

4. Verdinglichende Effekte des Rechts: Fetisch

Nachdem wir uns in einem ersten Schritt mit den Normen des Rechts auseinander-gesetzt haben und dann zur Gewalt übergingen, wollen wir jetzt auf dazwischen-liegende Effekte des Rechts schauen. Dabei werden unter anderem bisher bereits beschriebene Momente im Recht aufgegriffen, wie vor allem die Prozesse der Natu-ralisierung (Kapitel 2.2) und der Internalisierung (Kapitel 3.2), aber auch die Ratio-nalitätsfrage. Ausgehend von einer Beschreibung verschiedener Momente der Ent-fremdung und ihrer Effekte (4.1) wollen wir uns im Folgenden mit der Nähe des Rechts zum Tauschprinzip befassen, die jene Effekte mit anstößt (4.2). Diese Be-trachtung wird auf eine abstraktere Ebene gehoben, wenn wir uns der Rationalität in der Rechtskultur zuwenden (4.3). Schließlich soll daraus die These nachverfolgt werden, dass nicht nur die Rationalität der Akteure hier von Relevanz ist, sondern die Institutionen ein Eigenleben entwickeln, das ihre Träger in ein Abhängigkeits-verhältnis drängt (4.4).

4.1 Verdinglichung, Entfremdung, Fetisch

In Bertolt Brechts *Flüchtlingsgesprächen* findet sich ein bemerkenswerter Dialog der beiden Protagonisten Ziffel und Kalle, in dem auf die Paradoxie rechtlicher Überfor-mung sozialer Verhältnisse hingewiesen wird. Dort heißt es:

»Der Untersetzte: Der Pass ist der edelste Teil von einem Menschen. Er kommt auch nicht auf so einfache Weise zustand wie ein Mensch. Ein Mensch kann überall zu-standkommen, auf die leichtsinnigste Art und ohne gescheiterten Grund, aber ein Pass niemals. Dafür wird er auch anerkannt, wenn er gut ist, während ein Mensch noch so gut sein kann und doch nicht anerkannt wird.

Der Große: Man kann sagen, der Mensch ist nur der mechanische Halter eines Pas-ses.« (Brecht 1968: 1384)

Worauf Brecht hier (im Ansinnen eines Versuchs, beim Publikum Reflexion anzusto-ßen) hinweist, ist eine Verkehrung des Verhältnisses von Zwecken und Mitteln, die die Subjekte zu bloßen Anhängseln respektive Haltern ihrer Papiere macht. Die Pa-

piere wiederum fungieren als Zeichen oder besser: Gerinnung eines rechtlichen Verhältnisses. Eine ähnliche Figur findet sich bei Marx, der auf Brechts Denken maßgeblichen Einfluss hatte, im Kapitel vom *Fetischcharakter der Waren* im ersten Band des *Kapitals*. Dort beschreibt Marx ebenfalls eine Verkehrung von Zwecken und Mitteln, Subjekt und Objekt, allerdings im Bereich der Ökonomie, genauer im Produktions- und Austauschprozess der Waren. Die Arbeiter*innen werden hier zum Anhängsel der Produktion, indem sich aus der konkreten Produktion über eine doppelte Abstraktion eine scheinbar unabhängige Sphäre der Waren herausbildet, die den Subjekten gegenübertritt und sich diese letztlich untertan macht (vgl. MEW 23: 85–98). Die Beleuchtung dieses Verhältnisses und die Frage, inwiefern diese These für den Bereich des Rechts fruchtbar zu machen ist, werden Gegenstand des folgenden Kapitels sein.

Diese Frage ist wesentlich für das Rechtsverständnis der frühen Kritischen Theorie, deren Marx-Lesart stark von Georg Lukács' Theorie der Verdinglichung geprägt ist, welche wiederum auf dem Fetischkapitel im *Kapital* aufbaut. Die Verkehrung im Recht fasst Adorno in der Formel des Rechts als »Urphänomen irrationaler Rationalität« (AGS 6: 304), also als Bündel rational(isiert)er Prozesse, die jedoch irrationalen Normen aufsitzen. Hermann Klenner konzidiert in seinem – zumindest dem Titel nach – gegen Adorno gerichteten Artikel »Von irrationalen Urphänomenen und anderem Unfug«:

»Wenn das offizielle Verhaltensreglement tatsächlich zum nicht hinterfragbaren Apriori erklärt wird, zur vorausgesetzten Prämisse, die es bloß noch logisch-rational zu »verarbeiten« gelte, wird Vernunft als Medium von Apologie, und es wird Rationalität nicht als Kontraposition zum Irrationalismus, sondern als dessen Instrument mißbraucht. Akzeptiert man diese Voraussetzungen, dann wird das Recht tatsächlich zu einem »Urphänomen irrationaler Rationalität.« (Klenner 1987: 140)

Nachdem in vorangegangenen Kapiteln bereits auf die Ebene der Rechtsnormen eingegangen wurde, bedarf es nun einer Betrachtung, inwiefern die Effekte des Rechts diesen Anschein des »nicht hinterfragbaren Apriori« verstärken. Die These, die hier zunächst verfolgt werden soll, ist die der Immunisierung und Naturalisierung des Rechts. Hierfür wird eine Rekonstruktion des Marx'schen Fetisch-Arguments nötig sein und der Versuch unternommen, diese Figur auf das Recht zu übertragen. Daran anschließend wird ein Moment der Verdinglichungstheorie Adornos rekonstruiert werden, das die Relevanz des »Vergessens« hervorhebt und beschreibt, wie die ausbleibende Hinterfragung des Zustandekommens des modernen Rechts zu problematischen blinden Stellen führt. In einem dritten Schritt wird eine Ebene des Verdinglichungsprozesses hervorgehoben, nämlich die Abstraktion von Menschen mit konkreten Bedürfnissen zu abstrakten Rechtspersonen, was gemäß dem Eingangszeitat wieder ein Stück weit zurück in das Vokabular oder die

Methoden des Theaters führt, wo der Begriff der Person seinen Ursprung hat, um dann in den folgenden Kapiteln das Tauschprinzip und die instrumentelle Vernunft in den Blick zu nehmen. Die Effekte dieser sollen letztlich als Automatisierung verstanden werden, insoweit das Recht ein Eigenleben entwickelt und sich seinen Subjekten gegenüber verselbständigt.

There is no alternative!?

In seinem berühmten Aufsatz *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats* entwickelt Georg Lukács gleichermaßen im Ausgang von, wie in Abgrenzung zur Theorie der Entfremdung des jungen Marx eine Theorie der Verdinglichung. Abweichend von Marx' Frühschriften, die Entfremdung noch stärker als Abweichung von anthropologischen Prämissen einer menschlichen Natur entwickeln, entfaltet Lukács sein Konzept der Entfremdung vollständig aus sozialen Verhältnissen und benennt es mit dem Begriff Verdinglichung. Was hier als Problem erscheint, ist nicht die Entfremdung der Menschen von ihrer – wie auch immer angenommenen – Natur, sondern dass die Subjekte daran scheitern, soziale Strukturen adäquat zu erkennen, was letztlich dazu führt, dass sie die Kontrolle über sie verlieren (vgl. Lukács 1970: 175).

Im Bereich der Waren hat Marx diese Verkehrung als Fetischismus bezeichnet und folgendermaßen erläutert: Wenn gleich Güter produziert werden und Arbeitskraft verausgabt wird, um konkrete Bedürfnisse zu befriedigen, findet doch in diesem Prozess eine rätselhafte – da unbewusst ablaufende¹ – Bewegung statt. Die Produkte und die zu ihrer Herstellung verausgabte Arbeitskraft haben zunächst konkrete Qualitäten in dem Sinn, dass es bestimmte Tätigkeiten sind, die bestimmte Produkte mit bestimmten Gebrauchswerten hervorbringen. Um diese Produkte nun austauschbar zu machen, müssen die Produzent*innen von deren Qualitäten abstrahieren und sie in quantitative Einheiten transformieren, die daran gemessen werden, welche Menge Arbeitskraft (gemessen an der gesellschaftlich notwendigen durchschnittlichen Arbeitszeit) in die Produktion eingeflossen ist. Konkrete Arbeit wird somit in den zu Waren gewordenen Produkten verdinglicht, der Gebrauchswert verschwindet hinter dem Tauschwert als geronnener abstrakter Arbeit (vgl. MEW 23: 62–85). Eine weitere Stufe der Abstraktion wird anschließend durchlaufen, wenn nicht nur einzelne Waren vergleichbar gemacht werden, sondern eine universelle Ware als allgemeines Äquivalent entsteht, der nur diese Äquivalenzfunktion zukommt – in der der Tauschwert also endgültig vom Gebrauchswert gelöst

1 So heißt es bei Marx: »Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiednen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« (MEW 23: 88)

wird – und in der sich damit das Produktionsverhältnis darstellt: das Geld.² Dieses allgemeine Äquivalent ist daher so relevant für Marx, weil es einerseits die Produktionsverhältnisse gewissermaßen in verdinglichter Form in sich aufspeichert, sich also als geronnenes Produktionsverhältnis darstellt, andererseits damit aber genau das Verhältnis verschleiert und nur als neutrales Tauschmittel erscheint. Anders als andere Waren hat diese universelle Ware aus sich selbst heraus keine Signifikanz in der konkreten Welt, d.h. mit ihr können keine menschlichen Bedürfnisse befriedigt werden, solange die abstrakte Sphäre des Warentausches nicht besteht. »Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt und jeder wird lachen über Deine subjektive Vorstellung. Komme mit Deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten und man wird Dir beweisen, daß Du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht.« (MEGA I.1: 90) Geld als doppelte Abstraktion von der konkreten Arbeit scheint also rein symbolisch zu wirken.³

Im Kontext der vollständig entwickelten Warenform und den dazugehörigen Markt- bzw. Austauschbeziehungen entsteht genau hier allerdings eine rätselhafte Entwicklung: diese Form ermöglicht eine Produktion, die von konkreten Bedürfnissen losgelöst ist; Waren werden hingegen produziert, um verkauft zu werden, ohne unmittelbar einem bestimmten Zweck zu dienen,⁴ was auch stets die Gefahr von Überproduktionen und damit die permanente Krisenhaftigkeit kapitalistischer Produktion mit sich bringt. Die Generierung und Akkumulation von Geld wird zum Selbstzweck, wobei die Erfüllung von Bedürfnissen, transformiert zum Begriff ›Nachfrage‹, zum bloßen Mittel dieser scheinbar automatisierten Marktprozesse reduziert wird. Diese Verkehrung von Zwecken und Mitteln wird von Marx als Fetischismus identifiziert (vgl. MEW 23: 167).⁵ Sie hat fatale Folgen: Die Ausblendung dessen, dass Geld als universelle Ware durch die Subjekte und ihr

-
- 2 Zu dieser universellen Ware bzw. der dazu nötigen Abstraktion schreibt Marx analog in der ersten Ausgabe des *Kapital*: »Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, die gruppirt die verschiedenen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien u. s. w. des Thierreichs bilden, auch noch das Thier existirte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs.« (MEGA II.5: 37)
 - 3 Dass dies nur auf dieser Darstellungsebene der Fall ist und Geld, wenn auch durch Abstraktion hervorgebracht, direkte Rückwirkungen auf die unteren, konkreteren Ebenen hat, versteht sich von selbst.
 - 4 Was nicht heißt, dass sie keinen Gebrauchswert hätten. Dieser ist Träger des Tauschwerts, verschwindet hier aber scheinbar hinter eben jenem, wenn Kauf und Verkauf auseinanderfallen.
 - 5 So auch bei Adorno: Im »universale[n] Vollzug [des Tausches], nicht erst in der wissenschaftlichen Reflexion, wird objektiv abstrahiert; wird abgesehen von der qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden und Konsumierenden, vom Modus der Produktion, sogar vom Bedürfnis, das der gesellschaftliche Mechanismus beiher, als Sekundäres befriedigt. Primär ist der Profit.« (ACS 8: 13)

Produktionsverhältnis hervorgebracht wird und nun als scheinbar neutrales Medium des Warentausches auftritt, führt zu einer Naturalisierung dieser Ordnung, die ihre eigenen Urheber in eine Abhängigkeit bringt. Statt das Produktionsverhältnis zu beherrschen werden sie zu dessen Anhängseln, sehen sich mit ›Sachzwängen‹ konfrontiert, die für Marx aus dem Unverständnis des im Geldmedium geronnenen Produktionsverhältnisses hervorgeht. Politisches Handeln wird zum bloßen Reagieren auf diese Zwänge und der Fatalismus wird von Thatchers »There is no alternative!« zu Merkels »Alternativlosigkeit« mantra-artig wiederholt.

In semiotische Terminologie übertragen, beschreibt der politische Theoretiker Isaac Balbus diese Bewegung anhand folgenden Schemas (Abbildung 1).

$$\frac{\$}{\text{U-V, CL}} = \frac{\text{Signifier}}{\text{Signified}}$$

"Commodities" Signified'

Abbildung 1: Semiotische Formel der Warenform nach Balbus
(Auszug; bearbeitet durch den Verfasser)

Quelle: Balbus 1977: 584.

Hier sei erkennbar, dass der Signifikant (Signifier), also die naturalisierte bzw. uns natürlich erscheinende Sphäre des Geldes nicht auf ihre eigentlichen Signifikate, also Gebrauchswert (use-value, U-V) und konkrete Arbeit (concrete labour, CL) verweist, sondern diese verschleiert (vgl. Balbus 1977: 584). Von Bedeutung und sichtbar ist bloß eine abstraktere Form dieser Ursprünge, nämlich die Sphäre der Waren. Hand in Hand mit dieser doppelten Abstraktion, von konkreter zu abstrakter Arbeit und dann weiter zur universellen Äquivalenzform, geht eine Passivierung der Subjekte. Diese erscheinen nicht länger als aktive Produzent*innen der Geldform und der Marktbeziehungen, sondern höchstens als Subjekte der allgemeinen abstrakten Produktion, als Teilnehmer*innen des Marktes, die eine Beschäftigung finden müssen, um Geld zu verdienen. Für den Markt, der hingegen den Anschein erhält, ein eigenständiger Akteur zu sein, erscheinen sie nicht als konkrete Individuen mit distinkten Eigenschaften, sondern eher als dinggleiche und austauschbare Rädchen in der Produktionsmaschinerie. Sie werden verdinglicht in dem Sinne, dass sie auf ihre Funktionen in diesem Prozess reduziert werden.

Entfremdung ist also eng verbunden mit diesen Prozessen des Fetischismus, als Verkehrung von Mitteln und Zwecken einerseits, wie auch andererseits mit Verdinglichung als Passivierung durch die Ausblendung der Ebene des Konkreten in der abstrakten Sphäre des Markts – mit Adorno könnte man sie als subjektive Seite der

letzteren beiden begreifen (vgl. AGS 6: 191). Aufgrund dieser Nähe und Verwobenheit der Konzepte, die drei Momente eines zusammenhängenden Komplexes darstellen, werden sie als soziale (nicht-essentialisierende) Kategorien im Folgenden annähernd synonym verwendet, bzw. schwingen die verschiedenen Dimensionen dieses Komplexes immer mit, wenn auch nur eine genannt wird.⁶

Nach diesem Exkurs in die Marx'sche Warentheorie wird der Fokus wieder zurück auf den Bereich des Rechts gelegt. Der Exkurs sollte dazu dienen, zu verdeutlichen, was mit »verdinglichenden Effekten« gemeint ist, von denen hier die Rede ist. Nun soll gezeigt werden, dass sich eben solche Effekte auch in der Sphäre des Rechts finden. Ein erster Zug dieses Versuchs, die Konzepte von Verdinglichung und Entfremdung mit dem Recht zu verbinden, kann in der Unterwerfung unter Regeln, die nicht als eigene betrachtet werden, gesehen werden. Oder in einem breiteren Rahmen: Man kann solche Tendenzen in der Legitimation eines Rechtssystems erkennen, das scheinbar losgelöst von seinen konkreten Subjekten funktioniert. Um dieses (zumindest aus demokratischer Sicht:) Paradox zu beleuchten, soll ein drastisches literarisches Beispiel herangezogen werden, nämlich Franz Kafkas Roman *Der Prozess*, in dem der Protagonist mit einem Rechtssystem konfrontiert ist, das er weder kennt noch versteht, dem er sich aber letztendlich doch unterwirft. Wenngleich Kafka hier nicht als marxistischer Rechtstheoretiker dargestellt werden soll und sicher eine größere Lücke zwischen der theoretischen Fassung des Rechts bei Marx und in der Kritischen Theorie gegenüber der literarischen Behandlung des Topos bei Kafka liegt, so kann vor allem *Der Prozess* doch sehr hilfreich für das Verständnis des Arguments sein.

Im *Prozess* findet sich Kafkas Protagonist, Joseph K., in der paradoxen Situation, dass er »ohne daß er etwas Böses getan hätte, [...] eines Morgens verhaftet [wurde].« (Kafka 2006: 9) Im Lauf der Geschichte entspinnt sich ein absurder rechtlicher Prozess, in dem K. zu keiner Zeit herausfindet, auf Basis welcher Anschuldigungen er vor Gericht gebracht wird. Er versucht, dieser Situation mit verschiedenen Strategien zu begegnen, die vom Ignorieren des Gerichts über den Versuch zu dessen Beeinflussung bis zum Widerstand gegen dieses reichen – ohne dass irgendeine dieser Strategien Erfolg zeigen würde.

Was interessant an diesem Roman ist – sowohl inhaltlich, wie auch der Form nach – ist die Darstellung der Indifferenz des Rechts gegenüber seinen konkreten Subjekten. In seinen Notizen zum Prozess schreibt Walter Benjamin: »Sehr wichtige Frage: warum ist kaum ein Wort auf die Darstellung der ›Qualen‹ des Angeklagten verwendet?« (BGS II.3: 1191) Eine mögliche Antwort darauf könnte in der Interpretation liegen, dass Kafka hier einen Versuch unternimmt, eine überspitzte Perspektive des Rechts einzunehmen. Wenn dieses auch aus Gründen der Gleich-

6 Für eine Differenzierung siehe etwa Grigat (2007: v.a. 138–145).

behandlung von der ›Ansehung der Person‹⁷ absieht, so zeigt sich in der Form, in der von K. berichtet wird, noch eine größere Indifferenz gegenüber dem Angeklagten. Man könnte hier die – natürlich übertriebene – These ableiten, dass das Werk darauf hinweist, dass konkrete Personen vollständig irrelevant für ein Rechtssystem geworden sind, das, wie Marx es in der obigen Erörterung dem Markt zuschreibt, ein Eigenleben entwickelt hat.⁸ Durch fortschreitende Verdinglichung scheint das einzig Wichtige zu sein, dass das Recht formal korrekt (wenn auch den Subjekten unbekannt) arbeitet, während die Subjekte als vollständig austauschbare nur die automatischen Prozesse füllen.

Gemäß dem Diktum Adornos, dass nur die Übertreibung wahr sei, könnte in dieser dystopischen Vision Kafkas der Versuch eines konsequenten Weiterdenkens erkannter Tendenzen seiner Gesellschaft gefasst werden. Das Recht, das konkrete Menschen ›nicht mehr braucht‹, erschiene dann als Endpunkt der fortschreitenden Verdinglichung. Parallelen zum oben präsentierten Schema von Balbus werden hierbei sichtbar. Recht, als menschengemachte Institution, also als soziales Konstrukt und nicht als natürlicher Fakt, wird eine unabhängige Sphäre, die scheinbar autonom und nur noch in Bezug auf abstrakte Subjekte agiert, anstatt die konkreten Individuen, ihre Gefühle und Bedürfnisse miteinzubeziehen. In Balbus' Graphik ist folglich auch die rechtliche Position beinhaltet, die oben vorerst noch außen vor gelassen wurde (siehe Abbildung 2).

$$\frac{\$}{\text{U-V-CL}} = \frac{\text{Law}}{\text{Social Interests \& Origins}} = \frac{\text{Signifier}}{\text{Signified}}$$

"Commodities" "individual citizens" Signified'

Abbildung 2 : Semiotische Formeln der Waren- und Rechtsform nach Balbus

Quelle: Balbus 1977: 584

Nach Balbus wird hier wiederum eine Bewegung weg vom eigentlichen Grund des Rechts, den Interessenkonflikten der Subjekte bzw. den sozialen Interessen deutlich. Stattdessen hat das Recht, verstanden als ein generelles und neutrales System, von den konkreten Subjekten und Konfliktfällen zu abstrahieren. Es muss seine Subjekte, die Rechtspersonen, als gleiche behandeln und dafür von ihren partikularen Differenzen abstrahieren. Sie erscheinen dem Recht als abstrakte Bürger*innen, deren Motivationen und Bedürfnisse verschleiert werden und –

7 Dieser Ausdruck wird später im Abschnitt zu »Personalisierung« kritisch hinterfragt.

8 Mit der These des Eigenlebens wollen wir uns im Unterkapitel 4.4 noch explizit auseinandersetzen und dabei die hier angerissene Debatte aufgreifen.

zumindest galt das noch für die frühen Formen des Konkurrenzkapitalismus – in rechtlichen Prozessen nicht in Betracht gezogen werden.⁹ In Kafkas Roman wird das zu Ende gedacht, wenn sich das Recht scheinbar vollständig von seinen Subjekten löst, indem es nicht nur die Motivationen ausblendet, sondern selbst die Taten der Subjekte. K. wird festgenommen ohne etwas falsch gemacht zu haben und akzeptiert sein Todesurteil letztlich, noch immer ohne zu wissen, wofür er verurteilt wurde. Das Recht schöpft hier seine Legitimität rein aus seinem Formalismus und seiner prozessualen Korrektheit, indem es auf die abstrakten Signifikate, also in Balbus' Modell, die »individuellen Bürger« (als abstrakte) rekurriert, ebenso wie Geld und Markt sich in Bezug auf die abstrakte Sphäre der Waren rechtfertigen. Beide Prozesse führen zu einer Verdrängung der Ebene des Konkreten.¹⁰

»Alle Verdinglichung ist ein Vergessen«

Das Moment des Verdrängens respektive des Vergessens in einem weiter gefassten Sinne soll nun genauer betrachtet werden. Dass Gewaltverhältnisse und -potentiale bei der Herausbildung und Formung des modernen Rechts eine wesentliche Rolle gespielt haben, wurde im vorangehenden Kapitel beschrieben. Inwiefern das Recht mit seinen verdinglichenden Effekten dazu beiträgt, soll im folgenden Abschnitt eingehend beleuchtet werden. Horkheimer und Adorno ziehen in der *Dialektik der Aufklärung* ein Beispiel aus dem medizinischen Bereich heran, um diese Struktur der verdinglichenden Effekte zu beschreiben. In dem Entwurf, der mit »Le prix du progrès« betitelt ist, referieren sie über die These des Physiologen Pierre Flourens, der sich mit Problemen der Anästhesie auseinandersetzte. Er stellte die These auf, dass die Betäubung durch Chloroform oder andere Substanzen entgegen allgemeiner Annahmen nicht unser Schmerzempfinden unterdrücke, sondern lediglich unsere Fähigkeit, den Schmerz auszudrücken. Ferner folgerte er – und das ist zentral, denn niemand würde sich einer zweiten Operation unterziehen, wenn er oder sie sich an die Schmerzerfahrung erinnern würde –, dass die Anästhesie einen Erinnerungsverlust für die Zeit der Betäubung nach sich zieht. Hier ist also eine doppelte Täuschung im Spiel: Zuerst sehen wir den Schmerz nicht, weil der/die Patient*in ihn nicht ausdrücken kann, und darauf folgend wissen wir im Nachhinein nichts von dem Schmerz, weil der/die Patient*in ihn zumindest nicht bewusst erinnern kann.

9 Die Analyse, wie der Einbezug der Motivation oder etwa der geistigen Verfassung der Subjekte sich in dieser Problembeschreibung verhält, muss an anderer Stelle geleistet werden. Wichtige Hinweise dazu finden sich vor allem im Kontext der Psychiatrisierung des Strafwesens u. a. bei Foucault (2016). Siehe auch die Ausführungen zur »Billigkeit« in Kapitel 4.2.

10 Natürlich wird mit der abstrakten Ware ein konkreter Gebrauchswert erworben, mit der Rechtsperson ein konkreter Mensch verurteilt. Vor dem Recht respektive auf dem Markt erscheinen sie aber nicht in konkreter Form, sondern buchstäblich als Austauschbare.

Wenn Horkheimer und Adorno auch Flourens' medizinische Annahme bezweifeln, so nutzen sie diese Figur doch, um sie auf soziale Beziehungen respektive die Beziehungen zwischen Mensch und Natur zu übertragen. Sie schreiben, dass die Beherrschung der Natur und anderer Menschen untragbar wäre, wenn es nicht eine derartige Blindheit gäbe, die sie mit dem Begriff der Verdinglichung zu fassen versuchen, welche die Perpetuierung von Herrschaft begründet oder zumindest schützt. Sie schließen: »Alle Verdinglichung ist ein Vergessen.« (HGS 5: 262) Und in einer früheren Version des Textes weisen sie noch deutlicher auf die gesellschaftliche Relevanz dieser Idee hin. Hier heißt es: »Wir verhielten uns zu anderen Menschen, von der übrigen Kreatur ganz zu schweigen, wie, nach Flourens Ansicht, der Kranke gegenüber jener Zeitspanne, da er unter der Wirkung des Medikaments stand: wahnhaft. Die Narkose wirkte wie das principium individuationis.« (Ebd.) Und sie weisen darauf hin, dass positivistische Wissenschaft erst genau von jenem Moment an einsetzt, wo die Patientin wieder aus der Betäubung erwacht, ohne darüber nachzudenken, was zuvor passiert ist.

Im Recht ist ein ähnliches Vergessen zu erkennen. Nicht nur, dass es von einem revolutionären Instrument zu einer zunehmend konservativen Institution stratifiziert wurde, wie es im vorhergehenden Kapitel beschrieben wurde, sondern in der Funktionsweise des Rechts selbst finden sich starke Bezüge zu einer ihm zugrundeliegenden kulturellen Prägung, die mit dem Status quo verteidigt wird und somit exklusive Tendenzen stärkt. Um auf Adornos Definition zurückzukommen: hier zeigt sich die »irrationale Rationalität« (AGS 6: 303). Waren auch die Akte der Einsetzung der modernen Rechtsform, wie etwa die Französische Revolution, in hohem Maße politisch und darauf angelegt, das Recht als Instrument zur Bekämpfung feudaler Formen sozialer Herrschaft in Stellung zu bringen, so wurden diese Verbindungen des Rechts zu konkreten Interessen und politischen Zielen in ihrem Nachgang doch aus den Augen verloren. Recht erschien nun als ein Zweck an sich und in den liberalen Theorien derart konstruiert, dass es den einzigen Ausweg aus dem kriegerischen Naturzustand liefert.

In ihrer Kritik dieser Abstraktionsform rücken Horkheimer und Adorno in die Nähe des sowjetischen Rechtstheoretikers Eugen Paschukanis, für dessen Kritik der »Rechtsform« jener Prozess der Ablösung des Rechts vom Moment des Konflikts grundlegend ist. Er leitet das Recht gerade aus dem Interessenkonflikt ab, sieht also das Privatrecht dementsprechend auch als Basis »des Rechts« sans phrase, während eine allgemeine Zielvorstellung über dem Konflikt eher auf eine technische Lösung hinweise als auf eine juristische (vgl. Paschukanis 1970: 55. Siehe auch Arndt 2017: 43). Die technische Lösung setzte nun aber voraus, dass der Konflikt beseitigt ist,

der Antagonismus gelöst, den die bürgerliche Theorie nach Paschukanis mit ihrer Abstraktion aber nur überdeckt.¹¹

Diese Entwicklung der rechtlichen Verdinglichung oder Entfremdung bezieht zumindest auf zwei Wegen ihre Stärke: zum einen in der Rechtsprechung, wo nur Rechtspersonen, nicht aber konkrete Individuen auftreten. Richter*innen müssen als bloße Funktionen erscheinen, die vermeintlich bloß das Recht anwenden und keine persönlichen Entscheidungen treffen. Hierfür müssen auch sie eine doppelte Abstraktionsleistung vollziehen. Sie müssen zunächst ein abstraktes Verständnis davon erlangen, welche Fälle in einem geteilten kulturellen Verständnis verglichen werden können. Dafür müssen sie kulturell vorgeprägte Verständnisse von Konzepten wie »Fahrzeug«, »Rasen« oder zentraler: »Eigentum« erlangen, die sie dann für ihre Auslegung nutzen.¹² Und zusätzlich müssen sie auch von konkreten Individuen abstrahieren, um sie zu gleichen bzw. gleichberechtigten Parteien mit bestimmten kulturell zugeschriebenen Attributen, wie »Rechten« und »Pflichten« zu machen. Daraufhin sind die Richter*innen angehalten abzuwägen, ob Partei A ihre rechtlichen Pflichten erfüllt hat oder die Rechte von Partei B verletzt wurden. Demnach werden diese Parteien gemäß ihren gesellschaftlichen Funktionen wahrgenommen. Sagen wir z.B. Partei A ist Verkäuferin einer Ware, die Partei B gekauft hat. Nun ist es die Pflicht der Partei A, die Ware in der vereinbarten Zeit zu liefern, während es ihr Recht ist, die Bezahlung zu erhalten. Jenseits der subjektiven Umstände geht es

11 Dass hier trotz großer Nähe auch eine doppelte Differenz zwischen Adorno und Paschukanis besteht, zeigt sich im stärkeren Fokus Adornos auf die Gewaltsamkeit des Rechts, die im vorigen Kapitel beschrieben wurde. Diese ist für Paschukanis nur ein zweitrangiges, aus dem Privatrecht ableitbares Phänomen. Darüber hinaus sieht Adorno auch in der vermeintlich »technischen« Rationalität, die nach Paschukanis in der befriedeten Gesellschaft die »juristische« ablösen sollte, ebenfalls problematische Momente der Subsumtion und hätte seine Schwierigkeiten mit der Idee, dass Strafe durch Therapie ersetzt würde, wie Paschukanis das zuweilen nahelegt (Paschukanis 1970: 36f.). Interessanterweise finden wir bei Franz Neumann eine (im normativen Sinne) umgekehrte Nutzung der Termini, wenn er im Behemoth den Zerfall des Staates als eine Auflösung des Rechts hin zu technischen Maßnahmen als Verschärfung des Zwangs begreift (Neumann 2004: 541).

12 So etwa Hart in seinem berühmten »no vehicles in the park«-Beispiel. Während klar sein sollte, dass mit einem Schild solcher Aufschrift das Verbot von Autos im Park ausgesprochen wird, diese also als Standardfall dienen, müssen Richter*innen in solchen Fällen, die davon abweichen, aber dennoch Charakteristika mit dem Standardfall teilen – Fahrräder, Roller, Spielzeugautos – entscheiden, was unter die Regel fällt (Hart 1958: 606ff.). Auch wenn Dworkin in der Folge darauf hinweist, dass das Recht Prinzipien kennt, die die Entscheidung anleiten, und es nicht um pure Dezision geht, nimmt das die Dimension geteilter Vorannahmen, die für uns hier bedeutend ist, nicht weg, sondern stärkt diese These noch (Dworkin 1986: 139). Harts Gegenkritik an Dworkin läuft folglich darauf hinaus, dass er durch den Einbezug von Prinzipien eher eine Kultur des Rechts als dessen Begriff verfolgte (Hart 2011: 318ff.).

in der richterlichen Abwägung auch um die (Wieder-)Herstellung eines Gleichgewichts der kulturell festgeprägten Verhältnisse und Funktionen im formalen Sinn.

Diese Sichtweise der Ausbalancierung geht über orthodox-marxistische Kritiken des Rechts als bloßem Instrument der herrschenden Klasse hinaus. Hiernach muss das Recht vielmehr als »subjektlose Gewalt«¹³ erkannt werden. Die Richter*innen sind neutral in dem Sinne, dass sie immer nur versuchen, das Gleichgewicht wiederherzustellen. Aber, da sie sich hierbei immer auf eine kulturell vorgeprägte Logik beziehen, die sich heute als liberal kapitalistische oder neoliberale Ordnung darstellt, die unser Verständnis von Konzepten wie Eigentum prägt, wird mit der Wiederherstellung des Gleichgewichts auch diese Logik verstärkt – was nicht heißt, dass diejenigen, die davon profitieren, zwangsläufig weniger verdinglicht oder entfremdet sind, als jene, die unter dieser Ordnung besonders leiden. Lukács, der die These der Verdinglichung in Anlehnung an Marx maßgeblich geprägt hat, beschreibt dies deutlich: Wenn auch die Effekte verschieden und unterschiedlich gravierend sind, so erfasst die Verdinglichung doch alle Teile der Gesellschaft (vgl. Lukács 1970: 192). Dennoch sind die Differenzen zwischen gestörtem Selbstverhältnis und Krisenanfälligkeit auf der einen Seite, dauerhaftem existenziellen Kampf auf der anderen nicht kleinzureden (vgl. ebd.: 290).

Der zweite Punkt neben der Rechtsprechung bezieht sich auf die Verdinglichung, die in den und durch die Subjekte selbst durchgesetzt wird. Da sie die Gesellschaft als rechtlich geformte und zusammengehaltene betrachten, verlieren sie aus dem Blick, dass das Recht selbst ein soziales Konstrukt ist. Ihre Macht, das Recht zu formen, wird hinter ihrer Obligation es zu befolgen verkannt. Die »irrationale Rationalität« wird als solche einfach hingenommen und befolgt. Das geht soweit, dass selbst 14-jährige Jungpolitiker vor dem Recht kapitulieren und sich die Vorstellung einer besseren Ordnung oder wenigstens der Veränderbarkeit von erkannter Ungerechtigkeit versagen. So geschehen etwa in Leipzig, wo der Vorsitzende der Schüler Union, einer konservativen Schüler*innen-Partei, die Abschiebung seines Schulkameraden befürwortete. Zwar möge er seinen Kollegen, so der im Politsprech geübte 14-Jährige, allerdings habe das rechtsstaatliche Verfahren ergeben, dass die Eltern des betreffenden Schülers illegal in Deutschland leben und man nun eben nichts machen könne, als ihn und seine Eltern abzuschieben. Er habe zwar auch einmal eine träumerische Phase gehabt, versuche solche Fälle nun aber rational zu betrachten (Eder 2017). Ein anschaulicheres Beispiel hätten Lukács für seinen »kontemplative[n] Charakter« der Subjekte des bürgerlichen Rechts (Lukács 1970: 191; Hervorhebung im Original) oder Adorno für die Veranschaulichung dessen, was er die »irrationalen Rationalität« (AGS 6: 304) des Rechts nennt, wohl nicht

13 So der Titel des Buches von Heide Gerstenberger, die damit aber eher die Staatsgewalt als das Recht bezeichnet (vgl. Gerstenberger 2006).

finden können; selbst die Diskussion über den Sinn oder Unsinn von rechtlichen Regeln wird mit dem Verweis auf rechtliche »Fakten« abgewehrt.¹⁴

Mit Bloch ließe sich hier zeigen, wie eine Gerechtigkeitsforderung zynisch verkehrt bzw. in einen Rechtsfetisch verwandelt wird. Ein Moment, das er – wie auch Adorno – in der Kantischen Philosophie schon angelegt sieht. Gerechtigkeit kenne Kant vor allem dort, wo es um die Strafe geht; oder umgekehrt: Wenn Recht nicht die gerechte Konsequenz einfordert, also die Strafe bei Übertretung, so ist es hinfällig. Wie bei der Figur des Michael Kohlhaas werde dabei die Rechtsleidenschaft für das positive Recht problematisch: »Das bis an sein Ende getriebene positive Gesetz täuscht hier durch Intensität (Unnachlässlichkeit) vor, was ihm an Qualität (Koexistenz freier Individuen) fehlt.« (Bloch 1972: 99) In Folge der Argumentation Adornos, wie sie hier rekonstruiert wurde, könnte man sagen, dass die hier zu Tage tretende Gewalt ein Index für die (verdrängte) Gewalt der zugrundeliegenden Basis, der nicht verwirklichten Versöhnung, ist.

Im Umkehrschluss hat das wiederum eine Rückwirkung auf die sozialen Verhältnisse, denn das so verdinglichte Bewusstsein hebt die Trennung zwischen der Legitimitätsfrage und der Legalitätsfrage auf (vgl. Habermas 1973: 134ff.).

»(Ent-)Persönlichug?«

Mehrfach war nun schon davon die Rede, dass das Recht ohne Betrachtung der konkreten Individuen bzw. ohne »Ansehen der Person« agiert. Diese Formulierung muss an dieser Stelle noch einmal genauer beleuchtet werden. Wie Daniel Loick kürzlich aufzeigte, muss diese Formel mit Blick auf das moderne Recht umgekehrt werden. Dieses handelt nicht ohne Ansehen der Person, sondern »nur in Ansehen der Person« (Loick 2017: 123). Aus dem antiken Theater kommend bezeichnet der Begriff *Persona* die Maske, die Schauspieler auf der Bühne trugen, um bestimmte Figuren darzustellen. Auch im Recht ist eine derartige Maskierung erkennbar: Statt individueller Menschen sind die Rechtspersonen die Adressaten des Rechts und von Rechten. Zwischen *Mensch* und *Person* liegt allerdings eine Entscheidungslücke, da eine Entscheidung getroffen werden muss, wer als Person zählt und wer nicht, was Möglichkeiten zur Exklusion eröffnet. Frühe liberale Rechtstheorien etwa sahen ihre Normen von Gleichheit und Freiheit erfüllt, auch wenn Frauen große Teile der Rechte vorenthalten wurden oder Sklaven überhaupt nicht als Personen (allerdings in der Regel auch nicht einmal als Menschen) anerkannt wurden. Das Recht blendet also nicht nur die Kämpfe verschiedener Fraktionen in der Gesellschaft aus, wie dies

14 Immerhin haben andere Klassenkameraden des betreffenden Schülers erkannt, dass Fakten nicht nur dem Wortstamm nach eben etwas Gemachtes und somit auch Veränderbares sind, und starteten eine öffentliche Kampagne für ihren Freund – mit dem Ergebnis, dass er und seine Familie zumindest bis zu seinem Schulabschluss in Deutschland bleiben können.

im vorigen Kapitel erörtert wurde, sondern auch die Machtverhältnisse zwischen jenen, die als Rechtspersonen anerkannt sind, und jenen, die es nicht oder nur teilweise sind, was unter anderem auch aktuell in Grenzregimen viele Probleme aufwirft und sie auch in dieser Hinsicht zu Räumen der Uneindeutigkeit macht.

Dennoch sehen Horkheimer und Adorno gerade hier auch ein emanzipatorisches Moment des Rechts. Wenn auch Parallelen zum Warenfetischismus gesehen werden können, da die Abstraktion von konkreten menschlichen Bedürfnissen und Konflikten zu einer abstrakten Sphäre von »gleichen« Personen stattfindet, so können diese Gleichmachung und die Bürokratisierung auch positive Effekte haben. Adorno schreibt: »Die Entpersönlichung und Verdinglichung, die dem Einzelnen im Bürokraten greifbar werden, mit dem er zu verkehren hat, sind sowohl Ausdruck der Entfremdung des Ganzen von seinem menschlichen Zweck und insofern negativ, wie umgekehrt auch Zeugnis jener Vernunft, die allen zugute kommen könnte und die allein das Schlimmste verhindert.« (AGS 8:447) Entpersönlichung dürfte hier das falsche Wort sein, wenn wir die vorangegangenen Erläuterungen zum Personenbegriff ernst nehmen, vielmehr handelt es sich bei dem, was Adorno beschreibt, um eine »Persönlichung«, also den Zuschnitt des konkreten Individuums zur abstrakten Person; dennoch beschreibt er hier einen wichtigen Punkt. Da das liberale Recht seinen Subjekten immerhin eine gewisse Sicherheit bietet und mit den subjektiven Rechten auch die Schwächeren (denen sie zugestanden werden) vor der Übermacht der Masse schützt, sehen Horkheimer und Adorno trotz aller Kritik eine Notwendigkeit der Verteidigung des liberalen Rechts, angesichts nicht bestehender Alternativen. Aus ihrer eigenen Erfahrung des Nationalsozialismus wissen sie aus erster Hand, wie wichtig der Schutz durch diese Rechte sein kann und was es heißt, sie entzogen zu bekommen. Auf diesen Punkt der Verteidigung der Rechte kamen wir verschiedentlich schon zu sprechen und werden darauf im weiteren Verlauf auch noch genauer eingehen. Zunächst soll dem Prinzip hinter der Abstraktion, der problematischen Gleichmachung hinter der »Persona«¹⁵ nachgespürt werden, also dem Äquivalenzprinzip.

4.2 Äquivalenzprinzip und Tauschgesellschaft

Der Begriff des Tausches oder die Verhandlung der Tauschlogik ist für die Gesellschaftstheorie des Horkheimer-Kreises zentral. Wie an verschiedenen Stellen in ihrem Werk deutlich wird, ziehen Horkheimer und Adorno aus der Beschäftigung mit

15 An anderer Stelle habe ich gemeinsam mit Gerlov van Engelenhoven zu zeigen versucht, dass sich die Zurückweisung der Bühne, auf der die Personae auftreten, ihre Verwandlung in ein Podium, wie dies Brecht und Benjamin einfordern, als disruptive Strategie gegen eine repressiv-tolerante Einhegung erweisen kann (van Engelenhoven/Kaufmann 2019).

der Marx'schen Theorie vor allem dieses Moment des Tausches und die Universalisierung der darin liegenden Rationalität heran, um Probleme ihrer gegenwärtigen Gesellschaft zu diagnostizieren und zu kritisieren.¹⁶ Problematische Momente, die die Ausbreitung der Tauschlogik allgemein im gesellschaftlichen Rahmen mit sich bringen, lassen sich im Bereich des Rechts nicht nur verdeutlichen; sie gewinnen hier vielmehr eine neue Dimension, erlangen konkrete Macht oder noch direkter: eine Institutionalisierung ihrer Gewalt. Jenseits der bloßen Nachrangigkeit, die die Rede vom (juristischen ebenso wie kulturellen oder politischen) Überbau evoziert, zeigt sich hier das Einwirken des vermeintlichen Überbaus auf die Basis¹⁷ – sowohl im Sinne von ökonomischer Basis als auch allgemeiner, im Sinne basaler Gesellschaftsstrukturen. Rationalität wird reduziert auf mathematische Gleichungen, Gerechtigkeit zum Nullsummenspiel. Die Institutionen – fetischistisch verklärt – bilden sich die Subjekte nach ihrem Bild, wenn von Subjekten anhand der hier vor sich gehenden Beschneidung von Besonderheiten noch zu reden ist. An solch drastischen Szenarien wird in den Arbeiten der beiden Kritischen Theoretiker nicht gespart, die in einer Kritik des bürgerlichen Gleichheitsideals kulminiert und deren Gang im folgenden Kapitel nachvollzogen werden soll. Den Ausgang finden diese Thesen wie so oft jedoch im Kleinen, in der Alltagsbeobachtung.

»Die Menschen verlernen das Schenken«, heißt es bei Adorno (AGS 4: 46). An Stelle der Freude am Glück der Anderen, habe das Schenken in der bürgerlichen Gesellschaft einen anderen Sinn angenommen, folge einer anderen Logik, nämlich der des Tausches. Das Schenken wird zur »sozialen Funktion« in der »organisierten Gesellschaft« und provoziert hier ein Gefühl der Obligation. Diese muss nicht etwa ausgesprochen werden, sondern allein die »Verletzung des Tauschprinzips« weckt ein internalisiertes Gefühl derselben (ebd.). Ähnlich beobachtet Horkheimer, dass gesellschaftliche Beziehungen, die vormalig noch Normen wie jener der Generosität folgten, heute einen instrumentellen Charakter annehmen. In seinem Beispiel ist es die Einladung auf eigene Kosten, die heute einer Kosten-Nutzen-Rechnung angepasst wird. Habe es im Frühbürgertum noch Überbleibsel dieser Formen gegeben, wenn auch dort schon nur noch als Schein, so seien sie heute vollends zur Ideologie verkommen; d.h. sie sind nicht einmal mehr leeres Versprechen, das gegen alle

16 U.a. Adorno 2011: 146f., 267f.; Adorno 2023: 97, 126; HGS 14: 379f.; Adorno 2003a: 56f., 78f. und v.a. AGS 8: 13ff.

17 Entgegen einseitiger Bemühungen der bloßen Ableitung des Rechts aus der Ökonomie schreibt schon Engels: »Die politische, rechtliche, philosophische, religiöse, literarische, künstlerische etc. Entwicklung beruht auf der ökonomischen. Aber sie alle reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis. Es ist nicht, daß die ökonomische *Lage Ursache*, *allein aktiv* ist und alles andere nur passive Wirkung. Sondern es ist Wechselwirkung auf Grundlage der in *letzter Instanz* stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit.« (MEW 39: 206)

Wahrscheinlichkeit doch wahr werden könnte, sondern von vornherein schon offengelegte gesellschaftliche Funktion (vgl. HGS6: 296f.).

Die Momente der Formalisierung, die hier im Kleinen dargestellt werden, kommen mit einer großen sozialen Wende, die – wie oben schon anklang – ein großes Versprechen mit sich bringt: eine These der Gerechtigkeit, die gerade durch ihr Prinzip des ›Gleich um Gleich‹ überzeugen will. Der Liberalismus tritt nicht nur an, den Tausch gleich zu gestalten und mit seiner Rechtsvorstellung auch über diesen gleichheitlichen Tausch zu wachen, sondern auch, alle Subjekte als Gleiche im gesellschaftlichen Tauschprozess zu konstituieren. Mit dem Fokus auf Form und Medium – Anonymität und Geld – sollen die Standesschranken fallen (vgl. HGS7: 109). Und das Recht entspricht dem als institutionalisierte neutrale Instanz, die gemäß der Anonymität »ohne Ansehung der Person« (oder nur in Ansehung der Person, nicht des konkreten Individuums, wie es oben hieß) und als vermeintlich neutrales Mittel herrscht. Allerdings, so diagnostiziert Horkheimer, geht dieses Versprechen der Anonymität und der ihr korrespondierenden Neutralität der Mittel keineswegs auf. Statt sie aufzulösen, wurde die »bürgerliche Hierarchie« in der liberalen Phase vielmehr umgebildet, in neue, »immer kompaktere und gewaltigere Machtkonstellationen« (ebd.). Gleichheit und Neutralität scheinen hier also eher als Schleier der Herrschaft auf, wie dies bereits aus früheren marxistischen Rechtskritiken bekannt ist (vgl. etwa Lenin 1983 oder Paschukanis 1970).

Dass Gleiches um Gleiches getauscht wird und am Ende dennoch Ungleichheit herauskommt, gerade die Herrschaft der Äquivalenz also das soziale Auseinanderdriften befeuert, erklärt Adorno entlang der Marx'schen Analyse, dass das Klassenverhältnis schon dem Tausch vorausgesetzt ist, dass die Voraussetzungen für Unternehmer*in und Arbeiter*in keineswegs die gleichen sind, aber dennoch als natürlich und selbst für die Unternehmer*innen unabänderlich erscheinen (vgl. Adorno 2011: 146f.). Ihr Kapital, das sie investieren (können), ist eben nicht gegeben, sondern selbst schon geronnene Arbeit, die sie einsetzen können, um die Produktion zu beherrschen und unter Einsatz der Arbeitskraft ihrer Gegenüber dort Mehrwert zu generieren. Besondere Aufmerksamkeit kommt hier einem bestimmten Tauschverhältnis zu: der Lohnarbeit bzw. ihrer rechtlichen Manifestation im Arbeitsvertrag:

»...wenn Sie extrapolieren auf das gesamtgesellschaftliche Verhältnis, so besagt das nichts weiter, als daß der entscheidende Tauschakt, nämlich der Tauschakt der lebendigen Arbeit gegen den Lohn, in Wirklichkeit bereits das Klassenverhältnis voraussetzt; und durch dieses Klassenverhältnis entscheidend so modifiziert und so gemodelt ist, daß der Schein der Freiheit aller Kontrahenten, der durch

das juristische Vertragsverhältnis des Lohnvertrages bewirkt wird, eben tatsächlich nichts anderes ist als ein solcher Schein.« (Adorno 2023: 97)¹⁸

Dies geht zurück auf die im vorigen Kapitel beschriebene gewaltsame Trennung der Produzent*innen von den Produktionsmitteln, die letztendlich in einer – wenn auch natürlich erscheinenden, so doch gewaltsam hergestellten – Herrschaft der toten Arbeit über die lebendige resultiert.¹⁹

Reduktion der Rationalität

Neben den in dieser Tradition oft stark ökonomistisch geprägten Argumenten interessiert Horkheimer und Adorno aber eine weitere Form sozialer Herrschaft, die dem bürgerlichen Gleichheitsbegriff innewohnt: die Transformation der Rationalität hin zum Bild der Mathematik bzw. die Reduktion jener auf diese. Dieser Topos bildet ein Leitthema in der *Dialektik der Aufklärung*. Das Wesen des Wissens in der Aufklärung richtet sich nicht nach der Einsicht, sondern ist wesentlich an seiner Verwertbarkeit orientiert. Dabei bildet sich deutlich ein Konnex von Erkenntnis und Macht heraus, da Wissen und Erkenntnis hier keinen Selbstzweck bilden, sondern im Dienste der Beherrschbarkeit der Natur – in Konsequenz aber auch der Menschen – stehen. Dementsprechend werden hier auch weniger die Ursachen fokussiert oder Begriffsarbeit geleistet, sondern es wird nach »Formeln« und »Wahrscheinlichkeiten« gesucht: »Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig.« (HGS 5: 28) Und diesem »sich nicht fügen wollen« fallen auch Universalien und Normen anheim, die unter der »totalitären« Aufklärung begraben werden. »Ihren eigenen Ideen von Menschenrecht ergeht es dabei nicht anders als den älteren Universalien.« (Ebd.)

Auch im Gerechtigkeitsdenken wird also die Rationalität auf jene der Zahlen und Gleichungen reduziert. Zentral ist hier wieder die Vorstellung von Äquivalenz. Wie Kohlmann in Bezug auf die *Dialektik der Aufklärung* für das Rechtsdenken von Horkheimer und Adorno festhält: »Der durch Abstraktion von Spezifischem ermöglichte Tausch von Waren gehorcht einer Logik, der auch die Prinzipien von Recht und Gerechtigkeit unterliegen.« (Kohlmann 1997: 115) Und diese Äquivalenz im Rechtsdenken zeigt sich nicht nur in der Aufrechnung von Schuld und Strafe; sie drückt sich in diesem Feld zuerst und vor allem in der Einebnung von Differenzen aus. Die

18 Adorno meint an dieser Stelle, dass die beschriebene Ansicht für Marx eine »häretische« wäre, wolle dieser doch »umgekehrt die Herrschaft aus dem Tauschverhältnis« also schon theoretisch ableiten. Allerdings geht es diesem ja auch gerade um die historische Entwicklung und die konkrete Situation, die eben keine idealtypische, rein theoretische ist, sondern – wie besonders im Kapitel zur »ursprünglichen Akkumulation« beschrieben – eben eine gewaltsam hervorgebrachte und in sich herrschaftlich geprägte. Siehe dazu auch oben Kapitel 3.1.

19 Vgl. dazu auch Negt (1975: 46–54).

Bewegung, die Marx in seiner Beschreibung der Reduktion von konkreten Produkten, qualitativ verschiedenen Gebrauchswerten, auf den rein quantitativ bestimmten Tauschwert beschreibt, wird in der *Dialektik der Aufklärung* auf eine breitere Ebene gehoben. Sie wird als Wesensmerkmal der bürgerlichen Gesellschaft (und ihres Rechtsdenkens) identifiziert: »Ungleichnamiges komparabel [zu machen,] indem sie es auf abstrakte Größen reduziert.« (HGS 5: 30)

Nun wurde schon gesagt, dass die bürgerliche Rationalität bei der Naturbeherrschung nicht Halt macht. Nimmt die Aufklärung den Göttern die Macht und überträgt sie auf die Menschen, so macht diese sie zum »Prinzip [...] aller Beziehungen.« (Ebd.: 31) Damit ist nicht gemeint, dass es formal stark hierarchisierte Verhältnisse gibt. Im Gegenteil, die Standesschranken fallen und dennoch stellen sich neue asymmetrische Machtverhältnisse ein – wie Horkheimer und Adorno argumentieren: nicht trotz, sondern gerade durch die bürgerliche Idee der Gleichheit. Hierin wird das Besondere verdrängt, wie im Tauschwert der qualitative Gebrauchswert. Was anders ist und aus dem abgesteckten Rahmen fällt, wird eingepasst oder ausgegrenzt, so ließe sich sagen, oder wie es in der *Dialektik der Aufklärung* heißt:

»Die Wohltat, daß der Markt nicht nach Geburt fragt, hat der Tauschende damit bezahlt, daß er seine von Geburt verliehenen Möglichkeiten von der Produktion der Waren, die man auf dem Markte kaufen kann, modellieren läßt. Den Menschen wurde ihr Selbst als ein je eigenes, von allen anderen verschiedenes geschenkt, damit es desto sicherer zum gleichen werde. Weil es aber nie ganz aufging, hat auch über die liberalistische Periode hin, Aufklärung stets mit dem sozialen Zwang sympathisiert.« (Ebd.: 35)

Die Prozesse der Einebnung, also sozialer Druck, und nicht zuletzt auch rechtliche oder dem Recht implizite Gewalt, die hier unter dem Terminus der »repressiven Egalität« gefasst wird, wurden oben schon genauer gedeutet.²⁰ Um bei der Rationalität im allgemeineren Sinn, der Annäherung von juristischer Rationalität und Tauschlogik im hier konkreten Fall zu bleiben, wird in diesem Kapitel nun weiter auf die Denkformen des Rechts bzw. die Gerechtigkeitsideen eingegangen. Das Moment der Aufrechnung allein, so Horkheimer und Adorno, ist nichts, was für das bürgerliche Recht spezifisch wäre. Auch die Ideen der Gleichheit oder der ausgleichenden Gerechtigkeit sind nichts Neues, was erst mit der Aufklärung Eingang ins Denken finde, vielmehr gehen sie auf den Mythos zurück. Allerdings wandelt sich die Begründung oder Rechtfertigung dieses ausgleichenden Denkens. Aus dem schicksalhaften Moment des Ausgleichs von Schuld und Buße oder in den verschiedensten Mythologien ferner jener von Leben und Tod entsteht ein neues Denken, das den Dualismen jedoch nicht entkommt. Nicht länger richtet ein metaphysisches

20 Siehe Kapitel 3.2.

Wesen über den Ausgleich der Rechnung, sondern die Gleichheit selbst, der Ausgleich beider Seiten wird zum übersinnlichen Prinzip erhoben. Gleichheit ist nicht mehr das Instrument in den Händen der Schicksalsmacht, kein bloßes Mittel mehr, sondern wird hier zum Zweck. Standen vor der Aufklärung noch »die Fetische unter dem Gesetz der Gleichheit«, so wird »die Gleichheit [nun] selber zum Fetisch.« (Ebd.: 39)

Das wirkt sich aber auch auf die Form der Herrschaft aus, die hierin liegt. Im Mythos, in dem die Gleichheit noch Mittel ist und anhand der Waage der Götter verbildlicht wird, symbolisiere diese die natürliche Ordnung, das Gleichgewicht, das die strafenden Götter herzustellen haben. Hat die Natur mit der Aufklärung ihre Macht über die Menschen verloren, so findet dieses »natürliche« Prinzip der Gleichheit aber dennoch Eingang in die sozialen Institutionen und zwar nun vermittelt über das menschliche Bewusstsein. Damit wird eine neue Abhängigkeit eingesetzt, das Mittel wird zum Zweck erhoben und nun selbst angeboten. Die oben beschriebenen Momente der Naturalisierung finden sich dementsprechend auch im Sinnbild des aufgeklärten Rechts wieder, das noch an der mythischen Figur der Justitia haftet. Dass diese nicht mehr sehenden Auges straft, sondern gerade die Augen verbunden hat, deutet nicht nur an, »daß ins Recht nicht eingegriffen werden soll, sondern, daß es nicht aus Freiheit stammt.« (Ebd.) Es ist die Wiedereinführung des Mythos durch Recht, durch die Fetischisierung des Mittels der ausgleichenden, das heißt aufrechnenden Gleichheit.

Auslöschung der Differenzen durch Institutionen

Die Fetischisierung der (aufrechnenden) Gleichheit und ihrer Institutionen, etwa des Rechts oder des Markts, zieht dieser These nach aber auch große Probleme nach sich. Diese zu identifizieren und auf der einen Seite erkenntnistheoretisch, auf der anderen auch als Praxis aufzuschlüsseln, könnte als Hauptthema der *Negativen Dialektik* Adornos betrachtet werden. Für die Betrachtung des Rechts und seiner pathologischen Effekte interessiert an dieser Stelle vor allem Letzteres, also die praktischen Implikationen der Fetischisierung von Gleichheit. Diese, so Adorno, zeigten sich besonders darin, dass im »universalen Tauschverhältnis [...] alle qualitativen Momente plattgewalzt [werden].« (AGS 6: 95) Er attestiert der von jenem Verhältnis geprägten Gesellschaft nicht nur »defekt«, sondern ebenso »starr« zu sein, was nicht zuletzt auf die Institutionalisierung des Tauschverhältnisses durch Organe wie das Recht zurückgeführt wird. Zwar verspreche die bürgerliche Gesellschaft Freiheit, realisieren könne sie sie aber nicht. Im Gegenteil: Mit ihrer Starrheit verhindere sie gerade eine Ordnung der Freiheit, die sich nicht aus der gewaltsamen Einschränkung der Einzelnen konstituiert.

»Je unmäßiger die Macht der institutionellen Formen, desto chaotischer das Leben, das sie einzwängen und nach ihrem Bild deformieren. Die Produktion und Reproduktion des Lebens samt all dem, was der Name Überbau deckt, sind nicht transparent auf jene Vernunft, deren versöhnte Realisierung erst eins wäre mit einer menschenwürdigen Ordnung, der ohne Gewalt.« (Ebd.)

Aus diesem Zitat lassen sich zwei Fäden der hier angeklungenen Kritik verbinden: Einerseits die Kritik am Fetischismus, der Verkehrung von Mitteln und Zwecken, die ein soziales Verhältnis bedingt, in dem die Institutionen sich die Individuen »nach ihrem Bild deformieren«. Andererseits die Kritik am einschränkenden Charakter der bürgerlichen Rationalität, die Differenz bestraft. Wie schon bei Marx könnte man hieraus die Aufgabe der Ideologie- und Fetischkritik ziehen, dass sich die »Kritik des Himmels [...] in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*« transformieren müsse (MEW 1: 379, Hervorhebungen im Original). Die falsche Anbetung einer aufrechnenden und damit auch das je Besondere abschneidenden Gleichheit, die geformt ist am Bild des Tausches, schränke nicht nur die Freiheit der Einzelnen ein, sie stellt sich auch als »alternativlos« dar. Die Ohnmacht der Einzelnen vor dem geschlossenen, sich selbst abschließenden System, das die bürgerliche Philosophie ihrer Gesellschaft zudachte, schließt den Gedanken daran, dass es auch anders sein könnte, aus. Ihre »Gesetzlichkeit« – und damit meint Adorno sicher nicht nur das Recht oder die juristische Gesetzlichkeit, sondern darüber hinaus auch die bürgerliche Rationalität, die geformt ist am Tauschgesetz und die dieses institutionalisiert – »ist der Widerpart einer Verfassung des Daseins, in der ohne Angst sich leben ließe.« (AGS 6: 96) Der neuen Philosophie, allen voran jener Heideggers, wirft Adorno vor, sich mit dieser Unfreiheit abzufinden, sie als gegebene zu akzeptieren. In ihr schwingt eine »autoritäre Intention« mit, die es zu bekämpfen gälte (vgl. ebd.).

Zum Zweck der Kritik an der Unfreiheit ist es nötig, die Mechanismen genauer zu betrachten, die ihr Vorschub leisten. Konkret arbeitet sich Adorno hier an der Subjektkonstitution ab bzw. an einer Kritik der Subsumption des Subjekts unter die Vormacht der Objektivität. Da das objektive Gesetz, also die »universale Herrschaft des Tauschwerts« so schwer auf den Subjekten lastet, werde es ihnen verunmöglicht, reale Subjektivität auszubilden (ebd.: 180). Dadurch wird ein Kreislauf angestoßen, der bedingt, dass mit der Ausschaltung des »subjektiven Faktors« als der Differenz zwischen Zwang und Norm auch eine Einsicht in diese bzw. die Möglichkeit der Einsicht in die Konstitution und Funktionsweise des Objektiven verstellt wird. Das Objektivierte, von den Subjekten als gegeben Dargestellte nimmt diese in sich auf, macht sie selbst zu bloßen Objekten des scheinbar von ihnen losgelösten Geschehens (vgl. ebd.: 173 und 180). Daran offenbart sich auch die Problematik des kategorischen Imperativs Kants. Die Differenz zwischen sozialen oder kulturellen Normen und den individuellen Zielen werden in der privatisierten Ethik aufgeho-

ben – Ethik wird damit zur bloßen Affirmation des sich totalisierenden Ganzen, wie in der Auseinandersetzung Adornos mit Kant oben beschrieben wurde (vgl. Adorno 2010: 174).²¹

Dieser Tendenz steht auch nicht der vermeintliche Kult des Individuellen entgegen, den Horkheimer und Adorno in kulturindustriellen Phänomenen identifizieren. Im Gegenteil: Die Heraushebung der Stars, sei es im Film oder im Sport, diene vielmehr der Anpassung denn der Individualisierung. In dieser Kultur sind die Gleichmachung und Zurichtung der »juristischen und ökonomischen Gerechtigkeit« bereits vorweggenommen – die Stars bilden die Schablone zum Export dieses Rahmens (vgl. HGS 5: 268). Diese Tendenz dürfte sich seit Abfassung der *Dialektik der Aufklärung* noch verstärkt haben, wenn diese Stars heute begehrte »Markenbotschafter*innen« für Kontaktgrills, Parfüms oder Sportartikel sind. Bei dieser Tendenz zur Anpassung muss also nicht nur an die symbolischen Prügel gedacht werden, die Donald Duck stellvertretend für die Zuschauer einsteckt, damit sie sich an den Druck gewöhnen, den die Gesellschaft jenen auflastet, die nicht ins Bild passen (vgl. ebd.: 164), sondern auch positiv an die produzierten Bilder, die diesen Druck bereits internalisiert haben, die ganz offen als Agenten der Kapitalinteressen in Erscheinung treten.

Gleichheitsprinzip und Tauschprinzip in der bürgerlichen Theorie

Die Beschäftigung Adornos und Horkheimers mit dem Gleichheitsprinzip kann aber keineswegs nur als einseitige Polemik abgetan werden, gegen Institutionen, die vermeintlich jede Differenz auffressen. Zu wichtig ist die Norm der Gleichheit für eine kritische Theorie, die sich die Abschaffung sozial produzierten Leids auf die Fahnen geschrieben hat und der es um eine Kritik asymmetrischer Machtverhältnisse, um eine Kritik der Herrschaft geht. Wo genau liegt also das Problem im spezifisch bürgerlichen Gleichheitsbegriff?

Aus ihrer Kritik, darf keineswegs eine vermeintliche Romantisierung der Ungleichheit bei Horkheimer und Adorno herausgelesen werden. Schon oben ist angekungen, dass auch die formale Gleichheit selbst ein humanes Moment in sich trägt und dass gerade vor der Erfahrung des Nationalsozialismus, wo die abstrakte Gleichheit der Menschen gegen eine a priori Hierarchisierung ersetzt wurde, eine Verteidigung der progressiven Momente des Bürgertums angezeigt sei.²² Allerdings, so heißt es bei Adorno an der entsprechenden Stelle weiter, steckt auch in der Abstraktion ein gewaltsames Moment. Indem Gleichheit hier am Tauschprinzip, also an Momenten der Abstraktion hergestellt wird, wie sie eben auch in Marx'

21 Siehe dazu auch Kapitel 2.1.

22 Vgl. Kapitel 2.2.

Analyse des Warenfetischismus zu erkennen ist, versagt sie auch die Kraft des Konkreten, des subjektiven Einspruchs. Die Berufung auf die konkrete Differenz gegenüber der abstrakten Objektivität setzt die Subjekte mit ihrem Einspruch ins Unrecht. Diese erscheinen nur noch als Funktionen im abstrakten System, wie »Kontrahenten von Verträgen, von Arbeitsverträgen«, also nur noch als gesichtslose und damit austauschbare Rechtssubjekte (vgl. Paschukanis 1970: 100ff.; vgl. auch Negt 1975: v.a. 48f.). Nicht nur die Umwandlung von Subjekten mit konkret unterschiedlichen Realitäten, die hinter der Rechtspersonalität abgeschnitten werden, sondern generell die Loslösung einzelner Kategorien von ihrem konkreten Umfeld, so Adorno, laufen letztendlich auf »das Unrecht und auf die Gewalt unabdingbar hinaus« (Adorno 2006: 353).

Dass die Situation sich nicht so dichotomisch schwarz-weiß zeigt und es auch jenseits der Option von Willkür und beschneidender Gleichheit Versuche der Herstellung von Gerechtigkeit gibt, ist Adorno an dieser Stelle gewahr. Schon bei Aristoteles, so deutet er aus, wird die Kategorie der »Billigkeit« eingeführt, um konkrete Momente in die allgemeinen Prinzipien mit aufzunehmen. Wenig überzeugt zeigt er sich allerdings davon, dass diese nachträgliche Ergänzung schon ausreicht, um die problematischen Momente des bürgerlichen Rechts aufzuheben. Zwar geht er darauf nicht explizit ein, stellt aber die rhetorische Frage, ob es dazu nicht »einer weit radikaleren Anstrengung und Lösung bedürfte« (ebd.).

Expliziter als in den Lösungsansätzen ist Adorno – wie stets – in der Kritik. So lässt sich dennoch zeigen, wo für ihn die problematischen Gründe des bürgerlichen Gleichheitsbegriffs liegen, deren Transformation eine solche »radikalere Anstrengung« darstellen könnte. In einer Parallelisierung des Tauschprinzips und des Gerechtigkeitsideals mit Ideen des Fortschritts nähert sich Adorno dem Problem an. Denn folge man diesen Prinzipien, so verliere sich eine Idee des Fortschritts im Kreislauf des Immergleichen. Wäre der Tausch tatsächlich das, wofür er ausgegeben wird, also gleich und gerecht, so gäbe es keine spürbare Veränderung, also keine wie auch immer geartete (Produktivitäts-)Steigerung, die im bürgerlichen Fortschrittsbegriff aber angelegt ist. Der gerechte Tausch, so Adorno, sei aber schon immer Ideologie gewesen – vor allem aber ist er es dort, wo die Ware Arbeitskraft getauscht wird. Hier sieht man tatsächlich einen sich steigernden Zirkel bzw. eine Spirale, die dadurch bedingt ist, dass Unrecht immer neues Unrecht produziert: »[M]an könnte also sagen: der Fortschritt entspringt darin, daß jene Gerechtigkeit, die auf die Immergleichheit hinausläuft, sich als Ungerechtigkeit und als eine kontinuierliche Ungleichheit dekuviert. Die Wahrheit der Erweiterung zehrt von der Lüge der Gleichheit.« (Adorno 2006: 237)²³ Wäre der Tausch wirklich gerecht, wäre

23 Besonders drastisch zeigt sich dies etwa im Rassismus und Kolonialismus, die als »Negation von Freiheit und Gleichheit« doch den gleichen Ursprung wie das bürgerliche Gleichheitsideal haben – das Wertgesetz (Schmitt-Egner 1976: 323; Marz 2023: 203). Wie hier die Proklama-

also im Tauschverhältnis nicht immer schon die Ausbeutung der Ware Arbeitskraft und somit die Produktion von Mehrwert angelegt, käme das Adorno zufolge einer Abschaffung des Tausches gleich, der hiermit überflüssig würde. Die Ungerechtigkeit würde sich selbst aufheben.

An erster Stelle geht es also nicht darum, das bürgerliche Prinzip an sich aufzuheben. Gerechtigkeit in diesem Sinne meinte zunächst vielmehr das Versprechen einzulösen, die tatsächliche Gleichheit einzufordern. Und an dieser Stelle scheint der Modus der Kritik wieder auf, der in dieser Arbeit als Moment der Selbstaufhebung beschrieben wird.²⁴ Um kurz zu rekapitulieren: Der Tausch, der in der bürgerlichen Gesellschaft dem Versprechen der Gleichheit, also dem Austausch von Gleichem durch Gleiche folgt, wird in den modernen Rechtsordnungen als detranszendentalisiertes Prinzip dargestellt. Dem widersprechen Horkheimer und Adorno, wenn sie betonen, dass gerade durch das Tauschprinzip in seiner bürgerlichen Ausformung der Mythos weiterlebt. Jenseits der ökonomischen Sphäre erläutert Adorno dies am Moment der Rache, die er als das »mythische Urbild des Tausches« begreift (Adorno 2006: 238). Weder über die Rache noch über das Unrecht der Ungleichheit führt der vermeintliche bürgerliche Fortschritt hinaus – er kann die sich verstetigenden Zyklen der Verschärfung dieser Relationen entgegen seinem Versprechen nicht stillstellen. An ihnen sei jedoch die Spannung von Fortschritt und Stillstand ablesbar, sie decken den inneren Widerspruch des bürgerlichen Gleichheitsprinzips auf. Denn nur durch die Asymmetrie, das Ausbeutungsverhältnis, das durch die Norm der Gleichheit verdeckt wird, lässt sich das Fortschreiten, die zunehmende Entwicklung der Produktivkräfte erklären. Dass sich mit diesem Fortschreiten die Herrschaftsverhältnisse nicht auflösen, die reale Gleichheit sich nicht einstellt, sondern dementsgegen eine zunehmende Ungleichheit in den materiellen Verhältnissen, wie sie regelmäßig in Studien zur sozialen Ungleichheit diagnostiziert wird, beobachtet werden kann, bedarf der philosophischen Reflexion. Diese Situation, so Adorno genauer, finde ihre Darstellung in dem, was Benjamin »Dialektik im Stillstand« oder »dialektische Bilder« nannte: die »antagonistische[] Einheit von Stillstand und Bewegung«, der Stabilisierung und Erstarrung von Verhältnissen durch die Dynamik, die sie eigentlich aufzuheben versprach (vgl. ebd.: 239).

Die Norm der Gleichheit gegen ihre Entwicklung in der bürgerlichen Gesellschaft ernst zu nehmen liefe demnach keineswegs auf eine Kritik an ihr selbst hin-

tion der Menschenrechte und ihre Negation zusammenfallen, lässt sich mit Schmitt-Egner an den unterschiedlichen politischen und ökonomischen Entwicklungen in den Metropolen und den Kolonien nachzeichnen, weshalb er einfordert, Ideologie- und Ökonomiekritik nach Marx'schem Vorbild zu verbinden (Schmitt-Egner 1976: 356; dazu auch Grigat 2007: 307; Sarbo 2022: 44f.).

24 Siehe dazu v.a. Kapitel 5.4.

aus, sondern auf eine Kritik der darin enthaltenen Lüge. Die Kritik der Gleichheit dürfe nicht gegen sie, sondern nur durch sie entfaltet werden. Denn wenn auch das Tauschprinzip dazu dient, Ungleiches gleich zu machen, Identität per Zwang herzustellen, so führte eine bloße Zurückweisung desselben und der darin liegenden Rationalität von der vermittelten Herrschaft des Mythos zurück zur unmittelbaren. Gegenüber einer Regression zur direkten Herrschaft entlang a priori gesetzter Hierarchisierungen, auch das wurde bereits dargestellt, weist sich die bürgerliche Gleichheit, wenn auch in vielerlei Hinsicht selbst problematisch, als human aus.²⁵ Die Kritik dieses Prinzips darf also nicht den Boden bereiten für neue Formen der willkürlichen Herrschaft, die hinter diesen Stand zurückfallen. Diese Gefahr wird durchaus gesehen:

»Denn der Äquivalententausch bestand von alters her gerade darin, daß in seinem Namen Ungleiches getauscht, der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde. Annullierte man simpel die Maßkategorie der Vergleichbarkeit, so träten anstelle der Rationalität, die ideologisch zwar, doch auch als Versprechen dem Tauschprinzip innewohnt, unmittelbare Aneignung, Gewalt, heutzutage: nacktes Privileg von Monopolen und Cliques.« (AGS 6: 150)

Diese falsche Kritik wird am Ende dieses Kapitels noch genauer beleuchtet. Statt einer solchen abstrakten Kritik der Gleichheit fordert Adorno nun also den genauen Blick auf die Momente, die hier zentral sind und seiner These nach die Unfreiheiten in der Gleichheit bedingen: das Identitätsdenken und die Verschleierung der Ungleichheit im Gleichheitsbegriff. Und hier stützt sich Adorno deutlich auf Marx' Fetischkritik, deren Aufgabe er einer kritischen Gesellschaftstheorie zugrunde legt. Wurde an dieser Stelle beschrieben, dass in der Gleichheit die Ungleichheit nicht nur reproduziert, sondern gar potenziert wird, so habe sich Kritische Theorie in ihrer Kritik auf eine Auflösung der Ungleichheit in der Gleichheit zu beziehen. Dazu dürfe der Gleichheitsbegriff aber nicht aufgegeben werden. Und er folgert hier auch direkt entlang der ökonomischen (und damit implizit gesellschaftstheoretischen) Argumentation Marx': »Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus.« (Ebd.) Es geht also um den Zwang des identifizierenden Denkens, der dort wirkt, wo Identität behauptet wird, aber nicht besteht; und das Recht, mitsamt der Konstruktion von Rechtspersönlichkeit, spielt hier eine wesentliche Rolle.

Die Kritik, so der Umkehrschluss, wie er sich bereits in den frühen Schriften Horkheimers findet, ist eben jenes Moment der Selbstaufhebung, die Gewissheit, dass die bürgerliche Gerechtigkeitsidee zwar auf den freien Tausch zurückgeht, »die

25 Siehe Kapitel 2.2.

Gesellschaft des freien Tausches, an der diese Idee ursprünglich ihren Inhalt gewann,« aber letztlich genau entlang dieser Prinzipien »zu kritisieren und aufzuheben« sei (HGS 3: 82). Die reale oder besser vielleicht die materielle Gleichheit transzendiert den bürgerlichen Freiheitsbegriff, aus dem sie geboren wird.

Gleichheit und Privileg: Machtdynamiken im Gleichheitsbegriff

Dass eine falsche, in den Worten Adornos »abstrakte« Kritik an der Gleichheit gefährliche Implikationen haben kann, macht das Unternehmen selbst aber riskant. Den Ursprung dieser Gefahr eines Rückfalls in unmittelbarere Formen der Herrschaft sehen Horkheimer und Adorno darin begründet, dass sich bereits im bürgerlichen Gleichheitsverhältnis eine Machtdynamik entfaltet, die dann noch stärker entwickelt würde. Die von Ungleichheit durchzogene Gleichheit sei an sich schon fragil oder bedroht, es müsse demnach also darauf geachtet werden, dass ihre Kritik nicht auch noch deren Feinden Vorschub leiste. Schauen wir uns diese Dynamik aber zunächst noch einmal genauer an. Das Rätsel, um das sich die letzten Absätze drehen und um das, wie gezeigt wurde, auch das Marx'sche Fetischkapitel kreist, ist jenes, dass »im Tausch [vermeintlich; H.K.] jeder das Seine bekommt und doch das soziale Unrecht sich dabei ergibt« (HGS 5: 240). In den Aufzeichnungen und Entwürfen zur *Dialektik der Aufklärung*, spiegelt sich das eben auch auf das Gerechtigkeitsdenken, und dabei auch auf die Rechtsform zurück. Die bürgerliche Rationalität, geformt vom Tauschprinzip, erkennt deren Problematik nicht, und weist sich trotz der manifesten Verstetigung und Steigerung von Ungleichheit als Garant ihres Gegenteils, nämlich von Gleichheit und Gerechtigkeit aus. Die Spannung die darin liegt, ist jene, dass sich die bürgerliche Rationalität zwar als allgemein aus gibt, jedoch nicht unwesentlich auch partikularistisch verfährt. Sie ist das »Instrument des Privilegs in der Gleichheit«, wie es an jener Stelle heißt, womit die Kritischen Theoretiker darauf hinweisen, dass durch die vordergründige Gleichheit eben doch die Reproduktion des Ausbeutungsverhältnisses sich vollziehen kann, dass also durch die Reduktion von Qualitativem auf rein Quantitatives im sozialen Verhältnis die Gleichheit und ihre rechtliche Garantie eingespannt werden für die Produktion und Verfestigung von Machtverhältnissen (vgl. ebd.). Marx hat dies vorrangig für die ökonomische Sphäre belegt; dass auch im Medium des Rechts dieser Einklang von Allgemeinheit und Partikularität in einer Weise besteht, die das Privileg statt der Gleichheit befördert, muss noch genauer betrachtet werden.²⁶ Im Anschluss an Marx und mit Fokus auf das Tauschverhältnis, also die Zirkulation des

26 Diese These, die Katharina Pistor mit dem Begriff des Fortlebens eines »feudalen Kalküls« (Pistor 2020: 21) bezeichnet, wird in Kapitel 4.4 noch explizit aufgegriffen und weiterentwickelt.

Kapitals, beschreibt Paschukanis, wie das Recht als allgemeine Form das soziale Verhältnis sichert, dabei auch als unpersönlicher, d.h. auch nicht durch eine bestimmte Fraktion nutzbarer Zwang auftritt. Während nun aber in der Zirkulation vermeintlich Freiheit und Gleichheit herrschen, diese aber die Ebene der Produktion unberührt lassen, in der Unfreiheit und Ungleichheit herrschen, reproduziere das Recht gleichermaßen das Verhältnis der bestehenden Privilegien.²⁷ »Den Warenbesitzern tritt ihre eigene Kooperationsvernunft unter antagonistischen Bedingungen als besondere Zwangsinstanz gegenüber.« (Elbe 2017: 54)

Wie Negt an dieser Stelle spezifiziert, wäre es zu kurz gegriffen, bzw. säße man der bürgerlichen These selbst auf, wenn man die Rechtsform lediglich als allgemeines Vertragsverhältnis zwischen zwei Subjekten mit ihrem Eigenwillen betrachtete. Nicht die Zirkulation alleine, die Fähigkeit, Verträge zu schließen, die den Status quo konserviert, macht schon das ganze Problem aus, vielmehr müsse die Produktion selbst in die Rechtstheorie und -kritik einbezogen werden. Nicht der Austausch zwischen Warenbesitzer*innen im Allgemeinen, der nötig sei, da die Waren sich nicht selbst zum Markt tragen können, sondern ein besonderes Austauschverhältnis mache den Kern der Marx'schen Rechtskritik aus: »*das Verhältnis von zwei besonderen Privateigentümern, den Lohnarbeitern und den Kapitalisten*« (Negt 1975: 48. Hervorhebung im Original). Es geht also nicht nur um Austausch und Tauschgesellschaft im Allgemeinen, sondern darum, dass diese einen »*produktionsvermittelten Austausch*« in sich tragen, »aus dem das ganze Bürgerliche Recht seine geschichtliche Substanz und seine Geltung bezieht.« (Ebd.) Die Relevanz dieser Spezifizierung zeigt sich in der Scheidung von »Surpluskapital I« und »Surpluskapital II«, wie Marx sie in den *Grundrissen* formuliert: Während »Surpluskapital I« noch im Tausch zweier verschiedener Waren bzw. der dem/der Kapitalist*in gehörigen Waren gegen die Ware Arbeitskraft besteht, kann durch die besondere Dynamik letzterer ein Überschuss entstehen, der als Mehrwert von der Kapitalseite angeeignet wird. Wird dieser dabei erzeugte Mehrwert, also das Mehr an fremder Arbeit, nun wieder eingetauscht, entsteht »Surpluskapital II«, das geronnene fremde Arbeit gegen mehr fremde Arbeit tauscht, um es verkürzt darzustellen.

»Der Austausch von Äquivalenten aber, der als die ursprüngliche Operation erschien, die das Eigentumsrecht juristisch ausdrückte, hat sich so gedreht, daß auf der einen Seite nur zum Schein ausgetauscht wird, indem der gegen lebendiges Arbeitsvermögen ausgetauschte Teil des Kapitals erstens selbst fremde Arbeit ist, angeeignet ohne Äquivalent, und zweitens mit einem Surplus vom Arbeitsvermögen ersetzt werden muß, also in fact nicht fortgegeben wird, sondern nur aus einer Form in die andre verwandelt wird. Das Verhältnis des Austauschs ist also gänzlich

27 So etwa Elbe in Anschluss an Paschukanis und die »Staatsableitungsdebatte« (Elbe 2017: 55).

weggefallen oder ist bloßer Schein. Ferner erschien ursprünglich das Eigentumsrecht gegründet auf die eigne Arbeit. Eigentum erscheint jetzt als Recht auf fremde Arbeit und als Unmöglichkeit der Arbeit, sich ihr eignes Produkt anzueignen. Die völlige Trennung zwischen Eigentum und noch mehr Reichtum und Arbeit erscheint jetzt als Konsequenz des Gesetzes, das von ihrer Identität ausging.« (MEW 42: 371)

Wie essentiell dennoch (bzw. damit) die Analyse der Machtverhältnisse in der vordergründigen Gleichheit ist, betonen Horkheimer und Adorno in ihrer Theorie des Antisemitismus. In der bürgerlichen Gesellschaft, so wird in den »Elementen des Antisemitismus« argumentiert, sind Gleichheit und Macht nicht voneinander trennbar, was auch direkte Implikationen für ihre rechtliche Ausprägung hat. Denn das Versprechen von Gleichheit dort, wo ein Ungleichgewicht der Macht besteht, das bloße Zugeständnis von Rechten etwa, aus einem Verhältnis der Erlaubnis, das festlegt, wer zugesteht und wem nur zugestanden wird, erweist sich als leeres Versprechen. So schreiben sie: »Der Liberalismus hatte den Juden Besitz gewährt, aber ohne Befehlsgewalt. Es war der Sinn der Menschenrechte, Glück auch dort zu versprechen, wo keine Macht ist.« (HGS 5: 201) Die Leere des Versprechens offenbart sich allerdings dort, wo die Ungleichheit spürbar wird – und das muss sie, so Horkheimer und Adorno, zwangsläufig in einer Gesellschaft, die nach einem Klassenverhältnis strukturiert wird. Die Frage ist nun aber, wie sich die Kritik artikuliert, wenn »die betrogenen Massen ahnen, daß dieses Versprechen, als allgemeines, Lüge bleibt, solange es Klassen gibt« (ebd.). Und wie der antisemitische Wahn im Deutschland des 20. Jahrhunderts (und darüber hinaus) zeigte, richtet sich die Kritik zu oft eben nicht auf das Klassenverhältnis, sondern als Wut auf jene, die als anders definiert werden. Gleichmacherei liegt im Kern des Antisemitismus. Auch wenn aus der Herabwürdigung dessen, was als anders wahrgenommen wird, kein eigener Vorteil erwächst, so dient der Antisemitismus doch als Ventil für das Gefühl des Betrogeneins, dessen Zustandekommen nicht verstanden wird. Gerade weil jenes Versprechen von »Glück ohne Macht« jenen angedichtet wird, die gezwungenermaßen machtlos sind, entlädt sich die Wut auf sie. Nicht die Konstitution der Machtverhältnisse und des Klassengefalles in der Produktion wird reflektiert, sondern stattdessen wird die Wut entlang der sozialen Mechanismen abgeleitet auf Einzelne oder Gruppen, die die ganze Verantwortung für die Ungleichheit tragen sollen. Der Schein, dass bestimmte soziale Sphären dem Zwang enthoben seien, wird jenen angelastet, die diese Funktion, sei es real oder dem bloßen Gerücht nach, ausfüllen. »Der Bankier wie der Intellektuelle, Geld und Geist, die Exponenten der Zirkulation, sind das verleugnerte Wunschbild der durch Herrschaft Verstümmelten, dessen die Herrschaft sich zu ihrer eigenen Verewigung bedient.« (Ebd.: 202)

Destruktion vs. Selbstaufhebung der Institutionen

Statt der erhofften Selbstaufhebung des Rechts und seines Gleichheitsversprechens tendiert die Kritik dieses Verhältnisses also eher zu einer Destruktion der Institutionen mit einer regressiven Intention. Dass dem so ist, rechnen Horkheimer und Adorno der Fetischisierung der sozialen Verhältnisse an, die zu Beginn dieses Kapitels beschrieben wurden. Die Subjekte verinnerlichen nicht nur das Allgemeine, das Tauschprinzip, sondern – wie Hegel das in seiner berühmten Formel fordert – sie nehmen das Bestehende als das Vernünftige an. Der Idealismus habe Adorno zufolge maßgeblich dazu beigetragen, die Ohnmacht des Einzelnen metaphysisch zu verklären und zu rechtfertigen. Sie stünden unterm »Bann«, so Adorno, der erläutert: »In der menschlichen Erfahrung ist der Bann das Äquivalent des Fetischcharakters der Ware.« (AGS 6: 339) Dieser Bann, der Druck des Allgemeinen, der auf dem Besonderen lastet, bedingt aber seinerseits seinen eigenen Zerfall. Entgegen dem ideologischen Schein,²⁸ wonach das Allgemeine sich verselbständigt hat und losgelöst von seinen Subjekten funktioniert, so wie im ökonomischen Bereich etwa der Markt sich selbst reguliert und auf die Individuen nur als Träger der Waren angewiesen sei, besteht dieses Allgemeine eben nur durch die Einzelnen. Erst durch das Besondere wird das Allgemeine hervorgebracht, es vermittelt die individuellen Anteile und wird völlig leer oder »zur abstrakten, getrennten, tilgbaren Form« (ebd.), wenn es die Besonderheit unter seinem Druck zerstört, die es eigentlich erst trägt. Mit Verweis auf Franz Neumanns Studie *Behemoth zur Struktur und Praxis des Nationalsozialismus* verweist Adorno auf die Effekte solcher Auflösung im Bereich der gesellschaftlichen Institutionen, wie vor allem eben des Rechts bzw. des Rechtsstaats: »der Zerfall in unverbundene und sich bekämpfende Machtapparaturen ist das Geheimnis des totalen faschistischen Staats«. (ebd.: siehe dazu Neumann 2004: 543) Die falsche Kritik des »Banns« bewirkt nicht, dass dieser überwunden wird, sondern bedingt einen Rückfall in die Herrschaft der Cliques, oder der Rackets, die – wie im Kapitel 3 beschrieben wurde – für Horkheimers politische Theorie zentral sind.

Während die autoritäre Sicherung der Herrschaft das Moment der Spannung von der Ungleichheit in der Gleichheit zu der Seite hin auflöst, dass die verdeckte Ungleichheit nun zur offen stipulierten wird, hätte eine Kritik des Rechts, die den »Bann« lösen will, auf die andere Seite auszuschlagen. Die fetischistischen Verhältnisse müssten aufgedeckt werden, um die Spannung innerhalb der sozialen Institutionen derart zu verändern, dass die Rechtfertigung der Ungleichheit mittels deren Gleichheitsversprechen wegfällt. Dazu müssten die Institutionen einerseits als

28 Schein heißt hier nicht wörtlich »bloßer Schein«, sondern ist bei Adorno stets auch mit Realität behaftet und wirksam. Wir werden uns dem später in Kapitel 4.4 explizit widmen.

geronnene Formen sozialer Praxis erkannt werden, also auf ihre Genese zurückgeführt, die eben nicht außerhalb des menschlichen Handelns liegt, auch wenn sie sich als verselbständigte dem unmittelbaren Zugriff verschließen und unveränderlich erscheinen (vgl. Adorno 2003a: 178). Andererseits könnte nicht von einem luftleeren Raum ausgegangen werden, sondern müsse auch gesehen werden, wie die Institutionen dem Handeln nun auch vorgängig sind, es prägen, und dass also nicht jenseits ihrer oder über sie hinweg gehandelt werden kann, sondern freies Handeln sich nur in einem »unsagbar mühevollen und schmerzlichen Prozeß gegenüber den [verselbständigten; H.K.] Institutionen« einstellen kann. Dies wirkt sich auf die Möglichkeit einer freien, im Sinne von versöhnten Gesellschaft aus: Keineswegs geben Horkheimer und Adorno die Idee der Versöhnung auf, die sie bei Hegel aufgrund des dort vorgefundenen affirmativen Charakters kritisieren. Wirkliche Versöhnung dürfe aber nicht mit dem Zwang sympathisieren, nicht synthetisch hergestellt werden durch die Beschneidung des Besonderen. »Zur Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem helfe die Reflexion der Differenz, nicht deren Exstirpation.« (AGS 6: 341)

4.3 Instrumentelle Rationalität

Mit der Fetischisierung sozialer Verhältnisse, die im vorangehenden Kapitel analysiert wurde, stellte sich das Problem der Verkehrung von Zwecken und Mitteln. Die Denkform oder Rationalität, die dieser Verkehrung korrespondiert, macht Horkheimer wesentlich in Momenten des instrumentellen Verhaltens gegenüber der Natur und auch den Menschen aus. Darin liegende Strukturen, wie etwa der Wandel im Verhältnis von subjektiver, objektiver und autonomer Rationalität, werden Gegenstand des folgenden Kapitels sein. Hierbei wird angeknüpft an die oben entwickelten Probleme der Formalisierung von Vernunft, wobei ein Fokus auf deren Effekte gelegt wird, die sich unter anderem in Problemen der sozialen Kohäsion bei Entleerung des Vernunftbegriffs ausdrücken. Dabei muss in Betracht gezogen werden, inwiefern Institutionen wie das Recht diese Lücke ausfüllen können oder ob diese gerade selbst zum Spielfeld für die widerstreitenden Einzelinteressen werden. Einerseits wird dabei zu fragen sein, inwiefern subjektive Vernunft hier selbst zur Ideologie wird und sich die gesellschaftliche Tendenz vermittelt durch sie durchsetzt; zum anderen werden auch Pathologien der subjektiven Vernunft zu betrachten sein, die daran gemessen werden, dass sie soziale Institutionen gegen ihre eigene Norm wenden. Schließlich wird auch hier mit einem Fazit zur Problematik instrumenteller Vernunft für die Verschärfung des gesellschaftlichen Antagonismus und möglichen Gegenteilstendenzen geschlossen.

Vernunft zwischen Zweck(en) und Mittel(n)

Die Grunddiagnose, die Horkheimer in seinem Werk *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* aufstellt, ist die, dass Vernunft – wie der Titel aussagt – zum bloßen Instrument verkommt. Das heißt, statt der Suche nach passenden Mitteln für das Erreichen bestimmter ›vernünftiger‹ Ziele wird Vernunft selbst zum Mittel. Das knüpft an die Fetischisierung der Mittel an, die schon im vorigen Kapitel zentral war. Wurde dort beschrieben, dass Gleichheit vom Mittel zum Zweck erhoben wird, so wird hier der Zweck, dem die Gleichheit dienen sollte, zum bloßen Mittel (vgl. HGS 6: 21). Im Zuge dessen ist eine Aufwertung der Mittel im Allgemeinen zu erkennen. Der technische Fortschritt beispielsweise wird verfolgt jenseits der Prüfung auf seinen Nutzen für die Menschen, vielmehr ist eine »Entmenschlichung« durch technischen Fortschritt zu verzeichnen. »Der Fortschritt droht das Ziel zunichte zu machen, das er verwirklichen soll – die Idee des Menschen.« (Ebd.: 25)

Horkheimer führt hier eine Unterscheidung zweier verschiedener Vernunftbegriffe ein: einerseits jenen der subjektiven Vernunft, die sich vor allem auf die Mittel richtet, also auf die Frage, wie ein gegebenes Ziel am besten zu erreichen ist; andererseits jenen der objektiven Vernunft, die nicht technisch, sondern durch einen Wahrheitsanspruch motiviert ist. Während Vernunft heute maßgeblich immer an einem individuellen Nutzen ausgerichtet und nicht mehr als objektive vorstellbar sei, seien aus Systemen von der Antike bis zur Hochphase des Idealismus andere Konstruktionen bekannt. Hier wäre der Vorrang einer objektiven Vernunft konstatiert worden, die sich an der Gemeinwohlorientierung oder dem vermeintlich logischen Lauf der Geschichte – Hegels ›Weltgeist‹ etwa – ausrichtete. Vernunft wurde dabei also auf die Totalität bezogen, wurde daraufhin geprüft, inwiefern eine Übereinstimmung mit dem gesellschaftlich Allgemeinen besteht (vgl. ebd.: 27f.).

Dabei sei kein starrer Gegensatz von subjektiver und objektiver Vernunft zu konstatieren. Die Auflösung des Mythos etwa wurde oft gezeitigt durch Einwände der subjektiven Vernunft, die ihn als falsch denunzierte und aus ihrem Widerspruch eine neue Form objektiver Vernunft errichtete, die an die Stelle des Mythos trat. Heute, so stellt Horkheimer fest, fehle aber diese objektive Komponente. Die fortschreitende Subjektivierung der Vernunft bringe stattdessen ein neues Phänomen mit sich; statt der Einrichtung eines neuen objektiven Bezugsrahmens werde eine Relation dergestalt aufgebaut, dass die einzelnen Bestrebungen subjektiver Vernunft prozessual vermittelt werden. An die Stelle einer objektiven Referenz tritt die reine Form. Das heißt, die Formalisierung der Vernunft – dazu wurde oben schon mehr gesagt – bewirkt eine Entleerung der objektiven Vernunft. Die Vermittlung der Einzelinteressen entledigt sich eines inhaltlichen Kerns, ethische Gehalte sind kein Kriterium für politisches Handeln (vgl. ebd.: 30).

An diesem Punkt setzen verschiedene mehr oder weniger explizit im rechtstheoretischen Feld angesiedelte Arbeiten im Nachgang der Kritischen Theorie an.

So etwa die Befragung der Möglichkeit einer Kritik von Lebensformen bei Rahel Jaeggi (2014) oder die Kritik der entpolitisierenden Effekte des Rechts bei Daniel Loick (2017) und Christoph Menke (2015). Paradigmatisch ist hier etwa Menkes Beschreibung der Freisetzung und Berechtigung des Einzelwillens im Kern subjektiver Rechte. Was Menke in seiner *Kritik der Rechte* anstrebt ist eine neue Formkritik der Rechte, die sich aber von jener These Paschukanis' abgrenzt.²⁹ Menke geht es um eine Herausarbeitung der Rechtsform am Begriff des Rechts selbst, also wie Buckel aufzeigt: um eine explizit philosophische Rechtskritik, die sich einerseits von der gesellschaftstheoretischen Perspektive bei Paschukanis wegbewegt, die diese aber auch ergänzt (vgl. Buckel 2017: 464). Er geht dabei von der These aus, dass das moderne Recht sich dadurch auszeichnet, dass es die subjektiven Rechte zur Grundlage nimmt, also *die Rechte dem Recht* vorordnet, woraus sich »nicht eine neue Bestimmung des Grunds des Rechts [ergibt], sondern seiner Form. [...] Die neuzeitliche Unterscheidung zwischen einem Recht und dem Recht ist der Ausdruck einer *Revolution der rechtlichen Form*. Sie definiert das Recht als *das Recht der Rechte*.« (Menke 2015: 29. Hervorhebungen im Original)

Diese neue Form hat verschiedene Effekte; besonders interessiert uns hier an dieser Stelle die Verknüpfung von Rationalität und Recht bzw. die Entbindung des Letzteren von Ersterer. Zwar tritt das Recht als Ganzes als rationaler Rahmen auf, der nach gesetzten Regeln funktioniert und auch eine bestimmte Rationalität in den Prozessen und Abläufen garantiert; der Inhalt wird jedoch grundlegend von der Rationalitätsfrage gelöst. Das Recht berechtigt und ermächtigt die einzelnen Subjekte, ihre privaten Ziele zu verfolgen, stärkt ihre Willkür und befreit sie von der Rechtfertigung in dem Sinne, dass der Gehalt des Rechts naturalisiert wird und damit umgekehrt eine »Legalisierung des Natürlichen« stattfindet (ebd.: 33). Dies zeitigt problematische Effekte mit Blick auf die Rationalitätsprüfung und Kritik: »Indem subjektive Rechte die private Willkür von jeder normativen Kontrolle freisetzen, entziehen sie zugleich die sozialen Herrschaftsverhältnisse der Kritik.« (Menke 2009: 4)

Und mit dieser Kritik dockt Menke wiederum an ein Theorem von Horkheimer und Adorno an, bei denen hier gesellschaftstheoretische und philosophische Reflexionen zusammenlaufen. Horkheimer beschreibt, dass diese Tendenz zur Gleichgültigkeit gegenüber objektiven Normen bei den Vordenkern der bürgerlichen Gesellschaft noch nicht verbreitet ist. Vielmehr ist hier noch die Idee eines Naturrechts oder von Gesetzen der Vernunft verbreitet, an denen sich eine »weise Gesetzgebung« zu orientieren hätte (vgl. HGS 6: 32). In dieser Prüfung der positiven Gesetzgebung an als objektiv angenommenen Normen lag – zumindest potentiell – noch ein kritisches Moment. Mit der Formalisierung der Vernunft werde heute

29 Bzw. er stellt eine alternative Rechtsformkritik auf, die auf Paschukanis gar nicht (auch nicht abgrenzend) eingeht (Bayer 2021: 63; Buckel 2017: 464ff.).

hingegen das Gegebene als vernünftig hingenommen, der Druck der Anpassung siegt über die Hinterfragung der Ziele (vgl. ebd.).³⁰

Dieser Widerstreit – wenn auch nicht Widerspruch – von subjektiver und objektiver Vernunft bedarf einer genaueren Betrachtung. Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem, was Horkheimer subjektive Vernunft nennt, und der objektiven besteht in deren Bezugsrahmen. Während die Idee einer objektiven Vernunft einen Wahrheitsanspruch verfolgt und dabei eine radikale Kritik des Mythos darstellt kann die formalisierte subjektive Vernunft durchaus vereinbar mit Elementen des Mythos sein – oder kann diesen zumindest neben sich dulden (vgl. HGS6: 35). Deutlich wird dies im Kampf zwischen Religion und Philosophie zu Zeiten der Aufklärung. Erhoben sowohl der Katholizismus wie auch der Rationalismus Anspruch darauf, die Welt in ihrer Totalität erfassen oder zumindest deuten zu können, so blieb kein Platz für das jeweils andere System. Wahr kann nur eines von beiden sein, weshalb der Deutungskampf einer ums Ganze ist. Anders stellt sich das Verhältnis zwischen der calvinistischen Lehre und dem Empirismus dar. Hier ist der strikte Kampf zwischen Religion und Philosophie entschärft. Mit dem Anspruch die Totalität zu erfassen, der von beiden aufgegeben wird, entsteht die Möglichkeit, einander zu dulden, bzw. die andere Anschauung neben der eigenen zu tolerieren. Das Resultat dieses Kampfes in der Aufklärung fasst Horkheimer folglich als Scheitern des ursprünglichen Ansatzes zusammen. Während die Philosophie bzw. Aufklärung angetreten sei, die Religion mittels der Vernunft zu besiegen, so habe sie dazu geführt, dass nicht die Kirche gestürzt wurde, »sondern die Metaphysik und der objektive Begriff der Vernunft selbst«, der doch der Grund der Auseinandersetzung war, und dass somit »die Quelle der Macht ihrer eigenen Anstrengungen« mit zum Fall gebracht wurde (ebd.: 39). Folge dieses Prozesses ist, dass das Bestehende nicht transzendiert werden kann, die Deutung somit in der Affirmation dessen resultiert, was ohnehin schon ist.³¹

Die beschriebene Tendenz hat zwei Seiten, die von den Kritischen Theoretikern ambivalent bewertet werden. Im liberalen Geist der Toleranz steigen die Religionen vom Thron, verschwinden aber keineswegs, sondern können in der formalisierten Vernunft ein weitgehend ungestörtes Eigenleben entwickeln. Damit können sie aber auch instrumentell eingespannt werden. Das ist die Ambivalenz der Toleranz: zwar beschert sie den Subjekten »Freiheit von der Herrschaft dogmatischer Autorität«, d.h. sie müssen sich weder zu einem bestimmten Glauben bekennen noch können sie zur Annahme bestimmter »Wahrheiten« gezwungen werden; damit entfaltet

30 Aufgrund der Diagnose eines widerständigen Potentials, das Horkheimer hier noch in den Naturrechtsdebatten sieht, geht Robert Fine sogar so weit, Adorno und Horkheimer als quasi Naturrechtler zu fassen (vgl. Fine 2013, 235f.).

31 Vgl. hierzu auch Kapitel 2.3.

sich aber auch eine »Neutralität gegenüber einem jeden geistigen Inhalt«, wie Horkheimer schreibt (ebd.: 40). Das heißt, die einzelnen Lehren werden auch der Kritik entzogen, anstelle der Aushandlung sozialer Normen und Ethiken werden diese zunehmend privatisiert. Das führt zu problematischen Formen des Relativismus bzw. bringt unterschwellig eine neue Priorisierung einzelner Normen mit sich.

Wie Horkheimer beschreibt, sei mit der rationalistischen Philosophie der Anspruch der Religionen auf (alleinige) Deutung der Welt und als sozialer Bezugsrahmen zunehmend geschrumpft. Das führt keineswegs zu ihrer Auflösung, sondern eher zur »arbeitsteiligen« Koexistenz mit anderen Sphären, mit ihren je eigenen metaphysischen Prinzipien. Als solches Prinzip gibt der Rationalismus die Vernunft aus und ruft als Bezugsrahmen die Nation aus, wie dies etwa in den großen bürgerlichen Revolutionen zu beobachten gewesen sei. Das ist nicht selbsterklärend. Horkheimer sieht diese Tendenz als Konsequenz aus der zunehmenden Bedeutung einer bestimmten Rationalität, die sich in der bürgerlichen Gesellschaft totalisiert. Kennt deren Philosophie noch verschiedene Prinzipien der Vernunft, von naturrechtlichen Anschauungen über Annahmen der notwendigen Sozialität bis hin zum naturalisierten Streben nach einem partikularen Interesse, so gerinnt letzteres im Zuge der Industrialisierung nach Horkheimer zum Wesenskern der bürgerlichen Vernunft. »Im Industriezeitalter gewann die Idee des Selbstinteresses allmählich die Oberhand und unterdrückte schließlich die anderen Motive, die als grundlegend für das Funktionieren der Gesellschaft betrachtet wurden«, heißt es mit Blick auf die liberal(istisch)e Philosophie, die nach der naturrechtlichen Phase auf Mechanismen setzt, in denen sich die Verfolgung des je eigenen Interesses von selbst ausgleichen soll (vgl. ebd.: 41). Hier kommt schließlich die Nation ins Spiel, die sich als Kohäsionsrahmen andient, wo ansonsten ob der Individualisierung der Normen ein drohender »Anarchismus« befürchtet wird. Die Überordnung des Sozialen vor der Individualisierung in Begriffen wie dem der »Volksgemeinschaft« wird später in diesem Kapitel genauer zu betrachten sein. Vorab soll aber noch eine weitere Differenzierung eingeführt werden, die Horkheimer in seinen Vernunftbegriff einzieht.

In seinem Aufsatz »Zum Begriff der Vernunft« – fünf Jahre nach dem ersten Erscheinen der *Kritik der instrumentellen Vernunft* veröffentlicht – beschreibt Horkheimer den Gegensatz von subjektiver und objektiver Vernunft, indem er einen dritten Term einführt. Als extreme Form der subjektiven Vernunft benennt er eine, die sich von jeglicher Objektivität scheinbar loslöst, die sich als »autonome« geriert (vgl. HGS 7: 22). Ähnlich wie in der vorangegangenen Kritik wendet er sich hier gegen die bei Weber identifizierte These der Neutralität gegenüber Zielen und einer damit einhergehenden Überbetonung der Mittel. Bleibt subjektive Vernunft gebunden an Kriterien der Nützlichkeit oder beschränkt auf Mittel zur Selbsterhaltung von Personen oder ihren Gruppen, so stellt sich eine grundlegende Indifferenz gegenüber Momenten der freien Gestaltung des eigenen Lebens dar – die scheinbar »autonome Vernunft« läuft also der Selbstbestimmung zuwider. Die Ausklamme-

rung der Ziele als jenseits der Vernunft lässt diese ununterscheidbar erscheinen, so dass etwa Gerechtigkeit und Macht dann normativ zusammenfallen, da eine Kritik der Ziele außerhalb der Reichweite der Subjekte gerät, die sich nur bestmöglich im Bestehenden einrichten können (vgl. ebd.: 22f.). Trotz der Dominanz eines solchen subjektiven Vernunftbegriffs, die Horkheimer seiner Zeit diagnostiziert, sieht er jedoch auch Gegentendenzen oder zumindest Potenzialitäten, die dieser Rationalität entrückt sind. Die sozialen Beziehungen, die Institutionen, in denen sie geronnen sind, sowie auch die außermenschliche Natur müssen diesem Ansatz Horkheimers nach genauer hinterfragt werden. Damit wird an die obenstehenden Analysen zur normativen Ebene angeschlossen. Denn hier sieht Horkheimer auf der Ebene der Effekte, mit der das vorliegende Kapitel befasst ist, den springenden Punkt: wird Vernunft vollständig mit Erkenntnis verschränkt, richten sich also die »Regeln der Tugend« bloß daran aus, was ist, dann fallen Wissen und Tugend faktisch zusammen, Wissenschaft wird zur bloßen Technik, die der bestmöglichen Beherrschung des Materials dient, wobei das Subjekt aber immer dem vorgegebenen Rahmen verhaftet bleibt. Statt dieses Scheins der Autonomie käme es für tatsächlich autonomes Handeln darauf an, zu reflektieren, wo die subjektive Vernunft auf die objektive bezogen ist (vgl. ebd.: 24).

Die Problematik, die Horkheimer in diesem Komplex sieht, beschreibt er als eine, die spezifisch der nachidealistischen Philosophie anhängt. Durch die Detranszendentalisierung und die damit einhergehende zunehmende Totalisierung der subjektiven Vernunft bleibt das einzige Kriterium für Vernünftigkeit das des Eigeninteresses oder, basaler, das der Selbsterhaltung. Genau diese Konzentration auf die Selbsterhaltung des einzelnen Individuums scheint ihm aber im Zuge der beschriebenen Bewegung hin zur einseitig subjektiven Vernunft in ihr Gegenteil umzuschlagen. Allgemein ist diese Tendenz in verschiedenen zentralen Schriften Adornos und Horkheimers zu finden, vor allem in der *Dialektik der Aufklärung*. Konkret beschrieben werden die Folgen für das Vernunftverständnis im genannten Aufsatz Horkheimers »Zum Begriff der Vernunft«, wo er ausführt, dass Vernunft ihr kritisches Potential einbüßt, wo sie als allzu autonom gefasst wird. Mit der Indifferenz gegenüber objektiven Werten bzw. mit deren Privatisierung geht eine Schwächung kritischen Bewusstseins einher. Zwar, so schreibt Horkheimer, sei der subjektive Vernunftbegriff in frühbürgerlichen Gesellschaften noch stark mit Werten wie dem der Humanität verbunden gewesen und habe eben zu Forderungen von Toleranz und Versöhnung geführt, allerdings bahnte sich darin schon eine Anpassung ans Bestehende an. »Die Scheidung und Neutralisierung der einzelnen Kultur- und Wertsphären von der Wissenschaft und Praxis, in sich berechtigt und unwiderlegbar, bereitet die Gleichschaltung auch ans Schlechte vor.« (Ebd.: 28) Das heißt, bestimmten Normen und Werten wird durchaus ihre Berechtigung eingeräumt, sie verlieren aber ihre Universalisierbarkeit und damit auch ihren Anspruch auf Wis-

senschaftlichkeit. Sie werden im Privaten geduldet, aber aus dem gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurs gedrängt.

Die Wissenschaft und der Diskurs wandeln sich hier insgesamt. Angefangen bei der Sprache, die zur Funktion reduziert wird. Statt den Fokus auf ihre sinnhafte Dimension zu legen, auf eine Untersuchung und kritische Diskussion der Begriffe, wird Sprache zum funktionalen System. Die hintergründige Frage nach Wahrheit, nach dem Begreifen, wird verdrängt von der des Nutzens. Nicht das Verstehen an sich wird fokussiert, sondern das Bewirken und dadurch vielleicht vermittelt, also nachrangig, das Verstehen. Auch Sprache wird hier also zum Instrument, folgt der instrumentellen Logik. Mit dieser Formverschiebung der Wissenschaft vom Verstehen zum Beherrschen geht auch ein inhaltlicher Wandel einher. Denn wie beschrieben werden die normativen Begründungen von sozialen Werten auch aus dem Diskurs gedrängt, was damit zusammenhängt, dass sie dem neuen Wissenschaftsverständnis nicht mehr korrespondieren. Sie sind nicht messbar und werden daher nicht als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet. Die neue wissenschaftliche Rationalität beschränkt sich rein auf die (messbaren) Mittel und suspendiert die Zwecke aus ihrem Bereich. Vernünftig ist demnach, was funktioniert, was dem eigenen Streben zugutekommt, eine normative Fragestellung jedoch, wie etwa »die Behauptung, Gerechtigkeit und Freiheit seien an sich besser als Ungerechtigkeit und Unterdrückung, läßt sich in den Kategorien solcher Wissenschaft nicht verifizieren.« (Ebd.: 30)³²

Autonomie und Atomisierung?

Zur Rekapitulation: Die Inthronisierung der subjektiven Vernunft, die Horkheimer mit der bürgerlichen Wissenschaft vonstattengehen sieht, wird ambivalent betrachtet. Einerseits wird die Brechung der Herrschaft auferlegter Werte und deren mythologischer Rechtfertigung begrüßt, andererseits auch die Gefahr einer scheinhaften Autonomisierung instrumenteller Vernunft gesehen, die Herrschaft auf einer anderen Ebene legitimiert, die nämlich faktische Herrschaft vom kritischen Einwand befreit. Auch auf einer weiteren Ebene, die hierbei schon anklang, werden Probleme der instrumentellen Vernunft besprochen. Zersplittert sich die Gesellschaft in verschiedene »Kultursphären«, die nebeneinander und scheinbar autonom bestehen, so droht der Rahmen wegzufallen, der die Individuen in der Gesellschaft zusammenhält. Hier besteht also wiederum die Frage der Autonomie, die zur Atomisierung zu verfallen droht. Horkheimer versucht, dieses Problem darzustellen, ohne in falsche Romantisierung der Vergangenheit zu verfallen. So

32 Zu reflektieren wären hier etwa auch Forderungen progressiver politischer Bewegungen, die fordern, »die Politik« müsse doch nur auf »die Wissenschaft« hören, wobei zumindest tendenziell technokratische Effekte relativiert werden.

beschreibt er, dass es in der Philosophie, geht man etwa zurück zu Platon (oder auch noch in den großen Systemen bis Hegel), eine Betonung der objektiven Vernunft gibt, in denen zwar eine Vermittlung von Mensch und Natur eingedacht wird, wo die Bindung an diese als objektiv betrachtete Vernunft aber zu starr ist. Hier gibt es keine Möglichkeit der Emanzipation von objektiven Prozessen, die dementsprechend die Macht über die Subjekte behalten. Um diese Macht zu brechen, ist es notwendig, zur subjektiven Vernunft überzugehen. Der hierbei vollzogene Fortschritt im Bruch mit den Systemen dürfe aber nicht einfach affirmiert werden; er selbst birgt wiederum Gefahren in sich, kann seinerseits in Unterdrückung und Ausbeutung umschlagen, wie dies eben beschrieben wurde. Horkheimer warnt: »Sowohl die statische Ontologie als auch die Lehre des Fortschritts – objektivistische wie subjektivistische Formen der Philosophie – vergessen den Menschen.« (HGS 6: 141)

Autonomie müsse den beiden Einseitigkeiten entkommen. Ein Urbild verwirklichter Autonomie jenseits solcher Vereinseitigung sieht Horkheimer im Prozess des Sokrates, interessanterweise (für die vorliegende Arbeit) also gerade in Auseinandersetzung mit dem Recht – allgemeiner ließe sich sagen: mit objektivierten Normen und den sozialen Institutionen, in denen sie geronnen sind. Der Konflikt zwischen Sokrates, dem Bürger der Polis, und ihren Richtern stellt eine Auseinandersetzung des selbständigen Denkens mit der gegebenen objektiven Vernunft, also Gesetz und Kult, dar, keine bloße Ersetzung ihrer durch rein subjektive (vgl. ebd.). Die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft wird hier nicht einseitig aufgelöst, sondern reflektiert. Es wird keine Ideologie des für sich alleine stehenden und damit in seiner Vereinzelung »autonomen« Individuums errichtet, sondern es scheint auf, dass Autonomie nur als Emanzipation der Gesellschaft und nicht als jene von der Gesellschaft gedacht werden kann. »Das vollentwickelte Individuum ist die Vollendung einer vollentwickelten Gesellschaft«, heißt es an der entsprechenden Stelle bei Horkheimer (ebd.: 142).

Die Atomisierung, die Horkheimer in der Totalisierung der subjektiven Vernunft ausmacht, liefe hingegen auf eine Spaltung hinaus. Was oben im Bereich der Wissenschaft oder des Denkens beschrieben wurde, resultiert in seinem gesellschaftlichen Pendant. Das Besondere tritt an die Stelle des Allgemeinen, die wechselseitige Vermittlung wird einfach ausgeblendet. Und mit dieser Ersetzung, der Zersplitterung des Allgemeinen in seine Bestandteile, also der Gesellschaft in ihre vermeintlich eigenständigen Einzelheiten, fällt auch ein »rationales Prinzip des gesellschaftlichen Zusammenhalts« weg (ebd.: 41). Was bleibt, scheint die Dichotomie zweier vergleichbar schlechter Lösungsvorschläge zu sein: entweder die »anarchischen« Tendenzen, die in der liberalen Theorie angelegt sind und ohne Einhegung ihre zentripetalen Kräfte freisetzen; oder eine zwanghafte Herstellung von sozialer Kohäsion, die Horkheimer als »irrational[e] Nationalismus« oder gar »Volksgemeinschaft durch Terror« darstellt (ebd.). Der Liberalismus, so be-

schreibt Horkheimer, ist dabei weit weniger anarchisch, als seine Theorie zunächst vermuten lässt. Auch diese Strömung sympathisierte durchaus mit dem Zwang. Nicht nur ökonomisch habe die liberale Phase den Faschismus vorbereitet, sondern der Widerspruch von Eigeninteresse und der bürgerlichen Idee der Vernunft habe auch ideell den Übergang geschaffen. Wo am Beginn der liberalen Gesellschaften etwa in der postrevolutionären Verfassung in Frankreich noch Werte wie Gleichheit oder Gerechtigkeit standen und auch Prinzipien wie das des Eigentums an einem Vernunftbegriff ausgerichtet waren, der objektiv verankert war, so wandelten sich diese mit dem Übergang zur Verbreitung der instrumentellen Vernunft. »Diese *tour de force* im Bereich des Geistigen bereitet den Boden für die Herrschaft der Gewalt im Bereich des Politischen.« (Ebd.: 42) Das soll heißen, die Reduktion der Vernunft auf ihren operativen oder instrumentellen Wert als Mittel und die Preisgabe eines objektiven Gehalts der Werte und Prinzipien verwandelten die Vernunft in ein Instrument zur Herrschaft über Mensch und Natur. Im Zuge der Verherrlichung des autonomen, atomisierten Subjekts werden auch die anderen zum Gegenstand des je eigenen Strebens, werden zu Mitteln für die Erreichung der Zwecke des auf sich allein gestellten Subjekts.

Die Ideologie »subjektiver Vernunft«

Adorno thematisiert in einer seiner späteren Vorlesungen eine weitere Facette dieser trügerischen Autonomie. Stelle die Priorisierung subjektiver Vernunft scheinbar einen Gewinn an Autonomie für die einzelnen Subjekte dar, so sei dies doch zu hinterfragen. Die scheinbare Unmittelbarkeit oder der Schein »souveräner« Freiheit, der dem bürgerlichen Ideal gemäß in der Verfolgung subjektiver Interessen zu beobachten ist, ist nach Adorno selbst vermittelt. Keineswegs gehen die vermeintlich emanzipierten Subjekte derart ermächtigt aus den Revolutionen hervor, dass sie sich vom Lauf der Geschichte losgelöst bestimmen können. Im Gegenteil: sie sind auch trotz der formalen Autonomie auf die Objektivität verwiesen. Dass diese nun vermittelt durch das Einzelbewusstsein wirkt, macht die dahinterliegenden Strukturen nur schwerer erkennbar, entzieht sie also weiter dem subjektiven Zugriff, der doch formal hier gestärkt wird (vgl. Adorno 2006: 37ff.).³³ Mit dieser These hält Adorno nicht an einer Geschichtsteleologie fest, wie sie etwa noch bei Hegel zu finden ist; nicht der Weltgeist oder die Vernunft setzen sich hinter dem Rücken der Subjekte durch. Vielmehr sieht er statt der Entfaltung eines sinnhaften Fortschritts nur einen Fortschritt in den Mitteln und einen Zeitgeist, der sich vermittelt durch

33 Auch hier dockt Menke an, der in seiner *Kritik der Rechte* das Moment der Herrschaft durch Freiheit extrapoliert: »Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Herrschaft, nur weil und indem sie eine Gesellschaft der Freiheit ist. Also ist sie, indem sie die Gesellschaft der Freiheit ist, zugleich eine Gesellschaft der Herrschaft.« (Menke 2015: 268)

die subjektive Rationalität durchsetzt, auch wo diese einer objektiven Tendenz gegenübergestellt wird. Wenn auch das teleologische oder gar theologische Moment bei Hegel bestritten wird, so stimmt Adorno doch darin mit ihm überein, dass sich das Allgemeine über das Besondere hinwegsetzt, oder genauer, durch das Besondere hindurch wirkt.

Diese scheinbar gegenläufige Bewegung der Ermächtigung der Subjekte und des Vorrangs der subjektiven Vernunft, bei der sich am Ende die Objektivität doch nur umso besser durchsetzen kann, benennt Adorno als Widerspruch, der darin besteht, »daß das, was über die Menschen hinweg sich durchsetzt, sich durchsetzt vermöge ihrer selbst, vermöge ihrer eigenen Interessen.« (Adorno 2006: 41) Den Anstoß nimmt diese Bewegung an der Unfähigkeit der Subjekte, entlang ihrer subjektiven Vernunft über ihr partikulares oder momentanes Interesse hinauszugehen. Gerade indem die subjektive Vernunft über die objektive bloß erhoben wird, die letztere also missachtet wird, kann jene sich vermittelt durch die erstere durchsetzen. Das wiederum hat zur Folge, was oben schon bei Horkheimer angezeigt wurde, nämlich die Gefahr des Umschlags von der Selbsterhaltung in Destruktion. Nachdem die Vernunft instrumentalisiert wird, zum bloßen Mittel des Selbst und der Selbsterhaltung wird, verliert sich das Individuum im wieder eingehenden objektiven Zwang, der Ausrichtung an dem, was ohnehin ist. Oder wie Horkheimer es bildlich fasst: »Die Maschine hat den Piloten abgeworfen; sie rast blind in den Raum.« (HGS 6: 136) Die Vernunft der Selbsterhaltung verliert ihr Selbst und wird zur bloßen Vernunft der Erhaltung dessen, was ist.

Problematische »subjektive Vernunft«

Diese subjektive Vernunft birgt aber nicht nur die eben beschriebenen ideologischen Momente in sich, also das falsche Versprechen der Autonomie, sondern ist auch auf andere Weise problematisch. Denn wenn die dargestellte Ideologie Probleme für die Autonomie aller schafft, so kann sie doch auch in diesem allgemeinen Zwangsverhältnis noch für partikulare Interessen ausgenutzt werden. Nach den allgemeineren Ausführungen nähern wir uns hiermit wieder dem eigentlichen Gegenstand der Arbeit an, nämlich dem Recht, das – zunächst noch als abstrakte Figur, dann aber auch als konkrete Institution – hier von Horkheimer und Adorno als wesentliches Medium beschrieben wird, in dem die problematischen Effekte subjektiver Vernunft wirken können. Abstrakt beschreiben sie in der Grunderzählung ihrer *Dialektik der Aufklärung* die Gewalt der mythischen Figuren als ein repetitives Rechtsverhältnis. Der Verstoß gegen den mythischen Anspruch wird unter Strafe gestellt, Widerstand zieht den Untergang des Subjekts nach sich. Jedoch gelingt es den Subjekten mittels einer List – hier konkret: Odysseus mittels der Selbstfesselung bzw. der Aufforderung, ihn zu fesseln –, diesen Anspruch zu unterlaufen. Der Sieg über das mythische Gesetz durch List stößt dessen Verfall an (vgl. HGS 5: 82f.). Dabei wird die

Herrschaft jedoch nicht überwunden, sondern angeeignet. Nur durch die Internalisierung der Herrschaft, die Selbstfesselung, kann Odysseus der mythischen Strafe entgehen.

Doch nicht nur gegen das Gesetz, sondern auch in ihm wirkt Odysseus' List. Und hier sehen Horkheimer und Adorno den Formalismus der liberalen Theorie oder auch später den bürgerlichen Nominalismus vorweggenommen. Odysseus nutzt die Differenz von Begriff und Sache, von Ausdruck und Intention, die auch heute noch oft Streitpunkt in der Auslegung von Recht ist, um auf seiner Heimreise dem Zyklopen Polyphem zu entkommen. Mit ihren eigenen Mitteln, den Begriffen, nutzt Odysseus die Abstraktheit der Sprache und muss nicht zur Lüge greifen, sondern nur zur List, um dem mythischen Schicksal zu entgehen. Interessanterweise ist an dieser Stelle in der *Dialektik der Aufklärung* eine Formel zu finden, die Adorno später für die Charakterisierung des Rechts benutzen wird und die schon oben im Abschnitt zum Materialismus besprochen wurde: die der irrationalen Rationalität. »Diese Irrationalität der Ratio hat ihren Niederschlag in der List gefunden als der Angleichung der bürgerlichen Vernunft an jede Unvernunft, die ihr als noch größere Gewalt gegenübertritt«, schreiben sie dort (ebd.: 85); und charakterisieren dabei Odysseus als Vorwegnahme des bürgerlichen Subjekts, das nicht nur listig handelt, sondern das sich auch von der Allgemeinheit schon losgesagt hat. Er nutzt die subjektive Vernunft, um sich dem objektiven (hier noch mythischen) Gesetz zu entwinden, kann dies aber nur durch Aneignung der Zwänge, also durch Aufnahme der objektiven Tendenz. »Der listige Einzelgänger ist schon der homo oeconomicus, dem einmal alle Vernünftigen gleichen: daher ist die Odyssee schon eine Robinsonade«, heißt es weiter bei Horkheimer und Adorno (ebd.). Und die Anspielung bezieht sich auf die Atomisierung der Subjekte einerseits, die als Autonomie ausgegeben wird, dürfte andererseits aber auch in Richtung der Marx'schen Kritik an der bürgerlichen Theorie gehen, die ihre »Robinsonaden liebt« und dabei soziale Herrschaftsverhältnisse ausblendet (vgl. MEW 23: 90f.).

Hier bahnt sich eine mythische Rechtfertigung der instrumentellen Vernunft an. Der Einzelgänger Odysseus, wie auch der für das genannte Modell namensgebende Robinson Crusoe, agiert wie später die vereinzelt Kapitalisten, auch wenn sie – wie im Fall des Letzteren – als einsame Gestrandete dies noch ohne ausbeutbare andere tun. Die Wahl, die Odysseus bleibt, ist die zwischen Betrug oder Untergang. Und hierdurch wird sein egoistisches Handeln als einzig möglicher Ausweg gerechtfertigt. Ähnlich geschieht dies später auch innerhalb der Gesellschaft, in der die Einzelnen atomisiert oder voneinander entfremdet sind. In der universalen Verfolgung der Eigeninteressen bleibt den Individuen keine Wahl als die zwischen der Affirmation des Egoismus oder dem Untergang. Damit wandelt sich Vernunft scheinbar notwendig zu einer Technik, zum Kalkül, um sich selbst noch erhalten zu können. Horkheimer und Adorno bauen hier keineswegs eine moralische Kritik auf; ihnen geht es nicht darum, den Egoismus der Einzelnen als verwerflich zu kriti-

sieren. Die Ausrichtung der Vernunft am Nutzen sei vielmehr ein Charakteristikum der Klassengesellschaft, in der die Einzelnen tatsächlich bei Strafe ihres Untergangs zur instrumentellen Rationalität angehalten sind (vgl. HGS 5: 323).

Vom Verhältnis der instrumentellen Rationalität zu diesem abstrakten, noch mythischen Recht, das aber auch im Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft seine Aktualität hat, soll nun zum Verhältnis von Recht und Macht in einem konkreteren Sinn übergegangen werden. Durch seinen formalen Charakter behält das moderne Recht das potentielle Unvermögen, inhaltliche Dominanzverhältnisse anzugreifen, solange diese sich auf formale Gerechtigkeit stützen. Gerade durch die Gleichheit kann in einem dem Recht vorausgehenden Ungleichheitsverhältnis auch instrumentell auf diese »neutrale« Apparatur zugegriffen werden. Der Vorwurf, den Horkheimer und Adorno hier anführen, geht über jenen der Klassenjustiz hinaus, den traditionellere Strömungen des Marxismus entwickeln. Sehen diese das Recht als ein Instrument, das mehr oder weniger unmittelbar in den Händen der Mächtigen liegt, so weisen Horkheimer und Adorno darauf hin, dass die Macht hier vermittelt durch die Gleichheit wirkt. Auch dieser Vorwurf ist freilich nicht neu, sondern findet sich unter anderem auch schon bei Anatole France in der Wendung, dass das Recht es Reichen und Armen gleichermaßen verbiete, unter Brücken zu schlafen, was er die »majestätische[] Gleichheit des Gesetzes« nennt (France 1974: 97). Horkheimer expliziert diese Problematik an einem rational anmutenden Wert, der im Gegensatz zum Schlafen unter Brücken weniger exkludierend erscheint: der Forderung nach Gewaltlosigkeit, die an Bürger*innen gerichtet wird, bzw. jener nach Verzicht auf Krieg auf internationaler Ebene. Der Kontext, der Horkheimer zu jener Überlegung veranlasst, ist die Verurteilung Israels durch die UNO nach einem Eingriff in Ägypten. Wird dieser Vorwurf des Rechtsbruchs nun von mächtigeren Nationen an kleinere gerichtet – und Horkheimer zieht auch die Analogie für die Gesellschaft; wenn also dieser Vorwurf von mächtigeren Bürger*innen an schwächere gerichtet wird –, dann drücke sich darin auch eine Herrschaftsdynamik aus, da den Mächtigeren noch andere Instrumente bleiben, um ihre Interessen zu sichern. Krieg respektive Gewalt sind für sie nur die ultima ratio, wenn Mittel wie »Reichtum und Herrschaftsapparat« nicht mehr zur Sicherung der eigenen Interessen genügen. Dass das gleiche Maß also an jene angelegt wird, die diese Mittel nicht haben, sei in der UNO erst recht problematisch, wo kein neutraler Richter, sondern interessierte Parteien urteilen; selbst dort, wo formal unparteiisch gerichtet wird, drückt sich hier aber hinter der Gleichheit nur eine Stabilisierung des Machtverhältnisses durch (vgl. HGS 6: 243f.).

Eine dritte Spur problematischer Effekte der instrumentellen Vernunft im Recht soll noch kurz erwähnt werden. Diese besteht in einer Tendenz der Selbstauflösung demokratischer Systeme entlang des instrumentellen Einsatzes von Rechten. Werden diese Rechte derart zugestanden, dass sie die atomisierten Einzelnen ermächtigen und die soziale Kohäsion von einer objektiven Vernunft lösen, sie also bloß

formal oder durch Zwang sichern, so besteht die Gefahr einer Verschiebung hin zu den Extremen. Gerade in Krisenzeiten könnten dann demokratische Strukturen dafür missbraucht werden, gegen die Demokratie selbst zu arbeiten, Rechte könnten genutzt werden, um totalitäre Bestrebungen zu stärken. Demnach gälte es Horkheimer zufolge gerade für Anhänger der Demokratie und der Freiheit, ihr auch Misstrauen entgegenzubringen (vgl. ebd.: 415).³⁴ Dieser Hinweis schließt wieder an die obige Forderung an, die subjektive Vernunft nicht von der Objektivität freizusetzen, sondern ihr Verhältnis zueinander zu reflektieren – diesmal in einem normativen Hinblick.

(Un-)Möglichkeit der Versöhnung von Subjekt und Objekt

Nachdem dargestellt wurde, wie die instrumentelle Vernunft den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt noch weiter verschärft, bleibt also die Frage nach den daraus gezogenen Schlüssen für Horkheimer und Adorno bestehen. Es scheint, als stünden sich subjektive und objektive Vernunft gegenüber, wobei einerseits die Auflösung dieses Konflikts hin zur objektiven Seite die Entfaltung von Heteronomie und Zwang mit sich brächte. Ein Zurück zur Herrschaft des Mythos oder zu a priori gesetzten Normen, gegen die die Subjekte keinen Einspruch einlegen können, bedeutete nach Horkheimer und Adorno eine Regression in alte Formen direkter Herrschaft. Die Betonung der subjektiven Vernunft, die Autonomie bringen sollte, ist hingegen auch problematisch. Statt realer Autonomie bringt diese Versteifung auf subjektive Vernunft nur den Schein von Autonomie mit sich, besorgt aber hinter dem Rücken der respektive durch die Subjekte hindurch die Festigung des Status quo. Das Problem liegt für Horkheimer in dieser Entgegensetzung selbst. Im Prozess der Aufklärung wurde die Sichtweise entwickelt, dass die subjektive Vernunft ausschließlich zu gelten hätte, was zur Folge hatte, dass nicht nur der Mythos gestürzt wurde (und dabei ein neuer aufgebaut), sondern dass mit ihm auch alles andere, was sich nicht auf subjektives Interesse zurückführen lässt, als falsche Metaphysik verworfen wurde (vgl. HGS 7: 33). Das Subjekt, betrachtet als einzelnes, atomisiertes, wird hier der Natur und den anderen Subjekten gegenübergestellt, Versöhnung scheint in diesem Zustand, den Theoretiker wie Hobbes und Locke dann projektiv zum »Naturzustand« erklärt haben, nicht möglich – es sei denn durch Zwang.

Statt dieses Gegensatzes, so fordert Horkheimer, müsse ein reflexives Verhältnis von subjektiver und objektiver Vernunft entwickelt werden. Dies ist aber keine

34 Ulrich K. Preuß sieht etwa zum Ende der Weimarer Republik, dass gerade mittels eines substantiellen Volksbegriffs eine exklusive »Super-Legalität« gegenüber den legalen Strukturen entwickelt wurde, und warnt vor solcherlei substantiellen Bestimmungen, die zum festen Instrumentarium der politischen Rechten gehören (Preuß 1973: 16).

Aufgabe, die rein in der Theorie gelöst werden kann, sondern eine, die auf die Einrichtung der Gesellschaft zielt.

»Erst wenn die Beziehung von Mensch zu Mensch und damit auch die von Mensch zu Natur anders gestaltet ist als in der Periode der Herrschaft und Vereinzelung, wird die Spaltung von subjektiver und objektiver Vernunft in einer Einheit aufgehoben. Dazu aber bedarf es der Arbeit am gesellschaftlichen Ganzen, der geschichtlichen Aktivität. Die Herstellung eines gesellschaftlichen Zustandes, in dem der eine dem anderen nicht zum Mittel wird, ist zugleich die Erfüllung des Begriffs der Vernunft, der in der Spaltung von objektiver Wahrheit und funktionellem Denken jetzt verloren zu gehen droht.« (Ebd.: 34)

Die Forderung, die Horkheimer hier aufstellt, enthält zwei zentrale Punkte, die auch an das anknüpfen, was oben im Überkapitel zur normativen Ebene, vor allem im Abschnitt zur Naturalisierung und dem zum Materialismus, schon aufkam: Einerseits geht es nicht darum, die Aufklärung als Ganze zu pathologisieren und ihre Ziele abzustreifen, sondern vielmehr darum, ihren kritischen Gehalt zu retten, gerade auch gegen ihre Selbstwidersprüche; andererseits wird dies für Horkheimer nur gelingen können, wenn Theorie und Praxis, Philosophie und Politik als dialektische Einheit begriffen werden, wenn also die Einsicht ins bestehende Falsche zur Kritik drängt, zur Veränderung der materiellen Umstände, die die Versöhnung von Subjekt und Objekt verunmöglichen und zugleich als Möglichkeit enthalten (vgl. ebd.: 34f.). Dabei zeigt sich die schwierige Stellung des Rechts, das nachträglich den Widerspruch vermittelt und verändernde Praxis dementsprechend ebenso einhegt, wie es die Einsicht in die Probleme ideologisch verstellt.

4.4 Das Eigenleben des Rechts

Wir hatten im bisherigen Verlauf bereits dargestellt, wie sich aus dem Äquivalenzprinzip und der Tauschgesellschaft Formen des Rechts herausbilden, wie sie zur Verdinglichung beitragen und ihr aufsitzen, und den Zusammenhang zu fetischistischen Ansichten, nicht zuletzt auch zur tendenziellen Totalisierung instrumenteller Vernunft, angerissen. Dabei wurde gezeigt, wie sich im und durch das Recht Privilegien konservieren oder neu konstituieren, also durch die Gleichheit hindurch Ungleichheit hergestellt wird. Die Frage, die dabei immer mitschwingt, ist die des »Warum?«. Wenn das Recht schon in einer klassendifferenzierten Gesellschaft entsteht, warum nimmt sie den Umweg über das Recht? Das ist die sogenannte Paschukanis-Frage, die er so formuliert: »Warum nimmt sie [die Klassenherrschaft; H.K.] die Form einer offiziellen staatlichen Herrschaft an, oder [...] warum wird der

Apparat des staatlichen Zwanges nicht als privater Apparat der herrschenden Klasse geschaffen [...] ?« (Paschukanis 1970: 120)

Nicht viel Phantasie gehört dazu, um auf die These zu kommen, dass der ideologische Schleier der Gleichheit die Herrschaft verhülle und somit die Gesellschaft auch trotz ihres Antagonismus befriede; aber: Damit ist erstens nicht geklärt, woher dieser Schleier kommt, und zweitens eine zu flache, funktionalistische These des Rechts angestoßen. Zweifelsohne wird auch das sichtbar, was unter anderen Katharina Pistor aufzeigt, die davon spricht, dass im Recht bzw. auch in Rechtsstaaten ein »feudales Kalkül« fortlebe, wodurch manche eher die Möglichkeit und Fähigkeit hätten, das Recht in ihrem Sinne zu nutzen (Pistor 2020: 21). Trotz der Rechtsgleichheit werde der Juridismus hier zur Waffe – und zwar in den Händen jener, die den »Code des Kapitals«, also das Recht und seine Logik, beherrschen (vgl. ebd.: 22).

Dennoch: das Recht ist keineswegs ein bloßes Instrument – gerade das kann aus der Fetischtheorie gelernt werden. Vielmehr kommt dem Recht eine »relative Autonomie« zu, gerade weil es denjenigen entgleitet, die es schaffen. Balbus beschreibt dies mit Blick auf den Waren- gleichermaßen wie den Rechtsfetischismus: »*humans are first reduced to abstractions, and then dominated by their own creations.*« (Balbus 1977: 584; Hervorhebung im Original) Diese »kontrafaktische Faktizität« (Buckel 2015: 78), die geschaffene und doch scheinbar undurchdringliche Abhängigkeit, wird gefasst als »relative« oder nach Buckel »relationale Autonomie« (ebd.: 243)³⁵ des (bürgerlichen, liberalen) Rechts, die verschiedene Effekte zeitigt, nicht zuletzt eben auch grundlegenden Schutz gegen Herrschaft, der im Maßnahmenrecht verschwindet (dazu Neumann 1967b). »Die Autonomie des Rechts ist eine historisch spezifische, Ergebnis der Verselbständigung sozialer Verhältnisse« (Buckel 2015: 243).

Sowohl in Entgegensetzung zu liberalen Ansätzen, die die Autonomie des Rechts mehr oder weniger rein verwirklicht sehen wollen, und vulgärmarxistischen, ökonomistischen Ansätzen, die das Recht als bloßen Abklatsch der Ökonomie betrachten, soll hier der Blick auf die Wechselwirkungen von Recht und Ökonomie gelegt werden. In diesem Abschnitt wird dies einerseits entlang der Rechtsformanalyse geschehen, andererseits an Pisters These, die gleichermaßen eine Nähe wie auch eine entscheidende Differenz zur Rechtsformanalyse aufweist. Wenn Pistor das Recht als Motor der Smith'schen »unsichtbaren Hand« beschreibt (vgl. Pistor 2020: 23),³⁶

35 Buckel spricht von »relationaler« statt »relativer Autonomie« des Rechts, um nicht den Anschein zu erwecken, dass es hier um die Frage gradueller Abstufung ginge. Relational autonom ist das Recht in dem Sinne, dass es nicht losgelöst betrachtet werden kann, sondern in Bezug zur Totalität verstanden werden muss, also in dieser Beziehung bis zu einem gewissen Punkt autonom ist.

36 Neumann beschreibt in den 1930ern noch, wie dieser Motor zur Monopolbildung und dabei zur Selbstzerstörung der liberalen Gesellschaften führt, da der Vertrag eben gerade auch die Usurpation des »freien Marktes« zulässt (Neumann 1967b: 42). Mit Blick auf transnationalisierte Rechtsverhältnisse und vor allem das internationale Vertragsrecht beschreibt Pistor,

scheint sie die Rechtskritik, die hier zuerst weiterentwickelt wird, auf eine transnationale Ebene zu heben und deutet die Interdependenz von Recht, Staat und Ökonomie ähnlich aus. Gerade indem sie aber die transnationale Ebene hinzuzieht, die nicht reguliert ist, wie etwa die bürgerlich nationale, kann sie hier einen stärkeren Funktionalismus aufzeigen, der sich im deregulierten globalisierten Raum einstellt.

Verselbständigung und Abhängigkeit

Verfolgen wir zunächst die These der Verselbständigung weiter. Im *Kapital* beschreibt Marx, wie sich in der Geldform das Warenverhältnis gegenüber seinen Subjekten verselbständigt. Die Produktion erfährt einen Wandel und richtet sich am Tauschwert aus, was die Produzent*innen (wie darüber hinaus auch alle anderen) unter dessen Direktion stellt. Aber anders als bei Locke wird dies nicht erst durch die Geldform hervorgebracht, sondern: »Das Geld bringt diese Gegensätze und Widersprüche nicht hervor; sondern die Entwicklung dieser Widersprüche und Gegensätze bringt die scheinbar transzendente Macht des Geldes hervor.« (MEW 23: 64f.) Die Geldform lässt die sozialen Formen und Produktionsverhältnisse schließlich verschwinden oder es kommt zur »Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse.« (MEW 25: 405) Auf höchster Stufe erhält das Geld im Zins eine mystifizierte Gestalt, erscheint als sich selbst verwertender Wert – das dem zugrundeliegende Produktionsverhältnis, das den Wert tatsächlich hervorbringt, gerät aus dem Blick (vgl. Kralh 2008: 41).

Marx diagnostiziert also eine Verkehrung, wenn das Medium – Geld, das dem Austausch dienen soll – selbst zum Zweck wird und dabei Macht über das erhält, was es vermittelt. Die Gegenstände selbst werden zu bloßen Repräsentanten des Geldes (vgl. Reichelt 1973: 36). Nun ließe sich entlang der Parallelisierung von Waren- und Rechtsform, die Balbus vorgeschlagen hat, analog entwickeln, dass die Rechtsform über die Köpfe der Subjekte hinauswächst, diese nur noch als abgeleitete Rechtssubjekte ohne besondere Qualitäten, d.h. Bedürfnisse, Interessen etc. erscheinen. Die Differenzen scheinen zunächst zu groß, um diese Analogisierung anzustreben: Während sich im Geld als besonderer Ware ein gesellschaftliches Verhältnis vergegenständlicht, also der Tauschwert sich materialisiert (vgl. Rosdolsky 1968: 154f.), ist das Recht einerseits weniger dinglich – sieht man von Gesetzbüchern ab –, andererseits bedingt die Abstraktionsform hier nicht direkt den Austausch von Gütern, sondern die Abgrenzung der »Warenhüter« voneinander. Es geht also eher um den

wie es starken wirtschaftlichen Akteuren gelingt, auch ohne offizielle politische Macht die Gesetzgebung einzelner Länder durch Druck auf Standortfaktoren zu prägen, wie also hier die Selbstzerstörung durch die Erschließung einer neuen Ebene eingeeht wird (vgl. Pistor 2020: 243f.).

»Behalt« als den Tausch: die Garantie des Eigentums. Gleichermaßen und damit zusammenhängend sind die Garantie des Eigentums und eine weitere Funktion des Rechts: die Berechenbarkeit und Verlässlichkeit Vorbedingungen des Tausches, was ihren Zusammenhang herstellt. Dementsprechend gilt für das Recht ebenso, was Marx für das Geld knapp notiert: »Mit dem Geld Möglichkeit einer absoluten Teilung der Arbeit gegeben, weil Unabhängigkeit der Arbeit von ihrem spezifischen Produkt, von dem unmittelbaren Gebrauchswert des Produkts für sie.« (MEW 42: 130) Recht und Geld verhalten sich also demnach komplementär zueinander, weshalb die Analogie Balbus' nicht direkt, wohl aber vermittelt greift.

Diese hier beschriebene Verkehrung von Mitteln und Zwecken wiederum kann sich nur vollziehen durch die Abstraktion von konkreten Qualitäten, im ökonomischen Bereich also die ideologische Lösung von bestimmten Gebrauchswerten »zugunsten ihrer allgemeinen Äquivalenzform« (Adorno 2023: 177) – außerhalb des ökonomischen Bereichs, so Adorno, zeigt sich dieser Geist auch allgemeiner als instrumentelle Rationalität, die im vorigen Kapitel behandelt wurde. Hier ergibt sich wieder die Problematik von Allgemeinem und Besonderem, die uns im Verlauf der Arbeit schon verschiedentlich begegnet ist. Gleichzeitig mit der Beschneidung besonderer Interessen und Bedürfnisse wird im bürgerlichen Recht eine Naturalisierung des egoistischen Einzelwillens vollzogen. Was paradox klingt, wird als Doppelbewegung von Adorno einerseits und Paschukanis andererseits entwickelt: Adorno sieht ein Hintreiben der subjektiven Freiheit zur verwalteten Welt und dabei einen Umschlag in die Herrschaft der Organisationen, was wir gleich genauer betrachten werden; Paschukanis leitet – diese These entlang des Rechts weitertreibend – hieraus eine Herrschaft des »unpersönlichen Gesamtwillens« (Paschukanis 1970: 123) ab, die jedoch nicht wie eine *volonté générale* im Dienste der Einzelnen vorzustellen ist, sondern umgekehrt diese in eine anonyme Abhängigkeit treibt. Diese These soll weiter unten in diesem Kapitel, im Abschnitt zur Herrschaft des allgemeinen Willens, aufgegriffen und ausgelegt werden.

Entlang der Abstraktion hin zur allgemeinen Äquivalenzform beschreibt Adorno eine Rationalisierung der Gesellschaft, die allerdings nur eine partikular rationale ist, die über die Subjekte hinweg diese sich einpasst, sie zu »Objekte[n] der Verwaltung« (Adorno 2023: 196. [Nachschrift]) macht. Dies geschieht auch gerade dadurch, dass den gleichen Subjekten, im Sinne von als gleichermaßen qualitätslos betrachteten Personen, zwar ein (gleiches) Quantum subjektiver Freiheit zugestanden wird, dieses sich aber wesentlich auf die abgetrennte Privatsphäre richtet. Im gleichen Zug wird die gesellschaftliche Sphäre entpolitisiert, wie wir später noch an Marx' Diagnose der Spaltung des Subjekts sehen werden. Stefan Breuer beschreibt das Moment der Entpolitisierung in seiner historischen Entwicklung. Die »Geburtsstunde der Bürokratie und der Jurisprudenz« (Breuer 1985: 126) verortet er in den Rationalisierungstendenzen und der Schaffung säkularer Souveränität, die gleichsam die Metaphysik der vormals geistlichen Herrschaft fortan in die weltlichen Institu-

tionen einprägt. Die Subjekte entstehen nun als Unterworfenen bzw. als Untertanen der staatlichen Gewalt, die das Recht als Instrument entdeckt und mit der Codierung, Vereinheitlichung und Zentralisierung des Rechts beginnt, die »wissenschaftliche Jurisprudenz« und Fachjuristentum zur Absicherung ihrer Macht einsetzt (vgl. ebd.: 127).³⁷ Die zunehmende Bürokratisierung spielte den absolutistischen Herrschern jedoch nicht nur in die Hände, sondern schaffte auch Blockaden.

Sozio-ökonomisch wurde der Tausch mit der Bedeutungsverschiebung vom Grundeigentum hin zum zentralisierten Geldsystem ausgeweitet, was nun eine vermehrte Akkumulation von Geld, aber auch von Macht erlaubte und dann wiederum die zunehmende Formierung einer Marktgesellschaft ermöglichte, die ihre eigene Dynamik entwickeln sollte (vgl. Breuer 1985: 123–132). Über die gewaltsame Hervorbringung der »sogenannten ursprünglichen Akkumulation« wurde oben schon geschrieben. Diese bereitete eine neue Produktionsweise vor, die schließlich auch die alten politischen Schranken überstieg und auf verschiedene Weise (in England etwa fließender, in Frankreich durch eine Revolution »von unten«, in Preußen durch eine Revolution »von oben«) auch auf politischer Ebene Nachholprozesse anstieß. Und wie sich hier eine Eigendynamik im Feld der Ökonomie entfaltet: »Nicht die Produzenten waren hinfort mehr das Subjekt der Produktion, sondern das Kapital, das Subjekt wie Objekt gleichermaßen nach seinen Erfordernissen prägte« (ebd.: 134), so finden wir im staatlichen und rechtlichen Rahmen korrespondierende Entwicklungen. Hier entsteht die »juristische Vernunft« und der »Formabsolutismus« (ebd.: 135) des nun siegreichen Bürgertums. Die wechselseitige Anerkennung der Bürger*innen als gleiche und freie Rechtspersonen ist dabei tatsächlich eine aus Freiheit und keine gewaltsame, was aber nicht heißt, dass Gewalt und Herrschaft hier verschwinden: sie werden – mit Kant, den Breuer hier anführt – »zum Prinzip, ja zur Bedingung alles Zwangs« (Kant 1977a: 464). Das heißt, Zwang und Herrschaft werden dem Recht vorausgesetzt und dabei verschoben, wie Breuer resümiert: »Die Herrschaft verschwand auf der Ebene des Inhalts, weil sie in die Form selbst eingewandert war.« (Breuer 1985: 136) Damit wird aber auch das Äquivalenzprinzip zur Norm erhoben, was dem Recht nach Adorno (zumindest potentiell) repressive Züge zukommen lässt.

Dies, in Verbindung mit der Verkehrrungs-These, also der diagnostizierten »Vorherrschaft der Mittel über die Zwecke« (Adorno 2023: 177), treibt Adorno schließlich

37 Die Relevanz der »Fachjuristen« als »Herren des Codes« (Pistor 2020: 251), wie Pistor sie nennt, wirkt heute interessanterweise gerade viel weniger durch Zentralisierung als durch die fehlende Einheitlichkeit von Gesetzesordnungen im globalen Raum. Die Möglichkeit, beliebig zwischen den Rechtsordnungen zu wählen und Souveräne zur Anpassung zu drängen, um möglichst attraktiv zu sein, verdeutlicht ein Übersteigen der ökonomischen Rationalität durch Recht über die politische Regulierung.

zur Diagnose der »verwalteten Welt« (ebd.: 196 [Nachschrift]). Im Anschluss an Simmel und Weber verfolgt Adorno die These einer zunehmenden Bürokratisierung, ähnlich wie sie eben mit Breuer dargestellt wurde. Dabei legt er seinen Fokus auf die gesellschaftliche Seite und die hierbei produzierten Denkformen, wie vor allem die Verhärtungen und Naturalisierungen, die die unbegriffene Herrschaft der verselbständigten Organisation mit sich bringt. Während der Formalismus dazu tendiert, Phänomene festzuschreiben oder zu nivellieren – Adorno meint hier etwa die Fassung des Klassenkonflikts als harmlose Konkurrenz oder die These der Unauflöslichkeit des Konflikts, also dessen Naturalisierung, die er in der bloß anschauenden Soziologie erkennt – bedürfe es der gesellschaftstheoretischen Auflösung des »Unverstehbaren« (Adorno 2003a: 139). Mit Weber gehe es darum, zu zeigen, »daß die geronnenen, den Menschen gegenüber verselbständigten, objektivierten Verhältnisse ihrerseits doch auch, wie es Marx ausgedrückt hat, »Beziehungen zwischen den Menschen sind, und nicht die Eigenschaft von Dingen, als welche sie uns entgegenreten.« (Ebd.: 141) Über die Rationalität als gemeinsames Medium der Subjekte und der objektivierten Verhältnisse gelte es also, letztere auf menschliche Praxis zurückzuführen.

Vom Inhalt zur Kritik der Rechtsform

Greifen wir nun aber zunächst auf, was mit Kant eben angesprochen wurde: die Verschiebung des Zwangs vom Inhalt zur Form. Hier setzt auch Paschukanis ein, der postuliert, dass materialistische Rechtskritik sich nicht mit der Kritik des bürgerlichen Individualismus begnügen kann, sondern der Rechtsform folgen muss. Er fordert dazu ein, dem gesellschaftlichen Ursprung der rechtlichen Kategorien nachzuspüren (vgl. Paschukanis 1970: 6). Dabei zeigt sich seine Nähe zu Lukács und dessen Verdinglichungstheorie.

Wenn der Begriff der Verdinglichung bei Marx auch kaum vorkommt oder zumindest nicht systematisch genutzt wird,³⁸ so leitet Lukács ihn doch aus der Marx'schen Theorie und hier vor allem aus dem »Fetischkapitel« ab. Die heutige Tauschgesellschaft, so diagnostiziert Lukács in seinem Essay von 1923, unterscheidet sich nicht nur quantitativ von früheren Formen des Tausches, sondern auch qualitativ, da der Tausch nicht mehr am Gebrauchswert orientiert und der Austausch nicht mehr zufällig ist. Vielmehr ist mit der Universalisierung des Tausches die Ware (als abstrakte, qualitätslose) zur »Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins« geworden, strukturiert also die Gesellschaft selbst (Lukács 1970: 174). Mit Marx beschreibt Lukács das Phänomen der Verdinglichung als scheinhaftes Verhältnis von Dingen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse überlagern, die

38 Lediglich im dritten Band des *Kapitals* wird er an zwei Stellen beiläufig genutzt (MEW 25: 838, 887).

sich dabei also durch ihre Verselbständigung die Subjekte unterwerfen (vgl. ebd. 175).

Den Ursprung dieser Bewegung macht Lukács in Prozessen der Rationalisierung des Arbeitsprozesses aus, besonders in der Arbeitsteilung und Zergliederung des Produktionsprozesses. Mit dem Zerreißen des Objektes der Produktion wird auch das Subjekt zerrissen, geformt und genormt. Besonderheiten werden als potentielle Fehlerquellen ausgesiebt, die mechanischen Griffe idealerweise auf die Bedienung der Maschinen reduziert, sodass die »Anhängsel der Maschine« austauschbar werden, wie Lukács mit dem Bild der fordistischen Fabrik vor Augen schreibt (vgl. ebd. 176ff.).³⁹ Aber auch jenseits der Fabrik und der Mechanisierung der Produktion werden diese Momente der Entqualifizierung qua zunehmender Rationalisierung gesehen, besonders bei Adorno dann, wie im vorigen Abschnitt beschrieben, ausgeweitet zu einer These der Verselbständigung sozialer Institutionen und der dadurch hervorgerufenen Abhängigkeit ihrer Produzent*innen (vgl. Breuer 1985: 24). Wesentlich ist hierfür die Atomisierung der Subjekte, die nach Lukács auch hier ihren Ausgang hat (vgl. Lukács 1970: 180).

Die fetischistische Verkehrung wird noch weitergetrieben durch die vollendete Abtrennung der Verhältnisse vom Handeln der Subjekte. In der Zinsform, also der scheinbar ohne aktives Zutun erfolgenden Verwertung des Werts, ausgedrückt in der Formel $G-G'$,⁴⁰ tauchen die Subjekte gar nicht mehr auf. Wir sehen hier, so Lukács, die »begriffslose Form des Kapitals, die Verkehrung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz« (ebd.: 186). Dazu braucht es aber einen stabilen Rahmen, in dem sich die scheinbar losgelösten Prozesse vollziehen können, nicht zuletzt »formale Allgemeinheit« des Rechts und eine Jurisprudenz, die ebenfalls scheinbar mechanisch, also ohne eigenes Zutun die Paragraphen in die Tat umsetzt, wie dies schon Montesquieu einfordert (vgl. ebd.: 189). Allerdings sieht Lukács kein einfach nur lineares Verhältnis zwischen Produktion und Recht; im ersten Moment

39 Lukács beschränkt sich aber keineswegs auf die industrielle Arbeit; die Taylorisierung und das mit ihr verbundene verdinglichte Bewusstsein, so seine These, erfasst alle Lebensbereiche, zeige sich sogar »am grotesksten [...] im Journalismus, wo gerade die Subjektivität selbst, das Wissen, das Temperament, die Ausdrucksfähigkeit zu einem abstrakten, sowohl von der Persönlichkeit des »Besitzers« wie von dem materiell-konkreten Wesen der behandelten Gegenstände unabhängigen und eigengesetzlichen Gang gebrachten Mechanismus wird.« (Lukács 1970: 194)

40 Die Produktion von Mehrwert beschreibt Marx basal mit der Formel $G - W - G'$, also dem Tausch von Geld gegen Waren, wobei durch die Ausbeutung der Ware Arbeitskraft potentiell mehr Geld (G') aus dem weiteren Tausch resultiert. Die Differenz zwischen G und G' bleibt als Mehrwert. In der Zinsform erscheint es nun, als könne Mehrwert auch ohne den Umweg über die Ware, d.i. auch ohne die Ausbeutung der Subjekte, entstehen; er erscheint »ohne die Narben seiner Entstehung« (MEW 25:405), was Marx als fetischistische Anschauung kritisiert, in der das »gesellschaftliche Verhältnis [...] vollendet als Verhältnis eines Dings, des Geldes, zu sich selbst« erscheint (ebd.).

scheint sogar eine Spannung zu bestehen zwischen der Dynamik des Produktionsprozesses und der Starre des Rechts. Aber in dieser Spannung liegt auf der anderen Seite auch eine Fortentwicklung des Rechts, als Aufholen gegenüber der ökonomischen Dynamik und, wichtiger noch: das Recht wirkt entpolitisiert und dadurch stabilisierend. Es ruft, wie Lukács das nennt, ein »kontemplatives« Verhalten bzw. Verhältnis zur Welt auf, das sich der Gesetzmäßigkeit im doppelten Sinne von Unverfügbarkeit und Kalkulierbarkeit begibt; die Subjekte richten sich somit in den Verhältnissen ein (vgl. ebd. 190f.). Die Verhältnisse erscheinen den Subjekten als Naturgesetze, als unveränderbare »zweite Natur«, die zwar genutzt werden kann, aber nicht verändert. So folgert Brunkhorst auch für die Rechtsverhältnisse: »Gesellschaftliche Rechtsverhältnisse werden vom bürgerlichen Staatswillenspositivismus in Naturverhältnisse umgedeutet und dadurch »gerechtfertigt«, »verklärt« und »verhüllt.« (Brunkhorst 2014d: 491) Folglich könne es nur noch darum gehen, sich möglichst gut in den sozialen und rechtlichen Verhältnissen zu positionieren (vgl. Lukács 1970: 246).

Bei Adorno finden wir diese These radikalisiert, er geht über den Produktionsprozess hinaus, wie oben schon angedeutet wurde, bleibt jedoch in seinen Bezügen der Warenanalyse Marx' treu, wenn er die Ausweitung der These auf alle Lebensbereiche forciert und dabei »den Ausbau der Verdinglichungstheorie zu einer Anthropologie des industriellen Kapitalismus« anbahnt, wie Breuer (1985: 24) schreibt. Zusammengenommen mit der Kritik der instrumentellen Vernunft zeigt Adorno, dass den verdinglichenden Effekten der Rationalität eben nicht mit der Bergung der Vernunft beizukommen ist, sondern dass das »transzendente Subjekt« nicht als Chiffre der vernünftigen Gesellschaft dient, da es selbst geprägt ist durch die Tauschgesellschaft; dass die bloß interne Ideologiekritik, die meint, sich auf die innenliegenden Ideale gegen die schlechte Wirklichkeit berufen zu können, fehlerhaft (vgl. ebd.: 25).

Vergesellschaftung

Von der Anthropologie, zumindest der gängigen,⁴¹ grenzt Adorno sich freilich ab, gerade indem er das Augenmerk auf den Begriff der Gesellschaft legt. Statt zu Anthropologie aufzusteigen gelte es eher, diese auf ihren wesentlich soziologischen Charakter zurückzuführen, also aufzuzeigen, wie das vermeintliche »Wesen der Menschen« gesellschaftlich bestimmt und dementsprechend auch wandelbar ist (Adorno 2003b: 149). Seine Kritik richtet sich also zunächst aus an Momenten der Vergesellschaftung. Diese wird nach Adorno maßgeblich durch den Tausch be- und getrieben. Der Tausch erscheint als zentrale Vermittlungsebene der vereinzelter

41 Nicht so von einer »Negativen Anthropologie«, die Essentialisierungen gerade umgeht, wie sie Adornos Kollege Ulrich Sonnemann entwarf (siehe dazu AGS 6: 11; Sonnemann 2011).

Einzelnen in der entwickelten Gesellschaft. Das Tauschverhältnis bringt die im Produktionsprozess isolierten Monaden wieder zusammen, konstituiert dabei die Gesellschaft »begrifflich« wie »real« (Adorno 2003a: 57).

Nun erkennt Adorno hier schon eine Spannung, läuft der Tausch und seine Grundlage, das egoistische Willensverhältnis der Monaden, doch keineswegs nur harmonisch ab. Ebenso wie das Tauschverhältnis ein »inneres Band« (ebd.: 61) der Gesellschaft bildet, wie Adorno in Verweis auf Marx schreibt, entwickelt es auch Fliehkräfte, die die Gesellschaft »in ihrer Konsequenz« (ebd.: 60) von innen heraus zerstören können. Aus sich selbst heraus kann die Reproduktion dieser Gesellschaft nicht gesichert werden, sondern sie läuft permanent Gefahr, an den antagonistischen Interessen zerrieben zu werden. Denn die Vergesellschaftung, die Adorno hier beobachtet, ist gerade keine solidarische, die gemeinsamen Zwecken folgt, »sondern [sich] nur durch die antagonistischen Interessen der Menschen hindurch« entwickelt, sodass »in diese rationale Tauschgesellschaft konstitutiv, von ihrem Wurzelpunkt aus, ein Moment der Irrationalität hineingerät, das allerdings sie in jedem Augenblick zu zersprengen droht.« (Ebd. 78)

Das Recht hat hier einen ambivalenten Platz: Einerseits haben wir gesehen, wie es gerade die widersprüchlichen Interessen naturalisiert, andererseits ist seine basale Funktion die Beilegung des Streits, also eine Einhegung der zentripetalen Kräfte. Es bildet gegenüber dem »inneren Band« ein äußeres, oder wie Buckel schreibt: es bildet einen »Kohäsionsrahmen für die individuierten Monaden« (Buckel 2015: 238). Wir sehen hier also zwei Seiten der Vergesellschaftung, nämlich die tauschvermittelte Vergesellschaftung der Subjekte, die die Verselbständigung der sozialen Institutionen hervorruft und antreibt, einerseits und andererseits ein nachträgliches Einfangen dieser Prozesse durch abstrakte Normen und formelle Prozesse, die ebenso die Vereinzelten zusammenhalten sollen, was wiederum auch in dieser Sphäre nur durch Abstraktion von ihren konkreten Eigenschaften möglich ist, also indem jene als abstrakt gleiche Rechtssubjekte und nicht konkrete Individuen gefasst werden (vgl. ebd.). Hier hängen die beiden Kernfunktionen des Rechts zusammen, die Buckel beschreibt: Subjektivierung (als Rechtssubjekte) und Kohäsion (durch Recht). In dieser Formel wird auch deutlich, was Adorno zu betonen nicht müde wird (und was in dieser Arbeit den großen ersten Teil ausmacht): dass das Recht nicht nur als externer Zwang wirkt, sondern auch die Internalisierung sozialer und juristischer Normen hier wesentlich ist. Zusammen mit Prozessen der Rationalisierung und Standardisierung sieht Adorno an dieser Stelle massiven Druck auf die Subjekte einwirken und spricht letztlich von der Tendenz zur totalen Vergesellschaftung, die, indem sie von den Subjekten eine umfassende Triebunterdrückung einfordert, Sprengstoff in sich birgt: »So produziert die Vergesellschaftung nicht nur im objektiven, sondern auch im subjektiven Bereich das Potential ihrer eigenen Vernichtung.« (Adorno 2003b: 150)

Diese zunehmende soziale Integration bewirkt das Entstehen neuer Spannungen, die sich auch direkt gegen die Institutionen richten können. Tendenzen dazu versucht gerade Horkheimer in seiner Racket-These aufzugreifen, ebenso wie Neumann in seiner Nachzeichnung des Verfalls von Recht und Staat im Nationalsozialismus. Bevor wir uns aber weiter dem Verfall zuwenden, der – wie wir sehen werden – nur eine Entwicklungstendenz unter gegensätzlichen ist, soll der Blick auf die Frage des vermeintlichen Gesamtwillens im Recht gelenkt werden.

Herrschaft des allgemeinen Willens

Wir greifen hier den oben angedeuteten zweiten Zug der Paradoxie von der Beschneidung der Interessen bei gleichzeitiger Berechtigung des egoistischen Bürgers bzw. der egoistischen Bürgerin auf, die sich bei Paschukanis findet. In der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Recht werden zwar direkte Abhängigkeitsverhältnisse gelöst, aber, so folgert dieser, gerade durch die Bindung an den autonomen (und abstrakten) Willen der Einzelnen, der im Tausch vorausgesetzt wird, ergibt sich eine neue Herrschaftsdynamik. Wir finden auf andere Weise nun die Herrschaft der toten Arbeit über die lebendige und zwar jetzt nicht mehr als personal gebundene, sondern durch Aussonderung an die Sphären von Staat und Recht eine abstrakte und vermittelte, letztlich anonyme. In der Marktgesellschaft tritt der Staat, also die Zwangsgewalt, die die Kräfte bündelt, als »unpersönlicher Gesamtwillen, als Macht des Rechts« auf (Paschukanis 1970: 123). Dabei scheinen die Menschen gar ganz aus dem Verhältnis zu verschwinden, denn das Herrschaftsverhältnis löst sich nicht nur von der konkreten Person, sondern vermeintlich vom menschlichen Handeln insgesamt: »Die Macht eines Menschen über einen anderen wird als Macht des Rechts in die Wirklichkeit umgesetzt, d.h. als die Macht einer objektiven unparteiischen Norm.« (Ebd.: 124)

Paschukanis treibt diese These auf die Spitze und sieht im Rechtsstaat eine pseudoreligiöse Figur, die ausschließlich, oder zumindest vorrangig, das Klassenverhältnis verschleierte und somit als Instrument in den Händen der Bourgeoisie wirke. Dass das Verhältnis nicht so linear und instrumentell gesehen werden kann, lässt sich nicht nur in gegnerischen Konzeptionen sehen, sondern auch bei Theoretiker*innen, die Paschukanis zumindest mehr oder weniger nahestehen. Und auch in seiner eigenen Theorie leitet er die Dominanz aus dem innenliegenden Widerspruch ab, der sich nicht schlicht zu einer Seite hin auflöst. Für Kritische Theoretiker von Neumann über Horkheimer bis Brunkhorst stellt dieser innere Widerspruch gerade den Einfallspunkt für die (Selbst-)Kritik des Rechts dar. Bei Neumann (1980: 302) taucht dieser etwa im Begriff der »ethischen Funktion des Rechts« auf, bei Horkheimer (HGS 12: 289) in der Formel der »Resistenzkraft des Rechts« oder bei Brunkhorst (i.E.: Kapitel »Normative Beschränkungen [normative constraints]«) als »normative constraints«. Alle drei bezeichnen etwas anderes:

Neumann betrachtet vor allem den negativen Schutzcharakter durch das Recht auch für die Schwächsten, Horkheimer sieht in der Vermittlung von Herrschaft durch Recht ein Moment seiner Entlarvung und somit ein Potential des Widerstands angelegt, und Brunkhorst verweist auf historische Lernprozesse und die Wiederholbarkeit der Revolution gegenüber den sich verkrustenden Verhältnissen. Gemein ist diesen Konzeptionen aber, dass sie vom hier angelegten Widerspruch ausgehen. Wir werden auf diese Formen später im Kapitel zur (Re-)Politisierung des Rechts zurückkommen.

Dennoch teilen sie mit Paschukanis die Einsicht, dass die Form, in der Herrschaft sich in der bürgerlichen Gesellschaft zeigt, die des »allgemeinen Willens« ist, also eine Projektion der eigenen Anteile, die sich jedoch in ihrer Tendenz zur Verselbständigung gegen die Subjekte wenden. Die Grundthese für die Entwicklung der Rechtsform findet sich bei Marx u.a. in der *Deutschen Ideologie*. Gegen Hobbes und andere, die den Staat als Konstrukt bewusster Tätigkeit verstehen und die Macht als sein Prinzip setzen, betont Marx, dass der Staat und das Recht aus den materiellen Verhältnissen hervorgehen, als der diesen Verhältnissen entspringende Wille, der sich allgemein gerieren muss (vgl. MEW 3: 311). Als allgemeines System durchkreuzt das Recht den besonderen Willen der Einzelnen, unterstellt sie dem allgemeinen Willen, während es doch gleichzeitig die Basis für die Entfaltung der egoistischen Einzelwillen darstellt (vgl. Reichelt 1998: 387f.). Diese paradoxe Figur ist uns oben schon begegnet.

Darin sind zwei grundlegende Momente zu beachten, wie Reichelt ausführt: Einerseits vollzieht sich die Herstellung »autonomer« und letztlich egoistisch motivierter Subjekte durch eine Allgemeinheit hindurch, nämlich durch die von allen zu leistende Anerkennung der sozialen »Reproduktionsbedingungen«. Sie enthalten folglich beides: partikulare und allgemeine Anteile, besondere Bestrebungen, aber den allgemeinen und gleichen Status als Eigentümer*in, oder umgekehrt: sie werden zur allgemeinen Rechtsperson mit dem freigesetzten besonderen Willen. »Und diese Allgemeinheit und Einheit aller wird für sich gesetzt und mit Zwangsandrohung aufrechterhalten – als für sich existierender allgemeiner Wille – als Recht, das die Privatautonomie gewährleistet und mit Zwangsbefugnis ausgestattet ist.« (Reichelt 1985: 388)

Nun hat der Anteil des Besonderen in der Relation zum Allgemeinen aber eine spezielle Fassung in der bürgerlichen Gesellschaft: denn würde hier tatsächlich bloß von der Allgemeinheit ausgehend der Einzelwille der Gleichen in Recht und Markt vermittelt, so ergäbe sich nicht das Rätsel, das oben schon angebracht wurde, nämlich warum im Tausch von Gleichem um Gleiches am Ende doch die Ungleichheit herauskommt. Die Setzung der allgemeinen Verfolgung besonderer egoistischer Interessen basiert vielmehr auf dem schon der allgemeinen Anerkennung vorausgesetzten Klassencharakter bzw. den vorher schon naturalisierten und ent-

politisierten Differenzen.⁴² Nicht nur der Tausch wird damit garantiert und abgesichert, sondern angesichts der Voraussetzungen auch die Aneignung von Mehrwert im Tausch der besonderen Ware Arbeitskraft (vgl. Reichelt 1998: 388). Dementsprechend stellt sich der allgemeine Wille als verdinglichte Form »gesellschaftlicher Objektivität« dar, womit Lars Meyer die moderne Form des Rechts vergleichbar mit dem betrachtet, was Marx »objektive Gedankenform« nennt, also eine Art fetischistischer Verkehrung (Meyer 2015: 269f.).

Die Aufgabe, die die Kritische Theorie nun hieran stellt, ist eine Arbeit an den Formen, ihre Zurückführung auf soziale Praxis, um somit den Schein des Gegebenen, die vermeintliche Objektivität des Sozialen, zu durchleuchten. Dass es hierbei aber nicht nur um Schein (als der Realität Entgegengesetztes) geht, soll im Folgenden behandelt werden.

Schein und Realität

Aus dem bisher Beschriebenen heraus könnte man versucht sein, das Recht und den Staat als bloße ideologische Formen im Sinne subjektiv falschen Bewusstseins abzutun. Zwar sei Recht auch Ideologie, wie verschiedene der hier behandelten Autor*innen befinden, aber eben auch mehr als das. Ebenso wie die Ware Ideologie oder Fetisch ist und doch auch die realen sozialen Verhältnisse spiegelt und auf sie einwirkt (vgl. Paschukanis 1970: 46f.), so kann auch das Recht als »objektive [...] Denkform« (Harms 2009: 52) bzw. »objektive Gedankenform« (MEW 23: 90) verstanden werden. Zusammengefasst ließe sich für das Recht anführen, was Paschukanis hier in Bezug auf den Staat beschreibt: »Der Staat ist nicht nur eine ideologische Form, sondern zugleich auch eine Form des gesellschaftlichen Seins. Die ideologische Natur des Begriffs schafft die Realität und Materialität der Verhältnisse, die er ausdrückt, nicht aus der Welt.« (Paschukanis 1970: 48f.)

Der Hinweis auf die materielle Realität bzw. die materiellen Effekte von Ideologie war für Adorno (u.a. in seinen Vorlesungen) elementar. So notiert etwa Hans-Georg Backhaus in einer Mitschrift zu einem Seminar bei Adorno, dass dieser in Anlehnung an Marx' Fetisch-Theorie auseinandersetzte, wie Verdinglichung weniger als bloß falsches Bewusstsein zu verstehen sei denn als realer, materieller Faktor. Zur dialektischen Fassung der Gesellschaft gehöre, diesen Zusammenhang zu sehen, dass Schein und Wirklichkeit sich durchdringen, und zwar indem die fetischistischen Annahmen ein Eigenleben entwickeln und »die Menschen tatsächlich abhängig werden von diesen ihnen undurchsichtigen Objektivitäten« (Backhaus 1997: 508). Alex Demirovic, der die Seminar- und Diskussionsprotokolle in seiner umfassenden Studie zur Entwicklung der Kritischen Theorie systematisch durcharbeitet, weist darauf hin, dass Adorno in seinen Lehrveranstaltungen wesentlich stärker auf

42 Dazu auch MEW 1: 354 und Kapitel 5.1 in dieser Arbeit.

Marx und die Argumentation im *Kapital* eingeht, als dies aus seinen Schriften hervorgeht (vgl. Demirovic 1999: 463). Implizit steckt die Argumentation doch aber auch in den Hauptschriften, wenn auch oft nicht explizit in der Marx'schen Terminologie.

In der *Dialektik der Aufklärung* finden wir etwa einen ähnlichen Argumentationsgang mit Blick auf die Kulturindustrie-These. Die Kulturindustrie sei gleichsam Ausdruck von Abstraktion und Substitution, nicht nur Effekt des »Banns«, sondern eben auch an dessen Potenzierung und Abschottung beteiligt, d.h. nicht nur abgeleitet, sondern auch leitend. »Der Fetischcharakter, gesellschaftlich notwendiger Schein, ist geschichtlich zum Prius dessen geworden, wovon er seinem Begriff nach das Posterius wäre.« (AGS 10.II: 745) Damit geht Adorno auch über Lukács hinaus, indem er Verdinglichung noch stärker als materiellen Faktor, als »Schein und Notwendigkeiten produzierende Realität in einem« fasst (Grigat 2007: 137) – ein Argument, das Lukács auch nicht ganz fremd ist, sondern in seiner These der Produktion einer »zweiten Natur« durch Verdinglichung schon angelegt ist.

Hier hat auch Breuers »Anthropologie«-These ihren Platz. Freilich wollte er nicht behaupten, dass Adorno sich zu einer Charakterisierung vermeintlich ewiger menschlicher Natur versteigen wolle – dies wäre ein Beitrag zur Verkrustung der Verhältnisse, gegen die sich Adorno gerade wehrt. Breuers These lautet stattdessen, dass Adorno eine Anthropologie in Bezug auf die »zweite Natur«, also die naturhaft erscheinenden sozialen Verhältnisse entfaltet, oder eine »Ontologie des bestehenden Falschen« (Breuer 1985: 36). Dabei sieht er, anders als Lukács, nicht die Möglichkeit der Lösung durch Klassenbewusstsein, also durch ein bloßes Lüften des Schleiers, das schon den Bann breche. In der tendenziellen Totalisierung der Vergesellschaftung erblickt Adorno demnach auch eher einen ökonomischen als einen politischen Prozess, die zunehmende (vermeintlich absolute) Auslöschung des Gebrauchswerts hinter dem Tauschwert, das Aufsaugen der Differenz von Produktionsverhältnis und Produktivkräften in der Verwaltung, wodurch eben auch die widerständigen Residuen mit den Konfliktlinien (oder genauer: mit deren Sichtbarkeit) verschwinden (vgl. ebd.: 36ff.).

»Sein als Werden«

Negativ ist in dieser Diagnose schon angelegt, was das für Kritik und ihre Möglichkeit bedeutet. Oben wurde mit Adornos Verweis auf Weber und die Aufgabe, sich gerade um das »Unverstehbare« zu kümmern, schon die Strategie angezeigt, die er verfolgt. Es geht ihm darum, genau an diesen Verkrustungen anzusetzen und ihr Zustandekommen nachzuvollziehen. »Soziale Formen erfordern daher eine Fetischtheorie: Sie sind nichts anderes als geronnene menschliche Verhältnisse, verdecken dies jedoch zugleich«, schreibt Buckel dazu (Buckel 2015: 234).

In seinen Vorlesungen zur *Einleitung in die Soziologie* bzw. zu *Philosophischen Elementen einer Theorie der Gesellschaft* umreißt Adorno, was die Aufgaben einer dialek-

tischen Theorie respektive einer Theorie der Gesellschaft wären. Hier greift Adorno den Begriff des »Unverständlichen«, die Chiffre für das abgeschottete, fetischistische Verhältnis, wieder auf, wenn er darauf hinweist, dass dialektische Theorie beide Pole zusammenzudenken habe: die Zurückführbarkeit auf Menschliches, aber auch die Relevanz des »Unverständlichen« als nicht nur Scheinhaftes. Fassen müsse man also den »Lebensprozess der Gesellschaft, der auf seinen frühen Stufen ebenso Verselbständigung, Verhärtung, sogar Herrschaft [...] gefordert hat, wie er gleichwohl entspringt in der gesellschaftlichen Arbeit der Gesamtgesellschaft, und insofern also wieder verstehbar, also das Gegenteil einer solchen Institutionalisierung ist.« (Adorno 2003a: 142) Dafür ist eine Theorie der Gesellschaft nötig, die aufspürt, wo die Gesellschaft den Subjekten als geschlossen gegenübertritt und wo und wie sie solche »Irrationalitäten der herrschenden Gesellschaft aus dem Wesen ihrer eigenen Rationalität heraus selber entwickelt« (Adorno 2003b: 126) – Beispiel dafür ist der inzwischen schon oft angeführte Mechanismus der aus dem gleichen Tausch resultierenden Ungleichheit und die gleichzeitige Erfahrung des rechtmäßigen Vollzugs mit dem unrechtmäßigen Ergebnis.

Marx schließt dabei an Hegel an und gibt dessen Philosophie eine materialistische Wende. Analog zum Hegel'schen Geist-Begriff behandelt er den Kapitalbegriff, der den Subjekten als übergeordnetes »automatisches Subjekt« erscheint, als »prozessierende, sich selbst bewegende Substanz«, die, wie Hegels Geist, sich hinter dem Rücken der Subjekte durchsetzt (MEW 23: 169; siehe auch Reichelt 1973: 76f.). »Hegel nimmt auf philosophischer Ebene vorweg, was Marx als Geheimnis der bürgerlichen Gesellschaft dechiffriert: die Verkehrung eines Entsprungenen zu einem Ersten«, so Reichelt (1973: 77). Dass die vermeintlich automatischen Prozesse einen Ursprung im Handeln haben und dementsprechend auch anders geprägt werden können, darauf läuft Lukács' Verdinglichungsaufsatz hinaus. Er will das »Sein als Werden« (Lukács 1970: 313) erscheinen lassen, wofür er ein politisches Programm entwickelt, das zuweilen von einer starken Teleologie getragen ist. Zunächst noch auf der Ebene des Nachvollzugs will er das Verhältnis von Subjekt und Objekt in Fluss bringen, indem es bzw. seine gegenwärtige Form auf ihren historischen Ursprung zurückgeführt wird, also indem hinter die Erstarrung des Verhältnisses zurückgegangen wird (vgl. ebd. 257ff.). Dies ist nicht im Sinne einer Romantisierung der Vergangenheit zu verstehen, sondern als historische Analyse. Daraus entfaltet er dann aber auch seine praktische These, wonach es gälte, das »Subjekt der Tathandlung« (ebd.: 262), das »identische Subjekt-Objekt« (ebd.: 351) zu finden und praktisch zu formen als das klassenbewusste Proletariat.

Gegen die für ihn mythische Figur der »List der Vernunft«, die in Hegels Geist liegt, schreibt er:

»Erst wenn der Mensch die Gegenwart als Werden zu erfassen fähig ist, indem er in ihr jene Tendenzen erkennt, aus deren dialektischem Gegensatz er die Zukunft

zu *schaffen* fähig ist, wird die Gegenwart, die Gegenwart als Werden, zu *seiner* Gegenwart. Nur wer die Zukunft herbeizuführen berufen und gewillt ist, kann die konkrete Wahrheit der Gegenwart sehen.« (Ebd: 348; Hervorhebung im Original)

Während die Kritische Theorie methodisch an Lukács' Analyse anknüpft, trennen sich die Wege spätestens bei dieser positiven Umwendung bzw. bei der Geschichtsteologie Lukács'. Denn vor dem Hintergrund von Nationalsozialismus und Faschismus sind sie nicht nur pessimistisch, was das Zustandekommen eines vereinigten Proletariats als Klasse angeht, sondern auch der Gefahren der unterordnenden Vereinigung gewahr. Umso höhere Relevanz scheinen das Recht und andere soziale Institutionen für Horkheimer und Adorno zu gewinnen, und zwar als negative Indizes. Ein befreites Verhältnis der Menschen zueinander und zur Natur sei, so Reichelt, eben keines der Theorie oder abstrakter Verallgemeinerung. »Wenn erst die Individuen zu ihrem Recht kommen und nicht mehr unter ein – von ihnen selbst noch in dieser Form produziertes – Abstrakt-Allgemeines subsumiert sind, werden generelle Aussagen unmöglich«, schreibt er (Reichelt 1970: 40). Weshalb die Theorie nur der Erfassung des Aufzulösenden dienen kann, nicht aber das Ziel vorzeichnen: »Mit der Aufhebung gesellschaftlicher Objektivität, der abstrakten Negation wirklicher Individualität, verschwindet auch der Gegenstand aller Theorie.« (Ebd.) Das Recht bzw. die Notwendigkeit der Rechtsform könnte in dieser These schon als doppelter Index der falschen Gesellschaft gesehen werden: einerseits, da es notwendig ist, um Kriminalität zu bekämpfen, und so (wie oben auch mit Paschukanis) die gesellschaftliche Produktion von Kriminalität aufgezeigt werden kann; andererseits, indem die Unfreiheit ausgedeutet werden kann, wo die Allgemeinheit bzw. die Herrschaft des Allgemeinen sich über die besonderen Subjekte erstreckt und diese in ihrer Individualität beschränkt.⁴³

Recht – auch auf diese Paradoxie sind wir schon verschiedentlich gestoßen – garantiert Freiheit gleichermaßen wie es sie auch einschränkt, man könnte sagen, Freiheit realisiert sich im Recht in einer spezifischen Form, ebenso wie oben schon mit Menke gesagt wurde, dass sich im Recht die Gleichheit in einer spezifischen Form verwirklicht: der bürgerlichen (vgl. Menke 2015: 7ff.).⁴⁴ Die bürgerliche, v.a.

43 Ein ähnliches Argument findet sich auch bei Wildt, der mit Marx in dem Bedarf »juridischer Sanktionen« einen Verweis auf die Probleme der Gesellschaft sieht (vgl. Wildt 1986: 171). Siehe dazu auch Maihofer (1992: 84).

44 Dazu heißt es kritisch bei Marx: »Der in der Zirkulation entwickelte Tauschwertprozeß respektiert daher nicht nur die Freiheit und Gleichheit, sondern sie sind sein Produkt; er ist ihre reale Basis. Als reine Ideen sind sie idealisierte Ausdrücke seiner verschiedenen Momente; als entwickelt in juristischen, politischen, und sozialen Beziehungen, sind sie nur Reproduziert [sic!] in andren Potenzen. Dies hat sich auch historisch bestätigt. Nicht nur ist die Dreieinigkeit von Eigentum, Freiheit, und Gleichheit auf dieser Grundlage zuerst von den italienischen, englischen, und französischen Ökonomen des 17. und des 18. Jahrhunderts for-

liberale Theorie bleibt bei diesem Punkt stehen. Sie setzt die freie Konkurrenz als verwirklichte oder zumindest höchste Form der Freiheit und sieht eine Kritik dieser Konkurrenzsituation als Angriff auf die Grundlagen der Freiheit; Marx und seinen Nachfolger*innen geht es aber gerade darum zu zeigen, dass hier ein innerer Widerspruch liegt und die Konkurrenz eben nicht die Grundlage für den Individualismus der Freiheit, sondern für die dahinterliegende Logik des Kapitals bildet. »Diese Art individueller Freiheit ist daher zugleich die völlige Aufhebung aller individuellen Freiheit und die völlige Unterjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die die Form von sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen — von den sich beziehenden Individuen selbst unabhängigen Sachen annehmen.« (MEW 42: 551) Die Individuen, die als Basis der bürgerlichen Gesellschaft gesetzt werden, werden im historischen Verlauf der zunehmenden Verwertung unter den Prozessen begraben, ihre »scheinbare[] Unabhängigkeit« negativ aufgehoben (ebd.: 559). Wenn später in dieser Arbeit die These verfolgt wird, dass Adorno und Co bezüglich des Rechts eine Selbstaufhebung anstreben, also ein Überkommen des Rechts durch es selbst hindurch, so könnte dies als Gegenteil der hier beschriebenen Selbstaufhebung der bürgerlichen Gesellschaft zur Auflösung der Individuen gefasst werden.

Zeitdiagnose

Die selbstzerstörerischen Tendenzen von bürgerlicher Gesellschaft und liberaler Ökonomie betrachtet auch Horkheimer und scheut sich dabei nicht, selbst die letzten bei Marx noch anvisierten Gegentendenzen als falsche Hoffnung abzuwehren. Die liberale Ökonomie, die das Tauschprinzip zu ihrer Basis macht, sieht er mit Marx als permanent krisenhaft an. Jedoch leitet er daraus keine These des Umschlags in eine befreite Gesellschaft ab, die Marx zuweilen noch entlang der irgendwann unhaltbar werdenden Verelendung und daraus resultierenden Umwälzungen erhofft. Er sieht – und die Prägung der 1930er- und 1940er-Jahre ist hier deutlich – eher das Gegenteil: Statt zur Befreiung kippt die Gesellschaft durch die Krise eher in die offene Gewalt oder in die totale Verwaltung. Die »herrschenden Rackets« würden und müssten permanent eingreifen, um noch größere Krisen zu verhindern, so Horkheimer.

muliert worden. Sie realisieren sich erst in der modernen bürgerlichen Gesellschaft.« (Marx 1953: 915f.); siehe auch MEW 42: 170.

Auch wenn man heute, aus einem doppelten Grund⁴⁵, nicht von einer Restitution des Rechtsstaats, aber doch zumindest (noch) von einer Verbreitung rechtsstaatlicher Strukturen eher als vom autoritären Staat, den Horkheimer aufkommen sah, sprechen kann, sehen wir einen anderen Modus der Intervention, der scheinbar auch stärker gelöst von den »Rackets« ist. An Krisen mangelt es auch heute keinesfalls – die Interventionsformen haben sich aber geändert: statt direkter Einmischung ziehen sich die »herrschenden Rackets«, wenn man so die ökonomisch dominanten Akteure fasst, hinter legale und staatliche Strukturen zurück, die sie nicht beherrschen und auch nicht beherrschen brauchen. Sie streben keine direkte politische Dominanz an, sondern üben Druck auf staatliche Strukturen aus, indem sie zwischen Rechtssystemen im globalen Rahmen wechseln können und so auch vermeintliche Sachzwänge schaffen können, denen sich die einzelnen Staaten unterwerfen. Durch die Drohung des Abzugs von Kapital etwa haben diese Akteure »Gesetzgeber, Regulierungsbehörden und sogar die Gerichte in den meisten Ländern zu Agenten gemacht, die ihren Interessen dienen statt denen der Bürger, denen gegenüber sie offiziell verantwortlich sind.« (Pistor 2020: 244)

Dies bringt auch den Effekt, dass im Moment der Krise die Verantwortlichkeit ausgelagert werden kann, wie Pistor dies am Ausgangspunkt ihres Buches, der Finanzkrise von 2007 an, verdeutlicht. Zur Sicherungsfunktion des Rechts gehört demnach auch ein Einspringen dort, wo Unternehmen erfolgreich eine »Put-Option« entwickeln können, also »too big to fail« werden (ebd.: 111). Wenn auch Pistor sich sehr stark auf die rechtliche Regulierung und die Generierung von Ungleichheit durch rechtliche Mittel (und die legale Umgehung rechtlicher Strukturen) fokussiert und dabei Momente der Produktion ausblendet, die für die Generierung von Kapital für sie eine geringere Rolle zu spielen scheinen (dazu auch Kaufmann 2023a), so ergänzt sie mit ihrer These der Herrschaft durch Codierung und Beherrschung des Rechtscodes die Argumentation der Verselbständigung rechtlicher Strukturen im Rahmen globalisierter Ökonomie und Gesellschaften.

Sie zeigt, wie das Kapital sich nicht nur von seinen Produzent*innen und Subjekten löst, sondern auch von Staaten und Rechtssystemen, wenn sie auch betont, dass es weiter von diesen abhängig ist. Abhängig, weil irgendeine Staatsgewalt mit effektiver Zwangsdrohung doch notwendig ist, wenn auch beliebig zwischen den genutzten Rechtsräumen gewechselt werden kann (vgl. Pistor 2020: 283f.). Dadurch wird aber, wenn nicht der Staat als Institution, so doch die öffentliche Kontrolle umgangen, was neue Freiheit für das Kapital, weitere Unfreiheit für die Subjekte bedeutet. Dies wirkt sich auch auf die Frage der Selbstregierung, also auf demokrati-

45 Zum einen, weil Restitution hieße, dass es eine goldene Zeit des Rechtsstaats gegeben hätte, was von den hier behandelten Autoren bestritten wird; zum anderen, weil auch jetzt der Rechtsstaat oft mit Ordnungspolitik statt individuellen Abwehrrechten identifiziert wird und wieder zu einer autoritären Prägung strömt.

sche Prozesse aus. Wenn das Recht Eigentum garantiert und die Einhaltung von Verträgen, also die Berechenbarkeit und Kalkulierbarkeit gewährleistet, aber die Frage, was als Kapital gilt, den »Herren des Codes«, also Spezialist*innen, überlassen bleibt und auch in einer Sphäre verhandelt wird, die der Öffentlichkeit nicht nur durch ihre eigene Sprache, sondern auch durch die regelmäßige Auslagerung von öffentlichen in private Schiedsgerichte und Vertragsabstimmungen entzogen ist, so ergeben sich hier Probleme im Nachvollzug von Entscheidungen. Die Subjekte warten nicht nur, wie Kafkas K. vor dem Gesetz vergeblich auf Einlass, sondern wissen gar nicht, wo zu klopfen wäre, da die Prägung von Eigentumsrechten zwar durch rechtliche Module, wie vor allem »das Vertragsrecht, die Eigentumsrechte sowie das Kreditsicherungs-, Trust-, Gesellschafts- und Insolvenzrecht« (ebd.: 17), vonstatten geht, aber in der Regel vermittelt durch Anwalt*innen, die damit Güter zu Kapital zu codieren vermögen, wobei bei den Staaten vor allem die Durchsetzung derer liegt (vgl. ebd.: 43).⁴⁶

Schließlich – und hier wird ein Bogen zurückgeschlagen auch zur Internalisierung von Zwängen und Autorität – ist das Recht auch bei dieser privaten Durchsetzung von Interessen nicht nur als Zwangsapparat wichtig, sondern auch durch seine ihm eigene Autorität und seinen Schein der Natürlichkeit: Recht gilt und »[d]ie Aura von Autorität immunisiert die rechtliche Produktion von Reichtum in der Gesellschaft dagegen, politisch hinterfragt zu werden.« (Ebd.: 347) Eine ähnliche These sehen wir bei Marx und in der Folge auch bei Lukács und Adorno – hier aber eher mit Blick auf die Produktionsverhältnisse als auf die Zirkulation und die rechtliche Absicherung von Kapital. Prägnant wird dies etwa von Leo Löwenthal formuliert, wenn er beschreibt, wie im Produktionsprozess eine Autorität der verselbstständigten Verhältnisse »als blinde, vom eigenen Zugriff unabhängige fremde Macht« generiert wird (Löwenthal 2017: 262).

Nachdem wir nun die drei Ebenen von Norm, Praxis und Effekten des Rechts im Ausgang von Horkheimer und Adorno betrachtet und diese entlang der Stichworte Projektion, Gewalt und Fetisch entwickelt haben, wollen wir uns im Folgenden der grundlegenden Rationalität »des Rechts« und dabei dem Wandel der »Rechtskultur« in neueren Entwicklungen zuwenden.

46 Pistor schreibt hierzu: »Die Staaten kontrollieren den Prozess der rechtlichen Codierung häufig nicht; tatsächlich müssen sie es auch gar nicht. An vorderster Front, wo in den Büros der Anwaltskanzleien Tag für Tag neue Kapitalrechte geprägt werden, spielen die Staaten nur eine untergeordnete Rolle. Aber die Staaten stellen den Rechtsanwälten die juristischen Werkzeuge zur Verfügung, und sie halten ihren Rechtsdurchsetzungsapparat bereit, um das Kapital durchzusetzen, das die Rechtsanwälte fabriziert haben. [...] Die Fähigkeit, die Module des Codes einer sich ständig wandelnden Liste von Gütern aufzupropfen, macht die Rechtsanwälte zu den eigentlichen Herren des Codes des Kapitals.« (Pistor 2020: 43)