordnungsbildung ist davon auszugehen, dass äußere Sanktionierungen den stabileren Effekt auf Verhaltensregulierungen haben, weil sich diese Formen weitgehend von individuellen Motiv- und Interessenlagen emanzipieren können.

Auf Grundlage der Unterscheidungen zwischen unterschiedlichen Stoßrichtungen (negative vs. positive) und unterschiedlichen Wurzeln (innere vs. äußere) der Sanktionierungen von Verhaltenserwartungen kann nun untersucht werden, wie es um das Sanktionspotential verantwortungsethischen Verhaltens bestellt ist. Ähnlich wie bei der Frage nach den Möglichkeiten der Rationalisierung des Sinngehalts ist auch hier wieder eine differenzierte Betrachtung notwendig. Nimmt man alle erörterten Ausprägungen zusammen, so lassen sich vier Formen oder Typen der Sanktionierung bilden.[222] Entsprechend können im Bereich der Fremd- und der Selbstkontrolle jeweils negative und positive Sanktionspotentiale untersucht werden. In Bezug auf den zu erwartenden Effekt auf die Stabilisierung von Verhaltenserwartungen ist davon auszugehen, dass es zwischen den einzelnen Typen Abstufungen gibt: Das Stabilisierungspotential ist bei äußerer Sanktionierung

221 Buddeberg und Vesper 2013a, S. 12–13.

222 Vgl. hierzu auch Schluchter 1988a, S. 245.

höher als bei innerer und es ist bei negativer Sanktionierung höher als bei positiver. Das höchste Stabilisierungspotential ist demnach von Formen *äußerlich-negativer Sanktionierung* zu erwarten. Nun wurde oben bereits darauf hingewiesen, dass moralische Sanktionen im Gegensatz beispielsweise zu rechtlichen Sanktionen zum größten Teil nicht von außen an das Individuum herangetragen werden, sondern ihre Wirkung im Inneren entfalten. Das schließt aber nicht aus, dass es auch Formen äußerer Sanktionierung gibt, weiter oben wurde als Schlagwort schon die *soziale Missbilligung* genannt. Von dieser *äußerlich-negativen Variante* lässt sich im Bereich der Fremdkontrolle mit Verweis auf *soziale Achtung* (Gewährung von Sozialprestige) eine *äußerlich-positive Variante* abgrenzen. Was schließlich den Bereich der Selbstkontrolle angeht, so kann hier *Selbstachtung* als *innerlich-positiver Typus* von der *Mobilisierung von Scham- und Schuldgefühlen* (eines schlechten Gewissens) als *innerlich-negativer Typus* unterschieden werden (zum Überblick vgl. Tabelle 3).

Tabelle 3: Typen der Sanktionierung von Verhaltenserwartungen

	negativ (Bestrafung)	**positiv (Belohnung)**
Innerlich (Selbstkontrolle)	Mobilisierung von Schuld- und Schamgefühlen (schlechtes Gewissen)	Selbstachtung
Äußerlich (Fremdkontrolle)	soziale Missbilligung	soziale Achtung

In Hinblick auf das Ordnungspotential muss ein besonderer Fokus auf die Möglichkeiten äußerlich-negativer Sanktionierung gelegt werden, weil davon ausgegangen werden kann, dass diese Kombination den stabilsten Effekt auf die Verhaltensregulierung hat. Lässt sich für die Verantwortungsethik die bislang nur im Raum stehende Ver-

mutung begründen, dass die Möglichkeiten negativer Fremdkontrolle eingeschränkt sind? Um dies zu klären, ist am Begriff der sozialen Missbilligung anzusetzen.

Die *soziale Missbilligung* muss hierfür weiter qualifiziert werden. Vor allem ist festzuhalten, dass der Begriff selbst normativ abhängig ist. So sind auch soziale Kontexte vorstellbar, in denen beispielsweise das explizite Eintreten für die Menschenrechte soziale Missbilligung erfährt. Des Weiteren nimmt soziale Missbilligung in der demokratischen Öffentlichkeit, insbesondere mit der zunehmenden Bedeutung sozialer Medien, oftmals die Form rein emotionsgeladener Empörung an.[223] Auch der in diesem Zusammenhang im deutschen Sprachraum so prominent gewordene Shitstorm ist insofern normativ abhängig, als die Frage nach seinem demokratiefördernden Potential nicht eindeutig beantwortet werden kann.[224]

Das äußerlich-negative Sanktionspotential der verantwortungsethischen Leitidee kann folglich nur dann adäquat eingeschätzt werden, wenn der Begriff der sozialen Missbilligung normativ qualifiziert wird. Der tiefer liegende normative Bezugsrahmen sozialer Missbilligung ist im Falle der Verantwortungsethik in der Wertdiskussion zu finden. Soziale Missbilligung muss in diesem Rahmen zwingend ein Produkt vernunftgeleiteter rationaler Abwägung sein, die rein emotionale moralische Empörung mag als Triebfeder fungieren, ist aber *an sich* nicht hinreichend zur Begründung eines (moralischen) Standpunktes. Ein nicht überzeugungsfähiger Standpunkt kann daher nur *aus guten Gründen* soziale Missbilligung erfahren. Es ist insbesondere der *zwingend dialogische Charakter* der Wertdiskussion, der auf Elemente negativer Fremdkontrolle hinweist. Der eigene Standpunkt wird nicht nur vor dem eigenen Wissen und Gewissen auf moralische Tauglichkeit geprüft, sondern muss im Dialog mit anderen einer kritischen Prüfung unterzogen werden.

---

223 Vgl. Pörksen 2018.

224 Vgl. Prinzing 2015.

> »Immer wieder betont Weber, daß sich Ideale nur im Kampf mit anderen Idealen bewähren – oder aus mangelnder Durchsetzungskraft untergehen. Bevor sie aber den Test im Leben bestehen können, müssen sie der relativierenden Wirkung von Wert- bzw. Wertungsdiskussionen standgehalten haben, um überhaupt für einen selber und für andere als überzeugungs*fähig* gelten zu können.«[225]

Die *relativierende Funktion von Wertdiskussionen* kann durchaus als Element äußerlich-negativer Sanktionierung angesehen werden. Das Wirkungspotential dieser Fremdkontrolle wird aber an einer anderen Stelle entscheidend eingeschränkt. So muss im nächsten Schritt darauf hingewiesen werden, dass das soeben identifizierte Element der Fremdkontrolle überhaupt nur für diejenigen Wirkung beanspruchen kann, die sich auf das Wagnis einer Prüfung ihres eigenen Standpunktes vermittels einer Wertdiskussion einlassen. Dieser Schritt aber lässt sich nicht von außen verordnen. Das *Element der Freiwilligkeit* ist geradezu konstitutiv für die Wertdiskussion. Für Weber muss

> »der Eintritt in eine Wertdiskussion zwangsfrei sein. Nach Weber ist Wissenschaft nur für die, die Wahrheit wollen. In Analogie dazu ist die Wertdiskussion nur für die, die dem Gebot zur Vernünftigkeit folgen wollen. Ohne diese Voraussetzung funktioniert sie nicht. Wer auf der bornierten Denkungsart beharrt, dem ist mit keiner Wertdiskussion zu helfen. Mit dem Eintritt in sie aber erkenne ich die Verpflichtung an, die eigene normative Überzeugung dem Verallgemeinerungsprinzip zu unterwerfen, also von der bornierten zur erweiterten Denkungsart überzugehen.«[226]

Damit wird deutlich, dass die verantwortungsethische Leitidee nicht nur auf der Rationalisierungs-, sondern auch auf der Sanktionsebene eingeschränkt ordnungstauglich ist. Im Gegensatz zu den »scharfe[n] Sanktionsmitteln«[227] negativer Fremdkontrolle, etwa im Kontext der

225 Schluchter 1988a, S. 259.
226 Schluchter 1988a, S. 271.
227 Lepsius 1997, S. 29.

Marktsteuerung oder von Rechtsnormen, stehen im Geltungsbereich verantwortungsethischen Verhaltens vergleichsweise schwache Sanktionsmittel zur Verfügung.

> »Moralische Normen lassen sich von rechtlichen unter anderem durch die Art ihrer Sanktionierung unterscheiden. Anders als ein Verstoß gegen moralische Normen ist der Verstoß gegen Rechtsnormen in der Regel mit formellen Sanktionen verbunden. Formell sind diese Sanktionen, weil die Verhängung und die Bemessung der Strafen vermittels öffentlich festgesetzter Kriterien zur Überprüfung ihrer Anwendung kodifiziert sind und etwa mit Gerichtswesen und Verwaltung Institutionen zu ihrer Umsetzung bestehen. Moralische Sanktionen sind dagegen informell, weil sie nicht kodifiziert sind und keine Institutionen zu ihrer Umsetzung existieren.«[228]

Die Einschränkungen auf der Sanktionsebene ergeben sich aus dem Umstand, dass das konstitutive Prinzip der Freiwilligkeit wesentliche Möglichkeiten der Fremdkontrolle einschränkt. Die Verhaltensregulierung ist in der Sanktionsperspektive prekär, weil sie überwiegend auf *Mechanismen der Selbstkontrolle* angewiesen ist.

Dieses Ergebnis lässt sich mit Blick auf das alltagsweltliche Verständnis zivilgesellschaftlicher Handlungszusammenhänge bestätigen: So ist auch hier Freiwilligkeit zentral. Ob sich jemand im Verein, der sozialen Bewegung oder der Bürgerinitiative engagiert, ist im Wesentlichen Ergebnis einer Selbststeuerung, niemand kann zum Engagement gezwungen werden. Auch das Engagement selbst ist ›innerlich‹ insofern, als in der Regel eine enge Deckung von Bestandszweck und Mitgliedschaftsmotivation zu beobachten ist.

Ad 3: Schließlich sind die Möglichkeiten der Ausdifferenzierung spezifischer Geltungskontexte der verantwortungsethischen Leitidee zu untersuchen. In Hinblick auf die Frage nach dem Institutionalisierungspotential von Leitideen lässt sich der Relevanzanspruch von

228 Buddeberg und Vesper 2013a, S. 12.

Verhaltensnormen neben der Rationalisierungs- und der Sanktionierungsebene in dieser dritten Perspektive insbesondere daran festmachen, ob ein Handlungskontext spezifiziert werden kann, aus dem »die Geltung anderer Normen ausgeschlossen werden kann«.[229] In Hinblick auf die Verantwortungsethik ist dies schon aufgrund des oben untersuchten eingeschränkten Rationalisierungs- und Sanktionspotentials schwierig: Die mangelnde Fähigkeit der Ausbildung eines exklusiven Geltungsbereichs ist insofern als direkte Folge des eingeschränkten Rationalisierungs- und Sanktionspotentials zu betrachten.

Des Weiteren ist zu diskutieren, dass die Verantwortungsethik per definitionem auch den Geltungsansprüchen anderer (konkurrierender) Wertbezüge einen Platz einräumt. Wer der Einsicht in die »ethische Irrationalität der Welt« (Weber) angemessen Rechnung tragen will, muss nach Weber unweigerlich anerkennen, dass »Ethik nicht das Einzige ist, was auf der Welt ›gilt‹«.[230] Die Verantwortungsethik zeichnet sich gegenüber der Gesinnungsethik gerade dadurch aus, dass *außerethische Geltungsansprüche bewusst nicht externalisiert werden*. Freilich ließe sich einwenden, dass diese außerethischen Geltungsansprüche zwar Berücksichtigung finden, aber aufgrund der spezifischen Dignität ethischer Ansprüche entscheidend relativiert werden. Insofern behauptet sich die ethische Perspektive auch in der Verantwortungsethik gegenüber den außerethischen Blickwinkeln. Die Tatsache, dass die Verantwortungsethik auch außerethische Geltungskontexte berücksichtigt, kann daher nicht als Indiz für die mangelnde Fähigkeit der Ausbildung exklusiver Geltungskontexte aufgefasst werden.

Weitaus wichtiger ist in diesem Kontext der Hinweis auf den rein formalen Charakter des verantwortungsethischen Wertgutes. Denn dieser Charakter ist im Wesentlichen dafür verantwortlich, dass der verantwortungsethische Wertbezug gegenüber anderen Geltungskontexten als »*sekundärer Vergesellschaftungsmodus*«[231] aufzufassen ist.

229 Lepsius 2013, S. 15.

230 Weber 1985a [1922], S. 504.

231 Schwinn 2001, S. 201.

Er verfügt damit, vergleichbar mit dem modernen Recht,[232] »über keine eigene, das Handeln motivierende und soziale Beziehungen konstituierende Vergesellschaftungssubstanz unabhängig von der Bindungswirkung der anderen Sphären«.[233] In Analogie zum Recht setzen zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge »am sozialen Verkehr an, der sich aus den Sphären entwickelt«.[234] Das Eigenrecht zivilgesellschaftlicher (und rechtlicher) Handlungszusammenhänge ergibt sich folglich erst »über den Koordinationsbedarf, den die sich ausdifferenzierenden Wertsphären und Ordnungen eröffnen«.[235] Insofern lassen sich beide als Vermittlungsinstanzen auffassen, in denen »sich die Ansprüche dieser Teilordnungen treffen und zugleich begrenzen«.[236] Wenn für die Rechtsordnung dementsprechend festgehalten werden kann, dass sich die »Differenzierung und Integration der Teilordnungen in einer Differenzierung und Integration der sachlichen Rechtsgebiete niederschlägt«,[237] dann gilt dies in ähnlicher Weise auch für die Zivilgesellschaft. Der Unterschied ist bloß, dass sich die Differenzierung und Integration der Teilordnungen hier nicht in einer Differenzierung und Integration *sachlicher Rechtsgebiete*, sondern *normativer Ansprüche* niederschlägt: Dies lässt sich in empirischer Hinsicht daran ablesen, dass die Problematiken, denen sich soziale Bewegungen verschreiben, immer auch einen substantiellen Bezug zum Problemdruck anderer institutioneller Teilordnungen aufweisen. Die *externe Wirkungsdimension*, die die soziale Bewegung immer in Beziehung zum gesamtgesellschaftlichen Ordnungs- und Institutionengefüge setzt, ist ein Wesensmerkmal sozialer Bewegungen.[238]

Was gegenseitige Bezüge angeht, kann zudem herausgestellt werden, dass sich rechtliche und zivilgesellschaftliche Handlungs- und Ord-

232 Zu dieser Wahlverwandtschaft von Ethik und Recht vgl. auch Schluchter 1979, S. 155; Schwinn 2001, S. 203.

233 Schwinn 2001, S. 201.

234 Schwinn 2001, S. 201.

235 Schwinn 2001, S. 202.

236 Schluchter 1979, S. 136.

237 Schluchter 1979, S. 136.

238 Vgl. Rucht 2023, S. 25, 149–150.

nungszusammenhänge gegenseitig stützen, indem sie sich innere und äußere Garantien zukommen lassen. So beruht das moderne Recht auf rechtstranszendenten ethischen Voraussetzungen,[239] während zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge zur Sicherung ihres Bestandes auf äußere rechtliche Garantien, wie beispielsweise die grundrechtliche Gewährung der Meinungs- und Versammlungsfreiheit angewiesen sind.[240]

Den angeführten Gemeinsamkeiten und gegenseitigen Bezügen zum Trotz dürfen die Unterschiede zwischen rechtlichen und zivilgesellschaftlichen Handlungsnormen nicht außer Acht gelassen werden. Denn im Gegensatz zum Recht gehen zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge aus *institutionell ungebundenen*[241] Normen hervor. Dass rechtliche Normen *institutionell gebunden* sind, zivilgesellschaftliche aber nicht, lässt sich anhand mehrerer Faktoren darstellen. Der Erste hängt aufs Engste mit der oben bereits erläuterten eingeschränkten Rationalisierungsfähigkeit sozialmoralischer Sinnzusammenhänge zusammen. Nur das Recht ist *kodifiziert* im Sinne der Existenz »öffentlich festgesetzter Kriterien zur Überprüfung der Anwendung«[242] entsprechender Normen. Dieses Ausmaß an Präzisierung erreichen zivilgesellschaftliche Normen nicht, die Ausformulierung klarer und eindeutiger Handlungsanweisungen ist hier nicht möglich. Dementsprechend ist eine dem Gesetzestext analoge Textgattung im zivilgesellschaftlichen Kontext nicht auffindbar. Ein zweiter Unterschied ergibt sich mit Blick auf die Frage nach dem *Zugang zum Wert*. Die »soziale Stabilisierung und Ausdifferenzierung« des Rechtssystems geht »einher mit einer Grenzziehung, […] der zwischen *Experten* und *Laien*«.[243] Diese Art der Grenzziehung ist für zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge untypisch. Während im modernen Recht sowohl die Rechtsprechung als

239 Vgl. Schwinn 2001, S. 203.

240 Cohen und Arato 1992, S. 414.

241 Vgl. auch Schwinn (2009, S. 47), der die Umschreibung »institutionell nicht gebunden« im Kontext der Analyse künstlerischer Innovationen einführt.

242 Buddeberg und Vesper 2013b.

243 Schwinn 2001, S. 158.

auch die Rechtsauslegung gewissen *Rechtsexperten* (Anwälten, Richtern etc.) vorbehalten ist, kann im Rahmen der Zivilgesellschaft prinzipiell *jeder* seine sozialmoralischen Ansprüche gegenüber der Gesellschaft zum Ausdruck bringen.

Die Rechtsordnung ist in der Lage, über äußere politische Garantien einen »Rechtszwang«[244] zu etablieren. Für die Durchsetzung dieses Rechtszwanges existiert ein juristischer »Zwangsapparat«,[245] es gibt also Organisationen (Gerichtswesen, Verwaltungen etc.), die exklusiv mit der Durchsetzung der Rechtsnormen betraut sind bzw. entscheidender noch: die in der Lage sind, im Zweifelsfall die Umsetzung der Normen auch zu garantieren. Die sich aus diesem Rechtsmonopol ergebenden Stabilisierungs- und Koordinationseffekte sind bei zivilgesellschaftlichen Handlungszusammenhängen nicht zu erwarten. Hier gibt es kein Monopol. Zwar existieren hier auch Organisationen, die sich qua Bestandszweck den Geltungsansprüchen bestimmter sozialmoralischer Normen verschreiben. Allein, ihnen eignet im Vergleich zum Recht eine weitaus geringere Direktionsmacht. So kann beispielsweise der Bundesgerichtshof für die Bürger eine ganz andere Handlungsrelevanz beanspruchen, als dies der Deutsche Ethikrat kann: Während Ersterer qua *Urteil* normkonformes Verhalten rechtsverbindlich *verordnet*, resultieren die *Beschlüsse* des Zweiteren allenfalls in Handlungs*empfehlungen*.

So kann festgehalten werden, dass das Koordinationspotential sozialmoralischer Sinnzusammenhänge eingeschränkt ist. Die verantwortungsethische (bzw. zivilgesellschaftliche) Leitidee ist nur beschränkt ordnungs- bzw. institutionalisierungsfähig. Zu diesem Schluss zumindest nötigt die vertiefende Analyse der ordnungstheoretischen Geltungsstandards. Die verantwortungsethische Leitidee erwies sich *erstens als eingeschränkt rationalisierungsfähig*: Zwar konnten mit den Hinweisen zum Vernunftbezug des Freiheitsbegriffs, zu den Komponenten rationaler Abwägung verantwortungsethischen Handelns sowie zu Zweck und Regeln der Wertdiskussion durchaus Rationalitätskriterien verantwortungsethischer Sinnzusammenhänge identifiziert werden. Zugleich

244 Weber 1980 [1921–1922], 32.

245 Weber 1980 [1921–1922], S. 162.

aber musste mit Verweis auf den formalen Charakter der Verantwortungsethik und deren konflikttheoretische Ausrichtung auf einen *inhärenten Partikularismus* geschlossen werden, der als entscheidende und weitreichende Einschränkung des Rationalisierungspotentials zu deuten war. *Zweitens mussten Einschränkungen auf der Sanktionsebene* festgestellt werden: Zwar konnten aufgrund des dialogischen Charakters der Wertdiskussion Elemente einer negativen Fremdkontrolle (soziale Missbilligung) nachgewiesen werden. Diese aber erfuhren mit dem Verweis auf das konstitutive Prinzip der Freiwilligkeit eine entscheidende Einschränkung. Die Verhaltensregulierung ist in der Sanktionsperspektive prekär, weil sie überwiegend auf Mechanismen der Selbstkontrolle angewiesen ist. *Drittens* musste schließlich eine *eingeschränkte Fähigkeit zur Ausbildung eines exklusiven Geltungsbereichs* festgestellt werden: Zwar konnte nachgewiesen werden, dass verantwortungsethische Geltungsansprüche aufgrund ihrer spezifischen Dignität durchaus in der Lage sind, sich gegenüber den Ansprüchen außerethischer Kulturwerte zu behaupten. Dennoch: Ein exklusiv ethischer Geltungskontext, der nur über die »soziale Isolierung des Gültigkeitsanspruches der Idee«[246] zu realisieren wäre, ist im Rahmen der Verantwortungsethik nicht denkbar. Zum einen ist dies deshalb so, weil der Tatsache Rechnung getragen wird, dass »Ethik nicht das Einzige ist, was auf der Welt ›gilt‹«, zum anderen, weil verantwortungsethische Geltungsansprüche als sekundäre Vergesellschaftungsmodi aufgefasst werden müssen. Aufgrund des formalen Charakters des verantwortungsethischen Wertgutes sind gerade die Geltungsansprüche aus anderen institutionellen Kontexten konstitutiv für die Ausformulierung zivilgesellschaftlicher Forderungen. Substanz gewinnen zivilgesellschaftliche Ansprüche erst über die Materie, die sie zu regeln beanspruchen.[247]

Kombiniert man die Überlegungen zum sekundären Vergesellschaftungsmodus mit der Beobachtung der eingeschränkten Fähigkeiten zur Ordnungsbildung der verantwortungsethischen Leitidee, so kann als

246 Lepsius 2009a, S. 35.

247 Diese Annahme vertritt auch Schwinn (vgl. 2001, S. 200) in Bezug auf das Rechtssystem.

vorläufiges Fazit festgehalten werden, *dass zivilgesellschaftliches Handeln* im weberianischen Bezugsrahmen *als prekäres, weil institutionell ungebundenes Handeln aufzufassen ist, das unter normativ-ethischen Gesichtspunkten auf institutionelle Veränderungen abzielt.*

5.2.3.3 Die empirischen Geltungschancen sozialmoralischer Sinnkriterien

Doch welche *theoretischen* und *praktischen* Schlussfolgerungen müssen aus dieser Bestimmung zivilgesellschaftlichen Handelns gezogen werden? Ist die Charakterisierung zivilgesellschaftlichen Handelns als institutionell ungebundenes Handeln gleichzusetzen mit der Diagnose einer eingeschränkten Handlungsrelevanz? Markiert die mangelnde Ordnungsfähigkeit zugleich die soziale Insignifikanz der Zivilgesellschaft? Tatsächlich sind in der Praxis direkte Zusammenhänge zwischen dem Institutionalisierungspotential von Leitideen und deren sozialer Relevanz, Weber würde sagen, deren »Kulturbedeutsamkeit«,[248] zu beobachten. Der moderne Kapitalismus ist nicht zuletzt deshalb eine Schicksalsmacht, weil er in hohem Maße institutionalisiert ist. Webers berühmtes Bild vom »stahlharte[n] Gehäuse«[249] versinnbildlicht, dass sich institutionalisierte Leitideen im Extremfall auch über die Köpfe der Individuen hinweg Geltung verschaffen können. Für institutionell ungebundenes Handeln gilt dies nicht.

Überträgt man diese Zusammenhänge auf die Zivilgesellschaft, dann muss man zu dem Schluss gelangen, dass es um die gesellschaftliche Relevanz sozialmoralischer Rationalitätskriterien (wie sie z.B. durch die Verantwortungsethik expliziert werden können) womöglich nicht so gut bestellt sein kann, wie beispielsweise Jeffrey C. Alexander annimmt. Sozialmoralische Normen sind aufgrund ihres geringen Institutionalisierungspotentials womöglich weit weniger *kulturbedeutsam*

248 Weber 1985a [1922], S. 506.
249 Weber 1986a [1920], S. 205.

als z.B. wirtschaftliche oder politische Rationalitätskriterien, welche ein weitaus höheres Institutionalisierungspotential aufweisen.[250]

Die Einsicht in das eingeschränkte Institutionalisierungspotential der zivilgesellschaftlichen Leitidee muss jedoch nicht zwangsläufig in eine Marginalisierung des Demos überführt werden. Zwar ist durchaus angezeigt festzuhalten, dass die *Konstanz* der Wertverwirklichung sowie deren *Reichweite* in direkter Abhängigkeit zum Institutionalisierungsgrad einer Leitidee stehen. Verhaltenserwartungen für eine Vielzahl an Personen können nur über Prozesse der Institutionalisierung auf Dauer gestellt werden. Demgegenüber erscheint die Geltung sozialmoralischer Rationalitätskriterien andauernd *prekär*, und zwar deshalb, weil hier die »Befolgung ihrer Rationalitätskriterien« nicht über die Köpfe der Individuen hinweg durchgesetzt werden kann, sondern »weitgehend auf individueller Konformitätsbereitschaft und dem Glauben an die Legitimität der ihr zugrundeliegenden Wertbeziehungen«[251] beruht.

Dies bedeutet aber im Umkehrschluss nicht, dass eine Leitidee ohne Institutionalisierung keinerlei Handlungsrelevanz entfalten kann. Der prekäre Status ist nicht zwangsläufig auch mit sozialer Irrelevanz gleichzusetzen, denn »Werte wirken neben Prozessen der Institutionalisierung auch über *Internalisierung* verhaltensprägend […]. Bei der Orientierung an den Werten sind mehr oder weniger institutionell nicht gebundene Handlungen möglich und gegeben.«[252] Dabei kann institutionell ungebundenen Handlungszusammenhängen unter Umständen ein sehr großes Einflusspotential zukommen. Zwar gibt es im Gegensatz zu institutionell gebundenen Handlungen keine Garantien mehr für die Direktionsmacht der Leitidee und auch die Vorhersagbarkeit nicht nur

250 In der Einsicht in das eingeschränkte Ordnungspotential sozialmoralischer Normen liegt womöglich auch der theoriesystematische Grund für Webers pessimistische Einschätzung hinsichtlich der Realisierungschancen der Ideale des klassischen Liberalismus und der naturrechtlich-ethisch begründeten Demokratie sowie der damit verbundenen Marginalisierung des Demos, vgl. Schmidt 2019, S. 166.

251 Lepsius 2013, S. 17, hier in Bezug auf die Geltung des Wissenschaftsprinzips.

252 Schwinn 2009, S. 47.

der Erfolgschancen, sondern auch der Handlungsdynamiken[253] an sich nimmt ab, dennoch kann und sollte fehlende institutionelle Bindung nicht per se mit fehlender Durchsetzungskraft gleichgesetzt werden.

Wie groß das Einflusspotential institutionell ungebundener Handlungen sein kann, lässt sich am Beispiel der Kunst ablesen. Dass dort die Grenzen »zwischen Kunst und profanen Aktivitäten«[254] nicht selten umstritten sind, hängt im Wesentlichen damit zusammen, dass sie zu den spezifikationsschwachen Wertsphären gerechnet werden muss. Im Bereich künstlerischer Handlungen sind die Möglichkeiten der »Verhaltensnormierung durch Formulierung klarer Handlungsorientierungen«[255] eingeschränkt. Kriterien künstlerischer Handlungen sind kaum intersubjektiv festschreibbar. Des Weiteren haben »die Eliten […] eine geringe Definitionsmacht und kein Sanktionspotential, um die Vielzahl von Aktivitäten, die sich als Kunst verstehen, die dilettantischen und profanen ab- und auszugrenzen.«[256] Dass die hier zum Ausdruck kommende Spezifikationsschwäche der künstlerischen Leitidee nicht mit mangelnder Direktionsmacht einhergeht, zeigt sich schließlich daran, dass »die ›großen‹ Kunstwerke der Moderne nicht selten außerhalb der Akademien von Einzelfiguren geschaffen wurden«.[257] Fehlende »institutionelle Definitions- und Sanktionsmacht«[258] geht also nicht zwangsläufig mit fehlender gesellschaftlicher Direktionsmacht einher. Mitunter ist sogar das Gegenteil der Fall:

> »In der Moderne sind symbolische Innovationen nicht mehr an institutionelle Geltung gebunden. Insbesondere der moderne Kulturbetrieb prämiert das Neue, Innovative, unerwartete Sichtweisen auf Phänomene. Die kulturell-symbolische Dynamik kann nicht durch Institutio-

253 Dies gilt deshalb, weil hier seltener als in institutionalisierten Settings »Verfahren und Standards« entwickelt werden »die das Handeln intersubjektiv kontrollierbar machen« (Schwinn 2009, S. 48).

254 Schwinn 2009, S. 47.

255 Schwinn 2009, S. 46.

256 Schwinn 2009, S. 47.

257 Schwinn 2009, S. 47.

258 Schwinn 2009, S. 47.

> nen gezähmt und völlig kontrolliert werden. Daraus entsteht ein wesentliches Moment des modernen beschleunigten Wandels. Der Legitimationspool der Wertsphären verschafft abweichenden Interpretationen und Handlungen immer wieder Geltung, die sich dann eventuell gegen institutionelle Routinen durchzusetzen vermögen und in neue oder modifizierte institutionelle Formen münden.«[259]

Diese Beobachtungen zur Kunst und deren Beziehungen zum *modernen beschleunigten Wandel* können im nächsten Schritt verallgemeinert bzw. auf die Zivilgesellschaft übertragen werden. Auch die zivilgesellschaftliche ›Wertsphäre‹ (wenn man sie so nennen mag) erwies sich, unter anderem aufgrund eingeschränkter Möglichkeiten der Verhaltensnormierung und fehlenden Sanktionspotentials, als *spezifikationsschwach*. Dennoch ist auch die zivilgesellschaftliche Wertsphäre als potentielle Agentin sozialen Wandels aufzufassen. Wie das innovativ künstlerische Handeln ist auch das zivilgesellschaftliche Handeln als Teil einer *kulturell-symbolischen Dynamik* zu betrachten, die *nicht durch Institutionen gezähmt werden* und die auch unabhängig von der Frage der institutionellen Geltung *symbolische Innovationen* erwirken kann. Im Unterschied zur Kunst sind hier jedoch nicht ästhetische, sondern sozialmoralische Sinnkriterien leitend.

Zivilgesellschaftliches Handeln reagiert dabei, zumindest potentiell, auf einen Innovationsdruck, der sich aus den Spannungen des Institutionengefüges ergibt. Zwei »Folgeprobleme«[260] der Institutionalisierung von Leitideen sind in Bezug auf die Emergenz dieser Spannungen entscheidend. Das Erste ist mit Lepsius auf die *Externalisierung von Kontingenzen* zurückzuführen:

> »Ist eine Leitidee durch die Ausbildung von Rationalitätskriterien, die Ausdifferenzierung ihres sozialen Geltungskontextes und die verfügbaren eigenen Sanktionsmittel institutionalisiert, so wird sie eine hohe Verhaltensrelevanz beanspruchen können. Die sich darauf

259 Schwinn 2009, S. 47–48.
260 Lepsius 2013, S. 17.

> beziehenden Handlungen werden sich an den geltenden Rationalitätskriterien orientieren und die im Handlungskontext auftretenden Probleme in deren Sinn bearbeiten. Probleme, die sich diesen Kriterien entziehen, werden externalisiert. Die mit der Institutionalisierung verbundene Homogenisierung der Handlungsorientierungen engt Problemdefinitionen und Problembearbeitungen ein. Die Diffusität des Handlungskontextes wird vermindert, spezifische Wertorientierungen und Handlungsstrukturierungen werden dominant. Mit einer solchen Fokussierung der Handlungsorientierung entstehen zahlreiche beabsichtigte und unbeabsichtigte Folgewirkungen, die im Rahmen der Institution nicht bearbeitet und aus ihrem Geltungskontext ausgeschieden werden. Finden sich keine anderen Institutionen, denen diese Folgeprobleme überwiesen werden können, so verbleiben sie in der Diffusität der ›Lebenswelt‹ und werden in nichtinstitutionellen Verhaltensstrukturen aufgefangen.«[261]

Das zweite Folgeproblem ergibt sich aus der Überschneidung von Geltungsansprüchen verschiedener institutionalisierter gesellschaftlicher Leitideen:

> »Zwischen Institutionen besteht ein erhebliches Konfliktpotential. Die in ihnen ausgebildeten Rationalitätskriterien stehen zueinander in Opposition, die von ihnen beanspruchten Geltungsbereiche überschneiden sich. Die Wertvorstellungen und Leitideen, auf die sie sich beziehen, sind inkompatibel, sonst würden sie nicht differenziert sein.«[262]

Diese Arten verschiedener institutioneller Spannungen bilden die zentralen Referenzpunkte des im Sinne eines »sekundären Vergesellschaftungsmodus«[263] aufgefassten zivilgesellschaftlichen Handlungsmodells. Das Kerngeschäft der Zivilgesellschaft ist eine als Institutionenpolitik verstandene *Gesellschaftspolitik*. Es geht um nichts anderes, als um Kontingenzmanagement einerseits und die Koordination und

261 Lepsius 1997, S. 60.
262 Lepsius 1997, S. 61.
263 Schwinn 2001, S. 201.

Vermittlung des Institutionenkonflikts andererseits.[264] Will man Zivilgesellschaft als eigenständige *Entität* fassen, so wäre diese zu begreifen als gesellschaftlicher *Resonanzraum*, in welchem sich bestimmte Trägergruppen (keineswegs zwangsläufig, aber doch potentiell) spezifischer Spannungen und Problemlagen annehmen können, welche in und zwischen institutionalisierten Teilordnungen entstehen.

Diese abstrakte Bestimmung des zivilgesellschaftlichen Handlungsmodells und seine Verortung im Institutionengefüge lässt sich anhand eines klassischen Beispiels, der historischen Sequenz: Manchesterkapitalismus – soziale Frage – Arbeiterbewegung – Sozialstaat, skizzenhaft illustrieren. Als Manchesterkapitalismus wird im deutschsprachigen Raum eine Entwicklungsstufe des Kapitalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschrieben, in der die Unternehmer über eine nahezu vollständige Dispositionsfreiheit über die Produktionsmittel verfügten. In Abwesenheit staatlicher Regulierung war wirtschaftliches Handeln in einem vermutlich historisch einmaligen Ausmaß rein kapitalistischen Kriterien unterworfen. Unternehmerisches Handeln orientierte sich im Höchstmaß an »Aufwand- und Ertragsrechnung […] nach Maßgabe der Rentabilität«.[265] Mit den modernen Fabriken war der soziale Geltungskontext der Wirtschaftlichkeitsprinzipien außerdem klar abgegrenzt, wodurch die betriebliche Arbeitsordnung exklusiv »auf die Erfüllung von Wirtschaftlichkeitskriterien ausgerichtet«[266] werden konnte. In dieser Hochphase der Institutionalisierung war die oben beschriebene Verengung der *Problemverarbeitung* innerhalb des kapitalistischen Handlungskontextes extrem ausgeprägt. Sämtliche Probleme, die sich der Bearbeitung nach Maßgabe der Rentabilitätskriterien entzogen, wurden externalisiert, was unter anderem zu einer völligen Vernachlässigung der sozialen Frage führte.

---

264 Freilich muss darauf hingewiesen werden, dass die Zivilgesellschaft nicht die einzige gesellschaftspolitische Vermittlungsstruktur zwischen Institutionen darstellt. Das *Recht* als zweiter zentraler sekundärer Vergesellschaftungsmodus spielt dabei eine mindestens ebenso große Rolle, vgl. Lepsius 1997, S. 61.

265 Lepsius 2013, S. 18.

266 Lepsius 1997, S. 60.

> »Der sich entwickelnde Kapitalismus beruhte auf dem Grundsatz ›freier Arbeit‹, führte aber auch zur Kommodifizierung und Kommerzialisierung aller sozialen Beziehungen. Nicht nur die Ware *Arbeit*, sondern auch die Ware *Arbeiterin* beziehungsweise *Arbeiter* wurde somit in ihrem Wert am Markt entwickelt, und da es einen großen Überschuss an ›freier Arbeit‹ gab, waren viele Arbeiter dem sozialen Elend preisgegeben. Sie verloren weitgehend die Kontrolle über Arbeitsprozesse und mussten sich oftmals rigiden Fabrikordnungen unterwerfen.«[267]

Der steigende Problemdruck: ausbeuterische Arbeitsbedingungen, Pauperismus, Wohnungsnot, Kinderarbeit, wurde zunächst individuell aufgefangen, in der Folge dann aber doch von verschiedenen Trägergruppen der Arbeiterbewegung[268] unter Maßgabe sozialmoralischer Sinnkriterien konstruktiv aufgegriffen und verarbeitet.[269] Individuelle *Anpassungsstrategien* wurden durch kollektive *Ermächtigungsstrategien*[270] ergänzt.

> »In dem Maße, in dem sich mit der Ausbreitung des Kapitalismus die Zahl der Lohnarbeiter/-innen vermehrte, wuchsen auch deren Bemühungen, sich zu organisieren, um gemeinsam für eine Verbesserung ihrer Lebens- und Arbeitsbedingungen zu kämpfen. Trotz enormer

---

267 Berger 2013, S. 12.

268 Dazu gehören Parteien, Gewerkschaften und Genossenschaften unterschiedlicher Couleur. Vgl. Kocka und Schmidt 2017. Für eine systematisierte und regelmäßig aktualisierte umfassende Literatursammlung zur Geschichte der Arbeiterbewegung vgl. die online zugängliche Bibliographie zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung der Friedrich-Ebert-Stiftung (https://www.fes.de/bibliothek/themen-und-projekte/bibliographie-zur-geschichte-der-deutschen-arbeiterbewegung/).

269 Vgl. hierzu auch Koller (2012, S. 60), der die Forderungen der Arbeiterbewegung mit der Idee der sozialen Gerechtigkeit in Beziehung setzt, ein interessanter Versuch, »die historische Entwicklung der Idee der sozialen Gerechtigkeit samt ihren einzelnen Forderungen aus dem Prinzip der sozialen Gleichheit im Wechselspiel der sich verändernden sozialen Interessen, Ideen und Institutionen zu skizzieren«.

270 Zur Geschichte der Maschinenstürmer vgl. z.B. Mueller 2022.

> polizeilicher Repression und trotz des Koalitions- und Streikverbots schlossen sich immer mehr Arbeiter zu Arbeitervereinen, Gewerkschaften und schließlich auch zu politischen Parteien zusammen.«[271]

Diese gegen institutionelle Routinen gerichteten Bemühungen mündeten ihrerseits wieder in institutionellen Modifikationen. Die Folge war eine umfassende Transformation der Institutionenordnung.[272] Unter dem Einfluss der Arbeiterbewegung setzten in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften tiefgreifende soziale Reformprozesse ein, die staatliche, rechtliche und gesellschaftliche Strukturen nachhaltig veränderten. Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden in vielen Ländern Maßnahmen zur Verbesserung der Arbeitsbedingungen ergriffen – darunter das Verbot von Kinderarbeit, die Legalisierung von Streiks und Gewerkschaften sowie die Gewährleistung von Vereins- und Versammlungsfreiheit. Auch die Einführung von Arbeitszeitbeschränkungen und erste Schritte in Richtung sozialer Absicherung wurden unternommen. Mit der rechtlichen Anerkennung von Kollektivverträgen stärkten die Arbeitervertretungen ihre Position gegenüber den Unternehmern deutlich. Zugleich führte die Ausweitung des Wahlrechts dazu, dass Arbeiterparteien zunehmend in politische Entscheidungsprozesse eingebunden wurden. Mit der Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts entwickelten sich diese schließlich zu einflussreichen parlamentarischen Kräften, die auch Regierungsverantwortung übernahmen.[273]

Diese Erfolgsgeschichte der Arbeiterbewegung sollte jedoch nicht über die in der mangelnden Ordnungsfähigkeit wurzelnde *relative Machtlosigkeit und Unzuverlässigkeit* der Zivilgesellschaft hinwegtäuschen. Nicht zuletzt aufgrund fehlender Sanktionsmacht gehen bei weitem nicht alle Forderungen der Arbeiterbewegung auch in der So-

---

271 Koller 2012, S. 58.

272 Zur Genese des Sozialstaates vgl. z.B. Ayaß, Rudloff und Tennstedt 2021; Ritter 1998; Ritter et al. 1994.

273 Vgl. Koller 2012, S. 59–60.

zialgesetzgebung auf.[274] Die Arbeiterbewegung tritt nicht selbst als institutionell verfestigte Vermittlungsagentur institutioneller Spannungen auf, sondern bedarf immer einer wertegeleiteten und aktiven Trägerschaft. Die Verhaltensprägung über Prozesse der Internalisierung ist gegenüber derjenigen über Prozesse der Institutionalisierung immer schwierig. Ein Versickern spezifischer institutioneller Problemlagen in der »›Diffusität‹ der Lebenswelt«[275] stellt daher vermutlich eher die Regel als die Ausnahme dar. Dieses Phänomen einer schweigsamen und gleichsam gelähmten Zivilgesellschaft lässt sich am Beispiel der Persistenz sozialer Ungleichheiten im Bildungssystem veranschaulichen.

Der andauernden Bildungsexpansion zum Trotz[276] kommt die wissenschaftliche Bildungsberichterstattung in (nur scheinbar) alarmierender Regelmäßigkeit zu dem Ergebnis, dass die Bildungschancen von Kindern verschiedener sozialer Herkunft unterschiedlich verteilt sind. Ausgeprägte Bildungsungleichheiten nach sozialer Herkunft sind, entgegen dem Gerechtigkeitsverständnis der meritokratischen Leitidee,[277] über alle einzelnen Bildungsbereiche, von der Vorschule bis zur Universität, wissenschaftlich dokumentiert.[278] Der jüngste Chancenmonitor des ifo Instituts beispielsweise »misst […] die Wahrscheinlichkeit, ein

274 So wird bis heute regelmäßig danach gefragt, *wie sozial* der Sozialstaat überhaupt ist. Für eine zeitdiagnostische Analyse zunehmender sozialstaatlicher Exklusionsrisiken vgl. z.B. Kronauer 2009; für praktisches Anschauungsmaterial zu den Härten des zeitgenössischen Sozialstaates vgl. Köktürk 2023.

275 Lepsius 1997, S. 60.

276 Vgl. Drewek 2001.

277 Vgl. Solga 2009.

278 Vgl. für einen Überblick Maaz 2020. Vgl. zum Vorschulbereich z.B. Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2020, S. 80; Fuchs-Rechlin und Bergmann 2014; für die Grundschule z.B. Hußmann, Stubbe und Kasper 2017; für die Sekundarstufe I z.B. Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2016, S. 174; für die Sekundarstufe II z.B. Schnabel und Schwippert 2000; für die berufliche Ausbildung z.B. Baethge, Maaz und Seeber 2016; für den Hochschulbereich z.B. Müller und Pollak 2004.

Gymnasium zu besuchen, in Abhängigkeit vom familiären Hintergrund.«[279] Die Autoren stellen im Ergebnis ein »frappierendes Ausmaß der Ungleichheiten der Bildungschancen in Deutschland« fest:

> »Von Kindern, die mit zwei Eltern ohne Abitur und Migrationshintergrund aus dem untersten Viertel der Haushaltseinkommen (unter 2600 Euro) aufwachsen, besuchen nur rund ein Fünftel (21,1 %) ein Gymnasium […]. Demgegenüber sind es mehr als vier von fünf Kindern (80,6 %), deren Eltern beide Abitur haben, in das oberste Einkommensviertel (über 5500 Euro) fallen und einen Migrationshintergrund haben […]. Bei Chancengerechtigkeit sollte die Wahrscheinlichkeit, dass ein Kind ein Gymnasium besucht, nicht von seiner sozialen Herkunft abhängen, sondern im Durchschnitt für alle sozialen Gruppen gleich sein. Demgegenüber liegt der Unterschied zwischen der niedrigsten und höchsten Wahrscheinlichkeit des Gymnasialbesuchs bei den so gebildeten Gruppen bei 59,4 Prozentpunkten.«[280]

Weil Bildungsprozesse »wichtige Lebensbereiche (insbesondere Erwerbstätigkeit) betreffen, […] deutliche Unterschiede produzieren und/oder […] eine soziale Breitenwirkung entfalten«, ist Bildung ein »klarer Kandidat für einen Mechanismus mit breiten sozialen Inklusionswirkungen«.[281] Bildung ist in diesem Sinne in erheblichem Maße (mit)verantwortlich für die Vermittlung sozialer und politischer Teilhabe.

> »Schul- und Hochschulabschlüsse sind in einer modernen Bildungs- und Wissensgesellschaft eine zentrale Ressource für Lebenschancen. Es ist vielfach empirisch belegt, dass die Chancen auf beruflichen Erfolg, auf Lebensstandard, soziale Sicherheit, gesellschaftliches Ansehen und Gesundheit, auf politische, gesellschaftliche und kulturelle Teilnahme sowie auf Selbstbestimmung und Freiheit mit dem Niveau der Bildungsabschlüsse zusammenhängen. Das erworbene ›Bildungskapital‹ – der französische Soziologe Pierre Bourdieu

279 Wößmann et al. 2023, S. 33.
280 Wößmann et al. 2023, S. 35.
281 Hillmert 2009, S. 85.

> nennt die Bildungsabschlüsse zu Recht ›capital scolaire‹ – minimiert soziale Risiken wie Arbeitslosigkeit, Armut, Krankheit oder Straffälligkeit bzw. Kriminalisierung. Gleiche Bildungschancen – d.h. gleiche Chancen für alle, eine Bildung und Ausbildung zu erhalten, die den individuellen Fähigkeiten und Leistungen entspricht – sind daher ein Gebot der sozialen Gerechtigkeit.«[282]

Das Thema Chancengleichheit im Bildungssystem ist aufgrund der engen Kopplung von Bildung und Lebenschancen und der tatsächlich beobachteten Chancenungleichheiten nicht nur sozialmoralisch relevant, sondern auch sozialpolitisch brisant. Bildungswissenschaftler dokumentieren dann auch nicht nur die Ungerechtigkeit der Bildungschancen, sondern unterbreiten auf Basis der Ergebnisse regelmäßig konkrete Vorschläge zu institutionellen Reformen des Bildungssystems. In der ifo-Studie werden beispielsweise sechs Ansatzpunkte empfohlen, um die Chancengerechtigkeit zu erhöhen:

> »1. frühkindliche Bildungsangebote für benachteiligte Kinder ausbauen, 2. Familien benachteiligter Kinder bei der Erziehung unterstützen, 3. die besten Lehrkräfte an Schulen mit vielen benachteiligten Kindern bringen, 4. Nachhilfeprogramme für benachteiligte Kinder früh und kostenfrei anbieten, 5. die Aufteilung auf unterschiedliche weiterführende Schulen verschieben und 6. Mentoring-Programme für benachteiligte Kinder fördern.«[283]

Von oberflächlichen medialen Strohfeuern abgesehen, ist bislang jedoch keine zivilgesellschaftliche Problemverarbeitung zu beobachten.[284] Es ist nicht zu erkennen, dass die Ergebnisse und Empfehlungen der Wissenschaftler von einer breiten zivilgesellschaftlichen Trägergruppe an die entsprechenden Schaltstellen bildungspolitischer Entscheidungsträger vermittelt werden. Die Persistenz sozialer Ungleichheiten im

282 Geißler und Weber-Menges 2010, S. 155.

283 Wößmann et al. 2023, S. 33.

284 Vgl. Lergetporer, Werner und Woessmann 2020.

Bildungssystem verdeutlicht, dass tiefgreifende (institutionen)politische Konsequenzen im Sinne der Bekämpfung der Chancenungleichheit bislang nicht gezogen werden.[285] Als (un)beabsichtigtes Folgeproblem der meritokratischen Ordnung wird das Problem mangelnder Chancengleichheit überwiegend in nicht institutionellen Verhaltensstrukturen aufgefangen. Dort vorherrschend sind nicht *kollektive Ermächtigungs-, sondern individuelle Bewältigungsstrategien*. Die Problemlage wird tendenziell nicht in zivilgesellschaftlichen Handlungsstrukturen bearbeitet, sondern im individuellen und privaten Umfeld mehr oder weniger erfolgreich ›bewältigt‹.[286] Das Scheitern wird, genauso wie im Übrigen der Erfolg, über eine Begabungsideologie individualisiert,[287] strukturell-askriptive Einflussfaktoren auf Bildungserfolg werden dadurch systematisch verschleiert.[288] In Bezug auf die von der meritokratischen Leitidee produzierten Bildungsungleichheiten lässt sich folglich beobachten, dass die Externalisierung von Kontingenzen im institutionellen Feld der Bildung seit Jahrzehnten *durch ganz andere als zivilgesellschaftliche Verhaltensstrukturen aufgefangen werden*.

Um den Blick auf die Fragilität der empirischen Geltungschancen sozialmoralischer Sinnkriterien weiter zu schärfen, soll abschließend die spezifische soziale Einbettung zivilgesellschaftlicher Handlungszusammenhänge diskutiert werden. In diesem Kontext ist zu klären, welche Rolle die Zivilgesellschaft in der Institutionenordnung spielt, ob sich ein spezifischer Modus Operandi zivilgesellschaftlicher Ermächtigungsstrategien explizieren lässt. Die weitere Klärung der Frage, wie sich sozialmoralische Sinnkriterien Geltung verschaffen können, stellt

285 Normativ-theoretische Ansätze dazu sind formuliert, aber nur ansatzweise in die Praxis umgesetzt. Vgl. z.B. Prengels (2018, 2019) Vorschläge zur Pädagogik der Vielfalt.

286 Zum Phänomen der Bildungsarmut vgl. insbesondere Allmendinger 1999.

287 Vgl. Bourdieu 2001, S. 147.

288 Die dahinterstehenden Ursachen und Mechanismen sind seit langem gut erforscht, für kultursoziologische Erklärungsansätze vgl. klassisch Bourdieu 2004; Bourdieu und Passeron 1971; Solga 2009; für eine Rational-Choice-Perspektive vgl. klassisch Boudon 1974.

zugleich ein vertieftes Verständnis für die spezifische Fragilität dieses Prozesses in Aussicht.

Diese Klärung kann ihren Ausgangspunkt *erstens* in der bereits oben etablierten Erkenntnis nehmen, dass sich sozialmoralische Sinnkriterien tendenziell nicht über Institutionalisierungs-, sondern (wenn überhaupt) über Interpretationsprozesse Geltung verschaffen. Zivilgesellschaftliche Ermächtigungen sind als symbolisch-kulturelle Dynamiken aufzufassen, die »nicht durch Institutionen gezähmt und völlig kontrolliert werden«[289] können. *Zweitens* ist auch der Referenzpunkt dieser Interpretationsprozesse bereits erörtert worden. Das institutionell ungebundene zivilgesellschaftliche Handeln ist demnach als Reaktion auf einen Innovationsdruck zu interpretieren, der sich aus den Spannungen des Institutionengefüges selbst ergibt. Diese Spannungen sind zum einen auf die Externalisierung von Kontingenzen zurückzuführen (verengte Problemdefinition und -bearbeitung), zum anderen auf die potentielle Überschneidung von Geltungsansprüchen verschiedener institutionalisierter gesellschaftlicher Leitideen. *Drittens* ist auch der Fluchtpunkt zivilgesellschaftlicher Ermächtigungsstrategien bereits erörtert worden. Zivilgesellschaftliches Handeln zielt demnach auf Grundlage des Geltungsanspruchs sozialmoralischer Sinnkriterien auf die *Modifikation institutioneller Formen*.

Dieser dreifache Ausgangspunkt zur Bestimmung des Modus Operandi zivilgesellschaftlicher Ermächtigungsstrategien lässt sich in Anlehnung an das von Rainer Lepsius eingeführte Konzept der *inkompetenten*, aber *legitimen Kritik* weiter ausbauen.[290] Diese für zivilgesellschaftliche Zusammenhänge typische Kritikform[291] ist zunächst von der kompetenten Kritikform zu unterscheiden, die Lepsius als institutionell gebundene Kritikform rekonstruiert.

---

289 Schwinn 2009, S. 48.

290 Vgl. Lepsius 2009b.

291 Lepsius (vgl. 2009b) entwirft seine Konzeption der inkompetenten Kritik nicht im Rahmen einer Soziologie der Zivilgesellschaft, sondern im Rahmen einer Soziologie der Intellektuellen. Die folgende Adaption geht entsprechend mit Modifikationen einher, die vor allem die normative Komponente betreffen.

Kompetente Kritik ist der zentrale Modus der Problemdefinition und -bearbeitung *innerhalb* der Grenzen des institutionellen Geltungskontextes einer Leitidee nach Maßgabe *interner* Leitmaßstäbe. Kompetente Kritik ist damit maßgeblich orientiert an den Rationalitätskriterien eines institutionellen Feldes. Die in diesem Handlungskontext auftretenden Spannungen werden gemäß dieser Rationalitätskriterien bearbeitet. Lepsius verdeutlicht dies am Beispiel der Professionen:

> »Kritik setzt die Anerkennung eines möglichen Dissenses über die Interpretation einer allgemeinen Verhaltenserwartung voraus; sie impliziert die prinzipielle Anerkennung einer Verhaltensalternative. Soziale Situationen, in denen eine Debatte über die Verhaltensnormen zugelassen ist, sind natürlich prekäre soziale Situationen, die besonderer struktureller Einrichtungen bedürfen, um die Konfliktaustragung zu regeln. So wird die Kritik in zahlreichen sozialen Gebilden ausdrücklich eingebaut; etwa in der Wissenschaft, die durch und von Kritik lebt. Aber so ist auch in jedem Beruf Kritik notwendig, in dem die Anwendbarkeit spezialisierter Normen von der nicht eindeutigen Interpretation einer regelmäßig sehr komplexen Situation abhängt oder die Normen sich von ambivalenten Wertvorstellungen höherer Allgemeinheit ableiten und immer wieder neu bestimmt werden müssen. Solche Berufe werden professionalisiert, das heißt mit bestimmten sozialen Schutzmechanismen ausgestattet, die Kritik ermöglichen, indem sie sie auf bestimmte Normen und auf einen bestimmten Personenkreis beschränken. Nur diejenigen dürfen Kritik üben, die durch den Filter der Zugangsmechanismen gegangen und damit zu Berufsangehörigen geworden sind, und nur das darf kritisiert werden, was zum spezialisierten Berufsverhalten gehört. […] Kritik von einem Angehörigen der Profession im Rahmen der Profession ist kompetente Kritik. Soweit sie sich in den vorgesehenen Bahnen hält, genießen sie und der Kritiker den Schutz der Profession.«[292]

Kompetente Kritik ist folglich immer auch institutionell geschützte Kritik. Die soziale Direktionsmacht kompetenter Kritik ist, soweit sie sich

292 Lepsius 2009b, S. 278.

ausschließlich an den Rationalitätskriterien des betreffenden institutionellen Feldes orientiert (d.h. ›sachlich‹ bleibt), als hoch einzustufen, weil die Kritiker für die Kritik keine Sanktionen befürchten müssen, eine sozial strukturierte, qua *Zuständigkeit* zustande kommende Kompetenzsicherung vorliegt und die Konfliktaustragung strukturell geregelt ist. Die kompetente Kritik kann daher unmittelbar und direkt institutionelle Innovationen anstoßen.

Inkompetente Kritik ist der (äußerst fragile) Versuch einer Problemdefinition und Problembearbeitung *jenseits* der Grenzen des institutionellen Geltungskontextes einer Leitidee nach Maßgabe *externer* Leitmaßstäbe. Aus der Perspektive der institutionalisierten Ordnung beruft sich diese Form der Kritik, obzwar gerichtet auf einen institutionellen Handlungskontext, nicht auf interne, sondern auf externe Rationalitätskriterien. Greift eine Person auf dieser Grundlage »ein – wie auch immer geartetes – konkretes, institutionalisiertes Verhalten an, so wird [ihr] die Kompetenz in der Beurteilung der für dieses Verhalten maßgebenden speziellen Normen bestritten«.[293] Gegenüber der kompetenten Kritik zeichnet sich die inkompetente Kritik unter anderem dadurch aus, dass sie eine andere normative Grundlage hat. Sie beruht nicht auf institutionalisierten Professionsnormen, sondern auf »unspezialisierten Normen«, die »auf der Ebene höchster Abstraktheit und Allgemeingültigkeit«[294] zu finden sind. Damit ist die weiter oben herausgearbeitete spezifische Dignität ethischer Eigenwerte angesprochen. In der Tradition Kants zeichnen sich vor allem ethische Werte durch prinzipielle, unbedingte und allgemeine Geltungsansprüche aus. So beruft sich die inkompetente Kritik beispielsweise auf Konzepte »der Menschenwürde und der politischen Freiheit« und damit, im Vergleich zur normativen Grundlage kompetenter Kritik, auf eine »höhere und allgemeinere Ebene der kulturellen Werte«.[295]

Formelle Unterschiede zwischen inkompetenter und kompetenter Kritik sind in Bezug nicht nur auf die normative Grundlage, sondern

293 Lepsius 2009b, S. 281.
294 Lepsius 2009b, S. 281.
295 Lepsius 2009b, S. 281.

auch auf den Wirkungsradius und die Befugnisse bzw. Berechtigungen zu beobachten. Der Geltungsbereich inkompetenter Kritik ist, nicht zuletzt aufgrund der Abstraktheit und Allgemeingültigkeit der Wertgrundlage, nicht an einen spezifischen institutionellen Handlungskontext gebunden. Strukturell bedingt eignet dieser Kritikform daher ein vergleichsweise großer Wirkungsradius: »[E]r umfasst alles Verhalten, das nicht spezialisierten Normen, die von sozialen Institutionen oder Professionen monopolisiert werden, unterliegt«.[296]

Tabelle 4: Komponenten institutioneller und zivilgesellschaftlicher Problemdefinition und Problembearbeitung

	kompetente Kritik (institutionelle Problemdefinition und -bearbeitung)	**inkompetente Kritik (zivilgesellschaftliche Problemdefinition und -bearbeitung)**
Form der Kritik	Kritik an institutioneller Ordnung nach Maßgabe interner Leitmaßstäbe	Kritik an institutioneller Ordnung nach Maßgabe externer Leitmaßstäbe
normative Grundlage	spezialisierte (»professionalisierte«) Normen	ethische Eigenwerte
Geltungsbereich	beschränkter Geltungsbereich (z.B. der Berufsautonomie)	unbeschränkter Geltungsbereich
Befugnis/ Berechtigung	beschränkter Personenkreis	unbeschränkter Personenkreis

296 Lepsius 2009b, S. 282.

	kompetente Kritik (institutionelle Problemdefinition und -bearbeitung)	**inkompetente Kritik (zivilgesellschaftliche Problemdefinition und -bearbeitung)**
Direktionsmacht	direkt (aufgrund prinzipieller Sanktionsfreiheit und sozial strukturierter Kompetenzsicherung und Konfliktaustragung)	höchstens indirekt (fehlende direkte Zuständigkeit, strukturelle Hürden, Vorwurf der Inkompetenz, Infragestellung der Wertloyalität, Kampf um Legitimität)

Differenzen sind auch bezüglich der Berechtigungen bzw. Befugnisse zu beobachten. Die inkompetente Kritik selbst sowie die Beurteilung derselben sind nicht, wie im Fall der kompetenten Kritik, einem bestimmten Personenkreis vorbehalten, sondern prinzipiell demokratisch und egalitär zugänglich. Die Möglichkeit der Kritik an institutionellen Ordnungen nach Maßgabe allgemeiner und abstrakter Werte steht prinzipiell allen offen. Gleichwohl ist die inkompetente Kritik nicht voraussetzungslos möglich. Sie unterscheidet sich von der bloßen Empörung durch die Geltendmachung spezifisch sinnhafter Argumente. Inkompetente Kritik resultiert mithin aus der Fähigkeit, »Grundwerte zu interpretieren und daraus Urteile zu fällen«, Lepsius beschreibt die Tätigkeit des inkompetenten Kritisierens daher auch als Beschäftigung mit »der sozialen Vermittlung abstrakter Wertvorstellungen«.[297]

Obwohl sich die inkompetente Kritik im Vergleich zur kompetenten Kritik durch einen größeren Wirkungsradius und einen größeren Kreis prinzipiell Kritikbefugter auszeichnet (vgl. zum Überblick Tabelle 4), kann nicht davon ausgegangen werden, dass damit zugleich auch eine größere Direktionsmacht der Kritik einhergeht. Die inkompetente

297 Lepsius 2009b, S. 283.

Kritik ist eine institutionell ungeschützte Kritik, im Gegensatz zur institutionell geschützten (kompetenten) Kritik muss sie ohne soziale Kompetenzsicherung und strukturierte Konfliktregelung auskommen. Daher eignet ihr eine besondere Fragilität. Wenn nämlich die soziale Kompetenzsicherung fehlt, wird die Frage der Legitimität der Kritik problematisch.

> »Ist die kompetente Kritik in der Regel auch legitime Kritik, da die Verletzung der professionellen Wertloyalität mit dem Ausschluß von der Profession geahndet wird, so kann inkompetente Kritik legitim wie illegitim sein. Die prekäre Stellung der inkompetenten Kritik ergibt sich gerade aus diesem dauernden Kampf um ihre Legitimität. Da diese nämlich nicht wie bei der kompetenten Kritik zunächst unterstellt wird, hat sie der Kritiker selbst nachzuweisen. Da ferner die Urteilsbasis sehr abstrakte und allgemeine Werte sind, ist dieser Nachweis höchst schwierig anzutreten, zumal, wenn man die materielle Beweislast zu tragen hat und sich dem Angriff von Vertretern professionalisierter und quasi-professionalisierter Sozialgebilde gegenübersieht, deren Wertloyalität ritualisiert und durch die Autorität der Institutionen gesichert ist.«[298]

Genau betrachtet lässt sich dieser Kampf um Legitimität in zwei Komponenten aufspalten.[299] In *deskriptiver* Hinsicht kann die inkompetente Kritik dann als legitim gelten, wenn sie »sich auf Werte bezieht, über deren Gültigkeit als Leitbilder sozialen Verhaltens Konsensus besteht. Illegitim hingegen ist jene Kritik, deren Urteilsbasis von Werten oder Wertkombinationen gebildet wird, über die kein Konsensus besteht und deren Gültigkeit daher bestritten wird«.[300] In dieser deskriptiven Verwendung ist der Begriff der Legitimität normativ abhängig. Je nach sozialem Kontext kann qua Deutungshoheit über alle möglichen, mitunter moralisch zweifelhaften, normativen Ordnungen ein Konsensus hergestellt

298 Lepsius 2009b, S. 282.

299 Vgl. dazu auch Forst 2014, S. 138–139.

300 Lepsius 2009b, S. 282.

werden.[301] Die Legitimität normativer zivilgesellschaftlicher Kritik sollte folglich nicht lediglich an der Frage der Deutungshoheit festgemacht werden, der Begriff der Legitimität muss entsprechend normativ qualifiziert werden.[302] Die normative Fundierung erhält die hier zugrunde gelegte Legitimitätskonzeption durch den Rückbezug auf das weiter oben entfaltete dialogische und kritizistische Verfahren des verantwortungsethischen Handlungsmodells. Als Resultat vernunftgeleiteter rationaler Abwägung kann die inkompetente Kritik in *normativer Hinsicht* dann als legitim gelten, wenn sie gleichermaßen als technische (die Zurechnungsproblematik betreffende) und sozialphilosophische (die Sinnproblematik betreffende) Kritik in Erscheinung tritt.

Aufgrund der beschriebenen Fragilität ist die Direktionsmacht inkompetenter Kritik vergleichsweise gering. Der faktische Radius und die faktische Wirkungsmöglichkeit inkompetenter Kritik sind abhängig vom schwierigen Nachweis ihrer Legitimität. Und selbst wenn der Kampf um Legitimität gewonnen ist, sind allenfalls *indirekte* Wirkungen

---

301 So weist Forst (2014, S. 139–140) beispielsweise darauf hin, dass sich in dieser deskriptiven Perspektive »historische Legitimitätsvorstellungen verstehen und unterscheiden [lassen]: der ›legitime‹ Monarch und sein ›legitimer‹ Nachfolger, die ›legitime‹ harmonische Ordnung nach konfuzianischen oder platonischen Ideen der geordneten Polis usw. Stets gibt es dabei einen begrifflichen Kern, der diese Vorstellungen zusammenhält – Legitimität nennen wir generell die Eigenschaft einer normativen Ordnung, die ihre allgemeine Verbindlichkeit für die ihr Unterworfenen erklärt und begründet«.

302 Diese normative Dimension legitimer Kritik wird von Lepsius nicht explizit diskutiert. Dies ist vor allem darauf zurückzuführen, dass er sein Modell der Kompetenzformen der Kritik nicht im Rahmen einer Theorie der Zivilgesellschaft, sondern im Rahmen einer Soziologie der Intellektuellen entwickelt. Bezieht man sich auf die Intellektuellen, so muss freilich eine normative Abhängigkeit explizit gewährleistet sein. Die Tatsache, dass bislang noch jede Autokratie, jede Tyrannei ihre Intellektuellen hervorgebracht hat, verdeutlicht dies – exemplarisch sei hier auf Hans F. K. Günther, bekannt als ›Rassengünther‹, verwiesen. Als Intellektueller trug er maßgeblich zur ›wissenschaftlichen‹ Legitimierung der nationalsozialistischen Rassenideologie bei. Zur Problematik des Absolutheitsanspruchs der Intellektuellen vgl. Vobruba 2011.

zu erwarten. Institutioneller Wandel kann in der Regel von außerhalb allenfalls angestoßen, nicht aber durch- und umgesetzt werden.

Auf Grundlage dieser Überlegungen lässt sich die vorgelegte Bestimmung zivilgesellschaftlichen Handelns abschließend folgendermaßen präzisieren: *Zivilgesellschaftliches Handeln ist ein in geltungstheoretischer Hinsicht prekäres, weil institutionell ungebundenes Handeln, das auf Grundlage des Geltungsanspruchs reflexiver sozialmoralischer Sinnkriterien im Modus der inkompetenten, aber legitimen Kritik auf die indirekte Modifikation institutioneller Formen abzielt.*

5.3 Handlungs- vs. Ordnungslogik: die weberianische Konzeption ziviler Vergesellschaftung im Verhältnis zu Alexanders civil sphere

Zum Abschluss kann zusammengefasst werden, in welchem Verhältnis die hier entwickelte weberianische Konzeption ziviler Vergesellschaftung zu Alexanders *civil sphere* steht. Dabei wird insbesondere zu überlegen sein, welche Folgen sich jeweils für die kritische Frage der Handlungsrelevanz reflexiver sozialmoralischer Sinnkriterien ergeben. Hierbei ist in konzeptioneller Hinsicht von einem Spannungsfeld zwischen der normativen und der deskriptiven Dimension der Problematik auszugehen. Sobald eine Dimension auf Kosten der anderen vernachlässigt wird, bewegt man sich auf die beiden »schlechten Alternativen eines bodenlosen Normativismus und eines normfreien Soziologismus«[303] zu. Schlecht sind diese beiden Alternativen vor allem in Hinblick auf gesellschaftspolitische Konsequenzen. Der bodenlose Normativismus kann leicht zur Wurzel ideologischer Radikalisierung werden. Aber auch die andere Seite (normfreier Soziologismus), bei der Handlungsrelevanz auf Kosten der normativen Integrität erkauft wird, kann in gesellschaftspolitischer Hinsicht folgenreich sein.[304] Wenn (die

303 Honneth 2013, S. 306.

304 Eine ideologische Verzerrung entsteht in diesem Fall genau dadurch, dass die Normfreiheit nicht explizit gemacht wird.

Zuschreibung von) Zivilität (Freiheit, Solidarität, Gerechtigkeit etc.) in normativ anspruchslosem Sinn nurmehr als Ausfluss bzw. Manifestation eines gewonnenen Kampfs um kulturelle Deutungshoheit gefasst wird, dann steht das Tocqueville'sche Schreckgespenst einer *Tyrannei der Mehrheit* schon um die Ecke. Moralisch richtig ist nurmehr das, was die Mehrheit dafür hält. Eine lebendige Zivilgesellschaft dürfte dann aber nicht mehr als freiheitssichernder Schutzwall gefährdeter Demokratien ins Feld geführt werden, sondern müsste vielmehr selbst zur Wurzel des Übels erklärt werden.

Alexanders Konzeption der Zivilgesellschaft folgt einer Ordnungslogik. Zivilgesellschaftliches Handeln wird als weitestgehend institutionell *gebundenes* (und eben nicht, wie im weberianischen Modell, institutionell *un*gebundenes) Handeln aufgefasst. So geht Alexander davon aus, dass die zivilgesellschaftliche Leitidee, gefasst als ziviler Code, analog zu Ökonomie und Politik in institutionelle Formen gegossen ist.[305] Es gehe ihm darum, die kulturellen und dann vor allem auch die institutionellen Wurzeln der Zivilgesellschaft herauszuarbeiten und ihre »Interrelation«[306] mit den nicht zivilen Sphären zu untersuchen. Die Zivilgesellschaft soll dabei dem Anspruch nach als analytisch unabhängig, empirisch ausdifferenziert und im Verhältnis zu den anderen Ordnungen als »morally more universalistic«[307] rekonstruiert werden.

> »In terms of the normative mandates established by democratic societies, it is the *civil* sphere of justice that trumps every other. The universality that is the ambition of this sphere, its demands to be inclusive, to fulfil collective obligations while at the same time protecting individual autonomy – these qualities have persistently made the civil sphere the court of last resort in modern, modernizing, and postmodernizing societies. For the last two centuries explicitly, and implicitly for many centuries before, it has been the immanent and subjunctive demands of the civil sphere that have provided possibilities for justice.«[308]

305 Vgl. Alexander 2006, 24.
306 Alexander 2006, S. 558.
307 Alexander 2006, S. 31.
308 Alexander 2006, S. 34.

Legt man Alexanders Konzeption zugrunde, kann die Handlungsrelevanz sozialmoralischer Sinnkriterien als hoch eingestuft werden. Diese optimistische Einschätzung ist darauf zurückzuführen, dass sich die Zivilgesellschaft, sobald sie als institutionalisierte gesellschaftliche Teilordnung verstanden und rekonstruiert wird, sich von individuellen Motiv- und Interessenlagen lösen kann. Dieser Gedanke der Abkopplung könnte ein Grund dafür sein, dass Alexander meint, auf die handlungs- bzw. interaktionstheoretische Perspektive verzichten zu können.[309] An ihrer statt geht er von der Existenz eines binär strukturierten kulturellen Codes der Zivilgesellschaft aus, der sich, gleichsam über die Köpfe der Individuen hinweg, vermittels der Institutionen (die in der Mehrheit recht eigentlich Organisationen sind) Geltung verschafft.

Allerdings muss betont werden, dass Alexander die gesteigerte Handlungsrelevanz stillschweigend mit einem normativen Relativismus erkauft. Seinem Selbstanspruch der Vermittlung von normativer und deskriptiver Ebene der Zivilgesellschaft vermag er damit nicht gerecht zu werden. Alexander kann die Handlungsrelevanz der zivilgesellschaftlichen Leitidee nur deshalb so hoch veranschlagen, weil er die normative Dimension aufweicht und vernachlässigt. Abzulesen ist dies unter anderem an der Tatsache, dass in seiner Konzeption nicht die Kultur (etwa über reflektierte dialogische Interpretationsprozesse) Eingang in die normative Konzeption erhält, sondern stattdessen Normativität kurzerhand kulturalisiert wird: Ethische Eigenwerte verlieren ihre spezifische Dignität, indem sie zu bloßen Kulturwerten degradiert werden. Dies manifestiert sich unter anderem im fehlenden Vernunftbezug von Alexanders normativer Konzeption. Der *zivile Standpunkt* ist in diesem Modell nicht Resultat einer vernunftgeleiteten dialogischen Auseinandersetzung, sondern einer kulturellen Zuschreibung, eines gewonnenen Kampfes um kulturelle Deutungshoheit. Diese Ambiguität des Sollens konnte schließlich auch mit Blick auf Alexanders Institutionenanalysen nachgewiesen werden. Der für kommunikative Institutionen (beispielsweise Massenmedien) reservierte Begriff der

309 Vgl. Alexander 2006, S. 558.

»persuasion«[310] wird einerseits, durchaus normativ anspruchsvoll, als Konzept *aufgeklärter Überzeugungsarbeit* eingeführt, andererseits aber lediglich als Modus (potentiell) *manipulativer Beeinflussung*. Derselbe normative Relativismus war im Umfeld des Begriffs der »civil power«[311] in Bezug auf die Analyse der regulativen Institutionen zu beobachten: Auf der einen Seite spricht Alexander dem *Recht* eine überhistorische normative Geltung zu, da es »unabhängig vom jeweiligen kulturellen Kristallisationszustand der zivilen Sphäre […] die Aufgabe einer zunehmenden Sicherung der diskursiven oder demokratischen Willensbildung besitzt.«[312] Auf der anderen Seite hält Alexander dann aber fest, dass letztendlich nur jenes Recht gilt, dass innerhalb der Sphäre der zivilen Gesellschaft interpretiert worden ist.[313] In dieser Bestimmung trägt das Rechtssystem dann – man fühlt sich tatsächlich an Tocquevilles *Tyrannei der Mehrheit* erinnert – nur zur »Durchsetzung der je gegebenen Mehrheitsstimmung«[314] bei.

Wie ist das Verhältnis von normativer und deskriptiver Dimension im weberianischen Modell zu beurteilen? Fest steht, dass dieses im Vergleich zu Alexanders in normativer Hinsicht ungleich stabiler sitzt. Beide Ansätze eint noch ein gegen die Weltfremdheit rationalistischer Moraltheorien gewandter vernunftkritischer Ausgangspunkt. Auf dem Weg zu einer *realistischen Theorie der Moral*, die der »ethischen Irrationalität der Welt« (Weber) angemessen Rechnung trägt, müsse die Frage der Normativität stärker an kulturelle Faktoren rückgebunden werden. Diese kulturellen Faktoren kommen bei beiden Autoren über den Sinnbegriff in den Fokus. Gekoppelt an das Konzept bewusster Lebensführung wird Webers normativer Sinnbegriff aber, im Gegensatz zu Alexanders, nicht mit dem auf die Einheit des Erlebens gerichteten erfahrungswissenschaftlichen Sinnbegriff kurzgeschlossen.[315] Dadurch

310 Alexander 2006, S. 83.
311 Alexander 2006, S. 110.
312 Honneth 2013, S. 299.
313 Vgl. Alexander 2006, S. 185.
314 Honneth 2013, S. 300.
315 Vgl. dazu weiter oben Kapitel 5.1.3.

behalten ethische Eigenwerte gegenüber historischen Kulturwerten ihren Sonderstatus, so dass letztendlich ein normativer Relativismus vermieden werden kann.

Was die deskriptive Dimension des Modells angeht, so konnte, Webers methodologischem Individualismus entsprechend, zunächst ein verantwortungsethisches Handlungsmodell ausgearbeitet werden. Hier stand die Differenzierung von Zurechnungs- und Sinnproblematik einerseits, deren dialogische Vermittlung im Rahmen des Konzeptes der Wertdiskussion andererseits im Fokus. Neben dem dialogischen Charakter ist das verantwortungsethische Handlungsmodell kritizistisch ausgerichtet. Der kritizistische Charakter ist Ausdruck von Webers vernunftkritischer Haltung, die nicht in einen *normativen Relativismus*, sondern in einen *regulativen Universalismus* überführt wird: Moralische Urteile lassen sich demnach zwar nicht mit Vernunft begründen, wohl aber mit Vernunft kritisieren.[316] Im Anschluss an die handlungstheoretische Präzisierung wurde das Koordinationspotential verantwortungsethischen Handelns untersucht. Im Zentrum stand hier die Frage nach den Möglichkeiten der Ordnungsbildung, die im weberianischen Modell über die Analyse des Institutionalisierungspotentials der verantwortungsethischen Leitidee eingefangen wird. Der zentrale Befund war dabei die Feststellung einer eingeschränkten Ordnungsfähigkeit, die sich anhand von drei Dimensionen ausweisen ließ: erstens in eingeschränkter Rationalisierungsfähigkeit, zweitens in eingeschränkten Sanktionsmöglichkeiten und drittens in der fehlenden Möglichkeit der Ausweisung eines exklusiven Geltungsbereichs der zivilgesellschaftlichen (bzw. verantwortungsethischen) Leitidee.

Der handlungstheoretischen Ausarbeitung zum Trotz muss die Handlungsrelevanz der zivilgesellschaftlichen Leitidee auf Basis des weberianischen Modells als vergleichsweise gering eingeschätzt werden. Diese pessimistische Einschätzung ist darauf zurückzuführen, dass hier die *handlungslogische* Bestimmung *ziviler Vergesellschaftung* aufgrund des fehlenden Institutionalisierungspotentials nicht umstandslos in eine *ordnungslogische* Bestimmung *der Zivilgesellschaft als eigenständigen*

316 Vgl. dazu Schluchter 1988a, S. 260, sowie weiter oben Kapitel 4.4).

und ausdifferenzierten gesellschaftlichen Teilbereich überführt werden kann. Zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhängen haben daher eine spezifische Fragilität. Die Wertverwirklichung ist beständig und zwingend auf die Motivation individueller Wertverwirklicher angewiesen.[317] Sozialmoralische Problemlagen bedürfen, um als solche anerkannt und entsprechend (institutionell) bearbeitet zu werden, einer Trägerschicht, auf die nicht ohne weiteres Verlass ist.

Zugleich darf aber, so wurde ebenfalls festgestellt, die eingeschränkte Ordnungs*fähigkeit* nicht mit fehlender Ordnungs*relevanz* gleichgesetzt werden. Zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge sind als potentiell einflussreiche sekundäre Vergesellschaftungsmodi aufzufassen, die auf die (indirekte) Modifikation institutioneller Formen zielen. In ihnen werden (bestenfalls) verschiedene institutionelle Spannungen, vor allem solche, die in und zwischen institutionalisierten Teilordnungen entstehen, aufgegriffen und im Modus der inkompetenten Kritik[318] bearbeitet.

317 Vgl. dazu en détail weiter oben Kapitel 5.2.3.3.

318 Vgl. dazu en détail weiter oben Kapitel 5.2.3.3.

6. Schluss

Die Renaissance der Zivilgesellschaftsdebatte seit den 1990er Jahren und das damit verbundene »Projekt einer Weiterentwicklung und Vertiefung der Demokratie«[1] sowie die sich daran anschließenden Hoffnungen und enttäuschten Erwartungen bildeten den Ausgangpunkt dieser Untersuchung. Deren Hauptzweck bestand darin, den Gegenstand zu schärfen, um zu einer realistischen Einschätzung der demokratischen Potentiale der Zivilgesellschaft zu gelangen. Die erkenntnisleitende Perspektive war eine doppelte: Erstens wurde davon ausgegangen, dass die Beurteilung der *Potentiale* die *mehrdimensionale* Auseinandersetzung mit *Begrenzungen* voraussetzt: In formaler Hinsicht zielte die Eingrenzung auf eine Bestimmung des begrifflichen Kerns der Zivilgesellschaft und die Abgrenzung auf eine Verortung der Zivilgesellschaft im gesamtgesellschaftlichen Ordnungs- und Institutionengefüge. In materialer Hinsicht stand – vor dem Hintergrund des bislang unaufgelösten Spannungsverhältnisses von Idee und Realität – die Frage der vermeintlich begrenzten Gestaltungs- und Durchsetzungskraft normativer zivilgesellschaftlicher Ansprüche im Zentrum. Schließlich sollten durch die Ausarbeitung einer eigenständigen Zivilgesellschaftskonzeption auch die Grenzen konkurrierender theoretischer Konzeptionen markiert werden. Diese mehrdimensionale Grenzmarkierung, so die zweite erkenntnisleitende Perspektive, sollte unter Rückgriff auf das weberianische Forschungsprogramm entwickelt werden.

1 Klein 2001, S. 9.

Den Ausgangspunkt (Kapitel 2) bildete eine erste Auseinandersetzung mit den Distanzen und Widerständen zwischen Max Weber und der Zivilgesellschaftsdebatte. Hier sollte einerseits verständlich gemacht werden, warum die theoretischen Konzepte und politischen Ideen Webers bislang in der Zivilgesellschaftsdebatte kaum vertreten sind. Andererseits wurde das Ziel verfolgt, auf Grundlage der Analyse des Trennenden erste Erkenntnisse über womöglich Verbindendes zu gewinnen. Demnach sperrt sich die Weber'sche Makrosoziologie schon in methodologischer Hinsicht gegen eine einfache Vereinnahmung durch den Zivilgesellschaftsdiskurs. Weber stand in Anbetracht ausdifferenzierter Lebensordnungen jeder Einheitssuggestion des Gesellschaftsbegriffs skeptisch gegenüber. An keiner Stelle werden »gesamtgesellschaftliche Einheits- und Integrationsfragen aufgeworfen«.[2] Auch ›unterhalb‹ des Gesellschaftsbegriffs, auf der Ebene der Lebensordnungen, wurden zwar Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Kunst und Erotik als ordnungsrelevante Wertsphären oder Lebensordnungen von Weber systematisch in den Blick genommen, nicht aber die *bürgerliche Gesellschaft*. Neben diesen methodologischen sind vor allem normativ-politische Widerstände ausgemacht worden. Aus den politischen Schriften geht hervor, dass Max Weber keine (dem Zivilgesellschaftsdiskurs affine) empathisch-republikanische, sondern eine nüchtern-realistische instrumentelle Einstellung gegenüber der Demokratie pflegte. Damit einher ging eine Marginalisierung des Demos, daran abzulesen, dass der Fokus von Webers Reformvorschlägen und politischen Interventionen auf der Gestaltung demokratischer Herrschaftsbeziehungen *an der Spitze des Staates* lag. Für normativ gehaltvolle, naturrechtlich begründete Demokratievorstellungen hatte Weber nur wenig übrig. Die Frage, worauf Webers Skepsis zurückzuführen ist, führte schließlich zur Identifikation potentieller Anschlussmöglichkeiten an die Zivilgesellschaftsdebatte. Webers Zurückhaltung gegenüber normativen Demokratievorstellungen sollte demnach nicht als Haltungsproblem interpretiert werden. Weber ist kein »liberal without

2 Tyrell 1994, S. 394–395.

liberal values«.[3] Sein instrumentelles Bild von der Staatsform, seine Skepsis gegenüber den Realisierungschancen einer naturrechtlich begründeten Demokratie darf nicht als normative Rechtfertigung des Autoritarismus missverstanden werden. Der Pessimismus ist nicht Ausdruck und Resultat einer problematischen Haltung, sondern einer kritischen (Zeit-)Diagnose. Aus dieser Perspektive betrachtet, zeigt sich, dass Max Weber nicht als problematischer Demokrat, sondern vielmehr als kompromissloser und scharfsinniger Analytiker der Herausforderungen der modernen Massendemokratie verstanden werden kann.[4] Webers politisches Denken ist auf seine kritischen Zeitdiagnosen bezogen, darf aber nicht mit ihnen kurzgeschlossen werden.

In Hinblick auf den Zivilgesellschaftsdiskurs kann ein zweifaches Potential abgeleitet werden. Einerseits kann der Ansatz in seiner beschreibenden und nüchtern erklärenden Grundausrichtung als kritisches Korrektiv fruchtbar gemacht werden. In der Konfrontation mit dem womöglich normativ überfrachteten Zivilgesellschaftsdiskurs ist es möglich, auf ideologische Verzerrungen aufmerksam zu machen. Andererseits kann die Aufmerksamkeit auch auf das *Jenseits* der kritischen Status-quo-Analyse gelenkt werden. Die Frage ist dann, ob *neben*, oder besser: *auf Basis*, der instrumentellen und sozialtechnologischen Reaktionen und der kritischen Zeitdiagnosen Elemente einer normativ gehaltvollen praktischen Philosophie zu explizieren sind, von denen die Zivilgesellschaftsdebatte in konzeptioneller Hinsicht profitieren kann. Die pessimistische Gefahrenanalyse ist in diesem Sinne kein Selbstzweck, sondern wird als notwendige Voraussetzung für die progressive Suche nach Auswegen betrachtet.[5]

---

3 Beetham 1989, S. 312.

4 Diese Formulierung lehnt sich an die von Beetham (vgl. 1989) an.

5 Dieses zweifache Potential wurde in der Folge ausgearbeitet. Für den ersten Hauptteil, die Auseinandersetzung mit Alexis de Tocquevilles Zivilgesellschaftskonzeption, war die Perspektive des *kritischen Korrektivs* maßgeblich. Im zweiten Hauptteil wurden, in kritischer Korrespondenz mit der Zivilgesellschaftskonzeption Jeffrey C. Alexanders, die progressiven und normativ gehaltvollen Elemente von Webers politischem Denken herausgearbeitet und für die Zivilgesellschaftsdebatte fruchtbar gemacht.

Im ersten Hauptteil (Kapitel 3) wurde geprüft, ob Max Weber, vor allem in Hinblick auf seine Soziologie des Vereinswesens, auf den Spuren Alexis de Tocquevilles in den Stand eines Vordenkers der Zivilgesellschaft erhoben werden kann. Gemeinsamkeiten konnten zunächst in zeitdiagnostischer Hinsicht herausgearbeitet werden (3.1). Demnach zeichnet sich bei beiden eine Grundskepsis gegenüber normativen Demokratiekonzeptionen ab, die jedoch nicht als Ausdruck von Revisionismus und einer antidemokratischen Grundhaltung, sondern vielmehr als Zeugnis eines Bemühens um eine erfahrungswissenschaftliche Perspektive verstanden werden muss. Die pessimistische Grundhaltung Tocquevilles beruht, ähnlich wie bei Weber, auf einer kulturkritischen Diagnose der Moderne. Beide bestimmen auf ihre eigene Art spezifische Aporien der modernen Massendemokratien, die jeweils auf das Bild einer *neuen Knechtschaft*[6] verdichtet werden, und sie erkennen in den modernen Entwicklungen tief- und weitgreifende Gefahren für eine freiheitliche Lebensführung.

Dann wurden die *therapeutischen Reaktionen* auf die mit der Diagnose verbundenen freiheitsgefährdenden Gefahren einer *neuen Knechtschaft* genauer untersucht (3.2). Zunächst stand die *Lösung* Tocquevilles im Vordergrund. Sein Verweis auf *die freiheitsverbürgende Funktion des Assoziationswesens* macht ihn zu einem der wichtigsten Referenzautoren der zeitgenössischen Zivilgesellschaftsdebatte. Diese progressive Ebene des politischen Denkens Tocquevilles wurde dargestellt, auch mit Hinweis auf die ungeklärte Beziehung zwischen Norm und Beschreibung (Idee und Realität). Bei Tocqueville und seinen Nachfolgern steht eine Zivilgesellschaftskonzeption im Zentrum, die insbesondere den Assoziationen eine freiheitsverbürgende Rolle zuerkennt. Vereine werden in diesem Modell nicht nur als intermediäre Gewalten aufgefasst, sondern vor allem als *Schulen der Demokratie*. Demnach fungieren Assoziationen als Kollektivinstanzen sittlicher Prägung, in deren geistigem Umfeld republikanische Tugenden erlernt und weitervermittelt werden. Die republikanischen Elemente in Tocquevilles Freiheitsbegriff basieren

6 Vgl. Lassman 1993, S. 104.

jedoch auf einer unaufgeklärten und ideologisch verzerrten Sozialisations- und Transferannahme, die sich in einer normativen Überhöhung des Assoziationswesens ausdrückt. Dabei wurde die deskriptive und die normative Ebene des Konzeptes kurzgeschlossen. Diese Reifikationsproblematik ist nicht nur für den Ansatz Tocquevilles, sondern auch für die zeitgenössischen (Neo-Tocqueville'schen) Arbeiten zum zivilgesellschaftlichen Mehrwert des Assoziationswesens kennzeichnend.

Lässt sich Webers Soziologie des Vereinswesens auf den Spuren von Tocquevilles Assoziationslehre entwickeln? Wie deutlich wurde, ist Webers historische Analyse des amerikanischen Sektenwesens nur schwer in eine Neo-Tocqueville'sche Zivilgesellschaftskonzeption zu überführen, ohne dabei nicht selbst ideologische Verzerrungen zu produzieren. Webers Soziologie des Vereinswesens darf nicht für eine progressive Zivilgesellschaftskonzeption (Neo-)Tocqueville'scher Prägung vereinnahmt werden. Die Option der normativen Qualifizierung der Weber'schen Vereinssoziologie wurde verworfen. Der Wert der Weber'schen Vereinssoziologie besteht vielmehr darin, auf Basis einer nüchtern-realistischen (rein beschreibenden) Betrachtungsweise kritische Anstöße zu liefern, die auf die normativ überhöhten Schwachstellen der Assoziationslehre Tocquevilles hinweisen. Max Webers Soziologie des Vereinswesens zeichnet sich dadurch aus, dass Herrschaftsmomente betont, soziale Schließung thematisiert und insbesondere die Sozialisations- und Transferannahme ideologisch neutralisiert werden.

Als Bindeglied zwischen dem ersten und zweiten Hauptteil der Untersuchung wurde im folgenden Abschnitt die Brücke von der kritischen Analytik hin zu einer eigenständigen Theorie des Normativen geschlagen (Kapitel 4). Dieser Teil stand im Zeichen der Analyse der therapeutischen Dimension von Webers politischem Denken. Es wurde aufgezeigt, dass sich bei Weber Ansätze einer praktischen Philosophie finden lassen. Durch die Rekonstruktion seines Konzepts des verantwortungsbewussten Individualismus sollte seine progressive Antwort auf die für die Moderne charakteristischen Gefahren eines Sinn- und Freiheitsverlustes herausgearbeitet werden. Zugleich sollten mit diesen Überlegungen die Voraussetzungen für den anschließenden Abschnitt

geschaffen werden, in dem es um zwei miteinander verbundene Aufgaben ging: die verantwortungsethische Reformulierung der zivilgesellschaftlichen Normativitätsproblematik sowie deren handlungs- und ordnungstheoretische Präzisierung.

Im zweiten Hauptteil (Kapitel 5) rückte das Verhältnis Webers zum Ansatz *Jeffrey C. Alexanders* in den Mittelpunkt. Ziel war es, zu einer *eigenständigen* – und im Verhältnis zu Alexander zugleich *tragfähigeren* – Zivilgesellschaftskonzeption vorzustoßen. Im Fokus stand das Spannungsverhältnis von Idee und Realität der Zivilgesellschaft und die damit verbundene doppelte – *normative und analytisch-deskriptive* – Herausforderung, einerseits die normative Leitidee zu präzisieren und zu konzeptualisieren und andererseits die sozialen Bedingungen der empirischen Verwirklichungschancen dieser Leitidee zu modellieren.

Was die Analyse der Normativitätsproblematik anging (5.1), rückte zunächst wieder die Identifikation verbindender Elemente in den Fokus. Es wurde gezeigt, dass nicht nur Webers Begriff der *Verantwortungsethik*, sondern auch Alexanders Begriff der *expansiven Solidarität* an Tocquevilles normativen Bezugsrahmen der *vereinigenden Freiheit* anschlussfähig ist. Auf Basis einer auf den Sinnbegriff rekurrierenden, vernunftkritischen Haltung steht darüber hinaus sowohl bei Alexander als auch bei Weber das Problem der *reflexiven Vermittlung von Kultur und Moral* im Zentrum der normativen Entwürfe. Durch die Lösung des Vermittlungsproblems soll der Graben zwischen *normativer* und *empirischer* Wissenschaft überwunden werden.

Auf Basis des Verbindenden konnte der Blick auf die Differenzen gelenkt werden. Alexander und Weber verfolgen zur Überwindung des Grabens zwischen normativer und empirischer Wissenschaft unterschiedliche Strategien. Alexander schlägt eine kultursoziologische Lösung der Normativitätsproblematik vor. Demnach wird die »moralische Regulierung des sozialen Lebens«[7] über einen binär strukturierten kulturellen Code der Zivilgesellschaft gewährleistet. Über die Analyse kultureller Sinnstrukturen soll moralische Idealität mit politischer Realität vermittelt werden. Die Strategie einer *Kulturalisierung der Moral*

7 Alexander und Smith 1994, S. 164.

muss sich jedoch den Vorwurf eines *normativen Relativismus* gefallen lassen. Weil ethische Eigenwerte zu bloßen Kulturwerten degradiert werden, schießt Alexander auf der Suche nach einem radikal lebensimmanenten moralischen Standpunkt über das Ziel hinaus. Das Sollen wird nicht nur auf seine empirische Bedingtheit bezogen, sondern in toto auf diese reduziert. Die normative Dimension fällt letztendlich der Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse zum Opfer. Für Alexanders Ansatz gilt demnach auch, was schon bei Tocqueville kritisiert wurde: Das Verhältnis von Norm und Beschreibung (Idee und Realität) bleibt unaufgeklärt.

In Hinblick auf die analytisch-deskriptive Dimension (5.2) führt dieser normative Relativismus dazu, dass die Handlungs- und Ordnungsrelevanz sozialmoralischer Sinnkriterien *überschätzt* wird. Alexander rekonstruiert die Zivilgesellschaft als analytisch unabhängigen, kulturell und institutionell ausdifferenzierten gesellschaftlichen Teilbereich. Eine gesteigerte Handlungsrelevanz kann attestiert werden, weil das Modell einer kulturell und institutionell ausdifferenzierten, gleichsam zur *Ordnung* verfestigten *Zivilgesellschaft* mit der Annahme verknüpft wird, dass sich die Leitidee auch unabhängig von individuellen Motiven und Interessen soziale Geltung verschaffen kann. Die ordnungstheoretische Präzisierung ist aber unter der Prämisse einer angestrebten Vermittlung von Idee und Realität der Zivilgesellschaft nicht haltbar. Die Handlungs- und Ordnungsrelevanz der Leitidee wird auf Kosten des normativen Fundaments erkauft. Wie die Analyse von Alexanders Auffassung von regulativen und kommunikativen zivilgesellschaftlichen Institutionen ergab, ist eine Ambiguität des Sollens nicht nur in Hinblick auf die Modellierung der normativen Leitidee zu beobachten, sondern auch in Hinblick auf die Ordnungsdimension.

Die weberianische Strategie zur Überwindung des Grabens zwischen normativer und empirischer Wissenschaft hat sich dagegen als erfolgversprechender erwiesen. Webers Freiheitslehre konnte vom Vorwurf des normativen Relativismus befreit werden. Kulturwerte sind hier zwar in das verantwortungsethische Modell integriert, bleiben aber von ethischen Imperativen substantiell geschieden. Das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit wird damit nicht vorschnell auf ein simplifizierendes

Komplementärverhältnis reduziert. Auf dem Weg zu einer realistischen Theorie der Moral behalten ethische Eigenwerte im weberianischen Modell eine überhistorische Geltung.

Auf der anderen Seite ließ sich die verantwortungsethische Modellierung der Normativitätsproblematik nicht ohne weiteres in eine Ordnungslogik überführen. Die weberianische Makrotheorie fußt auf einer mikrosoziologischen Grundlage. Die Annahme einer (in analytischer Hinsicht) hinreichend ausdifferenzierten zivilgesellschaftlichen *Ordnung* kann daher nicht am Anfang, sondern allenfalls am Ende der Untersuchung stehen. Ordnungsbildung ist ein voraussetzungsvoller Prozess, der im Wesentlichen vom Koordinationspotential einzelner Leitideen abhängig ist.

Um das Koordinationspotential ethischer Eigenwerte zu untersuchen, wurden zunächst die zugrundeliegenden handlungstheoretischen Charakteristika herausgearbeitet. Die Verantwortungsethik wurde als rationale und regelgeleitete Handlungsorientierung rekonstruiert. Es wurde das Moment *rationaler Abwägung* akzentuiert, wodurch eine erste Abgrenzung zu arationalen (vor allem traditionalen und affektuellen) Handlungsorientierungen möglich war. Die weitergehende Qualifizierung ergab, dass dabei nicht nur, im Rahmen der *Zurechnungsproblematik*, an eine Rationalisierung der Handlungsmittel und Handlungsfolgen zu denken ist, sondern auch, im Rahmen der *Sinnproblematik*, an eine Rationalisierung der Handlungszwecke. Die verantwortungsethische Handlungsorientierung wurde damit als Mischtyp von Zweck- und Wertrationalität gekennzeichnet, wobei die Zurechnungsproblematik der Seinssphäre, die Sinnproblematik aber der Sollenssphäre zugeordnet wurde. Die Mittel- und Folgenanalyse erfolgt über denkendes Ordnen des empirisch Gegebenen, die Zweck- und Wertanalyse dagegen über wertendes Ordnen des empirisch Gegebenen. Verantwortungsethisches Handeln ist demnach ein Handeln auf Grundlage zweckrational strukturierter technischer und wertrational strukturierter sozialphilosophischer Kritik. Die Zurechnungs- und die Sinnproblematik werden im Konzept der Wertdiskussion systematisch miteinander vermittelt. Hier erst wird eine begründete Beziehung zwischen dem ethischen Eigenwert und dem ethisch relevanten Erfolgswert einer Handlung

hergestellt. Im Rahmen der Wertdiskussion werden Zurechnungs- und Sinnproblematik dialogisch vermittelt. Neben dem dialogischen Charakter ist das verantwortungsethische Handlungsmodell kritizistisch ausgerichtet. Der kritizistische Charakter ist Ausdruck von Webers vernunftkritischer Haltung, die nicht in einen *normativen Relativismus*, sondern in einen *regulativen Universalismus* überführt wird: Moralische Urteile lassen sich demnach zwar nicht mit Vernunft begründen, wohl aber mit Vernunft kritisieren.[8]

Nachdem die Bestimmungsgründe verantwortlichen Handelns geklärt und damit die Verantwortungsethik als wertbezogener und rationaler Handlungstyp rekonstruiert wurden, konnte schließlich, über die Analyse des Koordinationspotentials der Leitidee, die Potentiale der Perpetuierung der Handlungsorientierung untersucht werden. Im Mittelpunkt stand hier die Frage nach den Möglichkeiten der Ordnungsbildung, die im weberianischen Modell durch die Analyse des Institutionalisierungspotentials der verantwortungsethischen Leitidee erfasst wird. Der zentrale Befund war die Feststellung einer begrenzten Fähigkeit zur Ordnungsbildung, was im Wesentlichen an drei strukturellen Merkmalen der verantwortungsethischen Leitidee abzulesen ist: Erstens ist diese, insbesondere aufgrund des regulativen Universalismus, nur *eingeschränkt rationalisierungsfähig*; zweitens kann die Leitidee nur auf *eingeschränkte Sanktionsmöglichkeiten* zurückgreifen, was insbesondere aus dem konstitutiven Prinzip der Freiwilligkeit resultiert; drittens schließlich fehlt der Leitidee eine Möglichkeit, einen *exklusiven Geltungsbereich abzustecken*, was darauf zurückgeführt wurde, dass zivile Vergesellschaftung als »*sekundärer Vergesellschaftungsmodus*«[9] aufgefasst werden muss.

Die besondere Stärke des verantwortungsethischen Modells liegt darin, dass es für die strukturell bedingten Grenzen der Handlungs- und Ordnungsrelevanz der zivilgesellschaftlichen Leitidee sensibilisiert und damit zu einer realistischen Einschätzung der demokratischen Potentiale zivilgesellschaftlicher Handlungszusammenhänge beiträgt.

---

8 Vgl. dazu Schluchter 1988a, S. 260, sowie weiter oben Kapitel 4.4.

9 Schwinn 2001, S. 201.

Aus weberianischer Perspektive wird verständlich, warum die Leitidee nur begrenzt koordinierungsfähig und zivilgesellschaftliches Handeln über institutionelle Settings nur schwer auf Dauer zu stellen ist. Die Einsicht in dieses begrenzte Ordnungspotential schärft den Blick für die spezifische Fragilität zivilgesellschaftlicher Handlungszusammenhänge. Die (zivilgesellschaftliche) Wertverwirklichung ist beständig und zwingend auf die Motivation individueller Wertverwirklicher angewiesen.[10] Sozialmoralische Problemlagen bedürfen, um als solche anerkannt und entsprechend (institutionell) bearbeitet zu werden, einer Trägerschicht, auf die nicht ohne weiteres Verlass ist. Die weberianische Konzeption ziviler Vergesellschaftung ist hinsichtlich der Einschätzung der Realisierungschancen sozialmoralischer Sinnkriterien *restriktiver*, aber auch *realistischer* als die Ansätze Tocquevilles und Alexanders. Sie nötigt zur Einsicht, dass sozialmoralische Normen aufgrund ihres begrenzten Institutionalisierungspotentials möglicherweise weit weniger *kulturbedeutsam* sind als beispielsweise wirtschaftliche oder

10 In Hinblick auf das politische Ziel einer Stärkung der Zivilgesellschaft sollte dieses zentrale Ergebnis für die Ableitung konkreter Maßnahmen immer in Rechnung gestellt werden. Mit der Einsicht in das begrenzte Ordnungspotential ist grundsätzlich darauf verwiesen, dass eine *handlungslogische* einer *bereichslogischen* Förderstrategie vorzuziehen wäre. Die Ausarbeitung einer handlungslogischen Förderstrategie könnte sich etwa an folgenden Leitfragen orientieren: Welchen Anforderungen muss ein Handeln genügen, um im normativ anspruchsvollen Sinn als ›zivilgesellschaftlich‹ zu gelten? Lässt sich unter Umständen sogar ein Kompetenzmodell zivilgesellschaftlichen Handelns entwickeln? Welche materiellen Voraussetzungen müssen erfüllt sein, um zivilgesellschaftliches Handeln zu ermöglichen? Welche Maßnahmen können dazu beitragen, die individuelle Motivation zur zivilgesellschaftlichen Wertverwirklichung auf breiter Basis zu fördern? Die Bearbeitung dieser Fragen würde sicherlich enorm vom Dialog mit der Theorie und Praxis politischer Bildung profitieren. Der letzte Bildungsbericht legt nicht nur nahe, dass diese Kompetenzen sozialstrukturell unterschiedlich verteilt sind, sondern auch, dass die Organisation der Kompetenzvermittlung noch zu oft dem Matthäusprinzip folgt. Vgl. BMFSFJ 2020. Zur Bedeutung individuell-motivationaler und sozialer Ressourcen für die Aktivierung zivilgesellschaftlichen Handelns vgl. Sigmund 2021.

politische Rationalitätskriterien, die über ein deutlich höheres Institutionalisierungspotential verfügen. Dass zivilgesellschaftliches Handeln weitgehend von »individueller Konformitätsbereitschaft und dem Glauben an die Legitimität der ihr zugrundeliegenden Wertbeziehungen«[11] abhängig ist, bedeutet, dass Verhaltenserwartungen für eine Vielzahl von Personen nicht koordiniert und auf Dauer gestellt werden können. Das eingeschränkte Koordinationspotential geht zwangsläufig mit einer eingeschränkten *Konstanz* und *Reichweite* der Wertverwirklichung einher.

Jedoch muss hier daran erinnert werden, dass ein Mangel an Ordnungs*potential* nicht zwangsläufig mit einem Mangel an Ordnungs*relevanz* korrespondieren muss. Leitideen können auch ohne Institutionalisierung, vor allem über *Internalisierung*, verhaltensprägend werden.[12] Solche Formen institutionell ungebundenen Handelns können, wie zunächst am Beispiel der Kunst verdeutlicht wurde, als Teil einer kulturell-symbolischen Dynamik betrachtet werden, die »nicht durch Institutionen gezähmt oder völlig kontrolliert werden«[13] kann. Eventuell entstehen daraus sogar institutionelle Rückkopplungsprozesse, die dann als »ein wesentliches Moment des modernen beschleunigten Wandels«[14] aufgefasst werden müssen. Zivilgesellschaftliches Handeln kann also durchaus auch unabhängig von der Frage der institutionellen Geltung *symbolische Innovationen* bewirken.

Obwohl nicht institutionell verfestigt, sind zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge zwangsläufig mit der gesellschaftlichen Institutionenordnung verknüpft. Die Zivilgesellschaft verfügt »über keine eigene, das Handeln motivierende und soziale Beziehungen konstituierende Vergesellschaftungssubstanz unabhängig von der Bindungswirkung der anderen Sphären«.[15] In Analogie zum *Recht* gewinnen auch zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge erst im *Modus*

11 Lepsius 2013, S. 17.
12 Vgl. Schwinn 2009, S. 47.
13 Schwinn 2009, S. 48.
14 Schwinn 2009, S. 48.
15 Schwinn 2001, S. 201.

der sekundären Vergesellschaftung an Kontur.[16] Die Geltungsansprüche aus anderen (vor allem institutionalisierten) Kontexten sind konstitutiv für die Ausformulierung zivilgesellschaftlicher Anliegen, d.h., dass zivilgesellschaftliche Ansprüche erst über die Materie Substanz gewinnen, die sie zu regeln beanspruchen. Das Eigenrecht und die Eigendynamik zivilgesellschaftlicher (und rechtlicher) Handlungszusammenhänge ergeben sich zuvorderst aus dem Problemdruck, der aus den einzelnen institutionalisierten Teilordnungen und ihrem Zusammenspiel entsteht. Diese Spannungen gehen entweder aus konfligierenden Geltungsansprüchen verschiedener institutionalisierter gesellschaftlicher Leitideen hervor, oder sie sind als Resultat der Externalisierung von Kontingenzen aufgrund einer verengten Problemdefinition und -bearbeitung innerhalb der institutionalisierten Teilordnung aufzufassen.

Mit Bezug auf das Konzept der *inkompetenten, aber legitimen Kritik* als Modus Operandi zivilgesellschaftlicher Ermächtigung konnte geklärt werden, in welchem spezifischen Verhältnis zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge zu einzelnen institutionalisierten Ordnungen stehen. Damit gelang es, die Art und Weise zivilgesellschaftlicher Problemverarbeitung zu spezifizieren. Im vorliegenden Modell wurde mit dem Konzept der inkompetenten Kritik ein doppelter, deskriptiver und normativer, Legitimitätsanspruch verknüpft. In deskriptiver Hinsicht muss die legitime Kritik sicherstellen, dass sie »sich auf Werte bezieht, über deren Gültigkeit als Leitbilder sozialen Verhaltens Konsensus besteht«.[17] Weil die Frage der Legitimität normativer zivilgesellschaftlicher Ansprüche jedoch *nicht* lediglich von der Frage der kulturellen Deutungshoheit abhängig gemacht werden darf, muss der Begriff der Legitimität entsprechend normativ qualifiziert werden. Dies gelang unter Rückbezug auf das dialogische und kritizistische Verfahren des verantwortungsethischen Handlungsmodells. Als Resultat vernunftgeleiteter rationaler Abwägung kann die inkompetente Kritik in normativer Hinsicht dann als legitim gelten, wenn sie gleichermaßen als technische (die Zurechnungsproblematik betreffende)

16 Zur Analyse der Ordnungsdimension des Rechts vgl. Schwinn 2001, S. 200–205.

17 Lepsius 2009b, S. 282.

und sozialphilosophische (die Sinnproblematik betreffende) Kritik in Erscheinung tritt. Dieser Verweis auf die doppelte Legitimationsproblematik kann als Indiz für die spezifische Fragilität zivilgesellschaftlicher Handlungszusammenhänge gedeutet werden. Hinzu kommt, dass das Einflusspotential inkompetenter Kritik auch im Falle des erfolgreichen Legitimationsnachweises begrenzt ist. Institutionelle Reformen können von außen allenfalls angemahnt und angestoßen, nicht aber selbst umgesetzt werden können.

Ausbaufähig ist der Entwurf noch in mindestens zweierlei Hinsicht. Erstens sollte in Zukunft dem *Aktivierungs- und Mobilisierungspotential ziviler Vergesellschaftung* verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt werden. Als gesichert kann gelten, dass der Problemdruck, der sich aus dem konfligierenden Zusammenspiel institutionalisierter Teilordnungen ergibt, allein nicht ausreichend ist, um eine progressive Reaktion in Form der zivilen Vergesellschaftung hervorzurufen. Welche anderen Faktoren und Umstände dafür entscheidend sind (etwa: Gelegenheitsstrukturen, vorhandene Netzwerke, Ressourcen, kollektive Identitäten/Wir-Gefühl) bedarf sicherlich weiterer (theoretischer und empirischer) Untersuchungen. Wichtige Impulse könnte die neuere Forschung zur Soziologie der sozialen Bewegungen liefern.[18] Im Gegenzug könnte der hier vorgelegte Entwurf dazu beitragen, dass noch immer schwache Band zwischen Gesellschaftstheorien und Theorien sozialer Bewegungen zu stärken.[19]

Die zweite offene Flanke betrifft die Ziel- und Wirkungsdimension. Bislang wurde nur abstrakt festgestellt, dass zivilgesellschaftliche Ermächtigungsstrategien im Modus der inkompetenten Kritik nach Maßgabe sozialmoralischer Sinnkriterien auf die *indirekte Modifikation der institutionellen Ordnung zielen*. Die inkompetente Kritik beruft sich dabei nicht auf spezifische institutionalisierte Bereichsnormen, sondern auf ethische Imperative mit allgemeinem Geltungsanspruch. Um handlungsleitend zu werden, müssen diese allgemeinen und abstrakten

18 Vgl. Beyer und Schnabel 2017; Della Porta 2020; Kern 2008; Rucht 2023.

19 Vgl. Rucht 2023, S. 208.

Wertorientierungen sozial vermittelt und konkretisiert werden. Wie genau sich diese soziale Vermittlung abstrakter Wertvorstellungen in der Praxis vollziehen lässt und welche Teilansprüche und Teilziele sich im Zuge dieses Vermittlungsprozesses (bewusst oder unbewusst) abzeichnen und herausbilden, müsste anhand empirischer Fallstudien genauer untersucht werden. In Hinblick auf die Möglichkeiten einer Wirkungsmessung scheint eine Orientierung auf die konkreten Teilziele gegenüber den zugrundeliegenden abstrakten Wertvorstellungen vielversprechender. Eine Wirkungsmessung, die sich nur auf das Erreichen oder Nichterreichen dieser Teilziele beruft, würde jedoch zu kurz greifen. Nicht nur ist davon auszugehen, dass diese Teilziele der Trägergruppen aufgrund interner oder externer Einflüsse und Dynamiken immer wieder auch verändert und angepasst werden. Neben intendierten müssten auch nicht intendierte Wirkungen bilanziert werden. Die Komplexität der Zusammenhänge geht darüber hinaus zwangsläufig mit unklaren Kausalketten einher. Daher sind über den empirischen Einzelfall hinausweisende verallgemeinerungsfähige Befunde etwa zu Erfolgsfaktoren zivilgesellschaftlicher Ermächtigung wohl nur schwer zu erzielen. Dennoch könnte der Versuch unternommen werden, den Zusammenhang zwischen *inkompetenter Kritik* und *institutioneller Reform* weiter aufzuklären. Folgende Leitfragen könnten operationalisiert werden: Über welche sozialen Prozesse und Mechanismen werden symbolische Innovationen als Resultate zivilgesellschaftlichen Handelns in institutionelle Reformen übersetzt? Lassen sich hierbei spezifische Muster indirekter Modifikation identifizieren? Sind manche institutionalisierten Teilordnungen aufgrund ihrer strukturellen Verfasstheit eher in der Lage, sich gegen inkompetente Kritik zu immunisieren? Lassen sich im Umkehrschluss institutionelle Formen auffinden (oder entwickeln), die inkompetente Kritik eher zulassen und begünstigen? Lassen sich institutionelle Ordnungen sogar so gestalten, dass institutionell ungebundenes Handeln in der Form inkompetenter Kritik *prämiert* wird?

Zusammengenommen wird im hier vorgelegten Entwurf das Bild einer *progressiv-transformatorischen*, aber *fragilen* Zivilgesellschaft gezeichnet. Das demokratische Potential der Zivilgesellschaft liegt darin,

dass im Modus inkompetenter Kritik sozialer Wandel nach Maßgabe sozialmoralischer Sinnkriterien angestoßen werden kann. Nur müssen die *empirischen Geltungschancen* sozialmoralischer Sinnkriterien als vergleichsweise gering eingeschätzt werden. Zivilgesellschaftliche Leitideen lassen sich nur schwer institutionell absichern und auf Dauer stellen. Wenn überhaupt, dann gewinnen sie nur über Internalisierungsprozesse an sozialer Relevanz. Die Ergebnisse der Untersuchung verweisen zunächst nüchtern darauf, dass das demokratische Potential der Zivilgesellschaft nicht überschätzt werden sollte. Das hier vorgelegte Konzept ist ein erster und sicherlich noch ausbaufähiger Vorschlag, wie die normative und die deskriptive Dimension des Zivilgesellschaftskonzepts konstruktiv vermittelt werden können. Am Ende steht ein Modell, in welchem normativer Relativismus und normative Überhöhung gleichermaßen vermieden werden. Damit ist im besten Fall eine solide und realistische Basis für weiterführende Forschung geschaffen.

Danksagung

Ich danke meiner Frau. Für ihr unermüdliches Zutrauen, ohne das diese Arbeit nicht zu einem Ende gekommen wäre. Für die Freiräume, die sie mir geschaffen hat. Für den emotionalen Halt, den sie mir in geistigen Krisen geschenkt hat. Ich danke meinen Kindern. Für die Zeit, die ich während der Niederschrift mit ihnen – und nicht mit dem Text – verbringen durfte. Ich danke meinen Eltern. Für ihre bedingungslose Hilfsbereitschaft, ihre Großzügigkeit und das Vertrauen, das sie mir nicht nur während der Entstehung dieses Buches, sondern mein Leben lang entgegengebracht haben. Für die großartige großelterliche Unterstützung des Familienalltags. Meiner Mutter für das Lektorat. Ich danke meinem Bruder. Er hat die Arbeit nur aus der Ferne begleitet, aber dennoch substantiell zu ihrem Gelingen beigetragen. Ich danke meinen Schwiegereltern. Für den Arbeitsplatz, den ich mir zeitweise in ihrem Haushalt einrichten durfte. Für ihre geistige und moralische Unterstützung bei meinem Vorhaben. Für ihre Hilfe im Familienleben. Meinem Schwiegervater für das Lektorat. Ich danke meinen akademischen Weggefährt:innen. Für Diskussion, Ermutigung, Kritik. Für Gedanken, die in dieser Arbeit Spuren hinterlassen haben. Last but not least danke ich meinen Betreuern. Für ihre Geduld. Für ihre Lesezeit. Für den Raum zum Denken – und zum Zweifeln. Für das Vertrauen, das sie mir entgegengebracht haben, lange bevor dieser Text fertig war.

Literaturverzeichnis

Adloff, F. (2005). *Zivilgesellschaft*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.

Albert, G., Bienfait, A., Sigmund, S., Stachura, M. (2006). Einleitung. In: G. Albert, A. Bienfait, S. Sigmund, M. Stachura (Hg.), *Aspekte des Weber-Paradigmas. Festschrift für Wolfgang Schluchter* (S. 7–18). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Alexander, J.C. (1992). Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society. In: M. Lamont, M. Fournier (Hg.), *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality* (S. 289–308). Chicago: University of Chicago Press.

Alexander, J.C. (1993). The Return to Civil Society. In: *Contemporary Sociology*, *22*(6), 797–803.

Alexander, J.C. (1995). *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*. London, New York: Verso.

Alexander, J.C. (1997). The Paradoxes of Civil Society. In: *International Sociology*, *12*(2), S. 115–133.

Alexander, J.C. (2006). *The Civil Sphere*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Alexander, J.C. (2015). Nine Theses on *The Civil Sphere*. In: P. Kivisto, G. Sciortino (Hg.), *Solidarity, Justice, and Incorporation. Thinking through The Civil Sphere* (S. 172–190). Oxford, New York: Oxford University Press.

Alexander, J.C., Smith, P. (1994). Der Diskurs der amerikanischen Zivilgesellschaft. Ein neuer kultursoziologischer Entwurf. In: *Berliner Journal für Soziologie*, *4*(2), S. 157–177.

Allmendinger, J. (1999). Bildungsarmut: Zur Verschränkung von Bildungs- und Sozialpolitik. In: *Soziale Welt*, *50*(1), S. 35–50.

Arato, A., Cohen, J.L. (1982). The Peace Movement and Western European Sovereignty. In: *Telos*, 51(Spring), S. 158–171.

Arnauld, A. v. (2003). Gerechtigkeit und Spiel. In: A. v. Arnauld (Hg.), *Recht und Spielregeln* (S. 143–156). Tübingen: Mohr Siebeck.

Aron, R. (1965). *Über die Freiheiten. Essay*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Autorengruppe Bildungsberichterstattung (Hg.; 2016). *Bildung in Deutschland 2016. Ein indikatorengestützer Bericht mit einer Analyse zu Bildung und Migration*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag.

Autorengruppe Bildungsberichterstattung (Hg.; 2020). *Bildung in Deutschland 2020. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Bildung in einer digitalisierten Welt*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag.

Ayaß, W., Rudloff, W., Tennstedt, F. (2021). *Sozialstaat im Werden. Band 1: Gründungsprozesse und Weichenstellungen im Deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Bachmann, U. (2009). Die Institutionalisierung rationaler Handlungsorientierungen. In: M. Stachura, A. Bienfait, G. Albert, S. Sigmund (Hg.), *Der Sinn der Institutionen: Mehr-Ebenen- und Mehr-Seiten-Analyse* (S. 70–89). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Baethge, M., Maaz, K., Seeber, S. (2016). *Ländermonitor berufliche Bildung 2015. Chancengerechtigkeit und Leistungsfähigkeit im Vergleich der Bundesländer*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Beetham, D. (1989). Max Weber and the liberal political tradition. In: *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, *30*(2), S. 311–323.

Berger, S. (2013). Das Individuum und die »proletarische Kollektivität«: unversöhnliche Gegensätze? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, *63*(40–41), S. 12–19.

Bernstein, J., Inowlocki, L. (2014). Soziale Ungleichheit, Stereotype, Vorurteile, Diskriminierung. In: B. Bretländer, M. Köttig, T. Kunz (Hg.), *Vielfalt und Differenz in der sozialen Arbeit* (S. 15–26). Stuttgart: Kohlhammer.

Beyer, H., Schnabel, A. (2017). *Theorien Sozialer Bewegungen. Eine Einführung*. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag.

Bienfait, A. (1999). *Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bienfait, A. (2003). Eine liberale Verteidigung des Kommunitarismus. Eine andere Sicht auf Max Webers Verantwortungsbegriff. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, *28*(3), S. 60–81.

Bienfait, A. (2006). *Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus* [zugl.: Universität Heidelberg, Habil.-Schr., 2006]. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bienfait, A. (2008). Verantwortliches Handeln als soziologischer Grundbegriff. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, *33*(3), S. 3–19.

Birkhölzer, K., Klein, A., Priller, E., Zimmer, A. (Hg.; 2005). *Dritter Sektor, drittes System. Theorie, Funktionswandel und zivilgesellschaftliche Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bluhm, H., Krause, S. (2014). Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie: Quellen, Konturen und Leistungsfähigkeit seines Konzepts. In: *Leviathan*, *42*(4), S. 635–656.

Boesche, R. (1987). *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. Ithaca: Cornell University Press.

Boudon, R. (1974). *Education, opportunity, and social inequality. Changing prospects in Western society*. New York: Wiley.

Boudon, R. (2005). Tocquevilles Plädoyer für eine neue politische Wissenschaft. In: *Berliner Journal für Soziologie*, *15*(4), S. 459–472.

Bourdieu, P. (2001). *Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik*. Aus dem Franz. von J. Bolder. Hamburg: VSA-Verlag.

Bourdieu, P. (2004). *Der Staatsadel*. Aus dem Franz. von F. Hector, J. Bolder. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

Bourdieu, P., Passeron, J.-C. (1971). *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs*. Stuttgart: Klett.

Braun, S. (2003). Sozialintegration, Systemintegration und Integration über sozialstrukturelle Bindungen. In: J. Baur, S. Braun (Hg.), *Integrationsleistungen von Sportvereinen als Freiwilligenorganisationen* (S. 88–108). Aachen: Meyer und Meyer.

Braun, S. (2005). Bürgergesellschaft und sozialer Zusammenhalt. Theoretische Überlegungen und empirische Befunde zu den Integrationsleistungen von freiwilligen Vereinigungen im Dritten Sektor. In: K. Birkhölzer, A. Klein, E. Priller, A. Zimmer (Hg.), *Dritter Sektor, drittes System. Theorie, Funktionswandel und zivilgesellschaftliche Perspektiven* (S. 131–155). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Braun, S. (2006). Soziale und politische Integration durch Vereine? Theoretische Ansätze und empirische Ergebnisse. In: K.-S. Rehberg (Hg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München* (S. 4498–4508). Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag.

Braun, S. (2010). *Vereine als Katalysatoren sozialer und politischer Kompetenzen? Ergebnisse einer qualitativen Untersuchung* [Working Paper]. Berlin: Forschungszentrum für bürgerschaftliches Engagement.

Breiner, P. (1989). Democratic Autonomy, Political Ethics, and Moral Luck. In: *Political theory*, *17*(4), S. 550–574.

Breiner, P. (1996). *Max Weber and democratic politics*. Ithaca: Cornell University Press.

Buddeberg, E., Vesper, A. (2013a). Beruht Moral auf Sanktion? Eine Problemübersicht. In: E. Buddeberg, A. Vesper (Hg.), *Moral und Sanktion. Eine Kontroverse über die Autorität moralischer Normen* (S. 9–34). Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

Buddeberg, E., Vesper, A. (Hg.; 2013b). *Moral und Sanktion. Eine Kontroverse über die Autorität moralischer Normen*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

Bühler, W., Kanitz, H., Siewert, H.-J. (1978). *Lokale Freizeitvereine. Entwicklung, Aufgaben, Tendenzen*. St. Augustin: Institut für Kommunalwissenschaften.

BMFSFJ – Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.; 2020). *Der 16. Kinder- und Jugendbericht. Förderung demokratischer Bildung im Kindes- und Jugendalter* [Deutscher Bundestag, 19. Wahlperiode, Drucksache 19/24200]. Berlin.

Chambers, S., Kopstein, J. (2001). Bad Civil Society. In: *Political Theory*, *29*(6), S. 837–865.

Coffe, H., Geys, B. (2007). Toward an Empirical Characterization of Bridging and Bonding Social Capital. In: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, *36*(1), S. 121–139.

Cohen, J. (1999). Trust, voluntary association and workable democracy: the contemporary American discourse of civil society. In: M.E. Warren (Hg.), *Democracy and Trust* (S. 208–248). Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, J.L., Arato, A. (1992). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge u.a.: MIT Press.

Corsten, M., Kauppert, M., Rosa, H. (2008). *Quellen bürgerschaftlichen Engagements. Die biographische Entwicklung von Wir-Sinn und fokussierten Motiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Cron, H. (1959). Niedergang des Vereins. In: *Merkur*, *13*(1), S. 262–269.

Dahrendorf, R. (1986). *Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie* (4. Auflage, Neuausgabe, 2. Auflage dieser Ausgabe). München, Zürich: Piper.

Dahrendorf, R. (2006). *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle* (16. Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Della Porta, D. (2020). *Die schöne neue Demokratie. Über das Potenzial sozialer Bewegungen*. Aus dem Engl. von H. Reiter. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag.

Drerup, J., Zulaica y Mugica, M., Yacek, D.W. (Hg.; 2021). *Dürfen Lehrer ihre Meinung sagen? Demokratische Bildung und die Kontroverse über Kontroversitätsgebote*. Stuttgart: Kohlhammer.

Drewek, P. (2001). Bildungssysteme und Bildungsexpansion in Deutschland. Zur Entwicklung ihres Verhältnisses im historischen Vergleich. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, *47*(6), S. 811–818.

Dülmen, R. v. (Hg.; 1974). *Das Täuferreich zu Münster. 1534–1535. Berichte und Dokumente*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Durkheim, É. (1992). *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Edwards, B., Foley, M.W. (1998). Civil Society and Social Capital Beyond Putnam. In: *American Behavioral Scientist*, *42*(1), S. 124–139.

Edwards, M. (2004). *Civil Society*. Cambridge u.a.: Polity.

Ehrenberg, J. (1999). *Civil Society. The Critical History of an Idea*. New York, London: New York University Press.

Foley, M.W., Edwards, B. (1996). The Paradox of Civil Society. In: *Journal of Democracy*, *7*(3), S. 38–52.

Forst, R. (2014). Legitimität, Demokratie und Gerechtigkeit. Zur Reflexivität normativer Ordnungen. In: O. Flügel-Martinsen, D. Gaus, T. Hitzel-Cassagnes, F. Martinsen (Hg.), *Deliberative Kritik – Kritik der Deliberation: Festschrift für Rainer Schmalz-Bruns* (S. 137–147). Wiesbaden: Springer VS.

Frankenberg, G. (2004). Ambivalenzen zivilgesellschaftlicher Praxis im transnationalen Kontext. In: *Kritische Justiz*, *37*(1), S. 21–36.

Freitag, M., Grießhaber, N., Traunmüller, R. (2009). Vereine als Schulen des Vertrauens? Eine empirische Analyse zur Zivilgesellschaft in der Schweiz. In: *Swiss Political Science Review*, *15*(3), S. 495–527.

Fuchs-Rechlin, K., Bergmann, C. (2014). Der Abbau von Bildungsbenachteiligung durch Kindertagesbetreuung für unter 3-Jährige – zwischen Wunsch und Wirklichkeit. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, *17*(S2), S. 95–118.

Geißel, B., Kern, K., Klein, A., Berger, M. (2004). Einleitung: Integration, Zivilgesellschaft und Sozialkapital. In: A. Klein, K. Kern, B. Geißel, M. Berger (Hg.), *Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration* (S. 7–18). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Geißler, R., Weber-Menges, S. (2010). Bildungsungleichheit – eine deutsche Altlast. Die bildungssoziologische Perspektive. In: H. Barz (Hg.), *Handbuch Bildungsfinanzierung* (S. 155–165). Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Gosewinkel, D. (2003). *Zivilgesellschaft – eine Erschließung des Themas von seinen Grenzen her* [Disscussion Paper Nr. SP IV 2003–505]. Berlin: WZB.

Gutmann, A. (1998). Freedom of Association. An Introductory Essay. In: A. Gutmann (Hg.), *Freedom of association* (S. 3–32). Princeton: Princeton University Press.

Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hecht, M. (1998). *Modernität und Bürgerlichkeit. Max Webers Freiheitslehre im Vergleich mit den politischen Ideen von Alexis de Tocqueville und Jean-Jacques Rousseau*. Berlin: Duncker und Humblot.

Heins, V. (1992). Ambivalenzen der Zivilgesellschaft. In: *Politische Vierteljahresschrift*, *33*(2), S. 235–242.

Heins, V. (2002). *Das Andere der Zivilgesellschaft. Zur Archäologie eines Begriffs*. Bielefeld: transcript.

Hennis, W. (1982). Tocquevilles »Neue politische Wissenschaft«. In: J. Stagl (Hg.), *Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem* (S. 385–407). Berlin: Reimer.

Hennis, W. (1987). *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Hennis, W. (2000). Tocquevilles »Neue politische Wissenschaft«. In: W. Hennis: *Politikwissenschaftliche Abhandlungen. Teil 2: Politikwissenschaft und politisches Denken* (S. 297–330). Tübingen: Mohr Siebeck.

Henrich, D., Offe, C., Schluchter, W. (1988). Max Weber und das Projekt der Moderne. Eine Diskussion. In: C. Gneuss, J. Kocka (Hg.), *Max Weber, ein Symposion* (S. 155–183). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Hereth, M. (1979). *Alexis de Tocqueville. Die Gefährdung der Freiheit in der Demokratie*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer.

Hillmert, S. (2009). Soziale Inklusion und Exklusion. Die Rolle von Bildung. In: R. Stichweh, P. Windolf (Hg.), *Inklusion und Exklusion. Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit* (S. 85–100). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hodgkinson, V.A., Foley, M.W. (Hg.; 2003). *The Civil Society Reader*. Hanover: University Press of New England.

Höffe, O. (2006). Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. In: O. Höffe (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit* (2., bearbeitete Auflage, S. 3–26). Berlin: Akademie Verlag.

Hoffmann, S.-L. (2003). *Geselligkeit und Demokratie. Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich, 1750–1914*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Honneth, A. (2013). Idee und Realität der Zivilgesellschaft. Jeffrey Alexanders Versuch, die Gerechtigkeitstheorie vom Kopf auf die Füße zu stellen. In: *Leviathan*, *41*(2), S. 291–308.

Honneth, A. (2015). Civil Society as a Democratic Battlefield. Comments on Alexander's *The Civil Sphere*. In: P. Kivisto, G. Sciortino (Hg.), *Solidarity, Justice, and Incorporation. Thinking through The Civil Sphere* (S. 81–95). Oxford, New York: Oxford University Press.

Horch, H.-D. (1992). Zur Sozioökonomie freiwilliger Vereinigungen. In: A. Zimmer (Hg.), *Vereine heute – zwischen Tradition und Innovation. Ein Beitrag zur Dritte-Sektor-Forschung* (S. 43–75). Basel: Birkhäuser.

Hußmann, A., Stubbe, T.C., Kasper, D. (2017). Soziale Herkunft und Lesekompetenzen von Schülerinnen und Schülern. In: A. Hußmann et al. (Hg.), *IGLU 2016. Lesekompetenzen von Grundschulkindern in Deutschland im internationalen Vergleich* (S. 195–217). Münster: Waxmann.

Jakob, G. (2003). Biographische Strukturen bürgerschaftlichen Engagements. Zur Bedeutung biographischer Ereignisse und Erfahrungen für ein gemeinwohlorientiertes Engagement. In: C. Munsch (Hg.), *Sozial Benachteiligte engagieren sich doch. Über lokales Engagament und soziale Ausgrenzung und die Schwierigkeiten der Gemeinwesenarbeit* (S. 79–96). Weinheim: Juventa.

Kalberg, S. (2009). Max Weber's Analysis of the Unique American Civic Sphere: Its Origins, Expansion, and Oscillations. In: *Journal of Classical Sociology*, *9*(1), S. 117–141.

Kalberg, S. (2013). *Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Kalyvas, A. (2002). Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber. In: *New German Critique*, *29*(85), S. 67–103.

Kalyvas, A. (2009). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kern, T. (2008). *Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kim, S.H. (2000). »In Affirming Them, He Affirms Himself«: Max Weber's Politics of Civil Society. In: *Political theory*, *28*(2), S. 197–229.

Kim, S.H. (2002). Max Weber and Civil Society: An Introduction to Max Weber on Voluntary Associational Life (Vereinswesen). In: *Max Weber Studies*, *2*(2), S. 186–198.

Kim, S.H. (2004). *Max Weber's Politics of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kivisto, P., Sciortino, G. (2023). From Author to Network: The Coming of Age of Civil Sphere Theory. In: *Cultural Sociology*, *17*(1), S. 3–20.

Klein, A. (2001). *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Kontexte und demokratietheoretische Bezüge der neueren Begriffsverwendung*. Opladen: Leske + Budrich.

Kloppenberg, J.T. (2000). Demokratie und Entzauberung der Welt: Von Weber und Dewey zu Habermas und Rorty. In: H. Joas (Hg.), *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey* (S. 44–80). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kocka, J. (2000). Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen. In: M. Hildermeier, J. Kocka, C. Conrad (Hg.), *Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen* (S. 13–39). Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag.

Kocka, J. (2003). Zivilgesellschaft in historischer Perspektive. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, *16*(2: Konturen der Zivilgesellschaft: Zur Profilierung eines Begriffs), S. 29–37.

Kocka, J., Schmidt, J. (2017). Arbeitergeschichte. Global und national. In: *Geschichte und Gesellschaft*, *43*(2), S. 181–196.

Köktürk, C. (2023). *Unsozialstaat Deutschland. Warum wir radikal humanistisch werden müssen*. Köln: Quadriga.

Koller, P. (2012). Die Idee sozialer Gerechtigkeit. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, *37*(1 supplement), S. 47–64.

Kronauer, M. (2009). Inklusion – Exklusion: eine historische und begriffliche Annäherung an die soziale Frage der Gegenwart. In: M. Kronauer (Hg.), *Inklusion und Weiterbildung. Reflexionen zur gesellschaftlichen Teilhabe in der Gegenwart* (S. 24–58). Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag.

Lassman, P. (1993). Democracy and Disenchantment. Weber and Tocqueville on the ›Road to Servitude‹. In: H. Martins (Hg.), *Knowledge*

and Passion. Essays in honour of John Rex (S. 99–118). London, New York: I.B. Tauris.

Lepsius, M.R. (1989). Die Soziologie und die Kriterien sozialer Rationalität. In: *Soziale Welt*, *40*(1–2), S. 215–219.

Lepsius, M.R. (1997). Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung von Rationalitätskriterien. In: G. Göhler (Hg.), *Institutionenwandel* (S. 57–69). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Lepsius, M.R. (2009a). Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber. In: *Interessen, Ideen und Institutionen* (2. Auflage, S. 31–43). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Lepsius, M.R. (2009b). Kritik als Beruf. Zur Soziologie der Intellektuellen. In: *Interessen, Ideen und Institutionen* (2. Auflage, S. 270–285). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Lepsius, M.R. (2013). Institutionenanalyse und Institutionenpolitik. In: M.R. Lepsius (Hg.), *Institutionalisierung politischen Handelns: Analysen zur DDR, Wiedervereinigung und Europäischen Union* (S. 11–25). Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Lergetporer, P., Werner, K., Woessmann, L. (2020). Educational inequality and public policy preferences: Evidence from representative survey experiments. In: *Journal of Public Economics*, *188*(Article 104226).

Lichtblau, K. (2000). ›Vergemeinschaftung‹ und ›Vergesellschaftung‹ bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs. In: *Zeitschrift für Soziologie*, *29*(6), S. 423–443.

Luhmann, N. (2000). *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Maaz, K. (2020). *Soziale Ungleichheiten in den verschiedenen Bildungsbereichen*. In: bpb.de. Verfügbar unter: https://www.bpb.de/themen/bildung/dossier-bildung/322324/soziale-ungleichheiten-in-den-einzelnen-bildungsbereichen/#node-content-title-0. Letzter Zugriff am 01.04.2025.

Maus, I. (2006). Der Urzustand. In: O. Höffe (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit* (S. 71–96). Berlin: Akademie Verlag.

Mayntz, R. (1971). *Soziologie der Organisation*. Hamburg: Rowohlt.

Mommsen, W.J. (1959). *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Mommsen, W.J. (1974). *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mueller, G. (2022). *Maschinenstürmer. Autonomie und Sabotage*. Aus dem Engl. von J. Haubold. Hamburg: Edition Nautilus.

Müller, H.-P. (2007). *Max Weber. Eine Einführung in sein Werk*. Köln: Böhlau.

Müller, W., Pollak, R. (2004). Weshalb gibt es so wenige Arbeiterkinder in Deutschlands Universitäten? In: R. Becker, W. Lauterbach (Hg.), *Bildung als Privileg? Erklärungen und Befunde zu den Ursachen der Bildungsungleichheit* (S. 345–386). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Munsch, C. (2011). Engagement und Ausgrenzung – theoretische Zugänge zur Klärung eines ambivalenten Verhältnisses. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen*, *24*(3), S. 48–55.

Nathaus, K. (2010). Vereinsgeselligkeit und soziale Integration von Arbeitern in Deutschland, 1860–1914. Mit einem vergleichenden Blick auf den britischen Fall. In: *Geschichte und Gesellschaft*, *36*(1), S. 37–65.

Nobis, T. (2011). *Politische Sozialisationsleistungen von Freiwilligenvereinigungen*. Dissertation, Humboldt Universität zu Berlin. Verfügbar unter: http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/nobis-tina-2011-08-30/PDF/nobis.pdf. Letzter Zugriff am 01.04.2025.

Nusser, K.-H. (1986). *Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften* [zugl.: Universität München, Habil.-Schr., 1983]. Freiburg i.Br., München: Alber.

Offe, C. (2004). *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Offe, C., Fuchs, S. (2001). Schwund des Sozialkapitals? Der Fall Deutschland. In: R.D. Putnam (Hg.), *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich* (S. 417–514). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Olk, T. (1987). Das soziale Ehrenamt. In: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau*, *10*(14), S. 84–101.

Paxton, P. (2007). Association Memberships and Generalized Trust: A Multilevel Model Across 31 Countries. In: *Social Forces*, *86*(1), S. 47–76.

Pörksen, B. (2013). *Die Empörungsgesellschaft*. Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

Pörksen, B. (2018). *Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung*. München: Carl Hanser Verlag.

Preisler, K.M. (2021). *Demokratie aushalten! Über das Streiten in der Empörungsgesellschaft*. Stuttgart: Hirzel.

Prengel, A. (2018). Pädagogik der Vielfalt. Inklusive Strömungen in der Sphäre spätmoderner Bildung. In: F.J. Müller (Hg.), *Blick zurück nach vorn – WegbereiterInnen der Inklusion* (S. 33–56). Gießen: Psychosozial-Verlag.

Prengel, A. (2019). *Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in interkultureller, feministischer und integrativer Pädagogik* (4., um ein aktuelles Vorwort ergänzte Auflage). Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Prinzing, M. (2015). Shitstorms. In: K. Imhof, R. Blum, H. Bonfadelli, O. Jarren, V. Wyss (Hg.), *Demokratisierung durch Social Media? Mediensymposium 2012* (S. 153–176). Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Putnam, R.D. (1995). Bowling Alone: America's Declining Social Capital. In: *Journal of Democracy*, *6*(1), S. 65–78.

Putnam, R.D., Leonardi, R., Nanetti, R. (1993). *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

Rauschenbach, T., Sachße, C., Olk, T. (Hg.; 1996). *Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch* (2. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rawls, J. (1972). *A Theory of Justice* (2. Auflage). Cambridge: Harvard University Press.

Reckwitz, A. (2018). *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Riedel, M. (1975). Gesellschaft, bürgerliche. In: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (S. 719–800). Stuttgart: Klett.

Ritter, G.A. (1998). *Soziale Frage und Sozialpolitik in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts*. Opladen: Leske + Budrich.

Ritter, G.A., Kocka, J., Puhle, H.-J., Tenfelde, K. (Hg.; 1994). *Von der Arbeiterbewegung zum modernen Sozialstaat. Festschrift für Gerhard A. Ritter zum 65. Geburtstag*. München: Saur.

Roth, G. (1987). *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1983*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Roth, R. (2004). Die dunklen Seiten der Zivilgesellschaft. Grenzen einer zivilgesellschaftlichen Fundierung von Demokratie. In: A. Klein, K. Kern, B. Geißel, M. Berger (Hg.), *Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration* (S. 41–64). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Rousseau, J.-J. (1978). *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*. New York: St. Martin's Press.

Rucht, D. (2009). Von Zivilgesellschaft zu Zivilität. Konzeptuelle Überlegungen und Möglichkeiten der empirischen Analyse. In: C. Frantz, H. Kolb (Hg.), *Transnationale Zivilgesellschaft in Europa. Traditionen, Muster, Hindernisse, Chancen* (S. 75–102). Münster: Waxmann.

Rucht, D. (2023). *Kollektive Proteste und soziale Bewegungen. Eine Grundlegung*. Weinheim: Beltz Juventa.

Schauer, A. (2023). *Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schimank, U. (2007). *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung* (3. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schluchter, W. (1976). Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von »Ethik« und »Welt« bei Max Weber. In: *Zeitschrift für Soziologie*, *5*(3), S. 256–284.

Schluchter, W. (1979). *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schluchter, W. (1985). *Aspekte bürokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation der fortschreitenden Industriegesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schluchter, W. (1988a). *Religion und Lebensführung. Band 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schluchter, W. (1988b). *Religion und Lebensführung. Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schluchter, W. (1998). Replik. In: A. Bienfait, G. Wagner (Hg.), *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters »Religion und Lebensführung«* (S. 320–365). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schluchter, W. (2015). *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht* (2., durchgesehene und zusammengeführte Auflage). Tübingen: Mohr Siebeck.

Schmalz-Bruns, R. (1995). *Reflexive Demokratie. Die demokratische Transformation moderner Politik*. Baden-Baden: Nomos.

Schmidt, M.G. (2019). Für die Demokratisierung Deutschlands: Max Weber. In: M.G. Schmidt (Hg.), *Demokratietheorien* (S. 153–167). Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Schnabel, K.U., Schwippert, K. (2000). Einflüsse sozialer und ethnischer Herkunft beim Übergang in die Sekundarstufe II und den Beruf. In: J. Baumert, W. Bos, R. Lehmann (Hg.), *TIMSS/III Dritte Internationale Mathematik- und Naturwissenschaftsstudie — Mathematische und naturwissenschaftliche Bildung am Ende der Schullaufbahn. Band 1: Mathematische und naturwissenschaftliche Grundbildung am Ende der Pflichtschulzeit* (S. 261–300). Oplade: Leske + Budrich.

Schwaabe, C. (2002). *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus* [zugl.: Universität München, Diss., 2001]. München: Fink.

Schwaabe, C. (2018). *Politische Theorie. Von Platon bis zur Postmoderne* (4., aktualisierte und erweiterte Auflage). Paderborn: Wilhelm Fink.

Schwinn, T. (2001). *Differenzierung ohne Gesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Schwinn, T. (2006). Der Nutzen der Akteure und die Werte der Systeme. In: R. Greshoff, U. Schimank (Hg.), *Integrative Sozialtheorie? Esser – Luhmann – Weber* (S. 39–62). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schwinn, T. (2009). Institutionenanalyse und Makrosoziologie nach Max Weber. In: M. Stachura, A. Bienfait, G. Albert, S. Sigmund (Hg.), *Der Sinn der Institutionen: Mehr-Ebenen- und Mehr-Seiten-Analyse* (S. 43–69). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Seligman, A.B. (1995). *The Idea of Civil Society*. Princeton: Princeton University Press.

Shils, E. (1991). Was ist eine Civil Society? In: K. Michalski (Hg.), *Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche, 1989* (S. 13–51). Stuttgart: Klett-Cotta.

Siewert, H.-J. (1984). Zur Thematisierung des Vereinswesens in der deutschen Soziologie. In: *Historische Zeitschrift, Neue Folge*, *9*(Beiheft), S. 151–180.

Sigmund, S. (2008). Ist Gemeinwohl institutionalisierbar? Prolegomena zu einer Soziologie des Stiftungswesens. In: S. Sigmund, G. Albert, A. Bienfait, M. Stachura (Hg.), *Soziale Konstellation und historische Perspektive* (S. 81–103). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Sigmund, S. (2021). Sozialvermögen und Altruismus – Ressourcen der Gesellschaft. In: A. Croissant (Hg.), *Studium Generale 2019. Ressourcen* (S. 91–110). Heidelberg: Heidelberg University Publishing.

Solga, H. (2009). Meritokratie – die moderne Legitimation ungleicher Bildungschancen. In: H. Solga (Hg.), *Soziale Ungleichheit: klassische Texte zur Sozialstrukturanalyse* (S. 63–72). Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag.

Spicer, M.W. (2015). Public Administration in a Disenchanted World: Reflections on Max Weber's Value Pluralism and His Views on Politics and Bureaucracy. In: *Administration & Society*, *47*(1), S. 24–43.

Stachura, M. (2006a). Handlung und Rationalität. In: G. Albert, A. Bienfait, S. Sigmund, M. Stachura (Hg.), *Aspekte des Weber-Paradigmas. Festschrift für Wolfgang Schluchter* (S. 100–125). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Stachura, M. (2006b). Rationale Demokratie. Demokratietheoretische Überlegungen in Anschluss an Max Weber. In: *Zeitschrift für Politik*, *53*(4), S. 393–410.

Steinvorth, U. (1994). Webers Freiheit von der Wertfreiheit. In: G. Wagner, H. Zipprian (Hg.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik* (S. 445–472). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Stichweh, R. (2000). Soziologie des Vereins. Strukturbildung zwischen Lokalität und Globalität. In: E. Brix, R. Richter (Hg.), *Organisierte Privatinteressen. Vereine in Österreich* (S. 19–31). Wien: Passagen Verlag.

Stolle, D., Rochon, T.R. (1998). Are All Associations Alike? Member Diversity, Associational Type, and the Creation of Social. In: *American Behavioral Scientist*, 42(1), S. 47–65.

Strob, B. (1999). *Der vereins- und verbandsorganisierte Sport: ein Zusammenschluß von (Wahl-)Gemeinschaften? Ein Analysemodell auf der Grundlage des Dritter-Sektor-Ansatzes*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.

Tamir, Y. (1998). Revisiting the Civic Sphere. In: A. Gutmann (Hg.), *Freedom of Association* (S. 214–238). Princeton: Princeton University Press.

Tenbruck, F.H. (1994). Die Wissenschaftslehre Max Webers. Voraussetzungen zu ihrem Verständnis. In: G. Wagner, H. Zipprian (Hg.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik* (S. 367–389). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Teubner, G. (1978). *Organisationsdemokratie und Verbandsverfassung. Rechtsmodelle für politisch relevante Verbände*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Thaa, W. (1996). *Die Wiedergeburt des Politischen. Zivilgesellschaft und Legitimitätskonflikt in den Revolutionen von 1989*. Opladen: Leske + Budrich.

Tocqueville, A. d. (1954). *Das Zeitalter der Gleichheit. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. Stuttgart: Kröner.

Tocqueville, A. d. (1969 [1856]). *Der alte Staat und die Revolution. Mit einem Essay ›Zum Verständnis des Werkes‹ und Literaturhinweisen*. Hamburg: Rowohlt.

Tocqueville, A. d. (1987 [1835]). *Über die Demokratie in Amerika. Teil 1: Von 1835*. Aus dem Franz. neu übertragen von H. Zbinden. Zürich: Manesse.

Tocqueville, A. d. (1987 [1840]). *Über die Demokratie in Amerika. Teil 2: Von 1840*. Aus dem Franz. neu übertragen von H. Zbinden. Zürich: Manesse.

Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empiririscher Kulturformen*. Leipzig: Fues.

Tyrell, H. (1994). Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne »Gesellschaft«. In: G. Wagner, H. Zipprian (Hg.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik* (S. 390–414). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Vobruba, G. (2011). Das Problem der Intellektuellen. In: *Berliner Journal für Soziologie*, *21*(2), S. 321–329.

Warren, M. (1988). Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World. In: *The American Political Science Review*, *82*(1), S. 31–50.

Warren, M.E. (2001). *Democracy and Association*. Princeton: Princeton University Press.

Weber, M. (1980 [1921–1922]). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Sociologie* (5., revidierte Auflage). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1985a [1922]). Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben von J. Winckelmann (6., erneut durchgesehene Auflage, S. 489–540). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1985b [1922]). Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben von J. Winckelmann (6., erneut durchgesehene Auflage, S. 146–214). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1985c [1922]). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben von J. Winckelmann (6., erneut durchgesehene Auflage). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1985d [1922]). Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben von J. Winckelmann (6., erneut durchgesehene Auflage, S. 215–290). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1985e [1922]). Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Herausgegeben von J. Winckelmann (6., erneut durchgesehene Auflage, S. 1–146). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1985f [1922]). Soziologische Grundbegriffe. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Herausgegeben von J. Winckelmann (6., erneut durchgesehene Auflage, S. 541–581). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1985g [1922]). Wissenschaft als Beruf. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben von J. Win-

ckelmann (6., erneut durchgesehene Auflage, S. 582–613). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1986a [1920]). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1* (8. Auflage, S. 17–206). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1986b [1920]). Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1* (8. Auflage, S. 207–236). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1986c [1920]). Vorbemerkung. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1* (8. Auflage, S. 1–16). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1986d [1920]). Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1* (8. Auflage, S. 536–573). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1988a [1921]). *Gesammelte politische Schriften*. Herausgegeben von J. Winckelmann (5. Auflage). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1988b [1921]). Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens. In: M. Weber (Hg.), *Gesammelte politische Schriften*. Herausgegeben von J. Winckelmann (5. Auflage, S. 306–443). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1988c [1921]). Politik als Beruf. In: M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*. Herausgegeben von J. Winckelmann (5. Auflage, S. 505–560). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1988 [1924]). Geschäftsbericht und Diskussionsreden auf den deutschen soziologischen Tagungen (1910, 1912). In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Herausgegeben von M.[arianne] Weber (2. Auflage, S. 431–491). Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, M. (1990). *Briefe 1906–1908*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Wolfe, A. (1998). Is civil society obsolete? In: E.J. Dionne (Hg.), *Community Works. The Revival of Civil Society in America* (S. 17–23). Washington: Brookings Institution Press.

Wößmann, L., Schoner, F., Freundl, V., Pfaehler, F. (2023). Der ifo-»Ein Herz für Kinder«-Chancenmonitor. Wie (un-)gerecht sind die Bil-

dungschancen von Kindern aus verschiedenen Familien in Deutschland verteilt? In: *ifo-Schnelldienst*, 76(4), S. 33–47.

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Verantwortungsethisches Handeln, Komponenten rationaler Abwägung 181
Tabelle 2: Spektrum ordnungstheoretischer Geltungsstandards von Leitideen 198
Tabelle 3: Typen der Sanktionierung von Verhaltenserwartungen 204
Tabelle 4: Komponenten institutioneller und zivilgesellschaftlicher Problemdefinition und Problembearbeitung 228

Daniel Vetter, geb. 1982, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Zukunftsfeld »Kulturelle Kompetenzen für eine wissensbasierte und nachhaltige Gesellschaft« der Heidelberg School of Education (HSE), einer hochschulübergreifenden Einrichtung der Universität Heidelberg und der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Bildungssoziologie sowie der Kultur-, Institutionen- und Demokratietheorie.