

2. Idealtheorie vs. Materialismus: Projektion

»Moma, you've spent most of your life working for some white woman in one house or another, and I will bet it has never crossed your mind that you might exchange places with her? I will tell you why you do not let it trouble your head. First, because the slave owners have led you to believe that you have a ›natural‹ position; in other words, under the heel of their boot. Darwin was an Englishman who formalized ›the law of the jungle‹ idea that you eats or you gets eaten. Claimed it to be a ›natural‹ law. Well Darwinism and Capitalism are kinfolks — they feed each other. It is only logical that two hundred years of exposure to the idea of a ›natural‹ (inferior) position should have napped your mind. The second reason you never think you might want to exchange places with the rich white woman is because you're not stupid. You have a sense of self-preservation. You might not see or hear your chains, but you sure as hell can feel them cutting into your precious ebony skin. You know that if you leap you are going to get hurt so you just rest your slave butt up on your slave block and try not to think about these things.«

(Phillips 1989: 63)

In diesem angeführten Zitat lässt Caryl Phillips seinen Protagonisten, Rudy Williams, aus dem Gefängnis an seine Mutter schreiben. Williams, der ursprünglich wegen eines Raubüberfalls im Gefängnis sitzt, politisiert sich dort zunehmend und entwickelt sich zum Bürgerrechtsaktivisten. Wie sein reales Vorbild, der Black Panthers Aktivist George Jackson (vgl. Sarvan/Mahama 1991: 38; vgl. auch Jackson 1994), ist er Subjekt rassistischer Praktiken und nach seiner Verhaftung wegen eines Raubes gerade durch seinen zunehmenden Aktivismus auf ungewisse Zeit dem Gefängnis ausgesetzt – bis er im Laufe des Romans schließlich den Verstand verliert. Was dieses Zitat nun für unseren Kontext interessant macht, ist die Reflexion der Effekte von Recht, Strafe und nicht zuletzt Moral, die Phillips Williams anstellen lässt. Der Text von Phillips wird nicht herangezogen, um einen fadenscheinigen Bezug von der hier aufgerufenen realen Erfahrung der Sklaverei zur »Sklavenmoral« Nietzsches herzustellen oder zu behaupten, dass die Frage der Sklaverei und des Rassismus in

der Kritischen Theorie zentral behandelt worden wäre.¹ Horkheimer und Adorno bewegen sich meist auf einer abstrakteren Ebene, aber gerade auch diese wird bei Phillips stark angesprochen, wie Barbara Smith in ihrer Rezension in der New York Times schreibt: »The focus is not on the politics of those who have used racial, religious and sexual differences as a rationale for hatred and injustice, but instead upon the internal impact of oppression, especially its numbing effect on the individual spirit.« (Smith 1989)

Um eben jene »numbing effects«, um abstumpfende oder betäubende Effekte wird es in der Diskussion des Verhältnisses von Recht und Moral in der Kritischen Theorie im Wesentlichen gehen. Phillips' Romanfigur beschreibt dabei zwei Momente, die diese Effekte hervorbringen: einerseits die Naturalisierung, die Konstruktion von Naturgesetzen (was hier offenbar die treffendere Übersetzung gegenüber »Naturrecht« oder »natürlichem Recht« wäre), die auch vor dem Sozialen keineswegs Halt macht; andererseits die Bewehrung dieser vermeintlichen Gesetze mit Zwang: »You know that if you leap you are going to be hurt.« Eben jene Argumentation bzw. die Verschränkung der beiden Stränge verfolgt Horkheimer in seinem Beitrag zu den *Studien über Autorität und Familie*. Recht und Moral wirken hier zusammen; die Durchsetzung und Verlängerung des Gegebenen durch Exekutivgewalt stehen nicht alleine, sie brauchen eine Ergänzung durch internalisierte Zwänge, um nicht zu zerfallen. Horkheimer stützt sich hier auf Freud und Nietzsche, um zu beschreiben, wie »der gesamte psychische Apparat der Mitglieder einer Klassengesellschaft [...] weitgehend bloß die Verinnerlichung oder wenigstens die Rationalisierung und Ergänzung des physischen Zwangs« bildet (Horkheimer 1987: 11). Recht und Moral sind dabei nicht eins – Horkheimer betont eine relative Autonomie der Moral, wenn sie auch oft »als verinnerlichte Gewalt, als das in die eigene Seele aufgenommene äußere Gesetz« erscheint (ebd.: 13). Genau darum unternimmt diese Arbeit den Versuch, nicht nur das Recht, sondern die »Rechtskultur« in den Blick zu nehmen, also jene Kultursphären, die vermittelt durch das Recht respektive umgekehrt durch die vermittelt das Recht seine Wirkung entfaltet. Wie im Zitat gesehen untersucht Horkheimer, und mit ihm auch weitestgehend das gesamte IfS zu seiner Zeit, vor allem den Klassenkonflikt, wie er sich in Recht und Rechtskultur ausdrückt. Mehr oder weniger damit vermittelt nimmt er auch Antisemitismus mit in den Blick. Aber ebenso gilt es, wie im Ausschnitt aus dem Roman Phillips', die rassistische Diskriminierung oder auch patriarchale Macht

1 Wobei anzumerken ist, dass für die *Studien zum autoritären Charakter* nicht zuletzt eine Studie zum Rassismus und dem Vorenthalt basaler Rechte für Schwarze Menschen in den USA prägend war. Angelehnt an Myrda's Studie *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy* lautet auch eines der Kapitel in den *Studien* »Das Dilemma des Antisemiten« (Adorno 1973: 135); Für den Hinweis auf die Prägung siehe Ziege (2019: 154).

mit einzubeziehen, die Herrschaftsdynamiken im Recht also aus verschiedenen Blickachsen und deren Verschränkung zu untersuchen.

Neuere theoretische Ansätze eröffnen hier Perspektiven, zwar nicht in direktem Bezug auf Horkheimer und Adorno, aber dennoch durch eine ähnliche Deutung ihrer Grundlagen, wie etwa der Rekonstruktion des Schuld- und Gewissens-Topos bei Nietzsche. Direkt anschlussfähig an Phillips' Passage zeigt sich etwa in den Arbeiten von Didier Fassin oder Bernard Harcourt, wie die Spirale der rechtlichen bzw. rechtlich gedeckten Gewalt und des internalisierten Zwangs bis heute weitergedreht wird (vgl. etwa Fassin 2018: 64ff.; Harcourt 2020: 280–294, v.a. 284ff.). Die Kehrseite dieser Bewegung deutet Daniel Loick aus, wenn er mit Nietzsche die Affektstruktur der Rechtssubjektivität beleuchtet. Neben jenen bereits angemerkten Formen des ›schlechten Gewissens‹, also der internalisierten Schuld, die zu konformem Verhalten drängt, beschreibt er den Triumphalismus des oder der Rechthabenden (vgl. Loick 2017: 200).

Uns kommt es hier vor allem aber auf die erste Seite an und auf die offenen wie sublimen Unfreiheiten, die damit verbunden sind. »Today I celebrate (yeah ›celebrate‹ — remember they read his bull) my sixth year in captivity. But do not assume that you are all free. You are not. Most of you cannot see your chains. This is a serious error that some of us both inside and outside are fighting to correct. You do not see your chains, you do not hear them, but try leaping up the ladder a few rungs and you will sure as hell feel them.« (Phillips 1989: 63), schreibt der tragische Romanheld Phillips', und ähnlich soll im Folgenden ausgedeutet werden, wie Moral und Recht nach Horkheimer und Adorno zusammenwirken, welche verdrängenden und naturalisierenden Effekte damit einhergehen und wie Horkheimer und Adorno demgegenüber ihre materialistische Theorie fundieren.

2.1 Moral als internalisierte Herrschaft?

Ein zentrales Moment für die Auseinandersetzung Adornos und Horkheimers mit dem Komplex der Moral und ihrer Interdependenz mit dem Recht ist die Frage nach dem Zustandekommen, der Geltung und der Wirkung von Normen. Dass Recht und Moral eng miteinander verbunden sind, steht dabei für sie außer Frage. Dabei macht die grundsätzliche Konstruktion von Rechtssystemen und deren philosophische Rechtfertigung keinen wesentlichen Unterschied, wenn man Horkheimer in seiner Auffassung des bürgerlichen Denkens zum Recht folgt. Sicherlich haben Naturrechtslehren, die sich etwa auf religiös fundierte Moralvorstellungen schon in ihrer Konstruktion beziehen, eine viel stärkere Beziehung zur Moral als etwa streng gesetzpositivistische Lehren. Doch selbst im Rechtspositivismus ließe sich mit Horkheimer eine solche Verbindungslinie ziehen – wenn auch weniger auf der Ebene der Rechtfertigung, als auf jener der Wirkung oder Geltung. Denn der

Gehorsam gegenüber dem Gesetz, so Horkheimer, ist der Kern der bürgerlichen Moral (vgl. HGS 5: 324), wobei es keinen Unterschied machen dürfte, ob das Gesetz nun der reine Befehl des Souveräns ist oder eben die Institutionalisierung göttlicher Gebote.²

Wenn auch die Ausarbeitung einer zusammenhängenden Moraltheorie bei den hier behandelten Protagonisten ebenso wie die einer Theorie des Rechts ausgeblieben ist, so finden sich doch zahlreiche Einlassungen und Diskussionen zu Aspekten der bürgerlichen Moral und vor allem der Moralphilosophie des deutschen Idealismus. Das zusammengefasste Fazit aus diesen Behandlungen, die im Folgenden diskutiert werden, lautet zum einen, dass die bürgerliche Moral auf Gesetzesgehorsam hinausläuft. Noch drastischer aber ließe sich sagen, dass die Moral darüber hinaus noch repressiver betrachtet wird als Internalisierung von Herrschaft – was uns wiederum eine Perspektive auf das Recht eröffnet, da Gesetzesgehorsam und die Internalisierung von Herrschaft hier teils synonym verwendet werden, teils als abgestufte Formen in ein und demselben Prozess aufscheinen.

Die Schritte, anhand derer diese These aufgezeigt werden soll, reichen von der Perzeption der Moral über den Widerspruch von moralischem Bewusstsein und moralischer Praxis hin zum Selbstwiderspruch der Moral als Postulat der Autonomie in einem Umfeld der Heteronomie. Zunächst wird auf das Problem der Individualisierung von Moral eingegangen, wobei Horkheimer und Adorno eine Ausblendung sozialer Dimensionen diagnostizieren, die Probleme für moralisches Handeln aufwirft. Indem äußere Schranken internalisiert werden, entziehen sie selbst sich der Kritik. Andererseits wird die Affirmation moralischen Handelns dadurch erschwert, dass soziale und individuelle Normen in den Subjekten in Konflikt geraten können. Das Subjekt wird dementsprechend genauer zu betrachten sein, da es hier zum einen als Schlachtfeld der Normen auftritt, zum anderen aber gerade in der idealistischen Philosophie als ein Gegebenes gesetzt wird, als entleerte, abstrakte Person. Als Einspruch gegen diese Starrheit des zur Person verdinglichten Subjekts sowie gegen den starren Moralbegriff verweisen Horkheimer und Adorno auf die Relevanz von moralischen Impulsen und wenden sich gegen eine Rationalisierung und Einhegung dieser Impulse zum System. Schließlich wird die Moraldiskussion in Bezug zu den sozialen Bedingungen und historischen

2 Einen Unterschied macht es allerdings, wenn die Gesetze demokratisch zustande kommen, wenn etwa das Diskursprinzip den Positivismus wie auch das Naturrecht ersetzt (oder eine Position dazwischen schafft). Dennoch soll Horkheimers These hier abstrakter gefasst werden: Das Gesetz, dem gehorcht werden soll – so soll hier gezeigt werden –, tritt in der frühen Kritischen Theorie gerade als verdinglichte Form politischen Handelns einerseits auf, andererseits auch als bürgerliche Kategorie, die gleich einem neuen Realitätsprinzip die (westlichen) Gesellschaften seit der Frühmoderne prägt und die eine »bestimmte Form gesellschaftlicher Beziehungen« (Pfeiffer 1973: 14) naturalisiert, sodass ein Jenseits der »Rechtskultur« gar nicht gedacht werden kann (siehe auch Pollock 2018: 33).

Anforderungen derjenigen Instanzen gesetzt, die die Moral institutionalisier(t)en, und so beleuchtet, inwiefern neben dem beschränkenden Charakter der Moral in ihr auch eine Sprengkraft liegen kann, inwiefern also zwangsläufig Spannungen entstehen, wo die Moral zum Herrschaftsinstrument gemacht wird.

Individualisierung der Moral

Zunächst soll also die Moraldiskussion rekonstruiert werden, wie sie sich bei Horkheimer und Adorno vor allem in Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus findet. In der Philosophie Kants sieht Adorno eine problematische Entwicklung angelegt, die er in seiner Vorlesung zu *Problemen der Moralphilosophie* fast an den Anfang stellt, nämlich eine Tendenz zur Individualisierung von Moral beziehungsweise der Ersetzung von Moral durch Ethik. Versuche der Existenzialismus mit dem Fokus auf Ethik die Verfolgung externer moralischer Normen durch die individuellen bzw. persönlichen ethischen Konvktionen zu ersetzen, so finde sich der Ursprung dieser Bewegung schon bei Kant. Keineswegs wird dadurch aber die Ausrichtung an externen Normen oder Rationalitäten gebrochen, vielmehr wird sie verstetigt, wie Adorno am Begriff der Persönlichkeit bei Kant erläutert. Ethik zielt hier weniger auf die Verwirklichung eines guten Lebens, als auf die Selbstverwirklichung oder Selbstentfaltung der Person, wobei das, was verwirklicht werden soll, in der Persönlichkeit abstrakt-allgemein schon angelegt sein soll. Die Spannung zwischen individuellem Interesse und der sozialen Norm wird dabei ausgeblendet – zumal bei Kant, wo die Persönlichkeit als vernunftbegabtes Wesen jenseits des empirischen Subjekts definiert wird. Vielmehr wird hier Bezug genommen auf eine bestimmte Identität, eine Selbstidentität, die herzustellen Aufgabe der Ethik sei, wobei der Referenzrahmen – die Kultur – selbst der kritischen Betrachtung entzogen wird.³ Dazu heißt es:

»Auch durch diesen Begriff der Ethik wird eigentlich das abgeschnitten, was die Thematik einer jeden tiefergreifenden Besinnung auf moralische oder ethische Fragen ausmachen sollte, nämlich die Frage, ob die Kultur und das, wozu diese sogenannte Kultur geworden ist, so etwas wie richtiges Leben zulässt oder ob sie ein Zusammenhang von Institutionen ist, der in zunehmendem Maß ein solches richtiges Leben geradezu verhindert.« (Adorno 2010: 28)

Ähnliche Vorwürfe sind heute in der Diskussion um Identitätspolitik zu finden: vor lauter Selbstverwirklichung und Egozentrismus würden die sozialen, kulturellen und moralischen Aspekte, vor allem aber ökonomischen Probleme außer Acht gelassen. Diese Kritik kann zuweilen differenzierter ausfallen oder schlicht

3 Zur Differenzierung von Ethik und Moral in Adornos Kant-Lesart siehe auch Schweppenhäuser (1997: 37).

belächelnd,⁴ oft geht sie doch darüber hinweg, dass Identität hier nicht (nur) eine Tendenz zur Essentialisierung hat, sondern gerade auch eine Differenzerfahrung einbringt. Fernab davon, bloß »symbolische[] Pseudopolitiken« zu sein, speisen »Identitätspolitik« sich gerade negativ aus Ausgrenzungs- und Gewalterfahrungen und Machtdynamiken – vor allem auch solchen, die sich als Freiheit verkaufen.⁵ »Die Identitätspolitik« kann sich also auch gerade gegen die externe Zuschreibung von Identität, gegen aufgezwungene Selbst-Einheit richten. Adorno sieht ein wesentliches Moment des Identitätsdenkens, auf das er seine Kritik richtet, im kriminologischen Bereich, also der Identitätsfeststellung und dabei auch der Zurichtung von Subjekten zu Objekten der (Straf-)Verfolgung (Adorno 2016: 442)⁶ – gegen solche Zurichtung zum Objekt versucht »die Identitätspolitik« sich gerade zu ermächtigen. Problematisch, könnte man sagen, wird sie schließlich dort, wo sie so manichäisch wird wie ihre Kritiker*innen, wo sie den Zusammenhang mit anderen Herrschaftsformen jenseits der eigenen Erfahrung verliert und wo die gesellschaftliche Reflexion ausbleibt und sie sich sogar in hegemoniale Regime einfügt (dazu etwa Soiland 2013). Der Kern des von Adorno erhobenen Einwands gegen Kant ist aber ein anderer als bloß der der Beschränkung auf individuelle Selbstverwirklichung.

Was Adorno hier kritisiert, ist die Naturalisierung des Sittlichen. Kant bemüht sich in seiner Begründung der Moral, genauer des Sittengesetzes, das bei ihm aufs Engste mit der Autonomie des Willens verbunden ist, von empirischen Subjekten und ihrer Erfahrung abzusehen. Zwar heißt es zu Beginn der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wo Kant die Wissenschaft der Ethik einführt, dass zu ihrem Bereich auch eine Reflexion der Bedingungen gehöre, unter denen der Zusammenfall von »Sein« und »Sollen« nicht vollzogen werde (vgl. Kant 1974: 11). Die spätere Konstruktion der Ethik beschränkt sich aber im Wesentlichen auf die abstraktere Konstruktion des Sittengesetzes, des Sollens, ohne dabei weiter auf die Bedingungen einzugehen. Der kategorische Imperativ Kants, der den Kern des Sittengesetzes beschreibt, wird explizit in Abstraktion von konkreten Subjekten und von Erfahrung konstruiert, ebenso wie er sich an Personen im Allgemeinen, an »alle vernünftigen Wesen« richtet (ebd.: 84). Die von Kant selbst thematisierte Gefahr eines Zirkelschlusses, nämlich das Sittengesetz aus der Voraussetzung der Freiheit zu konstruieren, nur

4 So etwa bei Pfaller, wenn er von »noch so kleine[n] Sorgen oder Empfindlichkeiten« in Bezug auf »ethnische[], kulturelle[], religiöse[] oder sexuelle[]« Forderungen spricht (Pfaller 2018: 124).

5 Etwa, worauf Jens Balzer verweist, wenn von bajuwarischen Identitätspolitikern*innen auf die »Liberalitas Bavariae als Gegenentwurf zu Identitätspolitik, Wokeness und Cancel Culture« verwiesen wird. So im Grundsatzprogramm der CSU 2023 (zit.n. Balzer 2024: 33).

6 Siehe dazu auch, wie neueste Techniken gerade zur vermeintlich wissenschaftlichen Identitätsbestimmung von sozialen Gruppen genutzt wurden. Dies verdeutlicht Tittel (2025: v.a. 175–188) am Beispiel antiziganistischer Polizeiarbeit.

um die Möglichkeit der Freiheit wiederum aus der Sittlichkeit zu erklären, versucht er dahingehend zu bannen, dass er sich doch auf einen gewissen Erfahrungsgehalt beruft: nämlich auf die Fähigkeit »vernünftiger Wesen«, das bloß Seiende zu transzendieren und neben der reinen »Sinnenwelt«, also dem empirisch und sinnlich Erfassbaren, auch den Zugang zur »Verstandeswelt« erfahren zu können. Aus dieser Möglichkeit zur Freiheit, die Sinnenwelt zu transzendieren, ergibt sich für Kant der Beleg des Autonomieprinzips, was wiederum die Sittlichkeit erklärbar macht (vgl. ebd.: 88).

Dieses Erfahrungsmoment ist jedoch ein weit abstrakteres als solche partikularen der empirischen Subjekte, von denen Kant sich abgrenzt. Die Forderung der Ethik, dass das »Sein« dem »Sollen« entspreche, richtet sich auf das abstrakte Sittengesetz, den kategorischen Imperativ, der durch Abstraktion bereits formalisiert ist und in der Formel, nur nach jenen Maximen (also subjektiven Prinzipien) zu handeln, die zugleich auch objektives Gesetz sein könnten, ausgedrückt wird (vgl. ebd.: 51). Dieser Imperativ ist Kant zufolge gegeben, leitet sich aus Vernunft, nicht aus Erfahrung ab. Und hier setzt Adornos Kritik ein. Denn wenn die Ethik, die die Moral ersetzt und sich an diesem rein abstrakten Prinzip festmacht, in der Forderung besteht, die Identität von »Sein« und »Sollen« herzustellen, also das objektive Gesetz zu affirmieren, so fällt eine Reflexion und Kritik der Bedingungen dieses Imperativs, bzw. der Interessen, die mit ihm verfolgt werden, aus. Kants Theorie, so Adorno, drücke einen naiven Optimismus des frühen Bürgertums aus, nach dem Prinzip: Weil das Gute sein soll, muss es auch möglich sein (vgl. Adorno 2010: 114).

Kant schließe dabei die Möglichkeit von Widersprüchen respektive die des »Absurden« aus, nämlich solche Situationen, in denen die Umstände eine Verwirklichung des Sittengesetzes gar nicht erlauben. Für eben jene Gegenthese gegenüber Kant zieht Adorno Kafkas Werk heran, in dem genau diese Absurdität expliziert wird, die sich auf gesellschaftlicher Ebene so zeige, dass »es zwar die Idee des Guten und die Verpflichtung, das Gute zu tun und das Gesetz zu erfüllen, gibt, daß aber gleichzeitig den Menschen die Möglichkeit, es zu erfüllen, etwa durch die Totalität des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in den sie eingespannt sind, verweigert ist.« (Ebd.: 114) Demzufolge bedarf es nach Adorno eines Zugangs zur Moral von der entgegengesetzten Richtung, einen, der die Widersprüche identifiziert, statt das »Sollen« abstrakt zu verabsolutieren. Wie Anke Thyen festhält, ist Adornos Herangehensweise orientiert an »Negativität« einerseits, also dem Modus der Kritik statt dem der Konstruktion verpflichtet, und basiert andererseits auf »Sachhaltigkeit«, bezieht sich also auf konkrete Erfahrung, auf das, was nicht im Begriff einer Sache aufgeht, auf das Nichtidentische, und verwehrt sich so der Abstraktion (vgl. Thyen 1998: 168f.).

Von äußeren zu inneren Schranken

Um diesen Ansatz weiter zu verfolgen muss betrachtet werden, wie in Kants Konstruktion, oder allgemeiner in der bürgerlichen Gesellschaft, ein Verschiebungsprozess stattfindet, bei dem äußere Schranken ins Innere des Subjekts verlagert werden. Kant präsentiert sein Sittengesetz als das »Dasein der Vernunft« (Adorno 2010: 120),⁷ beschreibt in seinem Begriff der Autonomie das Zusammenfallen von Freiheit und Notwendigkeit nicht nur als faktisches, sondern als normatives Postulat der Vernunft. Das Vernünftige, das bei Kant ein Gegebenes ist, wie das daraus abgeleitete Sittengesetz sollen im Willen der Subjekte liegen. Dabei aber, so beschreibt Adorno, lässt sich eine Internalisierung von Herrschaft oder zumindest von heteronomen Normen beobachten. Zwar fallen bei dieser Internalisierung gesellschaftliche Schranken, an denen sich Leidenschaften entwickeln – allerdings nur um den Preis, dass diese Schranken ins Innere der Subjekte verlagert werden. Wenn das Allgemeine zum »principium individuationis« des Besonderen wird, zum innerlich leitenden Prinzip der Subjekte, so stoßen sie gar nicht erst an die äußerlichen Schranken, diese werden obsolet (vgl. AGS 6: 337). Die Individuen werden so schon als unterschiedslose Agenten des Tauschprozesses »individuiert« – zwar als Gleiche, jedoch im Sinne von gleichermaßen in ihrer Freiheit Beschnittene, wie an späterer Stelle noch genauer zu behandeln sein wird.⁸

Der vermeintlichen Faktizität des Sittengesetzes bei Kant stellt Adorno nun die Frage gegenüber, inwiefern diese Gegebenheit, die sich nach Kant im Gewissen – also auch in unserer Erfahrung – ausdrückt, auch ausreicht, um ihre Legitimität zu verbürgen. In Verweis auf die Psychoanalyse konstatiert Adorno, dass gerade die Instanz des Gewissens sich auf kontingente soziale Normen bezieht, dass durch sie sich »Verinnerlichungen von tatsächlicher Macht, Verinnerlichungen der jeweils herrschenden gesellschaftlichen Normen« vollziehen (Adorno 2010: 123). Wie Horkheimer konzidiert, handelt es sich hierbei nicht nur um eine bloße Aufnahme externer Normen in die Psyche, etwa über die moralische Instanz, das Über-Ich, sondern die gesellschaftlichen Normen sind im Kern des Ichs, im Ichprinzip, verankert, das selbst mit Herrschaft verbunden ist – nicht zuletzt mit der Herrschaft über sich selbst, aber auch jener über andere (vgl. HGS 6: 116).

Nach Horkheimers These ist diese Verbindung der Herrschaft mit dem Ichprinzip Ergebnis eines langwährenden historischen Internalisierungsprozesses. Gleich-

7 Kant fasst das »Sittengesetz« als Faktum, das zwar umgangen, nicht aber bestritten werden kann. Entgegen der Psychoanalyse, die die soziale Konstruktion des »Gewissens« erklärt, sieht Kant dies noch als gegeben an und wehrt psychologische Erklärungsmuster ab; das »Sittengesetz« ist für Kant nicht nur gegeben, sondern auch vernünftig bzw. »selber eigentlich gar nichts anderes [...] als das Prinzip der Vernunft«, so Adorno (2016: 667).

8 Vgl. Kapitel 3.2, in dem die These der »repressiven Egalität« genauer behandelt wird.

wohl zeugt die noch immer zu verzeichnende »Revolte der Natur« (ebd.: 107) gegen die Selbstbeherrschung von einem Widerstandspotenzial gegen diesen Internalisierungsprozess, den Zwang zur Bildung eines Über-Ichs, der Hereinnahme zivilisatorischer Normen ins Ich. Diese Normen seien zwar maßgeblich durch patriarchale Gewalt und Autorität repräsentiert – die Psychoanalyse Freuds geht demnach von einer Rebellion gegen den Vater in der Ausbildung des Ichs aus. Tückischer ist ihr Wirken nach Horkheimer jedoch, wenn es von Gruppen ausgeht, etwa von gleichaltrigen Kindern, wobei Zwang weniger reflektiert, also nicht mit den Eltern verhandelt, sondern durch Druck aus der Gruppe internalisiert wird. Die Forderung nach Anpassung übersteige hier das eigene Denken, Reflexionen des Gewissens oder des Über-Ichs würden hintangestellt, was zu einer anderen Form des Aufbegehrens der Natur führt, die sich nicht gegen die Gruppe selbst wendet, sondern projektiv ausgelagert wird. Horkheimer spricht hier von der Herausbildung von Zivilisationshass, die angestoßen wird durch die unreflektierte Triebunterdrückung, die von der Gruppe gefordert wird. Das Versprechen des Glücks durch Aufschub oder Sublimierung der inneren Leidenschaften wird nicht eingelöst, der Verzicht nicht entschädigt, wodurch sich die Wut einerseits gegen die Gruppe oder die Gesellschaft als Ganzes wenden kann, andererseits aber auch die Forderung nach Triebverzicht aller anderen bei Drohung von Strafe entwickeln kann (vgl. ebd.: 121). Auch das wird später noch genauer zu beleuchten sein.⁹

Adorno treibt diese These vom Einklang des Kantischen Sittengesetzes mit der Affirmation von Herrschaft auf die Spitze. Wenngleich sein eigenes Denken der Theorie Kants viel schuldet und er sich so stark mit ihr auseinandersetzt, weil er in ihr ein großes emanzipatorisches Potential angelegt sieht (vgl. Thyen 1998: 177), so entwickelt er dennoch eine harsche Kritik an der normativen Verklärung des Faktischen bei Kant, die für Adorno die gesellschaftskritische Wendung der Theorie verhindert. Dementsprechend polemisch fällt Adornos Auseinandersetzung mit jenem Aspekt der Kantischen Theorie aus. Man könne sagen, »daß der kategorische Imperativ von Kant gar nichts anderes ist, als das ins Normative gewendete, zum Absoluten erhobene Prinzip der Naturbeherrschung selber« (Adorno 2010: 145), heißt es etwa an einer Stelle, in der Adorno die »Totalität der Naturbeherrschung« im Kantischen Vernunftprinzip beklagt, das die Moral von jeglichen inneren und äußeren Bedingungen jenseits der »reinen Vernunft« lösen will. Es ist hier wiederum der Dualismus von Geist und Natur, den Kant in seiner *Grundlegung* konstruiert und den Adorno angreift. Wie auch Horkheimer weist Adorno – geschult an Freud – darauf hin, dass es statt dieser dualistischen Konstruktion einer dialektischen Reflexion der Natur im Geist bedürfe, dass das Problem Kants und darüber hinaus der bürgerlichen Moral in der Nicht-Beachtung der Vermittlung von Geist und

9 Die These der Straflust wird im Kapitel 3.2 weiter ausgeführt.

Natur liege. »Und man kann insofern also sagen, daß durch diese blinde Naturbeherrschung bei Kant nun gerade die nichtaufgehellte Natur sich reproduziert, oder anders gewandt, daß die Kantische Moral ihrerseits eigentlich nichts anderes ist als Herrschaft.« (Ebd.: 156f.)

Interessant ist zu betrachten, wie sich die Rechtfertigung der normativ gewendeten Faktizität ausgestaltet – vollzieht sich doch gerade mit der Aufklärungsphilosophie ein Wandel, der darauf zielt, die vormals als göttlich legitimierten Morallehren zu entzaubern. Die Ablösung der göttlichen Legitimation durch die Vernunft, die Kant anstrebt, stellt für die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* gleichermaßen ein bekanntes Muster bürgerlicher Rechtfertigung von Triebverzicht auf scheinbar gewaltlose Weise dar, wie sie auch eine neue Stufe der Komplexität in diesem Ansinnen erreicht: »sublim und paradox wie keiner vorher, und ephemere wie sie alle«, kommentieren sie den Kantischen Versuch (HGS 5: 108). Die Übernahme der Hörigkeit gegenüber dem – nun immerhin formalisierten – Gesetz, auch gegen das eigene Interesse, sehen sie als Moment des »Aberglaubens« auch in der Aufklärung. Was zunächst paradox klingt, erläutern sie anhand der eigenen Gesetzmäßigkeit aufklärerischen Denkens, allen voran des Kantischen. Die Enthaltensamkeit dieses Denkens gegenüber konkreten Inhalten bei dem Versuch, ein formales System der sozialen Reproduktion und des allgemeinen Sittengesetzes aufzustellen, mündet nicht zuletzt darin, ein Instrument der Vermittlung zu errichten, das darauf angelegt ist, soziale Konflikte anhand allgemeiner Prinzipien beizulegen. Jenseits des abstrakten Sittengesetzes steht das vermeintlich neutrale Recht paradigmatisch für diesen Ansatz.¹⁰ Dass die Vermittlung aber eng mit der Gewalt verbunden ist, heben Horkheimer und Adorno im gleichen Zug hervor: prinzipiell ist das aufklärerische Denken auf die Reproduktion der Gesellschaft gerichtet – dort, wo die neutrale Vermittlung nicht ausreicht, setzt die Gewalt ein. Und dass die neutrale Vermittlung, die davon absieht, Machtgefälle selbst zu thematisieren, sondern sich dem Gegebenen einfach aufsetzt, keineswegs gewaltfrei ist – das ist ihre Kernproblematik, an der die Kritik Adornos und Horkheimers sich entfaltet:

»Solange man davon absieht, wer Vernunft anwendet, hat sie nicht mehr Affinität zur Gewalt als zur Vermittlung, je nach der Lage von Individuum und Gruppen läßt sie Frieden oder Krieg, Toleranz oder Repression als das Gegebene erscheinen. Da sie inhaltliche Ziele als Macht der Natur über den Geist, als Beeinträchtigung ihrer Selbstgesetzgebung entlarvt, steht sie, formal wie sie ist, jedem natürlichen Interesse zur Verfügung.« (HGS 5: 110)

10 Zur Problematisierung der Bindung von Autonomie an ein abstraktes Gesetz bei Adorno siehe auch Khurana (2013: 71ff.) und Menke (2006: 153ff.).

Ein allgemeines Vernunftprinzip, das von der konkreten Situation des Subjekts absieht, wird hier also bestritten, wird dargestellt als ideologischer Schleier, der bestehende Machtdynamiken überdecke. Die reine Vernunft in abstracto zu konstruieren, ihren Zusammenhang mit dem konkreten einzelnen Subjekt und seinen Erfahrungen also auszublenden, führe nicht zu einer Aufhebung, sondern viel eher zu einer Perpetuierung der Gewaltverhältnisse. Dementgegen müsste einerseits die notwendige Widersprüchlichkeit der Vernunft ernstgenommen werden, die sich aus dem Einspruch der Erfahrung gegen das reine Prinzip ergibt; Adorno spricht hier beispielhaft vom affektiven Impuls der Vernunft, einem Flüchtigen Schutz zu gewähren, wo das Sittengesetz die Kooperation mit der Polizei fordert (vgl. Adorno 2010: 145). Andererseits gilt es auch zu betrachten, wie die vermeintlich reine Vernunft in ihrer Konstruktion bei Kant nicht unwesentlich Züge einer rationalisierten Form des christlichen Martyriums trägt, also die Aufopferung des Selbst preist und dabei hinterrücks als Legitimation auch der weltlichen Obrigkeit dient – inwiefern also die Abstraktion von konkreter Erfahrung hier Züge einer Projektion des Gegebenen trägt (vgl. HGS5: 208).¹¹

Heteronomie in der Autonomie

Bevor nun aber weiter auf diesen zweiten Zug der Introversion eingegangen wird, ist zunächst das Verhältnis von Moraltheorie bzw. moralischem Bewusstsein und moralischer Praxis zu untersuchen. Wie eben herausgestellt wurde, dass vernünftiges Handeln jeweils von der konkreten Situation der-/desjenigen abhängt, die/der handelt, so ist auch umgekehrt zu beachten, dass (abstraktes) moralisches Bewusstsein nicht automatisch zu moralischem Handeln führt. Auch hier bedarf es eher einer Analyse der gesellschaftlichen Umstände als der abstrakten Festlegung moralischer Prinzipien. Vor allem in der antagonistischen Gesellschaft, wo das individuelle und das allgemeine Interesse zusehends auseinanderdriften, ist das zu konstatieren. Kant legt großen Wert darauf, die moralischen von den Naturgesetzen auseinanderzuhalten, wobei erstere auf ein ›Sollen‹ zielen, von tatsächlicher Praxis, also der Freiheit der Subjekte abhängig sind. Wenn sie auch strengen Gesetzescharakter haben sollen und das ›Sollen‹ aus dem ›Sein‹ abgeleitet wird, so hängen sie doch von konkreter Praxis ab, was problematisch wird, betrachtet man die Nichtidentität von richtigem Bewusstsein und richtigem Tun. Mehr noch: Nicht nur die Ausführung, sondern selbst die Konstruktion des Sittengesetzes, so Adorno, ist verwiesen auf die Praxis der Subjekte und somit in ihrer abstrahierenden Konstruktion bei Kant nicht haltbar. Die Gegebenheit des Sittengesetzes, so heißt es in den Vorlesungen zu *Problemen der Moralphilosophie*, setzt dessen Produktion voraus – gegeben heißt nicht aufgefunden, sondern hervorgebracht (vgl. Adorno 2010: 171).

11 Siehe hierzu auch Kapitel 2.3.

Hier ist zweierlei zu beachten: erstens, dass Kant aufgrund seiner Annahme der Gegebenheit der Vernunft die Moral zur privaten Ethik herabstufte, was oben schon beschrieben wurde, hier aber noch genauer ausgeführt werden muss; zweitens, dass der Referenzrahmen dieser privaten Ethik auf geschichtlichen Prozessen beruht, also durchaus auf kontingente historische Verfasstheiten zurückzuführen ist, die er wiederum stabilisiert.

Den ersten Punkt erläutert Adorno entlang einer Kritik Lukács' an Kant. An der entsprechenden Stelle in Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* heißt es, dass Kant mit seiner Reflexion der Ethik »auf der Stufe der philosophischen Ausdeutung der ethischen Tatbestände im individuellen Bewusstsein stehengeblieben« ist (Lukács 1970: 229). Das heißt, die Reflexion richtet sich nicht auf die Einrichtung der Gesellschaft, sondern das Handeln des Individuums in der gegebenen, sodass, wie es wiederum Adorno ausführt, das »Problem möglicher Konflikte zwischen Normen, die den einzelnen Individuen auferlegt werden, und den objektiven Normen, wie sie, sei es aus einer gegebenen Gesellschaft oder aus einer Forderung der Veränderung der Gesellschaft sich ergeben« (Adorno 2010: 174) gar nicht beleuchtet wird. Zwar mögen auch bei Kant theoretisch Widersprüche auftauchen zwischen jenen Normen, die aus dem kategorischen Imperativ gefolgert werden können, und manifesten, kulturell eingprägten Normen. Praktisch hat diese Differenz für Kant aber keine Folgen, da es ihm um die subjektive Deutung des Bestehenden, nicht um dessen objektive (Um-)Gestaltung geht. Die kantische Forderung der Autonomie, die sich von bloßer Willkür dadurch abhebt, dass sie das eigene Handeln an selbst auferlegten Gesetzen ausrichtet, fordert implizit die Anpassung an eine gesellschaftlich zugeschriebene Rolle mit ein. Denn die Gesetze sollen wiederum nicht aus Willkür oder die bestehende Gesellschaft transzendierenden ethischen Konvktionen gefasst werden, sondern das Moment des Allgemeinen schon beinhalten. Nach jenen Maximen zu handeln, die selbst allgemeines Gesetz werden können, heißt also nicht, die Welt nach bestimmten Prinzipien einzurichten, sondern durch die Gegebenheit des Sittengesetzes zu wissen, wie in bestimmten gesellschaftlichen Umständen zu handeln sei – also vereinfacht, die Pflichten und Tugenden der eigenen Rolle auszufüllen. So entsteht bei Kant noch vor der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft ein für sie sehr passender ethischer Kodex der Tauschgesellschaft,¹² in dem es etwa dem Kaufmann erlaubt ist, den eigenen Vorteil zu verfolgen – solange dabei nicht die Freiheit anderer eingeschränkt wird –, während die Bürokratin der Allgemeinheit verpflichtet ist und etwa nicht bestechlich sein darf (vgl. Adorno 2010: 174 f.).

Der zweite Punkt befasst sich genau mit jener Allgemeinheit als Referenzrahmen für die eigene Autonomie, also für das vernünftige Handeln. Wird die Ethik zur rein privaten, zur Reflexion über die Selbstverwirklichung, also die Verwirklichung der eigenen Rolle, so wird das Allgemeine oder Auferlegte zur eigenen Sa-

12 Hierzu mehr in Kapitel 4.2.

che gemacht, der Weltlauf wird verinnerlicht, wie Adorno es beschreibt (vgl. Adorno 2006: 110). Das hat gravierende Folgen für die politische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, an der Adorno nun seine Kritik entwickelt. Denn will Kant mit seiner Theorie gerade Momente der Heteronomie ausschließen, was bei ihm heißt, sich von der Herrschaft anderer ebenso wenig wie von eigenen Impulsen abhängig zu machen, sondern sich nur von der Vernunft leiten zu lassen, so spürt Adorno gerade hier Momente der Heteronomie auf. Vom Bereich der Ethik auf jenen der politischen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft wechselnd, ist hier eine Auseinandersetzung Adornos mit Theorien des Gesellschaftsvertrags aufschlussreich. Bietet Kant die *ethische* Rechtfertigung der Tauschgesellschaft, so ist hier die *politische* zu finden, und beide zusammengenommen erfahren ihre Kritik in der Kritischen Theorie anhand der These der Verinnerlichung des Seienden bzw. der These, dass durch psychologische Effekte der Introversion des Defekten erst der Zusammenhalt der Gesellschaft geliefert wird, den die Theorien der bürgerlichen Gesellschaft hier voraussetzen. Zentrales Moment für die politische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, speziell in ihrer Ausformung als Vertragstheorie, wie sie bei den Vordenkern dieser Sparte (vor allem bei John Locke) zu finden ist, der mit seinen *Two Treatises* maßgeblich die bürgerlichen Revolutionen und ihre konstitutionellen Resultate beeinflusste, ist die Voraussetzung der »Self-ownership« der Subjekte.¹³ Diese, so Adorno, sei jedoch ideologisch; die Subjekte gehörten – zumal in der gegebenen Gesellschaft – nicht sich selbst, sondern steckten in verschiedensten Abhängigkeitsverhältnissen. Sie können nicht frei entscheiden, sondern sind an Voraussetzungen gebunden, seien es materielle, soziale oder psychologische, und daher immer schon in gewissem Grad fremdbestimmt. Die These der »Self-ownership« überdeckt diese Heteronomie aber ebenso wie Kants privatisierte Ethik (vgl. Adorno 2006: 110). Ähnlich wie Kants Sittengesetz, das das Tauschprinzip rechtfertigt, tritt nun bei Locke und anderen politischen Theoretikern (und später auch Theoretikerinnen) der bürgerlichen Gesellschaft der Sozialvertrag als (wenn auch nur hypothetisches) Mittel zur fairen Einrichtung bzw. als Figur zur Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft auf und richtet ein Tauschverhältnis nach dem Prinzip ein, dass hier der Verzicht auf bestimmte Freiheiten – die Forderung von Triebverzicht – anderen Entschädigungen, wie der Sicherheit oder der späteren, vermittelten Einlösung des aufgeschobenen Glücks, gegenübergestellt wird (vgl. ebd.: 111). Die Realität zeigt aber eine

13 Im Deutschen ist etwas sperriger vom »Eigentum an seiner eigenen Person« die Rede (Locke 1977: 216), im Englischen an der entsprechenden Stelle »property in his own person« (Locke 2003: 111); Wenn auch manche Autor*innen wie Pateman die beiden Konzepte des »self-ownership« und des »property in the person« voneinander differenzieren (Pateman 2002), sollen sie hier jedoch zunächst synonym verwendet werden, wie etwa in Cohens »Self-ownership, freedom, and equality« (Cohen 1995: hier v.a. 209ff.) bzw. als das, was Adorno bezeichnet als Ideologie des »Eigentumsprinzip[s], sich selber zu gehören« (Adorno 2006: 110).

Schieflage in diesem Tauschverhältnis, wie Adorno fortführt. Dass das Versprechen nicht eingelöst wird, die Macht das Glück nicht freisetzt, müssen die Subjekte psychologisch verwinden, die Spaltung internalisieren.

»Und daß die Menschen überhaupt damit fertig werden, mit diesem Phänomen, daß ihre eigene Rationalität irrational ist, daß sie also nicht das bekommen, was ihr vernünftiges Verhalten ihnen verspricht, darauf ist die einzige Antwort ein irrationales Verhalten, das dazu führt, daß sie eben diese Irrationalität des Weltlaufs sich einverleiben und sich mit ihm identifizieren und ihn zu ihrer eigenen Sache machen.« (Ebd.: 112)

Psychologie tritt dann auf als »Kitt des Seienden« (ebd.: 115).

Das Faktum des Sittengesetzes im Subjekt, als sein Gewissen, das ihm aufzeigt, wie vernünftig zu handeln sei, ohne dass diese Handlung erst philosophisch reflektiert werden muss, besorgt diese Annahme des zerrütteten Bestehenden. Denn wie Horkheimer schreibt, bildet sich das Gewissen eben zuerst durch Mimesis, also die Nachahmung oder das Nachfolgen von Bezugspersonen, durch die Sozialisation in bestimmten Umständen, die somit ins Subjekt aufgenommen werden. Interessant ist nun, wie Horkheimer diese Internalisierung ins Verhältnis zum Recht setzt. Dieses, so Horkheimer, erschiene überflüssig, wo eine tatsächliche Identität von privater Ethik und moralischem Handeln besteht. »Sofern Gewissen und moralisches Handeln zusammengehören, sind Vorschriften vergrößernde Erläuterung, nicht der Beweggrund. Wo sie dazu werden, beginnt die Jurisprudenz und die Philosophie.« (HGS 6: 371) Die Frage ist dann, ob die Jurisprudenz als moralisches Handeln zu verstehen sei, das vom Gewissen oder zumindest von der Nachahmung abweicht und damit das Bestehende transzendieren kann, hier also als progressives Moment betrachtet wird. Von der Philosophie, in einer bestimmten Vorstellung, könnte das wohl einfacher gesagt werden. Hinweise, dass aber auch das Recht in diese Richtung wirken kann, sollen uns später noch beschäftigen.¹⁴

Objekthafte Starrheit des Subjekts

Bei der Annäherung an das Phänomen der Verinnerlichung von Herrschaft, die nun schon in mehreren Zirkeln fortgeschritten ist, muss jetzt ein Fokus auf das Subjekt und dessen Konstruktion selbst gelegt werden. Das Kantische Subjekt, mit dem sich Adorno hier auseinandersetzt, breiter könnte es aber auch als das bürgerliche Subjekt gefasst werden, ist eines, das von der »Verinnerlichung der Repression« gezeichnet ist (AGS 6: 281). Es wird schon als konstituiertes ›Ich‹ gesetzt, als fertiges

14 Mehr hierzu etwa unter dem Stichpunkt der »Resistenzkraft« des Rechts in Kapitel 4.4.

Subjekt, das in einer bestimmten Gesellschaft steht, wobei der ganze Aspekt seines Werdens, seiner Konstitution abgeschnitten wird. Dagegen führt Adorno die Freud'sche Theorie an und sieht mit ihr eine Kritik des ›Über-Ichs‹ geboten, das die Institution der Verinnerlichung von (sozialem) Zwang darstellt. Zwar ließe sich eine solche Kritik an anderer Stelle auch bei Kant herauslesen, der ja in seiner Kritik der Heteronomie auch psychologische Momente herausgreift, die der Vernunft entgegenstehen. Jedoch haben wir oben auch gesehen, dass sich diese Kritik vor allem auf Momente des ›Es‹ richtet, die Aufnahme der Allgemeinheit als gegebener hingegen weniger umfasst. Dass dagegen auch die Genese des Sittengesetzes und Momente des ›Über-Ichs‹ zu reflektieren sind, dass gerade das die moralische Reflexion ausmache, ist einer der zentralen Einwürfe der Kritischen Theoretiker gegen Kant. »Noch in seiner äußersten Abstraktheit ist das Gesetz ein Gewordenes, das Schmerzhaftes seiner Abstraktheit sedimentierter Inhalt, Herrschaft auf ihre Normalform gebracht, die von Identität.« (Ebd.) Damit ist auch der Effekt dieser Kantischen Konstruktion für das Subjekt mitgefasst, denn mit der Hinnahme des Sittengesetzes als gegebenem und dem Postulat, das ›Sollen‹ mit dem ›Sein‹ in Einklang zu bringen, wird hier gefordert, die Spannung, welche Adorno als eine soziale, noch zu lösende sieht, ins Subjekt zu verlagern und durch die Identitätsforderung schlicht zu unterdrücken.

Die Konstruktion der »Person« bei Kant als das »zum Charakter objektivier- te Objekt« (ebd.: 273) steht dem entgegen. Hier wird die Allgemeinheit nicht reflektiert, sondern im Einzelnen verstetigt, sie wird durch ihr bloßes Dasein gerechtfertigt. Freiheit hingegen wäre der Ausbruch aus diesem Schema, sie wäre der Einspruch gegen die Identitätsforderung, die die Anpassungsleistung ans Subjekt stellt, die Forderung von Nicht-Identität. Eine ähnliche Kritik findet sich bei dem sowjetischen Rechtstheoretiker Eugen Paschukanis bezüglich der Rechtssubjektivität, die Subjekte mit eigenen Interessen in soziale Charaktere verwandelt und die Hinterfragung von Zwecken dabei hinter die Frage der formellen Korrektheit zurückwirft (vgl. Paschukanis 1970: 56).

Einspruch und/als Impuls

Wie lässt sich nun aber ein Einwand oder ein Gegenentwurf gegen jene Starrheit des Subjekts einerseits, gegen die Starrheit der moralischen Forderung nach Internalisierung von gegebener Herrschaft andererseits entwickeln? Wie sich zeigte, hängen die beschriebenen Prozesse für Horkheimer und Adorno wesentlich mit der Konstruktion einer Trennung von Geist und Natur, dem Ausschluss der Erfahrung aus der Reflexion moralischer Normen zusammen. Diese dienten Kant und anderen zur Entwicklung eines umfassenderen allgemeinen Systems, das rein rational und abstrakt zu einer Einordnung von Handlungen führen soll. Gegen eine solche Systematisierung und ihre konsequenzlogischen Implikationen verwehren sich die Kri-

schen Theoretiker. Zwar stehen die Schlussfolgerungen des Moralprogramms Kants oft in Einklang mit ihren eigenen, jedoch sehen sie eine Spannung zwischen Erfahrungsgehalt und Rationalisierung, die sie als gefährlich erachten. Adorno spielt dies durch an der Ablehnung von Folter oder allgemeiner der Ablehnung von Gewalt. Versucht man diese Phänomene systematisch auszuschließen, so erhalten sie in der Behandlung doch eine gewisse Normalisierung. Dass nicht gefoltert oder keine Gewalt angewendet werden soll müsse aber gerade aus der Erfahrung, schon als Impuls verständlich sein.¹⁵ »Wahr sind diese Sätze als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren; als abstraktes Prinzip gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit.« (AGS 6: 281)¹⁶ Eine Rationalisierung dieser Phänomene verhindere aber gerade den Impuls der Solidarität, da sie zur Sache für formalisierte Prozesse erklärt werden, also etwa der Justiz überantwortet und damit zum Problem der Opfer und der Justiz, nicht aber zum gesamtgesellschaftlichen werden. Der spontane Widerspruch, die Solidarität mit denen, denen Gewalt angetan wird, so folgert Adorno, ist die eigentliche Form der Moral, wo die Einpassung sozialer Prozesse in eine abstrakte Konsequenzlogik selbst wieder zu Unfreiheit führe.¹⁷

Drastisch führt er dies mit Bezug auf Walter Benjamin vor, in dessen *Kritik der Gewalt* die These aufgestellt wird, dass Gerechtigkeit situativ zu verstehen, nicht aber in Form der Justiz herstellbar sei (vgl. BGS II.1: 179–203). Das verleitet Adorno gar zu der These, dass moralisch in Extremfällen sogar das drastischste Mittel der Rechtssysteme gerechtfertigt sein kann, nicht jedoch, wenn es durch seine normalen Prozeduren geht. In Bezug auf die Bestrafung der Nazi-Verbrechen, speziell mit Bezug auf Eichmann, sähe er die Todesstrafe, wenn nicht gerechtfertigt, so doch verständlich – sofern sie als Impuls von jenen vollzogen worden wäre, die unter Eichmann Opfer seiner Verbrechen wurden. Rationalisiert durch einen formalen Prozess, könne es für die Tötung aber keine Rechtfertigung geben.¹⁸ Er schreibt:

»Sobald gegen sie eine Justizmaschine mit Strafprozeßordnung, Talar und verständnisvollen Verteidigern mobilisiert werden muß, ist die Gerechtigkeit, ohnehin keiner Sanktion fähig, die der begangenen Untat gerecht würde, schon falsch, kompromittiert vom gleichen Prinzip, nach dem die Mörder einmal handelten.« (AGS 6: 282)

15 Auch in Kants Friedensschrift liegt hier eine Hoffnung für die Entstehung eines Weltbürgerrechts, wenn »die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird« (Kant 1977b: 216).

16 Dass Kant dieser Idee gar nicht so fern steht, zeigt Brunkhorst am Begriff des Enthusiasmus, der für die affektive neben der rein vernunftbezogenen Dimension im Kantischen Denken steht (Brunkhorst 2020: 526).

17 Zur Spannung von Impuls und Allgemeinheit siehe auch Khurana (2013: 75ff.).

18 Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Menke (2014).

Zusammengenommen mit der obigen Kritik an der Abstraktion von realen Umständen, also etwa der materiellen Situation, in der sich eine Person befindet und die sie möglicherweise zu einem Verstoß gegen rechtlich sanktionierte Moralprinzipien verleitet, fasst Adorno hier eine doppelte Kritik des Sittengesetzes bzw. der These rechtlich verfasster Gerechtigkeit. Moral habe sich hier zu bilden, genau an dem »Bruch zwischen einer Vernunft des Rechts, welche zum letzten Mal den Schuldigen die Ehre einer Freiheit antut, die ihnen nicht gebührt, und der Einsicht in ihre reale Unfreiheit« (ebd.: 283).

Moralische Reflexion könne nicht von der Selbst-Identität der Subjekte ausgehen, ihnen ein abstraktes System überstülpen und dann konsequenzlogisch folgern, wo richtig und wo falsch gehandelt wurde. Vielmehr komme es auf die Impulse und die konkreten Situationen an. Der neue kategorische Imperativ nach Auschwitz, den Adorno gegenüber dem Kantischen postuliert, also »daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe« (ebd.: 358), ist dann auch nicht an abstrakten Prinzipien entwickelt, sondern materialistisch gewendet und auf den leibhaften Impuls bezogen. Er fordert eine materialistische Form der Moral als »Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz« (ebd.). Dem erwartbaren Einwand, dass eine solche eher situative Idee der Moral zu einem »Wertenihilismus« führe, entgegnet Adorno, dass er keinen Mangel an Halt ausmachen könne, sondern eher eine Überbetonung des Festen, das autonomes Handeln im Endeffekt einschränke. Gegenüber den Einschränkungen, die die Berufung auf ein Gegebenes mit sich bringe, müsste erst bewiesen werden, dass »nicht der Zustand, in dem man an nichts mehr sich halten könnte, erst der menschenwürdigere wäre« (ebd.: 373), also einer, in dem autonomes Leben erst wirklich möglich wäre.

Hierfür müsste die Kantische Kritik aber radikalisiert werden. Adorno beobachtet, dass diese Kritik aber nach den bürgerlichen Revolutionen bzw. der Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaften stillgelegt wurde; dass sie also nicht zu einer Perspektive eines besseren Lebens führt, sondern mit dem Bestehenden versöhnt. Erst durch eine Anknüpfung an die materiellen Interessen, die Impulse der Subjekte, könnte eine neue Sicht eröffnet werden, die das bloß Gegebene transzendiert. Was ist, muss als veränderlich begriffen werden – dazu müssen aber auch die »metaphysischen Interessen« an die materiellen rückgebunden werden (vgl. ebd.: 391).¹⁹

19 In einer anderen Sphäre, angesichts gerade der sozialen, politischen und ökonomischen Entwicklungen zu einer zunehmend globalisierten Welt, versucht Martti Koskeniemi gerade den Kantischen Konstitutionalismus hier als vorwärtsweisendes Instrument zu verstehen, das den Rechtsrevolutionen als Verfassungsevolution standhält. Als »Kantian mindset« macht Brunkhorst diesen Dynamismus für die Anknüpfung an die Kritische Theorie fruchtbar – gegen deren hier sehr einseitige (bzw. übertrieben einseitig dargestellte) Kant-Lektüre (Koskeniemi 2007; Brunkhorst 2014b: v.a. 329–354).

Selbstwiderspruch der Ordnung

Dass die »metaphysischen Interessen« von den »materiellen Interessen« abgetrennt werden liegt jedoch im Kern der bürgerlichen Moral. Diese wiederum birgt in sich schon eine Spannung, die es nach Horkheimer zu entfalten gilt. Moral, so beschreibt er, ist keine bloße Ideologie, sie ist eine »menschliche Erscheinung«, die eine funktionale Rolle im bürgerlichen Zeitalter einnimmt (vgl. HGS 3: 119). Diese Spannung ist keine rein gedankliche, sondern drückt sich materiell aus im Recht, das uns in der vorliegenden Arbeit eigentlich beschäftigt und zu dem es nun den Übergang zu schlagen gilt. Auf gedanklicher Ebene bezieht sich Horkheimer hier erneut auf Kant. In dessen Theorie ist eine Spannung zwischen Phantasie und Realität zu verzeichnen, die sich derart zeigt, dass für Kant oder den Idealismus vorrangig die geistige Versöhnung Priorität hat, dass also alles nur im Geist gut sein muss, um auch in der Realität gut zu sein. Wird dieser Zusammenhang umgekehrt, so zeigt sich nach Horkheimer aber auch die Sprengkraft der Moralphilosophie: Denn zieht man in Betracht, dass deren Postulate – als prominentestes wird beispielhaft der kategorische Imperativ Kants herangezogen – daran mitwirken, ihre eigene Basis zu untergraben, dass also die Individualität und die Individuen, an die sich der kategorische Imperativ richtet, durch diese These eine Einschränkung erfahren, so wird die Notwendigkeit der Modifikation entweder der Theorie oder der Praxis sichtbar. Letzteres hat Horkheimer im Sinn, wenn er diagnostiziert: »Die bürgerliche Moral treibt zur Aufhebung der Ordnung, von der aus sie erst möglich und notwendig ist.« (Ebd.: 122)²⁰

Bezüglich der Funktion der Moral für die bürgerliche Gesellschaft respektive für das Bürgertum betrachtet Horkheimer ihre ökonomischen Auswirkungen. Zur Sicherung seiner eigenen ökonomischen Lage sei das Bürgertum auf bestimmte Moralvorstellungen und ihre Institutionalisierung in Religion, Staat und Recht angewiesen. Diese Institutionen, speziell das Privat- und Strafrecht werden herangezogen, um etwa gleichermaßen die Konkurrenz zu sichern wie auch einzuhegen, also die Grundlagen für Verwertung und Tausch herzustellen, aber ihnen auch Grenzen zu setzen, wo der reine Liberalismus zu destruktiv wirken würde. Diese These der Einhegung von Fliehkräften der Tauschgesellschaft findet sich expliziter bei Theoretikern wie Johannes Agnoli, der dazu ausführt, dass Staat und Recht neben der Sicherung des Marktes eben auch für die Reproduktion der Gesellschaft, also die Versorgung jener zu sorgen haben, die die Basis der Produktion darstellen. Das sind

20 Adorno sieht diesen Selbstwiderspruch bzw. diese innere Spannung sodann auch im bürgerlichen Vernunftbegriff, der zwar einerseits als höchstes Prinzip gesetzt, dabei aber auch schon wieder unterlaufen wird, ebenso wie die bürgerlichen Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit postuliert und doch durch die bürgerliche Eigenlogik verhindert werden (Adorno 2016: 172).

vorrangig die Arbeiter*innen, die ihre Arbeitskraft reproduzieren können müssen, aber darüber hinaus auch jene, die (nicht in Form von Lohnarbeit organisierte) Reproduktionsarbeit leisten, die basal für das Funktionieren der Gesellschaft ist, oder Kinder, die (noch) nicht lohnarbeiten können (vgl. Agnoli 1995: 36). Wird im reinen Liberalismus noch von den Selbstregelungskräften des Marktes ausgegangen, oder maximal eine Regulierung durch milde Wirtschaftspolitik und juristische Mittel anvisiert, so sieht Horkheimer diese Phase in seinem Text *Egoismus und Freiheitsbewegung* längst überholt, die nachliberale Phase eingeläutet. Hier treten Staat und Religion (wieder) verstärkt auf – nicht zuletzt vermittelt über den Moraldiskurs. In diesem Diskurs geht es um wechselseitige Brandmarkungen der politischen Gegner; aus Sicht des Bürgertums also vor allem der Anfang des 20. Jahrhunderts erstarkten Arbeiter*innenschaft. Zwar wird die Moral in diesem Diskurs als neutral ausgegeben, als solche, die alle gleichermaßen betreffe und dabei keine Partikularinteressen vertrete. Gerade aus diesem Neutralitätsanspruch wird dann aber die Verurteilung von Klassenpolitik begründet, als egoistische Politik der unteren, während ihre Machtlosigkeit jenseits dieser nicht thematisiert wird. Ähnliche Argumentationsmuster sind heute zu erkennen, wenn etwa Versuche unternommen werden, den rassistischen Diskurs zu verkehren, und Bewegungen wie #Blacklivesmatter vorgeworfen wird, nur ein partikulares Interesse zu verfolgen oder gar rassistisch zu sein, weil hier nur das Leben von PoC adressiert werde.²¹ Die Konkurrenz bzw. der Unwille, sich mit Rassismus auseinanderzusetzen, werden also durch allgemeine Argumente bewehrt, wobei die Machtdynamiken und materiellen Ungleichheitsverhältnisse, die etwa auf dem Markt herrschen, als private Differenzen aus dem öffentlichen Diskurs suspendiert werden (vgl. HGS 4: 16f.).

Hier zeigt sich eine doppelte Wurzel der Moral, ebenso wie eine Doppelmoral im bürgerlichen Diskurs. Einerseits haben die Moralvorstellungen einen allgemeinen gesellschaftlichen, andererseits einen klassenmäßigen Charakter, wie es bei Horkheimer heißt.²² Während der politischen Assoziation zur Verteidigung gegen ökonomische Macht Egoismus vorgeworfen wird, sprechen sich diejenigen, die von den Differenzen profitieren, von egoistischen Motivationen frei. Die ökonomische Macht sei nicht nur dem Moraldiskurs zu entziehen, da privat, und somit Zeichen der individuellen Differenz, hinter der Maske der Person – und wie gesehen richtet sich die moralische Bewertung, das Sittengesetz, auf die Handlungen der Personen,

21 Siehe dazu etwa die Analyse der #AllLivesMatter-Bewegung von Havercroft und Owen (2016).

22 Hier müsste angefügt werden, dass neben dem allgemeinen nicht nur ein klassenmäßiger Charakter, sondern eben auch ein rassistischer und patriarchalischer Charakter besteht, oder allgemeiner, dass ein Diskurs von Norm und Abweichung entsteht, wie er treffend bei Simone de Beauvoir entlarvt wird, wenn sie vom »anderen« Geschlecht spricht und auch Differenzen von Klasse und Rasse miteinbezieht (vgl. de Beauvoir, 1999: 11ff.).

nicht auf sie selbst. Wo die Handlungen doch einbezogen werden, wird die Anhäufung von Macht (durch Kapital) dadurch gerechtfertigt, dass eben jene Handlungen auch positive Effekte für alle anderen haben, sei es nach dem Mandeville'schen Motto »private vices, public [sic!] benefits« (Mandeville 1957) oder dem Rawls'schen »Differenzprinzip« (Rawls 2006: v.a. 77ff.).²³

Die Verurteilung des Egoismus (in seinen verschiedenen Formen) steht in Interdependenz mit dem oben schon angesprochenen Diskurs des Aufopfernens. Dieser speise sich nicht nur religiös etwa aus dem christlichen Narrativ der Aufopferung des Erlösers für die ganze Menschheit, sondern sei schon tiefgreifender in die (zumindest westliche) Kulturgeschichte eingeschrieben. Ganz weit gefasst bezeichnen Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* gar die gesamte Geschichte der Zivilisation als eine der Entsagung, oder der »Introversion des Opfers« (HGS 5: 79). Prominent ist die Stelle der *Odyssee*, die sie unter anderen heranziehen, um ihr Argument zu verdeutlichen, nämlich die Selbstfesselung Odysseus', um sein eigenes Überleben zu sichern. Diese deuten sie als Analogie für die Aufforderung zur Selbstbeherrschung, zur Aufopferung als Abschneiden der Natur, die letztlich auch Kant in seiner Apologie der reinen Vernunft, die im Sittengesetz liegt, fordert. Was diese Aufforderung jedoch mit sich bringt, ist, dass Vernunft nicht mehr für einen bestimmten Zweck eingesetzt wird, sondern selbst zum Zweck wird, dass auch Wille und Bewusstsein neutralisiert werden – eine Tendenz, die sich für die Autoren auf die Totalisierung zubewegt und an deren Ende die Auflösung des Subjekts steht. »[D]ie Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte des Subjekts wahrnehmbar.« (Ebd.: 78) Zum »offenen Wahnsinn«, also der fetischistischen Verkehrung von Zwecken und Mitteln, wird im Abschnitt zu Fetisch und Entfremdung²⁴ noch mehr zu sagen sein – abschließend zur Thematik der Introversion von Moral als Verinnerlichung von Herrschaft bleibt aber zunächst festzuhalten, dass hier ein abstraktes Selbst konstruiert und eine Norm der Selbsterhaltung aufgestellt wird, die sich an der Bezwingung der Natur und damit eben auch an einem in gewissem Sinn entleerten Selbst orientiert.

Politisch gewendet findet sich das Argument zum Verzicht oder zur Versagung unmittelbarer Triebbefriedigung in einer korrespondierenden These. Der Zusammenhang von Individualität und Opfer wird hier entlang des Sicherheitsverspre-

23 Der Kantischen Konstruktion muss hier zugute gehalten werden, dass sie sich explizit gegen ein rein instrumentelles Verhältnis der Subjekte aufeinander wendet, also hier kritisch einhaken könnte, lautet doch das zweite praktische Prinzip, das er aus seinem kategorischen Imperativ folgert: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchtest.« (Kant 1974: 61)

24 Siehe Kapitel 4.1.

chens konstruiert, wie es sich prototypisch (und protoliberal) bei Hobbes, in seiner genuin liberalen Ausformung dann spätestens bei Locke findet. Allerdings, darauf verweisen Horkheimer und Adorno, ist auch hier eine Asymmetrie bezüglich der Adressat*innen festzustellen, die nun stärker diejenigen trifft, die sich in privilegierten Positionen befinden, denn die Rückstellung der Triebbefriedigung zugunsten von Sicherheit macht vor allem für jene Sinn, die Freiheit und auch Eigentum zu sichern haben, und nicht ohnehin schon Unfreiheit und Mittellosigkeit erfahren (vgl. HGS 5:137). Das Heldenepos wird hier als Vorgeschichte der Individualität begriffen. Die darin durchgespielten Konflikte zwischen Individualismus und seinen sozialen und ökonomischen Voraussetzungen lassen noch Kritik und autonomes Handeln zu; dagegen sehen Horkheimer und Adorno in der zeitgenössischen Forderung bereits eine neue Norm verwirklicht, also selbst das Narrativ der Individualität überholt, da inzwischen die offene Aufforderung zur Anpassung an deren Stelle getreten sei. Die Effekte dieses Anpassungsdrucks und sein Zustandekommen werden im Kapitel zur Gewalt des Rechts noch genauer behandelt (vgl. ebd.: 139).²⁵

2.2 Naturalisierung und Formalisierung

In der bisherigen Argumentation wurde der Fokus auf die Verinnerlichung von sozialen Normen und Momenten der Herrschaft durch das Subjekt gelegt. Dabei wurde die These entwickelt, dass die Moral in der bürgerlichen Gesellschaft nicht zuletzt darauf hinausläuft, Natur durch Vernunft zu ersetzen, also auch die innere Natur der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen. Neben den bereits angeführten Argumenten, die zu dieser Forderung führen, soll die Blickrichtung im nächsten Schritt nun auf Legitimationsstrategien gelegt werden, also einerseits darauf, wie Naturbeherrschung rationalisiert wird, andererseits darauf, wie Herrschaftsverhältnisse speziell in ihrer rationalisierten Form nicht mehr als solche erscheinen. Gerade das Moment der Formalisierung, also der Subsumption von Inhalt oder Material unter eine Gesetzlichkeit der Form, so wird die Argumentation der Kritischen Theoretiker gedeutet, sorgt keinesfalls für die Aufhebung von Herrschaftsverhältnissen; es transformiert diese vielmehr und entzieht sie dem Zugriff der Kritik, weil hier das bloß Seiende positivistisch verklärt würde.

Dabei findet auch eine zunächst paradox anmutende Verdrehung der Sicht auf Natur statt. Während in der bürgerlichen Theorie die Beherrschung der (inneren) Natur gefordert wird, findet gleichzeitig eine Rechtfertigung des Status quo unter Berufung auf die Natur statt. So wird mit Annahmen über die Menschennatur – hier als verallgemeinerte, als anthropologisches Faktum – die Notwendigkeit des Rechts

25 Siehe dazu Kapitel 3.

formal abgeleitet und dabei die historische Genese der bürgerlichen Rechtsform übergangen.²⁶ Mehr noch: Natur wird zum metaphysischen Grund des Rechts erhoben, wo die metaphysischen Kategorien eigentlich ihren legitimatorischen Charakter verlieren sollten. Das Sittengesetz Kants wird analog eines Naturgesetzes errichtet und für Hegel wird das Recht – also nicht nur die Moral – zur zweiten Natur.

Die Verdinglichung von Geschichte zum Sein, die Wende zur Ontologie also, die Horkheimer und Adorno infolgedessen ausmachen und kritisieren, setzt dabei zu Begründendes als bereits Seiendes. So geht die politische Theorie des Bürgertums wie selbstverständlich vom Individualismus aus, sieht ihn als »natürliche« Basis der Vergesellschaftung und bereits derart verwirklicht, dass die vernünftigen Individuen ihren Willen per Mehrheitsbeschluss gewalt- und herrschaftsfrei walten lassen könnten. Was es brauche, sei nur ein formales Konstrukt, das sie zusammenhalte und ihre einzelnen Freiheitsspielräume koordine. Dem wird aus Sicht der Kritischen Theorie entgegenzuhalten sein, dass weder dieser herrschaftsfreie Raum bereits gegeben ist, noch dass das sich selbst auf formalistische Strukturen beschränkende Recht frei von solchen Momenten der Herrschaft und Gewalt ist. Dennoch werden bei aller Kritik auch die positiven Effekte des Formalismus hervorgehoben werden – mit dem Verweis jedoch, dass ihr Inhalt, also der Individualismus und die befriedete Gesellschaft, erst herzustellen sei, und zwar nicht durch Gewalt.

Rationalisierung der Naturbeherrschung

Die Basis für die Beschäftigung mit Formalisierung und Naturalisierung besteht in der Rationalisierung der Naturbeherrschung, wie sie im vorigen Abschnitt behandelt wurde. Wird das Sittengesetz als Naturgesetz entwickelt, also ein bestimmter Subjekttypus naturalisiert, so werden auch die negativ daraus erwachsenden Effekte übernommen. Wie diese Rationalisierung mit der Logik des bürgerlichen Rechts zusammenhängt, wird hier genauer zu betrachten sein. Ein erster Hinweis dazu findet sich in Adornos Nietzsche-Lektüre. Bei jenem Kritiker der bürgerlichen Moral findet Adorno eine Zurückweisung der genannten Rationalisierung, zu der er sekundiert, dass Gewalt gegen andere einen doppelten Ursprung in der Rationalisierung von Naturbeherrschung hat: einerseits aus dem eigenen Trieb heraus, der Aggressionsneigung also, andererseits aus deren Gegenteil respektive ihrer Verleugnung. Wird der/die andere am Maßstab der Moral verurteilt oder abgewertet, sei es, weil er/sie deren Schranken tatsächlich übertritt, oder weil das Überschreiten auf ihn/sie projiziert wird, wird die gewalttätige Aktion gegen ihn/sie gerechtfertigt. Die »Wut aufs Nichtidentische«, so Adorno, gehöre mit der Verteidigung des Sittengesetzes zusammen (AGS 6: 33).

26 In der Rekapitulation gegen Ende der Arbeit wird dies als Herrschaft des bürgerlichen Realitätsprinzips bezeichnet werden. Siehe Kapitel 6.1.

Damit sind wir wieder im Bereich der Moral, die aber maßgebliche Effekte für das Recht hat. Hier zeigen diese sich deutlich, indem jene »Wut aufs Nichtidentische« sich als Wille zum Strafen ausdrückt, also die Basis für die Legitimation eines Strafrechts schafft, das an der Verletzung des/der anderen ausgerichtet ist.²⁷ Diese Strafe wird im Recht formalisiert und verliert den Charakter der unmittelbaren Rache, wobei sie ihn aber vermittelt perpetuiert. Doch nicht nur im Strafrecht zeigt sich eine Perpetuierung der Gewalt durch vermittelnde Formalisierung, noch viel weitgehender lassen sich Momente der Formalisierung als genuine Herrschaftsform betrachten.

Formalisierung als Herrschaftsform

Die herrschaftsförmige Einschränkung der Subjekte als reale Individuen hängt für Adorno unmittelbar mit der Formalisierung der Vernunft zusammen. Wird von dieser – wie bei Kant – der konkrete Inhalt abgetrennt, werden also die Erfahrungen der Subjekte als zufällige abgespalten, so dient das zwar der Kohärenz der Theorie, schwächt aber maßgeblich ihre Erklärungs- und Legitimationskraft. Die systematische Theorie spiegelt zwar vor, die Realität begriffen oder erfasst zu haben, kann dies jedoch nur um den Preis beanspruchen, dass sie ihr Gewalt antut, also ihr System dem sich nicht einfach darin einfügenden Inhalt aufpresst (vgl. AGS 6: 32). Um den Schein aufrecht zu erhalten, ist die Theorie jedoch auf Geschlossenheit angewiesen, kann den Einspruch, oder die offene Zurschaustellung des Abweichenden nicht vertragen, woraus Adorno die bürgerliche Pedanterie ableitet, die das Zeichen des internalisierten Tabus dann doch offenbart. Da, so Adorno, »[d]er geringste Rest von Nichtidentität genügte, die Identität, total ihrem Begriff nach, zu dementieren«, wird die Wut auf jene, die sich nicht fügen, zum systematischen Gehalt des bürgerlichen Bewusstseins (ebd.: 33).²⁸

Die derart totalisierte Vernunft, die über ihren Inhalt herrscht, also Erfahrungen abschneidet, offenbart einen Selbstwiderspruch, da der in ihr angelegte Telos einer Kritik mythischer Herrschaft durch sie selbst unterwandert wird. Zwar habe das Vernunftideal der Aufklärungsphilosophie das Ziel verfolgt, Herrschaftsstrukturen zu delegitimieren, die sich auf naturgegebene Ordnungen stützten oder sich durch metaphysische Verweise rechtfertigten, allerdings wird dabei, durch das Beharren

27 So etwa Nietzsches Analyse des »Strafbedürfnisses« (Bung 2007: v.a. 125), das auch Eingang in die Arbeiten Adornos und Horkheimers findet. Dazu auch Seibert (2009: v.a. 33–36). Menke verweist auf die Differenz zwischen älterer und jüngerer Kritischer Theorie gerade mit Blick auf die Kritik der Moral, bei der Adorno und Horkheimer an Nietzsche anknüpfen, während Habermas dieser in seiner Diskursethik keinen Platz einräumen kann (Menke 2004a: 302f.).

28 Zur Persistenz dieses zentralen Bestandteils bürgerlichen Denkens trotz jahrzehntelangem Diskurs über Alternativen siehe etwa Loick (2012b). Siehe dazu auch Kapitel 3.2 in dieser Arbeit.

auf Geschlossenheit, wiederum eine Abschottung von verfestigten Strukturen vollzogen. Das bloß Seiende oder Erscheinende wird dabei zum *An Sich* geronnen. »Was sich gebärdet, als zerstöre es die Fetische, zerstört einzig die Bedingungen, sie als Fetische zu durchschauen«, folgert Adorno daraus (AGS 6: 92). Wobei genauer zu betrachten wäre, inwiefern das »einzig« in diesem Satz als Übertreibung zu verstehen ist. Denn Adorno zielt keineswegs auf eine Überwindung der Vernunft, sondern hält kritisch an ihr fest. Damit sie eben nicht zur Heiligung des Status quo beiträgt bedarf es einer Kritik der Vernunft, jedoch nicht ihrer – durch das Wort »einzig« nahegelegten – Zerstörung; die Kritik ist also an Vernunft gerichtet, wo diese auf die legitimatorische Funktion reduziert zu sein scheint (vgl. ebd.). Dieses Postulat wendet Adorno auch auf die soziale und institutionelle Ebene. Wäre eine bloße Negation der Aufklärung und ihres zentralen Moments der Vernunft ein Einlasspunkt für »Gegenaufklärung«, worunter Adorno eine »Apologie von Bindungen und Institutionen um ihrer selbst willen« versteht, so käme es darauf an, Aufklärung und Vernunft gerade dort zu kritisieren, wo sie durch ihre Verabsolutierung selbst gegenaufklärerische Tendenzen anstößt (vgl. Adorno 2007: 201). Die Gefahr des Fetischismus wird auf beiden Seiten gesehen: in der Gegenaufklärung, die Einheit irrational begründet, wie in der Aufklärung, die Einheit gemäß ihrem Bild zwanghaft herstellen will, die also Versöhnung theoretisch auf eine noch nicht versöhnte Gesellschaft oktroyiert und die Gewalt hinter der Projektion der befreiten und gewaltlosen Gesellschaft verdeckt (vgl. ebd.: 203). Wir werden darauf an späterer Stelle noch zurückkommen, die »Fetischkritik« genauer deuten und das Zustandekommen des Fetischismus beleuchten;²⁹ an dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass er effektiv falsche Harmonisierung hervorruft bzw. dass die vermeintliche Einheit »die schiefe Projektion eines versöhnten, nicht länger antagonistischen Zustands auf die Koordinaten herrschaftlichen, unterdrückenden Denkens« ist (Adorno 2007: 243).

Was Adorno am Vernunftideal der Aufklärung problematisiert ist also zuvörderst, dass dieses dazu tendiert, Momente der Erfahrung – oder wie er auch schreibt, des »Tastens« oder der »Mimesis« – vom Erkenntnisbegriff abzutrennen. Zwar sieht er in der Aufklärung noch Reste einer Annäherung von Erkanntem und Erkennendem, jedoch laufe sie auf eine Abtrennung der beiden Sphären voneinander hinaus, was zu ihrem Scheitern führen müsste. »Wäre dies Moment gänzlich getilgt, so würde die Möglichkeit, daß Subjekt Objekt erkennt, unverständlich schlechthin, die losgelassene Rationalität irrational.« (AGS 6: 55)³⁰ Unfraglich bleibt dabei für ihn, dass Erkenntnis wesentlich auf Momente der Differenzierung oder der Differenziertheit angewiesen ist, die Kritik also nicht in eine Apologie des puren Subjektivismus übergeht. Adorno nimmt Hegels Einwand, dass Erfahrung

29 Siehe Kapitel 4.1.

30 Eine genauere Auseinandersetzung mit dieser These wird im Kapitel 2.4 geleistet.

als zufälliges Moment nicht Kern der Erkenntnis sein kann, durchaus ernst. Allerdings hebt er auch hervor, dass selbst Hegel konzedieren muss, dass gerade das subjektive Bewusstsein, also vor allem das Erfahrungsmoment, eine Instanz der Kritik darstellt, dass Rationalität also auch Mimesis enthalten muss. Das Allgemeine (wie auch dessen Kritik), so folgert Adorno letztlich, ist nur über das subjektive Bewusstsein, das Einzelne also, zugänglich (vgl. ebd.).

Hieraus ergibt sich für Adorno auch eine Kritik am Bedürfnis der zeitgenössischen Philosophie nach Ontologie. Die Verkrustung von Einsichten zu feststehenden, vermeintlich substanziellen Begriffen wie »Sein«, »Zeit« oder »Mensch«, scheinen die Erfahrung von Konkretem hinter sich zu lassen. Sie treten gerade da auf, wo sie selbst jedoch irrelevant werden, wo die Erfahrung eher auf Relationalität als auf Substantialität verweist. Wie zum Trotz scheinen diese substanziellen Kategorien einer Gesellschaft entgegengestellt zu werden, die selbst wesentlich funktionseller geworden ist in dem Sinn, dass die Subjekte längst derart in die Strukturen der sich totalisierenden Gesellschaft eingebunden sind, dass sie als deren Funktionen erscheinen. So beschreibt Adorno: »Die Gesellschaft ist zu dem totalen Funktionszusammenhang geworden, als welchen sie einst der Liberalismus dachte; was ist, ist relativ auf Anderes, irrelevant an sich selbst.« (Ebd.: 73) Die bloße Behauptung von ontologischen Kategorien, die sich diesem Zusammenhang entzögen und etwa den »Mensch« als »Urphänomen« darstellen und nicht als konkretes Subjekt im jeweiligen sozialen Kontext begreifen, offenbart zwar eine vage Kritik an dem Funktionszusammenhang, zieht aber die falschen Schlüsse (vgl. ebd.). Wenn Adorno – wie später noch zu diskutieren sein wird³¹ – dann vom Recht tatsächlich als »Urphänomen« spricht, nämlich dem Recht als »Urphänomen irrationaler Rationalität« (AGS 6: 304), dann könnte das durchaus als gewissermaßen ironische Wende genau dieser beiden zuletzt behandelten Komplexe gedeutet werden: Das Urphänomen wird hier nicht wie in der von ihm kritisierten Fundamentalontologie verstanden, als Ewigkeits- oder Seinswert, sondern als genuines Instrument für bürgerliche Gesellschaften, gerade die Relationalität zu verstetigen, also den Funktionszusammenhang jenseits konkreter Zwecke zwar nicht in die Vergangenheit, dagegen jedoch in die Zukunft zu verewigen.

Ontologisierung historischer Kategorien

Bevor wir uns dieser These genauer zuwenden, muss die Kritik der Ontologisierung respektive – weitergefasst – der Verkrustung kontingenter Strukturen zu substanziellen Wesensbegriffen noch ausbreitet werden. In solchen Tendenzen, Begriffe als festgeschriebene zu begreifen oder sie nach einem überhistorischen Wesenskern

31 Siehe Kapitel 2.4.

zu befragen, sehen Horkheimer und Adorno ein Grundproblem auch für die Herausbildung rechtlicher und rechtstheoretischer Paradigmen. Allem voran wird hier der Bezug von Theorien, die für die Herausbildung der bürgerlichen Rechtssysteme prägend waren, auf bestimmte Begriffe »des Menschen«, also auf vorausgesetzte Menschenbilder, in den Blick genommen. Hier verweist Horkheimer darauf, dass lediglich das je Aktuelle erkannt werden kann, dass also jegliche Konstruktionen vom Menschen »an sich« darin fehlgehen, Subjekte, die in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext stehen, aus diesem zu lösen und ihre kontingenten Rationalitäten, Interessen und Handlungsweisen zu verabsolutieren. Ebenso wie die Subjekte selbst sei aber auch die Begriffsbildung zeitlich gebunden und immer auf einen bestimmten Punkt in der Geschichte, nicht aber auf ihren vermeintlichen Grund bezogen (vgl. HGS 3: 85).³²

Horkheimer warnt davor, das bloß Gegebene, also die Schlüsse aus einer historisch kontingenten Situation, zu wesenhaft Menschlichem zu verklären. Die Tendenz, die er in nicht geringem Maß fortgeschritten sieht, führe dazu, dass eine bestimmte Wirtschaftslehre zur philosophischen Anthropologie transformiert würde, der liberale Bürger³³ mit seinen historischen Motivationen zum Schibboleth gelungener Theorie wird. Während dieser Theorietyp in seiner Intention – Kritik traditionaler Herrschaft – durchaus als sinnvoll erachtet wird, verkehrt er sich durch Abstraktion von den konkreten Umständen und den Rückzug ins Gedankenexperiment bei projektiver Konstanz bürgerlicher Subjektivität ins Gegenteil (vgl. Adorno 2016: 169f.). Statt zu philosophischer oder gesellschaftstheoretischer Einsicht führe diese Festschreibung einzig zur Stabilisierung der dieser gesellschaftlichen Formation entsprechenden Herrschaft. Die daraus gezogenen Schlüsse lassen sich gegen weitergehende soziale Forderungen in Stellung bringen – etwa mit dem Verweis darauf, dass der Mensch nunmal schlecht oder zumindest vorrangig eigeninteressiert sei, weshalb jenseits der liberalen Moderation der Eigeninteressen durch ein neutrales Recht soziale Kohäsion nur autoritär gedacht werden könne. Da die Menschen nicht änderbar seien, wären etwa sozialistische Forderungen nicht ohne Zwang einzulösen, so der daraus erwachsende Einwand, während Horkheimer gar nicht auf den permanenten Wandel in der Geschichte verschiedenster sozialer Formationen verweisen muss, sondern das Argument negativ entkräftet, indem er hervorhebt, wie der Faschismus »den Menschen« in kurzer Zeit und viel weitergehender verändert hat, als dies etwa für die Entfaltung solidarischer Strukturen nötig wäre (ginge die Änderung in die entgegengesetzte Richtung) (vgl. HGS 5: 317f.).

32 Zur Kritik der Essentialisierung des autonomen Rechtssubjekts, vor allem bei Marx, siehe auch Maihofer (1992: 238ff.).

33 Den korrespondierenden Theorien des frühen Bürgertums entsprechend, die hier prägende Kraft hatten, ist die Rede vom Bürger ohne Einbezug der Bürgerin hier in kritischer Absicht durchaus gewollt.

Der Komplex, den Horkheimer hier anschneidet, oder der hier in Frage steht, ist jener der Erziehung. Bei der Exposition des Projekts wurde schon angerissen, dass und wie stark das Recht auch in seiner liberalen Prägung hier relevant ist, da Kritik und die Fähigkeit zum freien Denken durch die institutionelle Sicherung maßgeblich bedingt wird.³⁴ Während er nun aber auf die Relevanz der Pädagogik im Sinne der Erziehung (auch in Resistenz zum Bestehenden), oder allgemeiner die Relevanz von freiem Denken, verweist, schränkt Horkheimer gleichzeitig ein, dass die reine Fähigkeit zum Denken noch nicht genügt, ebenso Erziehung nicht per se eine bloße Eingliederung in Herrschaftsverhältnisse meint. »Denken steht nicht gegen Befehl und Gehorsam schlechthin, sondern setzt sie jeweils zur Verwirklichung der Freiheit in Beziehung.« (HGS 5: 318)³⁵ Es kommt also darauf an, sich kritisch sowohl mit den Formen der Erziehung als auch mit der entkontextualisierten Freiheit des Denkens auseinanderzusetzen. Konkret führt Horkheimer das in seinem Aufsatz zum *Autoritären Staat* vor, wenn er darauf hinweist, dass es gleichzeitig eine Absage an Bündnisse mit neuen Mächten, also eine Apologie des Spätkapitalismus geben müsse, wie auch eine Kritik der Romantisierung des alten Liberalismus. Dagegen drängt er auf eine praktische Wende, zielt also auf einen Eingriff in die geschichtlichen Prozesse, der sich aus reflexiv-kritischem Denken ergeben kann und sowohl blinden Gehorsam als auch ein »Zurück« in überkommene Strukturen, deren materielle Basis sich längst geändert hat, übersteigt (vgl. HGS 5: 319). Dazu müssten aber auch die verkrusteten Bilder des unabänderbaren menschlichen Wesens aufgehoben und eine Einsicht in die historische Kontingenz geleistet werden. Statt einer Festschreibung des vermeintlich menschlichen Wesens geht es Horkheimer und Adorno vielmehr im Sinne Marx' um die Praxis, um die »Erklärung der Formen menschlichen Zusammenlebens« (Adorno 2016: 610), wofür eine Analyse philosophischer Fragen des vermeintlichen »Überbaus« wie Politik, Recht oder Nationalökonomie in Bezug auf die darin liegenden Machtverhältnisse, d.h. auch in Verweis auf den »Unterbau« – wie Adorno die Begrifflichkeiten in kritischer Distanz benutzt – nötig wird.

Ideologie des Natürlichen

Verstellt wird diese Praxis oder gar schon ihre Möglichkeit nicht zuletzt durch ideologische Verklärungen, nicht nur im Sinne der Erkenntnistheorie, sondern ebenso in den sozialen Strukturen selbst. Ideologie nur als falsches Bewusstsein zu begreifen würde deren materielle Dimension verfehlen. Es handelt sich hierbei nicht nur um gedankliche Konstrukte, die den materiellen Prozessen aufgesetzt sind, vielmehr ist die Ideologie in diesen Prozessen verwurzelt. »Ideologie überlagert nicht

34 Siehe Kapitel 1.

35 Das hier angeschnittene Verhältnis zu Autorität und Institutionen wird später in Kapitel 5.3 genauer behandelt werden.

das gesellschaftliche Sein als ablösbare Schicht, sondern wohnt ihm inne. Sie gründet in der Abstraktion, die zum Tauschvorgang wesentlich rechnet. Ohne Absehen von den lebendigen Menschen wäre nicht zu tauschen.« (AGS 6: 348) Hier wird also wieder aufgegriffen, was oben als Abschneiden der Erfahrung oder im breiteren Kontext dieses Überkapitels als Abstraktion gefasst wird. Das »Absehen von den lebendigen Menschen«, die Abstraktion von den konkreten Subjekten also, die dort schon als wesentliches Moment für das Sittengesetz beschrieben wurde, wird hier noch allgemeiner gefasst, lässt sich dabei aber auch gleichzeitig konkreter für die Analyse des Rechts fruchtbar machen. Mit dem Fokus, den Adorno auf das Tauschprinzip als Kern dieser Abstraktion legt, zeigt sich eine Nähe zur Rechtskritik von Paschukanis, der in seiner Analyse des Rechtssubjekts als abstraktem eine Analogie zur Ware als abstrakter aufstellt und damit eine Kritik an der bürgerlichen Konstruktion der Rechtsperson leistet (vgl. Paschukanis 1970: 88ff.).³⁶

Die Effekte dieser Bewegung bzw. die Effekte des Rechts, die sich entlang dieser Bewegung entfalten, werden an späterer Stelle zu analysieren sein. Da im aktuellen Abschnitt vor allem die normative Ebene des Rechts von Interesse ist, sei aber angemerkt, dass Adorno gerade in Momenten der Ideologie eine direkte Verschränkung dieser Normen mit der Praxis sieht. So beschreibt er, wie sich die Theorie – hier also die bürgerliche Moral- und Rechtstheorie – herrschaftsstabilisierend auswirkt:

»Der Satz von den Theorien, die zur realen Gewalt würden, wenn sie die Massen ergriffen, gilt bereits für die allem falschen Bewußtsein vorausgehenden Strukturen, die der gesellschaftlichen Übermacht ihren irrationalen Nimbus, den Charakter fortwesenden Tabus, des archaischen Bannes bis heute sichern.« (AGS 6: 349)

Das soll heißen, dass hier eine Interdependenz von Theorie und gesellschaftlicher Praxis vorliegt, die sich wechselseitig stützen, indem die Prozesse naturalisiert werden, also als notwendig so und nicht anders erscheinen, während diese Naturalisierungen durchaus auch zutreffend sind – für eine bestimmte Gesellschaftsformation. Gibt Hegel etwa der Verfassung den Schein der Natürlichkeit, wenn er den Geist als »zweite Natur« konstruiert und die rechtlichen Strukturen nicht als bewusste Setzungen, sondern organische Entwicklungen begreift, so entspricht das tatsächlich einer (wohlgemerkt: gesellschaftlichen) Entwicklung, die mehr oder weniger bewusstlos vor sich geht. Als vielbeschriebene »List der Vernunft« (Hegel 1989: 49) findet sich hier keine bewusste Prägung, sondern eine heteronom zwar *für die*, aber nicht bewusst *durch die* Subjekte sich entfaltende Struktur. Dieser Bewegung kritisch nachspürend schreibt Adorno, dass die Konstruktion Hegels darauf hinauslaufe, dass der »Weltgeist« als »Ideologie der Naturgeschichte«, also einem vermeint-

36 Eine Auseinandersetzung mit dieser Form der Fetischkritik des Rechts, die dann eher der Ebene der Effekte des Rechts zugeordnet werden kann, erfolgt im Kapitel 4.1.

lich inhärenten Telos folgend, entwickelt wird und damit eine bestimmte Entwicklung als natürliche rechtfertige (AGS 6: 350).

Adorno sieht diesen Versuch, nach dem Sturz der Religion Ideen von Moral und Sittlichkeit aus vermeintlich »Natürlichem« zu begründen, als eine breitere Tendenz der Aufklärungsphilosophie (vgl. Adorno 2010: 28). Dabei würde aber bloßes So-Sein (also Kontingentes) mit Gutem (also mit einem geronnenen Begriff von Humanität) gleichgesetzt. Für seine Kritik bedarf es einer doppelten Perspektive: jener auf die Normen einerseits, der auf die Sozialgeschichte andererseits. »Die Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Gesellschaft«, heißt es in den Vorlesungen zur *Lehre von der Geschichte und der Freiheit* in Veranschlagung eben jener doppelten Perspektive, »ist real und gesellschaftlich notwendiger Schein zugleich.« (Adorno 2006: 170) Gemeint ist damit, dass innerhalb der gegebenen Produktionsverhältnisse die soziale Organisation in der Tat nicht anders möglich sei, dass diese also nicht nur den Schein der Naturwüchsigkeit habe, aber – und das ist der maßgebliche Einwand – dass die Produktionsverhältnisse selbst nicht unumstößlich seien. Das ist das Moment der Ideologie, an dem sich arbeiten lasse. Bei Hegel erscheine aber gerade eine solche Hypostase des Gemachten, des gesellschaftlich Produzierten, als Natürlichem, wenn er die »zweite Natur« als Positives oder Notwendiges affirmiert und zwar speziell in Bezug auf die Verfassung.

Das Rechtssystem fasst Hegel als Verwirklichung der »zweiten Natur«, erkennt darin, so Adorno, die »Substanz und Bestimmung der Freiheit« (ebd.: 173). Mit dieser Affirmation und indem dem Recht der Schein des Natürlichen gegeben wird, wird auch der Blick auf Alternativen verstellt. Die (zweite) Natur habe demnach kein »Außen«, die Möglichkeit des Anders-Seins wird abgeschnitten, wodurch das Gegebene oder – in Hegels Terminologie – das »Wirkliche« auch zum »Substitut des Möglichen« wird (vgl. ebd.: 174).³⁷ Derart kritisiert Adorno vielfach die berühmte Hegelsche Formel, wonach »[w]as vernünftig ist [auch; H.K.] wirklich; und was wirklich ist [auch; H.K.] vernünftig« sei (Hegel 1986: 24; siehe dazu auch Adorno 2016: 383ff.).

Ähnlich ist die ideologiekritische Deutung des Kantischen Sittengesetzes angelegt, zu dem oben schon mehr gesagt wurde. Noch stärker als Hegels »Geist«, der noch eine prozessuale Entwicklung der Vernunft zulässt, wenden sich die Kritischen Theoretiker gegen eine letztinstanzliche Begründung, wie sie in der Kantischen Theorie vorliegt (vgl. Benhabib 1986: 129). In dessen Konstruktion des kategorischen Imperativs wird die Einrichtung eines Willens forciert, der verallgemeinerbar ist, wogegen Adorno einwendet, dass ein Wille immer nur individuell an den einzelnen Individuen entwickelt wird oder gegebenenfalls in den Gesetzen auffindbar ist und dass hier ein Spannungsverhältnis zwischen Wille und Vernunft besteht.

37 Gegen diese Lesart siehe etwa die Rekonstruktion und Aktualisierung der Hegel'schen Rechtsphilosophie bei Honneth, der auf die vorwärtsweisende Komponente in der Sittlichkeitskonzeption Hegels hinweist (Honneth 2011a: 27).

Auch die durch kollektives Handeln in Gesetze gegossenen Willen der Einzelsubjekte als reale, d.h. positive, Gesetze sind aber keineswegs Ausdruck einer Rousseau'schen *volonté générale*, vielmehr spiegeln sie »Machtverhältnisse und sind so empirisch wie meine eigenen Gesetze« (Adorno 2010: 185). Zwar stehen die Willen zwischen Individuum und Sozialem, sind also nicht rein individualistisch, sondern beziehen die sozialen Vermögen der Einzelnen mit ein – die Individuen begreifen sich als Subjekte der Gesellschaft, nicht als losgelöste Individuen, die von der Gesellschaft absehen –, allerdings sind die Willen auch nicht allein auf der Seite des Allgemeinen zu verorten, wie das Kant mit seiner Idee des »reinen Willens«, der sich mit der Vernunft vereint, vorschwebt. Der Wille der konkreten Subjekte fungiert als Vermittlungsinstanz zwischen den »Begehrungsvermögen« der Einzelnen und der Vernunft (vgl. ebd.: 194). Wo Kant hingegen von den konkreten Umständen abieht, oder abzusehen meint, und versucht, das Sittengesetz als abstraktes und rein vernunftgemäßes darzustellen, findet eine Verkehrung statt, in der eine bestimmte, historisch kontingente Rationalität zur Norm erhoben wird. Ganz konkret weist Adorno daraufhin, dass bei der angedachten Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit die Notwendigkeiten einer partikularen historischen Konstellation philosophisch zur Norm gemacht werden, dass die Notwendigkeit gesellschaftlicher Arbeit zum Prinzip, die »Norm des Produktionsprozesses« auch zur primären philosophischen gemacht wird (ebd.: 195).

Für die Konstruktion des Rechtssystems bedeutet das wiederum, dass hier schon mit der Verwirklichung liberal-bürgerlicher Prinzipien eine grundlegende Freiheit präsupponiert wird, auf der sich unproblematisch ein neutrales Vermittlungssystem errichten lasse. Dass die formale Freiheit des hier vorliegenden Produktionsprozesses und die Prinzipien des »freien Tausches« aber für maßgebliche Teile der Gesellschaft noch gravierende Unfreiheit bedeuten, wird ausgeblendet als ins Private verschobene, entpolitisierte Differenz. Die Norm der abstrakten Freiheit wird dem Recht zugrunde gelegt, wird »glorios [als] Ursprung des Gesetzes« deklariert, woraufhin, so Adornos Vorwurf an die Kantische Konstruktion, »wir dann in der Ausführung des Gesetzes selber auf sie eigentlich gar keine Rücksicht« mehr nehmen müssten (ebd.: 199). Indem das Sittengesetz und die darauf fußende Konstruktion der Rechtssysteme analog eines Naturgesetzes, also in Absehung von konkreter Erfahrung, konstruiert werden, so Adorno, findet hier eine Reduktion auf Hörigkeit statt. Die Naturbeherrschung, die er in der Kantischen Idee der Vernunft entdeckt, sieht Adorno hier umgedeutet zur Naturhörigkeit, in dem Sinne, dass es zum Wesen der Freiheit gehöre, sich dieser »fortgesetzte[n] Naturgeschichte« anzuschmiegen, die Abhängigkeit von »blind gewachsenen Notwendigkeiten« bei Kant respektive der »zweiten Natur« bei Hegel zu affirmieren (vgl. ebd.).

Gegenüber diesen Tendenzen des deutschen Idealismus sieht Horkheimer in den Vereinigten Staaten einen Fortschritt im Verständnis des Staates und seiner Institutionen. Statt der Verklärung zur Naturgeschichte ist hier aus historischen

Gründen ein größeres Bewusstsein für die praktische soziale Hervorbringung dieser Institutionen zu erkennen, das der Mythologisierung jener Institutionen gewissermaßen entgegenstehe. Wenngleich hier auch die Tendenz zur ideologischen Verewigung von »Gesetz, Staat und Heimat« erkennbar sei, so doch weniger in Berufung auf eine mythische Naturgeschichte als auf eine soziale Errungenschaft, die zu verteidigen sei (vgl. HGS 6: 357f.). Eine genauere Untersuchung der hier an die Stelle der vermeintlichen pseudo-naturgeschichtlichen Konstruktion tretenden ideologischen Momente, die auch in den USA keineswegs ausblieben, kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, da sie die Argumentation nur peripher betrifft. Aufgegriffen wird der größere Komplex aber später nochmals, wenn es um die ideologischen Effekte des Rechts geht.

Entleerung der Normen von Freiheit, Gleichheit, Solidarität

Zunächst sollen aber weiter der Komplex von formeller und materieller Freiheit sowie Probleme der Konstruktion des Individualismus betrachtet werden. Wie beschrieben identifiziert Adorno einen Widerspruch faktischer Unfreiheit und formaler Freiheit der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser ergibt sich mitunter aus der Konstruktion des Individuums entlang der naturalisierten Gesellschaftsformation. Steht diese zwar kritisch gegen frühere metaphysische Rechtfertigungen, etwa eines Privilegiensystems, so sieht er ihre Herausbildung sich in Entsprechung zu Anforderungen der neuen Gesellschaftsform entwickeln. Die Marktgemeinschaft ist auf das Individuum als Initiator für den Tauschverkehr und die Reproduktion der Gesellschaftsform (schon funktional) angewiesen (vgl. Adorno 2006: 126f.).

Die Entwicklung des Individuums, das seine freie Entfaltung dann in den Theorien der bürgerlichen Gesellschaft findet, reicht aber wesentlich weiter zurück und trägt auch heute noch die Spuren dieser Genese.

Wird in der *Dialektik der Aufklärung* bereits der paradigmatische Kern des bürgerlichen Individuums entlang Homers Odyssee besprochen, so geht Horkheimer in seiner *Kritik der instrumentellen Vernunft* später noch deutlicher auf die Entfaltung des Individuums im Christentum ein, worin er ein prägendes Moment für die Auffassung der Subjekte in späteren liberalen Theorien und Gesellschaftsentwürfen sieht. Im Christentum wird das Individuum gerade mit Blick auf die metaphysische Fassung des ewigen Lebens konstruiert, die es über die Grenzen des empirischen – weltlichen – Subjekts in einen größeren Rahmen fasst. Im Lichte des »Lebens nach dem Tod« diagnostiziert Horkheimer hierbei eine »Abwertung des empirischen Ichs« (HGS 6: 143f.). Diese Aufspaltung in ein weltliches und ein metaphysisches Ich ermöglicht den Zugriff jener Institutionen, die die Nachgeschichte konstruieren auf das Leben des Ersteren. So kann etwa die Kirche als Institution mit ihren Lehren stark auf die Konstitution und auf das Innere der Individuen einwirken.

Mit der fortschreitenden Reformation sieht Horkheimer dabei – nicht zuletzt entlang Webers Untersuchung der »protestantischen Ethik« (vgl. Weber 2004) – eine Hinwendung des Subjekts zur Selbstversagung um der Erlangung des Seelenheils willen einerseits, die Individualisierung von Verantwortung und Rechenschaft andererseits.³⁸

Diesen christlich vorbereiteten Individualismus erkennt Horkheimer als Kern der Theorien des Liberalismus wieder. Hier sei die Monade, das vereinzelte Individuum als »sozialer Typus« zunehmend zur Konformität gedrängt, während ihr vermeintlich die Verfolgung der Eigeninteressen in freier Konkurrenz überlassen bleibt. Was für den Liberalismus gilt, sieht Horkheimer in der Zeit, in der er jene Schrift abfasst, bereits als überholt an. Vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus in Deutschland, faschistischer oder autoritärer Bewegungen weltweit, aber auch in den liberalen Gesellschaften mit einer Konzentrationsbewegung in der Ökonomie stellt er heraus, dass der individualistische Schleier längst der offenen Propagierung von Konformität gewichen sei. Mit dem Rückgang des freien Unternehmertums und der Entwicklung hin zum Monopolismus sei auch ein Rückgang des Anspruchs und der geistigen Leistung des Individuums etwa dahingehend zu verzeichnen, dass die Individuen radikal gegenwartsfixiert sind und im Kampf um Selbsterhaltung nicht mehr strategisch die Zukunft planen. Heute ließe sich hier vielleicht eine Mischform erkennen, die beide Momente der Horkheimer'schen Theorie in sich aufnimmt. Einerseits gibt es ein neues Aufleben des Individuums, das noch radikaler den Geist der Eigenverantwortlichkeit verinnerlicht hat, was nicht zuletzt als Legitimation des Rückbaus sozialstaatlicher Institutionen fungiert; andererseits geht damit auch der Zwang zur gegenwartsfixierten Selbsterhaltung von neuem einher – zumindest für die große Masse der prekarierten Subjekte. Das »unternehmerische Selbst«, wie etwa Ulrich Bröckling das Subjekt des Neoliberalismus fasst (vgl. Bröckling 2007), vereint beides in sich: den (Zwang zum) Unternehmertegeist, wie auch das Ringen mit Prekarität, wobei jegliche Verantwortung von der Gesellschaft auf die sozialen Monaden abgewälzt wird. Konformität changiert dabei zwischen taktischem Einsatz und sozialem Zwang, und während Individualität in dieser Phase ideologisch hypostasiert wird, gilt für sie gleichzeitig, was Horkheimer für seine eigene Zeit befand: »Die Individualität verliert ihre ökonomische Basis.« (HGS 6: 147)³⁹

Wie hängt diese Form des Individualismus nun mit dem roten Faden dieses Kapitels, mit Tendenzen der Formalisierung und Naturalisierung zusammen? Einer-

38 Wenn sich der hier produzierte »ideologische« Zwang auch anders zeigt als etwa der mit rechtlichen Mitteln durchgesetzte oder physischer Zwang in Racheaktionen, so bleibt in der Aussicht auf Höllequalen für religiös subjektivierte Menschen doch offenbar ein Moment der Gewalt.

39 Zum Subjektivismus und der Hypostase von Individualität siehe auch Kapitel 4.3, Momente der Internalisierung des Zwangs wurden oben in Kapitel 2.1 beschrieben.

seits zeigt sich die Naturalisierung der vereinzelter Monade als Sozialfigur, die zu schützen im Zentrum liberaler Theorie steht; andererseits bereiten ein derartiger Individualismus und die Theorie, dass Freiheit meint, die vereinzelter Monaden zur Ausübung ihres privatisierten Willens zu berechtigen, die Basis für ein rein formales System, dessen Aufgabe im gleichberechtigten Schutz der einzelnen Freiheits-sphären besteht. Wird der Wille aber dem Bereich des Privaten zugeschrieben (was nicht heißt, dass damit kein Einfluss der sozialen Rationalität auf ihn gegeben ist, wie dies oben entwickelt wurde), so wird Vernunft aus der Regelung der öffentlichen Aufgaben und Angelegenheiten insofern herausgezogen, als das Handeln der Subjekte sich nicht mehr an ihr messen muss. Vernunft beschränkt sich auf formale Prinzipien der Organisation der Freiheitsspielräume, stellt also den Rahmen, wobei sie inhaltlich entleert wird. Die Folgen einer solchen Formalisierung der Vernunft beschreibt Horkheimer dahingehend, dass nun zwar weiterhin an Normen wie »Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück, Toleranz« festgehalten wird, dass diese aber ihren Wahrheitsanspruch verlieren, d.h. dass es keine »rationale Instanz« gibt, die ihren Inhalt ratifizieren könnte (vgl. HGS 6: 44). Sind diese Normen auch in Verfassungen oder Grundrechten verankert, so kann keine »vernünftige« Begründung für sie angebracht werden, die ihren Vorzug gegenüber anderen Normen ausweist. In der formalisierten Vernunft, so könnte man heute sagen, haben Rassist*innen das gleiche Rederecht wie jene, die für Gleichheit eintreten; oder wie Horkheimer es an einem Beispiel belegt: Auch die Sklaverei wurde mit Verweis auf dieselben Kategorien der »Natur« oder der »Gerechtigkeit« legitimiert, da die subjektive Vernunft – formalistisch entleert – für jegliche Argumentation in Stellung zu bringen sei (vgl. ebd.: 45).

Horkheimer beklagt hier im Zuge der Formalisierung der Vernunft eine »Entmenschlichung des Denkens«, die die Geltung von Prozessen vor die – wenn auch metaphysischen – Berufungsinstanzen, wie die Menschheit im abstrakten Sinne, also die Intuition der Gleichheit oder Gleichwertigkeit der Menschen, stellt. Zu verdeutlichen versucht er das am Beispiel des Mehrheitsprinzips, das eine objektive Begründung von Vernunft durch die rein numerische Übereinstimmung ablöst. Dass nicht eine objektive Instanz, sondern nur das eigene Interesse der Einzelnen zum Bestimmungsgrund wird, mag zunächst progressiv und in der Fluchtlinie der Argumentation der Kritischen Theoretiker, wie sie bis hier entwickelt wurde, liegen. Dennoch warnt Horkheimer hier vor dem Einfall von Ideologie. Denn wenn die Folgefrage gestellt wird, die sich an die Berufung auf das Eigeninteresse anschließt, nämlich die, woher die Einzelnen wissen, was das Beste für sie sei, dann läuft die Argumentation Gefahr, in einen Zirkelschluss zu geraten. Wird also nach dem Vernunftgrund der subjektiven Vernunft gefragt und hier wiederum auf das Mehrheitsprinzip verwiesen, so lautet die Aussage, dass die Einzelnen am genauesten wissen, was der Mehrheitsmeinung zufolge das Beste für sie ist. Demokratie dürfe demnach nicht im Mehrheitsprinzip aufgehen, sondern die »Achtung vor der Mehrheit« müs-

se sich an Überzeugungen binden, »die nicht von der Mehrheit [abhängen]« (ebd.: 47).

Ohne rationale Grundlage – und hier zeigt sich wiederum, dass es Horkheimer und Adorno keineswegs um eine Ablehnung der Vernunft, sondern um den Versuch einer rettenden Kritik derselben geht – wird die Demokratie zum bloßen Kräfte-spiel der Interessenparteien, wobei die Einzelnen und ihre Interessen selbst Gefahr laufen, sich anhand der dominanten Meinung zu Funktionen der mächtigen Blöcke, bewusst oder unbewusst also zu Verteidiger*innen der ökonomischen Mächte zu machen. So könnten, wo die Demokratie dadurch gesichert werden soll, dass jede*r an sich selbst denkt, sich doch die tatsächlichen Interessen derjenigen wenigen durchsetzen, die am mächtigsten sind (vgl. ebd.: 48). In der Spannung zwischen traditioneller, also metaphysischer Vernunftbegründung und dem Mehrheitsprinzip verweist Horkheimer schließlich darauf, dass durch letzteres keineswegs der Mythos überwunden, sondern schlicht ein neuer aufgestellt wurde: »Es [das Mehrheitsprinzip; H.K.] ist ein neuer Gott, nicht in dem Sinne, in dem die Herolde der großen Revolutionen es begriffen, nämlich als eine Widerstandskraft gegen die bestehende Ungerechtigkeit, sondern als eine Kraft, allem zu widerstehen, was nicht konform geht.« (ebd.: 50) Wird die öffentliche Meinung zum Ersatz für die Vernunft, so verliert diese ihr kritisches Potenzial, das der Widerstandskraft, das sie in den revolutionären Einwänden gegen Herrschaft geltend machte. Dieses Widerstandspotential zu erhalten ist aber wesentlich für die Demokratie, wie schon in der Einleitung angezeigt wurde. So sekundiert auch Horkheimer dem Diktum Adornos, dass Kritik jeder Demokratie wesentlich sei (vgl. AGS 10.II: 785) mit dem Verweis, dass die Berufung auf das reine Mehrheitsprinzip nur scheinbar eine demokratische Errungenschaft sei: »Dieser scheinbare Triumph des demokratischen Fortschritts zehrt die geistige Substanz auf, von der die Demokratie gelebt hat.« (HGS 6: 50)

Würde die objektive Bindung aufgegeben, der Begriff einer objektiven Vernunft also durch bloß subjektive Vernunft ersetzt, so würden die Begriffe von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit gleichsam entleert. Dagegen soll der Bezug auf psychologische und historische Momente keine Abkehr vom Vernunftbezug darstellen und auch keine von den Normen der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit; vielmehr ist das Ziel davon »to unmask the specific distortions and render them unserviceable for the justification of injustice and oppression«, wie Thomas McCarthy schreibt (McCarthy 1993: 131). So geriete etwa der Grundsatz grundrechtlicher Bestimmungen von der Menschenrechtskonvention bis in die meisten demokratischen Verfassungen, nämlich die Unantastbarkeit der Würde, in Erklärungsschwierigkeiten. Setzte sich die rein subjektive Vernunft durch, so verkäme der Begriff der Würde zur bloßen Worthülse, oder er müsste mit einem Rest metaphysischer Be-

gründung, die sich etwa in »unbewussten Erinnerungen« der Subjekte noch gerettet hat, gerechtfertigt werden (vgl. HGS 6: 51).⁴⁰

Mit neueren Ansätzen ließe sich fragen, wie zutreffend oder zumindest wie stark Horkheimers Kritik hier tatsächlich ist. Betrachtet man eine De-Transzendentalisierung durch Formalisierung nicht nur mit Blick auf ein simples Mehrheitsprinzip, sondern etwa (wie Habermas das vorschlägt) durch eine andere Art der Prozessualisierung der Vernunft bzw. ihre diskursive Auflösung, so könnte das kritische Potenzial auch in einer gewissen Formalisierung durchaus konserviert werden (vgl. Habermas 1992: 369ff.). Diese Emphase kommunikativer Vernunft könnte eine Stellung zwischen objektiver bzw. traditionalistisch begründeter und subjektiver Vernunft einnehmen. Mit Horkheimer ließe sich dagegen nur mit einem Verweis auf die Spannung zwischen der hier gezeichneten Idealsituation eines weitgehend herrschaftsfreien Diskurses und der Realität von Machtdynamiken, die diese Prozesse zu unterlaufen drohen, kritisch begegnen.

Formalismus und Gleichheitsprinzip

Dennoch – und das darf nicht übersehen werden – findet sich bei aller Kritik an der Formalisierung sozialer Verhältnisse (durch das Recht) bei den Kritischen Theoretikern auch ein Bewusstsein für deren positive Effekte. Neben den Momenten der Verstetigung von Herrschaftsverhältnissen bietet dieser Formalismus doch auch einen gewissen Schutz. Prominent wird dieser hervorgehoben im Werk des zeitweise ebenfalls am Institut für Sozialforschung beschäftigten Politikwissenschaftlers und Staatsrechtlers Franz L. Neumann, der darauf hinweist, dass neben einer ideologischen und einer marktsichernden Funktion des bürgerlichen Rechts in diesem gerade durch sein Gleichheitsprinzip auch eine »ethische Funktion« liegt, womit er meint, dass auch die Schwächsten sich hier auf basale Rechte berufen können (Neumann 1980: 302f.).⁴¹ Ein ähnliches Argument findet sich auch bei Adorno, der – weniger aus der abstrakten Theorie als vielmehr aus der eigenen Erfahrung heraus – beschreibt:

»Wer wie ich einmal erlebt hat, wie diese Welt aussieht, wenn – sei es auch in der Sphäre der Legalität – dieses Moment der formalen Gleichheit einfach zugunsten von als apriorisch behaupteten inhaltlichen Bestimmungen vernachlässigt wird,

40 Die Auseinandersetzung mit der Formalisierung im Fortschreiten der instrumentellen Vernunft wird später im entsprechenden Kapitel 4.3 wieder aufgegriffen.

41 Ebenso bei Radbruch, der vom möglichen Ansatzpunkt für Kämpfe gerade im und ums Recht spricht, »weil dieses Recht zwar *Klassenrecht* ist, aber doch eben *Klassenrecht*« (Radbruch 2003: 174; Hervorhebung im Original).

der wird am eigenen Leib, sozusagen, oder wenigstens an der eigenen Angst spüren, welches unendlich Humane in diesem Begriff des Formalen auch enthalten ist.« (Adorno 2006: 351)

Wenngleich er Probleme sowohl im Gleichheitsprinzip als auch im Formalismus entdeckt und nicht mit Kritik daran spart, so sieht er diesen zusammenhängenden Komplex doch als »progressiv bürgerliches Prinzip«, das speziell im Vergleich zur Willkürherrschaft etwa im Faschismus einen »Unterschied ums Ganze« mache (vgl. ebd.: 351f.).

Die Forderung der Versöhnung

Um die Thematiken von Formalisierung und Naturalisierung vorläufig abzuschließen: Auch hier zeigt sich, wie im vorigen Abschnitt, eine Kritik, die versucht, progressive Momente aufzunehmen, gleichzeitig aber deren destruktive Elemente klar offenzulegen. Wenn bei Hegel etwa der Eindruck der Gesellschaft als »organischer Einheit« entsteht, so zeigen Horkheimer und Adorno auf, dass hier schon unterstellt wird, was erst zu erreichen wäre; dass also die Idee der bereits verwirklichten Einheit der Herstellung einer tatsächlichen im Wege steht und eher Unterordnung unter Gegebenes respektive Gehorsam und Tradition untermauert. Ähnliche Vorwürfe richten sie an Kant, dessen Präsupposition der Freiheit eher als Postulat für das »reibungslose Funktionieren der künftigen Gesellschaft« (HGS 3: 127) verstanden werden müsse, ebenso wie die Grundlagen für die Habermas'sche Diskursethik erst herzustellen seien.

Statt der Annahme oder Hinnahme des Gegebenen käme es darauf an, die Zufälligkeit zugunsten einer »vernünftigen« oder planvollen Einrichtung der Gesellschaft zu forcieren. Diese planvolle Lenkung hat Kant gewissermaßen auch im Blick, wenn er die Idee entwickelt, dass die Subjekte, die den Gesetzen unterworfen sind, gleichermaßen gesetzgebend tätig sein müssten. Dabei müsse aber über formale Demokratie hinausgegangen werden und die Fähigkeit des vollen Individualismus entfaltet werden, der mit dem Gesamtinteresse zusammenfällt. In diesem Fall würde auch die Moral überwunden als Instanz, die die Subjekte zur Konformität drängt. »Die Idee dieser menschenwürdigen Gesellschaft, in der die Moral ihren Grund verliert, hat Kant durch die Analyse des moralischen Bewußtseins aufgewiesen: sie erscheint als seine Forderung und Konsequenz.« (Ebd.: 128)

Auch mit Hegel ließe sich argumentieren, dass die Moral als vom Interesse getrennte Kategorie in der vernünftig eingerichteten Gesellschaft wegfiele. Allein, dass er diese vernünftige Gesellschaft als bereits verwirklicht ausweist, stößt auf Horkheimers Kritik. Wäre sie das, so wäre die Moral als »vorwärtstreibende[] Kraft« überholt. »Hegels Begriff des Geistes enthält jedoch das gleiche Ideal, das die bürgerliche Welt so wie in der Kantischen Philosophie in allen denkenden Köpfen angelegt hat«,

heißt es in der Auseinandersetzung mit *Materialismus und Moral*, woraus Horkheimer dann seine materialistisch gewendete These ableitet: »Die Theorie seiner Verwirklichung führt von der Philosophie zur Kritik der politischen Ökonomie.« (Ebd.) Diese materialistische Pointe, dass nämlich Moral im Kontext der jeweiligen Produktionsweise und ihrer Funktion für diese betrachtet werden muss, bzw. die daraus resultierenden Konsequenzen werden im abschließenden Kapitel dieses Blocks genauer behandelt, nachdem noch der Übergang von *Abstraktion* zu *Projektion* thematisiert wurde.

2.3 Von Abstraktion und Projektion

Wird in der idealistischen Philosophie und im liberalen Denken die versöhnte Gesellschaft anvisiert, so beginnen diese Konstruktionen unter Realbedingungen zu knarzen und – wie Horkheimer und Adorno aufzeigen – sich als Ideal, nicht aber als Diagnose auszuweisen. Dort, wo sie sich selbst als Beschreibung und nicht als Zielvorstellung ausgeben, gelingt ihnen dies nur durch Überspielung, durch die innertheoretische Konstruktion, die explizit oder implizit von bestimmten Gegebenheiten absieht. Dies kann verschiedene Gründe haben: einerseits den normativen Grund, dass bewusst abstrahiert wird, um so etwa Gleichheit herstellen zu können. Andererseits können sich diese Konstruktionen aber auch als Projektionen zeigen, und zwar sowohl als nach vorn gerichtete Ideale wie auch als Idealisierungen, die zurück auf die bestehende Gesellschaft oder von der bestehenden Gesellschaft in die Vergangenheit projiziert werden. In diesem Kapitel werden die verschiedenen Konstruktionen mit den Kritischen Theoretikern als »schiefe Projektion« (Adorno 2007: 243) kritisiert, wie auch genereller der Zusammenhang von Abstraktion und Projektion beleuchtet und in seinen problematischen Effekten thematisiert werden soll.

Die Zwangsmomente in der Scheinkonstruktion versöhnter Gesellschaft sollen mit der Rationalisierung von Aufopferung wie auch der Abstraktion vom konkreten Individuum in Verbindung gebracht werden. Hierbei wird eine Differenzierung einzuziehen sein. Denn Abstraktion kann mit dem hier verfolgten Ansatz nicht als bloße Überspielung von Konflikten abgetan werden, sondern muss auch als progressives Moment in den Blick genommen werden. Diese Ambivalenz der bürgerlichen Kategorien, die in sich schon immer den Widerstand gegen ihre eigenen Effekte zu tragen scheinen, wird im Anschluss exponiert. Entlang des zentralen Begriffs der Freiheit wird diese Widersprüchlichkeit der normativen Begriffe auf den deutschen Idealismus rückbezogen, um die repressiven wie auch die emanzipatorischen Momente in ihr offenzulegen. Wie verhält sich Freiheit zu Zwang? Wie zum Bedürfnis zu strafen und der Zurechnungsfähigkeit von Handlungen?

Diese Reflexionen sollen uns schließlich einen Schritt näher zur Idee der versöhnten Gesellschaft jenseits des projektiven Schleiers führen. Aus dem Freiheitsdiskurs folgernd soll diese – freilich noch abstrakte – Fassung als Reflexion des Nichtidentischen, als Potential der Freiheit gelöst von ihrem internen Zwang gedeutet werden. In diesem Zusammenhang spielt für die Kritische Theorie wiederum das Recht eine Rolle, da es Spielräume zu schaffen scheint, die auch dort, wo das Recht als problematisch erkannt wird, die innere widersprüchliche Logik der Normen produktiv wenden können. Zumindest besteht eine gewisse Abhängigkeit von rechtlichen Strukturen in der widersprüchlichen Gesellschaft, was auf die Probleme einer bloß externen Kritik des Rechts verweist.

Zwischen praktischen und philosophischen Fragen

Das vorige Kapitel schloss mit der Vision der erpressten Versöhnung, die Horkheimer und Adorno in der bürgerlichen Gesellschaft und ihren philosophischen wie politiktheoretischen Reflexionen entdecken. Sowohl in den Vertragstheorien bei Hobbes, Locke und anderen wie auch im deutschen Idealismus diagnostizieren sie ein bloßes Scheinbild der Versöhnung, das der antagonistischen Gesellschaft übergestülpt wird. Das moderne Recht dient sich diesen Theorien aus zwei Perspektiven als natürlicher oder zumindest interessanter Vermittlungsfaktor an: einerseits, weil es Sicherheit verspricht und somit auf die zum anthropologischen Faktum erhobene Angst antwortet, andererseits, weil es als neutral auftretende Institution die widerstreitenden Interessen zu befrieden scheint, ohne dabei direkte Herrschaft zu verstärken. Es hat also den Schein, von Herrschaft gelöst zu sein, oder verspricht zumindest – kritischer gewendet – unpersönliche Herrschaft, als Reaktion auf die feudalen direkten Herrschaftsstrukturen. Dies gelingt allerdings nur unter der Voraussetzung dessen, was Adorno selbst erst als Effekt der bürgerlichen Gesellschaften und ihrer Theorien betrachtet: die Einengung bzw. den Druck auf die Subjekte durch die falsche, also zwanghafte Versöhnung. So schreibt er: »Das angebliche Existential Angst ist die Klaustrophobie der System gewordenen Gesellschaft.« (AGS 6: 34f.) Würde die Unversöhntheit erst aufgedeckt, so müsste sie auch zu ihrer Aufhebung, oder zumindest dem Willen dazu führen, weshalb es einer Kritik der Theorien bedürfe, um eine solche der realen Verhältnisse zu bestärken – stellen diese doch eine »schiefe Projektion eines befriedeten, nicht länger antagonistischen Zustands auf die Koordinaten herrschaftlichen, unterdrückenden Denkens« dar, wie oben schon angeführt wurde (ebd.: 35).

Im Zuge dieser Kritik wendet sich Adorno explizit gegen Gedankenexperimente, die für den bürgerlichen Diskurs eine wesentliche Rolle spielen. Gerade der Einbezug empirischer Befunde und konkreter sozialer Verhältnisse, nicht die Idee eines Natur-, Ur- oder Idealzustandes sind von Bedeutung für die Herstellung eines ver-

söhnten Zustandes (vgl. Adorno 2006: 309).⁴² Abstrakte Vernunft, die versucht, in Absehung oder losgelöst von konkreten Bedingungen – sei es rein rational oder unter Voraussetzung bestimmter Annahmen – ein Bild der Gesellschaft zu entwerfen, gerät in einen Zirkelschluss, etwa derart, dass mit ihnen die Gültigkeit eines Sit- tengesetzes begründet wird, das ihnen gleichermaßen vorausgesetzt wird und da- bei alles »Hinzutretende« zur abstrakten oder rationalen Konstruktion ausgeblen- det wird (vgl. Adorno 2006: 313f.). Was hier ausgeblendet wird, benennt Horkhei- mer konkreter: Der Liberalismus als Theorie der Harmonisierung übergeht die Dif- ferenzen und damit – so heißt es in der relativ frühen Publikation noch in direkt marxistischer Terminologie – die Klassengegensätze (vgl. HGS 3: 72). Er bringt mit dem Rechtssubjekt eine »Realabstraktion« hervor, die zugleich die Differenzen in sich enthält, diese jedoch nicht kennt respektive diese durch formale Gleichheit des abstrakten Subjekts überspielt (vgl. Buckel 2015: 239).

Projektion zeigt sich hier also in ihrer doppelten Form: einmal als Rückprojekti- on der bürgerlichen Konkurrenz und des sozialen Antagonismus in den vermeint- lichen Naturzustand, die Instrumente des Zwangs nötig macht; zum anderen als Projektion der Versöhnung, die dem gegenwärtigen Konflikt übergestülpt wird, was wiederum qua Abstraktion gleichermaßen die »Klaustrophobie« bedingt und die Einsicht in sie verstellt. Daraus geht eine dritte Spielart der Projektion hervor, die sich in den konkreten sozialen Beziehungen zeigt. Das Unverständnis des Konflik- tes in der vorgeblich versöhnten Gesellschaft nötigt zur projektiven Verschiebung der Strukturen auf scheinbar individuelle Charakteristika, was sich ganz konkret in Strukturen des Antisemitismus betrachten lässt: Die Juden erscheinen hier als abso- lutes Objekt der (ökonomisch) überholten Herrschaft. Ausbeutung und Machtstre- ben werden auf sie als individuelle Akteure projiziert, der Konflikt also durch Per- sonalisierung und Vernichtungsdrohung falsch und mit fatalen Folgen lokalisiert. Die »liberale These« scheint dem zu widersprechen: statt der projektiven Zuschrei- bung von Herrschaftsmomenten auf eine rassistisch definierte Gruppe von Men- schen abstrahiert sie von den Differenzen, die jene als Kern des Unheils ausmachen. Im Bild der »klassenlosen Gesellschaft«, wie es in der Frühfassung der *Dialektik der Aufklärung* heißt, werden die Juden als frei von rassistischen Zuschreibungen oder territorialen Bindungen beschrieben, als wären sie schon real emanzipiert gewe- sen, als wären die sozialen Schranken schon tatsächlich und vollumfänglich gefal- len. »Indem aber die liberale These die Einheit der Menschen als prinzipiell bereits verwirklicht ansetzt, hilft sie zur Apologie des Bestehenden.« (HGS 5: 198) Die bür- gerliche Gesellschaft aber – so der Einwand in den *Elementen des Antisemitismus* – war und ist rassistisch strukturiert. Hinter der vermeintlichen Harmonie, die die Rat- losigkeit über das Zustandekommen des antisemitischen Vernichtungswahns be-

42 Siehe zum projektiven Charakter der »Naturzustandstheorien« auch Fetscher (1976: 40f., 69f.) und Macpherson (1973: 30ff.).

dingt, liegt die verdeckte Gewalt, die in Rassismus als »Reduktion aufs Naturhafte« durchschlägt. Dies ist die Gewalt der Klassengesellschaft, die sich im Faschismus offenbart (ebd.: 198f.).

Sicher, die Kritischen Theoretiker, so verdeutlicht Marcuse, halten an der Vernunft fest und werfen sie nicht mit ihren problematischen Effekten über Bord. Allerdings verweisen sie darauf, dass diese als kritische Instanz am Leben gehalten werden muss und nicht als bereits verwirklicht angesehen werden darf. Und neben der Polemik gegen Liberalismus und Idealismus, die sich oft am berühmten Zitat Hegels kristallisiert, dass das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sei, entzündet sich das Programm der Kritischen Theorie doch gerade an der Freisetzung des dennoch emanzipatorischen Gehalts dieser Philosophie. Vernunft wird hier mit Freiheit verbunden, die Möglichkeit zur Einsetzung der Vernunft beschrieben und nicht zwangsläufig hypostasiert. »Hegel hat nur die Konsequenz der ganzen philosophischen Tradition gezogen, wenn er Vernunft und Freiheit identifizierte: Freiheit ist das ›Formelle‹ der Vernünftigkeit, die Form, unter der allein Vernunft sein kann.« (Marcuse 1970b: 104; dazu auch HGS 4: 180ff.) Gegen Hegel, so klang schon oben an, pocht die Kritische Theorie allerdings darauf, dass die Verwirklichung der Vernunft vielmehr eine praktische als eine philosophische Frage ist (vgl. Adorno 2016: 436) – gerade dort, wo bei Kant und Hegel Vernunft basal mit Freiheit ebenso wie mit Gesetz, also »schlechterdings Repressive[m]« identifiziert wird und eine Reflexion dieses Verhältnisses von Freiheit und Zwang ausbleibt (vgl. ebd.: 429).

Bei Kant und Hegel finde sich eine Internalisierung der bürgerlichen Ordnung, die dazu führe, dass Freiheit als Affirmation der Notwendigkeit verstanden werde. »Die Vernunft ist nur der Schein der Vernünftigkeit in einer vernunftlosen Welt, und die Freiheit nur der Schein des Freiseins in der allgemeinen Unfreiheit«, so fährt Marcuse fort (vgl. Marcuse 1970b: 105). In der idealistischen Philosophie fungiert das Subjekt als »Versöhner« von Wirklichkeit und Vernunft, wobei missachtet wird, dass es zwar im Denken frei, materiell jedoch in Zwänge eingebunden ist. Materialistische Theorie müsse dagegen die praktische Versöhnung durch Veränderung der sozialen Umstände fordern, die sich dann mittelbar auch auf die Philosophie auswirkt, und zwar derart, dass sie sie sukzessive überflüssig mache. So heißt es im Einklang auch zu Beginn der Negativen Dialektik Adornos, dass Philosophie sich nur darum am Leben gehalten habe, weil ihre Verwirklichung noch auf sich warte (vgl. AGS 6: 15).

Freiheit, soll sie nicht länger als Geist oder Gerücht, sondern als »reale Möglichkeit« verstanden werden, muss auf konkrete politische und ökonomische Fragen, auf reale gesellschaftliche Tendenzen bezogen sein und sich nicht in Gedankenkonstrukten verlieren, so ließe sich Marcuses Forderung als Seitenhieb auf die liberalen Ansätze verstehen (vgl. Marcuse 1970b: 111). In diesem Sinne bedürfte es aber keiner von außen herangetragenem Ideale für die Theorie, sondern realer Kämpfe – wenn diese auch keineswegs naiv betrachtet werden. Auch hier lehrt die Erfahrung: eben-

so gut wie in der Freiheit, können diese in der »Barbarei« enden. Ersetzt werden können sie allerdings nicht (vgl. ebd.: 114).

Rationalisierung des Opfers

Zur Verbindung von Freiheit und Zwang gehört, wie oben bereits erörtert wurde, das Eindringen des Allgemeinen im Besonderen, also die Internalisierung sozialer Normen im einzelnen Subjekt. »Wer unter Menschen leben will, muß den Gesetzen gehorchen. Darauf läuft die weltliche Moral des Abendlandes hinaus« (HGS 5: 324), so die Zusammenfassung Horkheimers, die bereits angeführt wurde. Diese Quintessenz enthält ein Doppeltes: Neben der bereits thematisierten Aneignung des Aufgelegten – oder vielmehr *im Zuge* dieser Aneignung – ist auch eine Rationalisierung des Opfers zu verzeichnen. Im Namen der Vernunft und da das Allgemeine im einzelnen Subjekt schon einbezogen wird, werden Selbstverneinung und Triebunterdrückung nicht als Zwang gefasst, sondern als Ausdruck des Willens, wobei Horkheimer aber den Widerspruch entdeckt, dass das Allgemeine zwar affirmiert, umgekehrt aber das Einzelne aus dem Allgemeinen ausgeschlossen bleibt: Es wird in der Theorie zwar behauptet, dass das Allgemeine die Einzelinteressen in sich vereint, allgemeines und besonderes Interesse zusammenfallen; die Beschneidung der eigenen Wünsche, die Selbstverneinung aber weist dieses theoretische Postulat als falsches auf (vgl. ebd.: 326). Oder wie Adorno in Bezug auf die autoritäre Agitation schreibt, die den bürgerlichen Geist auszubeuten weiß: »Die Menschen haben die Neigung, zu lieben, was sie nicht aufgeben können, sich noch mit ihren Gefängnismauern zu identifizieren« (Adorno 1973: 421).

Zwar gibt es eine Differenz ums Ganze in der Art des Zwangs etwa zwischen der Sklavenhaltergesellschaft, in der das Selbst durch äußeren Zwang unterdrückt wird und der hier beschriebenen Form des selbstaufgelegten Zwangs, wie ihn Horkheimer historisch vor allem durch die Prägung des Christentums, speziell das Gewissen in der Reformation aufzeigt; allerdings sieht er auch hier eine Stabilisierung des Herrschaftsverhältnisses am Werk, die flexibel changiert zwischen der Regierung durch die Subjekte – wie es Foucaultianisch ausgedrückt werden könnte (Foucault 2006, 2014; Pieper/Rodriguez 2003) – und dem Rückfall in direkten Zwang, wenn die Umstände es gebieten. Die These vom demokratischen Staat als »griechische Polis ohne Sklaven«, also der verallgemeinerten bürgerlichen Sphäre, die nun ohne den Rückgriff auf Zwangsinstrumente und Ausbeutungsverhältnisse auskomme, wäre zwar tatsächlich die Voraussetzung für die Vernunft, so Horkheimer, sie ist aber in der gegenwärtigen, antagonistischen Gesellschaft nicht mehr als ein ideologischer Vorwand. »Weil die Allgemeinheit die Übereinstimmung der Interessen in einer Welt hypostasiert, in der sie noch unversöhnlich divergieren, trägt die theoretische Berufung aufs Allgemeine der Vernunft stets Züge der Unwahrheit, der Re-

pression.« (HGS 5: 326)⁴³ Solange also der reale gesellschaftliche Antagonismus besteht, so Horkheimer, dient dieser ideologische Vorwand demselben Ziel wie auch in anderen Gesellschaftsformationen der direkte Zwang: er sichert das Privileg. Und ausschlaggebend für die Form ist eben, wie dieses am besten gesichert werden kann. Damit ist zugleich ausgesagt, dass der Rückfall in direkte Machtausübung keineswegs ausgeschlossen ist – der unvermittelte Übergang von der liberalen in die faschistische Formation, den die Kritischen Theoretiker in der Frühphase des Instituts für Sozialforschung beobachten und der ihre Thesen prägt, stellt einen solchen Kippunkt dar, den sie zumindest in jener Phase noch stark an der ökonomischen Entwicklung festmachen, also daran, welche Form von Zwang den Produktionsbedingungen entspricht: die internalisierten der liberalen Phase, die direkten, wenn sich die Monopolbildung und die Macht der starken Gruppen zuspitzt.

Was in dieser Beobachtung steckt – und hier zeigt sich unter anderem eine Abweichung von Foucault – ist, dass die Regierung durch die Subjekte, also die Internalisierung von Zwang mit dem ideologischen Postulat der Unausweichlichkeit von Macht gerechtfertigt wird, die Foucault – wenn auch anders – anerkennt, die Horkheimer hingegen bestreitet.⁴⁴ Die privilegierten Klassen, so Horkheimer, sind auf diese Legitimationsstrategie angewiesen. »Macht soll als ewig erscheinen, nicht als vergänglich.« (HGS 5: 329) Dazu gingen etwa die bürgerlichen Eliten auch Bündnisse mit alten Machthabern ein, solidarisierten sich gegen die Unterdrückten, um den Druck aufrechterhalten zu können und ihn unausweichlich erscheinen zu lassen.

Bei ihnen, wie auch bei den Unterdrückten selbst, bringt Vernunft, die stark an Momente der Selbsterhaltung gebunden ist, ihr Gegenteil hervor: die Selbstverneinung in Form des Opfers respektive der Aufopferung für das Allgemeine, sei es die Gruppe, die Sippe oder der Staat. Rein individuell betrachtet mag den Subjekten aufscheinen, dass das Opfer ihrer Vernunft widerspricht, nicht jedoch, wenn sie das Allgemeine derart internalisiert haben, dass sie das Allgemeine als ihre Verlängerung begreifen, dass das Opfer also dem Allgemeinen zugutekommt, als Vermächtnis weiterlebt. Wäre das Opfer aus einer unmittelbaren Sichtweise noch widersinnig, da es der Selbsterhaltung und weitergehenden Forderungen der Vernunft widerspricht, so wird es vermittelt durch die Allgemeinheit rationalisiert. »Für den Staat aber, dessen Gesetze das Legat garantieren, sein Dasein preiszugeben, verstößt nicht gegen die Selbsterhaltung. Das Opfer wird rational.« (Ebd.: 330)

Hier spielt das Recht in zweierlei Weise ein, wie Horkheimer am Klassenverhältnis postuliert: Einmal als Gesetz, das das Vermächtnis garantiert, also jene, die etwas zu verlieren haben, zum Gehorsam drängt, andererseits – und hier zeigt sich auch in der Phase vermittelter Herrschaft eine direktere Form von Zwang – für jene, die dieser Anreiz nicht anspricht, durch die Strafdrohung. »Den Armen gegen-

43 So etwa auch McCarthy 1993: 145f.

44 Dazu etwa Foucault 1983: 90f.

über war es stets vernünftig, der Vernunft durch irdische und himmlische Strafjustiz nachzuhelfen.« (Ebd.) Diesen Punkt zusammenfassend resümiert Horkheimer, dass gerade die liberalen Theorien des Gesellschaftsvertrags bzw. wie er hier mit Hinweis auf die vertikale Ebene schreibt: des »Staatsvertrags« die Rationalisierung des Gehorsams perfektionierten. Nicht die Abstraktion von der historischen Realität ist dabei das genuine Problem, sondern dass sie gerade der historischen Situation derart entsprechen, als sie die Machtdynamiken mit einbegreifen. »Die Vernunft des Vertrags bestand in der Übereinkunft zur Durchsetzung und Festigkeit eben der unvernünftigen Verhältnisse, auf deren Existenz die reaktionäre Kritik der Vertragstheorie sich beruft. Diese sprach die Wahrheit über die Beziehungen der Besitzenden untereinander aus, auf welche die Besitzlosen verpflichtet werden sollten.« (Ebd.: 330f.) Keineswegs entstehen diese Theorien in einem Vakuum; schon vor Hobbes wird diese Tendenz eben mit der Rationalisierung des Opfers durch Luther und andere angebahnt. Auch hier spielen also Projektion und Abstraktion zusammen, indem die Situation auf eine vermeintlich neutrale, abstrakte Ebene projiziert wird.

In den Ausführungen Horkheimers zeigt sich nun die paradoxe Konstruktion, dass das Subjekt gewissermaßen ausgelöscht oder entsubjektiviert wird – allerdings nicht durch externen Zwang, sondern durch Subjektivierung. Es wird in den Theorien als autonomes Subjekt konzipiert, dann aber zur Aufgabe der Autonomie und zur Selbstverleugnung gedrängt. Wie die Gesellschaftsformation auf äußere Naturbeherrschung drängt, so wird von den Subjekten auch die Beherrschung der inneren Natur gefordert. Diese Formen der Naturbeherrschung schließen aber »Menschenbeherrschung mit ein«, so Horkheimer, sie drängen zur Verinnerlichung der Herrschaft als Prinzip um ihrer selbst willen (vgl. HGS 6: 106). Das Vernunftgebot trägt dementsprechend die Irrationalität der Aufgabe äußerer Ziele, also die Selbstverleugnung in sich und offenbart somit eine Transformation der Vernunftauffassung dahingehend, dass Vernunft zum bloßen Mittel gemacht wird. Das Opfer oder der Verzicht, so schließt Horkheimer daraus, »bringt hinsichtlich der Mittel Rationalität und hinsichtlich des menschlichen Daseins Irrationalität hervor.« (Ebd.) Und dieser Widerspruch von Rationalität und Irrationalität wird uns später noch eindringlicher beschäftigen, da er etwa von Adorno zum grundlegenden Widerspruch im Recht erhoben wird.⁴⁵ Dass das Recht nötig ist, dass es in den Vertragstheorien so prominent als Instrument der Konfliktlösung eingesetzt wird, zeugt für Horkheimer gerade von diesem Widerspruch: Aufstände und Verbrechen zeigten sich ihm zufolge gerade als »Revolte der Natur« gegen die irrationale Herrschaft. Wie tragfähig die darin implizierte These ist, dass es des Rechts in einer nicht länger antagonistischen Gesellschaft gar nicht mehr bedürfe,

45 Siehe dazu die Auseinandersetzung mit der Formel des Rechts als »Urphänomen irrationaler Rationalität« (AGS 6: 304) in Kapitel 2.4.

wird später noch zu beleuchten sein; gegen bestimmte rechtliche Formen zeigt sich Horkheimers These jedoch zumindest als gewichtiger Einwand. Und auch eine daran anschließende – weniger umstrittene – These ist hier mit einzubeziehen, nämlich jene, dass das delinquente Verhalten – ob nun tatsächlich rechtlich und durch den sozialen Antagonismus produziert oder vielleicht auch jenseits davon – zumindest doch für die Stabilisierung dieses Grabens, für die Fixierung der Verhältnisse genutzt wird. »Zivilisation als rationalisierte Irrationalität integriert die Revolte der Natur als ein weiteres Mittel oder Instrument.« (HGS 6: 107)

Diesen Mechanismus beschreibt Horkheimer entlang der Subjektkonstitution. Herrschaft wird hier verinnerlicht, indem das Subjekt als ein abstraktes Ich konstituiert wird, das zugleich die Natur beherrscht, sich ihren Zwängen aber auch unterwirft, was Horkheimer beispielhaft an der Darwin'schen Theorie erläutert: zwar seien die Produktionsmittel weit genug entwickelt, um »natürliche Selektion durch rationales Handeln« (ebd.) zu ersetzen, bestimmte Zwänge könnten also überwunden werden, dennoch werden diese reproduziert. Dass Zwang und Anpassung auch dort vorherrschen, wo sie ihrer leidlichen Grundlage entbehren (könnten) zeigt nun das Problem auf, nämlich, dass sie statt obsolet nun »vorsätzlich und deshalb total geworden« sind (ebd.: 108). Im Bann des Anpassungsdrucks gefangen, verlieren die Subjekte, die die Herrschaft verinnerlicht haben, die Fähigkeit sich eine Gesellschaft vorzustellen, die anders funktioniert; vielmehr wird die schlechte Realität zum Ideal verklärt, die Abhängigkeit wird zur Aufrechterhaltung der Herrschaftsverhältnisse perpetuiert, woran nicht zuletzt die einseitig-subjektive Vernunft ihren Anteil hat: »Der Triumph der subjektiven, formalisierten Vernunft ist auch der Triumph einer Realität, die dem Subjekt als absolut, überwältigend gegenübertritt.« (Ebd.)⁴⁶ Unter Vorgabe der Selbsterhaltung werden soziale und ökonomische Kräfte naturalisiert und mythologisiert, die Idee der Beherrschung rationalisiert, wie weiter oben schon dargestellt wurde.

»Ontologie des falschen Zustands«

Von dieser abstrakten Konstruktion des Subjekts versuchen Horkheimer und Adorno nun abzurücken. Die Individuen müssten nicht als theoretische Figuren oder Idealtypen konstruiert werden und sich selbst konstituieren, sondern in ihrer konkreten Situation – das heißt auch: in ihrer Präformation durch den materiellen (Produktions-)Prozess – betrachtet werden. Dabei zeigt sich die Relevanz des Aufbegehrens erneut, das jenseits seiner Ausbeutung für die Erhaltung des Bestehenden auch Index für die Problematik sein kann. Gibt sich dieses Aufbegehren nicht mit den Umständen ab, sondern erkennt es sie als veränderbar, wird also die einebnende Rationalität des Ineinssetzens der abstrakten Konstruktion durchbrochen, so öffnen

46 Siehe dazu auch die Diskussion in Kapitel 4.3.

sich Perspektiven, um die die Kritischen Theoretiker ringen. Heißt es bei Adorno, dass »[a]ngesichts der konkreten Möglichkeit von Utopie [...] Dialektik die Ontologie des falschen Zustandes« (AGS 6: 22) sei, so kann diese im Zuge der gerade angebrachten Erörterung als ein verhältnismäßig optimistischer ideologiekritischer Ansatzpunkt mit deutlicher Nähe zur Marx'schen Programmatik verstanden werden. Jener sieht im Tauschprozess ein fetischistisches Verhältnis, bei dem Qualität unter Quantität subsumiert und dabei alles, was sich dem Identitätsprinzip entzieht, abgeschnitten wird. Und Adorno beschreibt ein ähnliches Moment für die Subjektkonstruktion: Auch hier zeigt sich ein Widerstand des Besonderen gegen die Ineinsetzung der abstrakten Subjekte in der maßgeblich nach der Tauschlogik präformierten bürgerlichen Gesellschaft. Diesen Knoten zu lösen hieße, den falschen Zustand zu entmythologisieren und die Perspektive auf konkrete Veränderung zu eröffnen.

Nun hat die Abstraktion als Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaften zwei Seiten, die gleichermaßen ernst genommen werden müssen: In ihrem Aufkommen und der Abwehr der feudalen Herrschaft zeigt sich ein durchaus progressiver Zug in der Gestaltung dieses Prinzips. Adorno kommt auch hier auf Kant zurück, dessen Sittengesetz paradigmatisch dafür steht, dass hier eine Entgegensetzung zur metaphysischen Legitimation von Gewaltverhältnissen aufgebaut wird. Eben nicht durch Gott, sondern rational, durch die Abstraktion und die »auf ihren reinen Begriff gebrachte Subjektivität« (Adorno 2010: 220) will Kant die Gesellschaft begründen. Die Subjekte sollen sich aus Freiheit, Einsicht und Vernunft das Gesetz selbst auferlegen und nicht einfach gehorchen, wie es das feudale System noch von ihnen verlangte (vgl. ebd.: 226). Somit lösen sie sich zumindest ein Stück weit aus der vermeintlichen Naturwüchsigkeit und erlangen nicht zuletzt auch durch den Formalismus eine neue Freiheit. Allerdings, und das ist die Kehrseite, ist auch diese Konstruktion nicht frei von Projektionen, wie oben schon dargestellt wurde. Die Abstraktion kann keineswegs als ewiger Wert oder vermeintlich natürliches Moment begriffen werden, das allen Gesellschaften zu eigen wäre, vielmehr ist sie der Grund einer spezifischen historischen Formation, der bürgerlichen. Und ebenso wie Hobbes und Locke, die meinen, in ihren Gedankenexperimenten von spezifischen Formationen zu abstrahieren, nur zu genau aussprechen, was ihre eigene Gesellschaft charakterisiert oder was hegemoniale bzw. im Aufstieg befindliche Strömungen repräsentieren, so zeigt sich auch Kant als bürgerlicher Theoretiker, der die Prinzipien dieser historischen Konstellation zum obersten Prinzip erhebt. Dies offenbart sich nicht zuletzt im Problem des »reinen Willens«, den Adorno als Projektion oder Wunschbild desavouiert und der die autoritäre Seite dieser vermeintlichen Freiheit beinhaltet, nämlich »fast stets verschwistert ist mit der Bereitschaft zur Denunziation, mit dem Bedürfnis, andere zu bestrafen und zu verfolgen«. (Ebd.: 242)

Was hier, in diesen Theorien, als das abstrakte Subjekt gefasst wird, ist keineswegs frei von Vorbelastung. Im Gegenteil, es wird in den verschiedenen Ausgestaltungen oft explizit konturiert. Unter den verschiedenen Menschenbildern, die die

(proto-)liberalen Theorien präsupponieren, findet sich eine große Spannbreite, die von extrem negativen Annahmen etwa bei Hobbes oder Machiavelli bis zu den positiven Bildern bei Morus oder Rousseau reicht. Alle beanspruchen für sich, kein »Bild« zu unterstellen, sondern die vermeintlichen anthropologischen Konstanten wissenschaftlich herzuleiten – meist aus dem Prinzip der Selbsterhaltung, das entweder zur Abwehr oder zur Kooperation drängt und somit der »Natur« zu entspringen scheint. Dagegen wendet Horkheimer ein:

»Der scheinbar vorurteilslose, in Wirklichkeit individualistische Naturbegriff, nach dem die Selbsterhaltung jedes Dings sein Gesetz und Maßstab ist, entspricht der Lage des bürgerlichen Menschen in seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit und ist von der Interpretation der außermenschlichen Natur, die jeder bewußten Beziehung zu diesem Ursprung entbehrt, auf den Menschen zurückprojiziert.« (HGS 4: 11)

Es wird also fälschlicherweise ein monadisches Subjekt, ein isoliertes Individuum betrachtet, um dann die moral(philosoph)ischen Schlüsse aus dieser vermeintlich unbelasteten, wertfreien Betrachtung zu ziehen.

In beiden Spielarten, sowohl bei Machiavelli wie auch bei Morus, oder ebenso ließen sich auf der einen Seite Hobbes, auf der anderen Locke oder Rousseau heranziehen, werden interessanterweise ähnliche anthropologische Schlüsse gezogen, so Horkheimer. Die Differenzen zwischen diesen scheinbar gegensätzlichen Ausgangspunkten sind politische, durch ein bestimmtes historisches Interesse respektive die sozialen Umstände geprägte, während sich die anthropologische Prämisse und das daraus gezogene moralische Postulat weniger unterscheiden. Beide Seiten führen zur Ablehnung von Egoismus und Genuss, sind sich einig in der Zurückweisung von Trieben und der Unterdrückung der inneren Natur, sei es nun, weil sie von Grund auf korrupt sind, oder erst durch die Institutionen korrumpiert (vgl. ebd.: 12).

Kritik und Entpolitisierung

Wie sich also bei Kant und darüber hinaus in der bürgerlichen Konstruktion als solcher sowohl progressive als auch repressive Momente zeigen, so finden sich in diesen Theorien auch gleichermaßen kritische und entpolitisierende Momente. Auch in ihrer kritischen Perspektive auf das Vernunftprinzip halten die Kritischen Theoretiker doch an der Vernunft als wichtigem Moment der Kritik fest und gewinnen den Theorien vor allem Kants und Hegels dabei viel ab. Allerdings diagnostizieren sie bei jenen Theoretikern auch eine Tendenz, die (vernunftgeleitete) Kritik stillzulegen, sich gegen zu radikale Kritik zu sperren. Dies deutet Adorno als Furcht des

Bürgertums davor, dass die Konsequenzen der eigenen Konzeption die bürgerlichen Interessen überflügeln könnten (vgl. AGS 10.II: 787).⁴⁷

Willensfreiheit oder Freiheit allgemein zeigten sich als zentrales Movens im Aufstieg des Bürgertums. Begründet wurde sie aus der Natur oder dem Wesen der Menschen und diente dabei der Legitimation neuer sozialer Formen (vgl. Adorno 2006: 267). Dennoch entwickelte sich auch in jener Klasse, die mit der Berufung auf Freiheit ihren Aufstieg vollzog, eine Skepsis gegenüber jener Norm, die sich gerade im Begriff des neuen, rationalen Rechts, der Gesetzmäßigkeit, ausdrückt und die zur Aufrechterhaltung der neu etablierten Ordnung, mit allem, was dazu gehört – so etwa die oben beschriebene Rationalisierung des Triebaufschubs – angerufen wurde (vgl. ebd.: 269). Es zeigt sich hier also ein ambivalentes, wenn nicht antinomisches Verhältnis von Bürgertum und Freiheit, was sich nach Adorno darin niederschlägt,

»daß die bürgerliche Gesellschaft von Anfang an – als eine individualistische und als eine, die die formale Freiheit hergestellt hat, keineswegs aber als eine, die die Vorstellung einer inhaltlich von jedem Zwang befreiten Gesellschaft hatte – auch in sich selber immer schon diese doppelte Tendenz hatte: auf der einen Seite Freiheit zu postulieren, gewissermaßen historisch nach rückwärts gewandt; und auf der anderen Seite Freiheit einzuschränken, nämlich gegenüber den über das Bürgerliche hinausweisenden Forderungen, die sich dann geltend gemacht hätten und die dann mit einer Radikalisierung des Begriffs der Freiheit den bürgerlichen Grundkategorien des Tausches, der freien Konkurrenz und was es da sonst noch alles gibt den Boden entzogen hätte [...]« (Ebd.: 270)

Das führt zur paradoxen Situation, dass im Bürgertum gleichermaßen eine Furcht vor der Einschränkung der Freiheit besteht, wie auch vor ihrer Verwirklichung, die letztlich – so das Argument – im »Chaos« enden könnte (vgl. ebd.: 271). Ordnung und System stehen im Zentrum der bürgerlichen Philosophie, wobei sie jeweils gerade die Momente der Einhegung von emanzipatorischen Bewegungen hervorheben; sie können mit Adorno gar als – flapsig ausgedrückt – Sublimation der Emanzipation betrachtet werden, wenn Autonomie als System dargestellt werden soll und im formalen Denken verortet wird (vgl. Adorno 2007: 240f.). Diese Paradoxie der Furcht vor Freiheit und gleichermaßen ihrer Einschränkung löst sich dann auch vermeintlich in einer bestimmten Konstruktion, nämlich der rechtlichen: Während das aufsteigende oder bereits etablierte Bürgertum in der Theorie die Freiheit als zentralen Wert monopolisiert und nicht müde wird, die natürliche Freiheit zu betonen, wird damit auch die Tür für repressive Züge geöffnet, die Adorno nicht zuletzt im Strafrecht und der individualisierten Zurechnung von Verantwortlichkeit und damit auch Bestrafbarkeit ausmacht (vgl. Adorno 2006: 271f.).

47 Zum inneren Widerspruch siehe etwa auch Habermas 1990: 151ff.

Im Kontext dieser These mahnt Horkheimer eine Kontextualisierung der Theorie bzw. eine Sensibilisierung in der ideengeschichtlichen Herangehensweise an, was für das Verhältnis von Freiheit und Zwang in der Rechts- und Staatsdebatte von größter Bedeutung ist. Denn die normativen Begriffe, wie jener der Freiheit, und auch ihre institutionelle Gestaltung und Einbettung in Recht und Staat, wandeln sich in der Ideengeschichte auch stark mit deren Untersuchungsgegenstand. Entfalteten Hobbes oder Machiavelli ihre Thesen noch vorwiegend aus der Sicht der einzelnen Bürger (sic!), so rückt mit der Aufklärung die »Gesellschaft« ins Licht der Betrachtung, die sich bei Hegel und Saint-Simon wiederum vom Staat als eigener Sphäre abgrenzt. Unternimmt Marx in der Folge noch den Versuch, Philosophie und Gesellschaftstheorie zusammenzubringen, wie es auch in der Kritischen Theorie forciert wird, schreitet inzwischen bereits die Tendenz fort, die Gesellschaft gelöst zu betrachten, Soziologie als Einzeldisziplin zu entwickeln, was dem Positivismus den Weg bereitet (vgl. HGS 7: 44f.). Was das für die Betrachtung von Freiheit im Verhältnis zu Recht und Staat bedeutet zeigt Horkheimer anhand der Umkehrung der Funktion des Staats von den Vordenkern des Bürgertums bis zur Spezialisierung der Wissenschaften. Stand der Staat bei Hobbes und anderen noch für die Sicherungsinstanz der Freiheit, die Schaffung eines neuen stabilen Gemeinwesens und auch die »Entfesselung wirtschaftlicher Kräfte«, so scheint die gleiche Theorie oder der gleiche theoretische Bezug später eher für Zwang zu stehen.⁴⁸ »Im neunzehnten Jahrhundert dient die Verherrlichung der starken Staatsmacht gegenüber den unerträglichen Wünschen der Masse [...] in steigendem Maße der Bekämpfung aller auf Reformen hinzielenden Tendenzen« und nicht mehr der Ausweitung von Freiheits-spielräumen (HGS 7: 46). Vom Instrument der »Massen« gegen direkte Herrschaft wird der Staat zur Institution ihrer Vermittlung und dient damit der Einhegung der Fordernden.

Freiheit, Strafwürdigkeit und Anpassung

Wie wichtig Adorno und Horkheimer die Frage der Willensfreiheit nehmen, die keineswegs als rein abstrakte Gedankenspiellerei abgetan werden kann, zeigt sich in Adornos Verweis auf die politisch-rechtliche Sphäre. So schwierig es auch ist, die Willensfreiheit zu umreißen, so relevant ist es auch, da daran nicht zuletzt Justiz und Strafe oder weiter gefasst die Möglichkeit von Moral hängt (vgl. Adorno 2006: 260). Willensfreiheit muss dabei ins Verhältnis zum Bewusstsein einerseits, zur Rationalität andererseits gesetzt werden. In klassischen Theorien der Willensfreiheit, so Adorno, ist das Bewusstsein etwas »Hinzutretendes« zur rationalen Entscheidung, etwas, das die bloße Kausalität transzendieren kann. Es ist nicht identisch

48 Wobei der Zwang Hobbes' theoretischer Rechtfertigung des Absolutismus ja keineswegs fremd ist; dennoch ist hier eine Transformation zu erkennen.

mit dem Willen, aber konstitutiv für ihn. Das zeige sich etwa am Beispiel Hamlets, der auf das vorbürgerliche Mittel der Rache regrediere und somit einem Impuls folge, der zur Spontaneität, letztlich zu seinem wahnsinnigen Handeln führe. »Der Wille, könnte man sagen, hat also, abgesehen von seinem rationalen, modernen, bürgerlichen, in sich einheitlichen Moment, an sich selber archaische Züge,« schreibt Adorno, um danach gleich mit einer Wendung gegen die bürgerliche Rationalität anzuschließen: »und danach ist die Frage wohl legitim, ob überhaupt in einer gänzlich rationalisierten Welt so etwas wie Wille eigentlich noch möglich ist.« (Ebd.: 326f.) Noch drastischer wird ebendiese Frage in den *Minima Moralia* ausgestaltet als Tendenz der Regression zu bloß reflexhaftem Handeln (vgl. AGS 4: 261ff.).

Bezogen auf das Strafrecht, für das Adorno eine besondere Relevanz der Willensfreiheit sieht, erkennt er eine »fatale Alternative« in den Theorien zwischen Anhänger*innen der Willensfreiheit und jenen des Determinismus: erstere plädieren für eine Vergeltungstheorie mit harten Strafen, letztere entweder für Theorien der Erziehung oder der Abschreckung, also Prävention bezogen auf das einzelne Subjekt oder die Masse. Die Frage nach der Freiheit des Willens sei aber nicht als ein »entweder-oder« zu fassen, sondern – im Gegenteil – dialektisch und damit auch prospektiv: »Freiheit, auch die des Willens, wäre erst zu verwirklichen, darf nicht als positiv gegeben supponiert werden.« (AGS 10.II: 548) Aufgegriffen wird diese These jüngst von Christoph Menke, der sich in seiner *Kritik der Rechte* gegen eine bloße Berechtigung des vermeintlich natürlichen Willens wendet, wie er sie im modernen Recht mit der Freisetzung des Eigenwillens ausmacht (vgl. Menke 2015: 197ff.). Dieser Rückzug der Theorie zugunsten des Spiels der »berechtigten« – im Sinne von: durch Recht ermächtigten – Willkür stellt für Adorno ein Einfallstor des »Volkswillens« gegen die Einzelnen dar. Im Namen der »herrschenden Meinung« finden das Strafbedürfnis oder die »destruktiven Instinkte« Eingang ins Recht, wie an späterer Stelle noch genauer zu erläutern sein wird.⁴⁹

Das Problem in Bezug auf die Freiheit ist jenes bereits beschriebene ihrer Präsupposition. »Wer Freiheit will, darf nicht an sie appellieren oder sie voraussetzen, sondern muß von dem Problem der Freiheit Rechenschaft geben [...].« (Adorno 2006: 278) Der Appell an die Freiheit setzt schon die Abhängigkeit, die Heteronomie voraus. Und hier setzt sich Adorno mit seinem neuen kategorischen Imperativ nach Auschwitz wieder der Kantischen Theorie entgegen: damit Auschwitz nicht noch einmal geschehen kann, muss Freiheit verwirklicht werden, als Aufgabe, nicht Grundlage gesehen werden. Auch die »Folterknechte«, so Adorno, waren Unfreie – was sie jedoch nicht entschuldigen soll. Aber anders als Kant, der die Menschen (zumindest potentiell) als radikal böse setzt, müsse das Problem der Unfreiheit aufgegriffen werden, das sie erst dazu nötigt, böse zu handeln. Die Gesellschaft, in der sie nicht böse sein müssen, sei erst zu verwirklichen (vgl. ebd.: 280). Eine

49 Siehe dazu Kapitel 3.2.

gewisse Wahrheit liege in der Ausflucht des Befehlsnotstandes, des vermeintlichen bloßen Vollstreckens und Gehilfentums, da die Täter zugleich auch sozial hervor-gebracht werden. »Freiheit im Sinne von moralischer Verantwortung wäre erst in einer freien Gesellschaft« (ebd.: 280f.), erst in Gesellschaft, die keine Kaduks und Bogers hervorbringt. Dementsprechend wäre es aber auch die Aufgabe der Kriminologie, nicht die zu brandmarken, die ausgeschlossen sind, und die Gewalt noch zu perpetuieren, sondern das »Asoziale« der Sozialität, die auf unmittelbarer Gewalt basiert, zu analysieren (vgl. Willms 2022; Lim et al. 2017).⁵⁰

Das führt zu einer Reflexion der Verantwortlichkeit. Zurechnung, etwa in der Strafe, sei nur in dem Maße möglich, wie auch ein Einfluss auf das Geschehen gegeben ist, der aber in der verwalteten Welt, wie sie Horkheimer und Adorno diagnostizieren, oft verwehrt ist. Diese »Disproportion von Verantwortung und Einfluß« (Adorno 2006: 282), die fehlende Autorität oder Souveränität, die von Theorien der Strafe, wie auch in Kants Moraltheorie oft vorausgesetzt werden, individualisieren das soziale Problem. Auschwitz kann somit als Vorschein des Untergangs jeglicher moralischen Reflexion betrachtet werden, in einer Welt, in der sich die Rede von Gut und Böse zunehmend der Ununterscheidbarkeit zuwendet. Nicht die Menschen, sondern die völlige Unfreiheit selbst sei das Böse, schließt Adorno aus der entwickelten These, dass die moralischen Kategorien erst auf ein konstituiertes Subjekt anwendbar seien, das Kant zwar voraussetzt, das aber in seiner Auflösung begriffen sei.⁵¹

Statt einer solchen Annäherung an die sozialen Probleme diene die Rede von der Freiheit heute eher einem ideologischen Zweck – sie dränge zur Anpassung. In der Betonung des (narzisstischen) Freiheitsideals im Bürgertum schwinde die Forderung zur Anpassung gleich mit. Diesen verschrobenen Freiheitsbegriff sieht Adorno den Marktzwängen entsprungen und dann nachträglich – etwa im Darwinismus – auf die Natur- bzw. später auf die Sozialgeschichte projiziert (vgl. Adorno 2006: 291f.). Die Korrelation von Freiheit und Anpassung einerseits, die Durchsetzung der

50 Über die Konstruktion von Kriminalität und die (Re-)Produktion von Ausgrenzung und damit wiederum Kriminalität hinaus bleibt die Frage, was abolitionistische Forderungen, wie sie hier vorgebracht werden, für eben jene angeführten Kaduks und Bogers bedeuten. In der abolitionistischen Literatur werden sie verhandelt als »Dangerous Few« (Opwis 2022), zu denen neben Gewaltverbrecher*innen auch Sexualstraftäter*innen gezählt werden. Wenn auch die Konzepte des Umgangs mit jenen »Dangerous Few« aus abolitionistischer Perspektive – etwa die Hinwendung zu restaurativer oder transformativer Gerechtigkeit (Dübgen 2016: 165–183) – oft schwierig bleiben, da sie auch auf Einsicht setzen, die bei »manipulativen Charakteren« (Adorno 1973: 334ff.) nicht zu erwarten ist, so ist deren Verweis auf die gleichermaßen ineffektive bestehende Strafpraxis doch äußerst relevant.

51 Das führt Adorno auch zu der These, dass die (moralische) Zuschreibung von Gut und Böse angesichts des universalen Schuldzusammenhangs gar ganz überholt sei (Adorno 2016: 256f.).

Stärkeren in der als Freiheit missverstandenen Konkurrenz, in der die überleben, die sich an die Macht halten, und das gleichzeitig noch nicht ganz ausgelöschte Streben nach Freiheit, das sich den sozialen Kräften entgegenstellt, entdeckt Adorno im »tragenden Antagonismus innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft.« (Edb.: 292) Ihm kommt es auf die Reaktivierung des letzteren an, auf die Spontaneität als Movers der Freiheit und das darin liegende dialektische Zusammenspiel von Impuls- und Ich-Moment, das er auch bei Marx zentral angelegt sieht und das allein die Projektion von innen heraus durchbrechen kann (vgl. ebd.: 298).

Das Nichtidentische in der Versöhnung

Dies zeigt sich auch in seinem Begriff der Versöhnung, den er als kritischen wiedergewinnen will gegen seine einhegende Tendenz, die Adorno im deutschen Idealismus ausmacht. Von der Spontaneität springt er hier zur Differenz, zu Nicht-Identität, die aber dem gleichen Impuls des nicht im Bestehenden Aufgehens, des Nicht-Mitmachens folgt. »[N]iemals kann Versöhnung die nur behauptete sein der Gewalt über das unter dem Begriff Subsumierte.« (Adorno 2006: 82) Vollbrachte Identität denkt er in der scheinbar widersprüchlichen Figur des Bewusstseins von der Nicht-Identität als Herstellung einer versöhnten Nicht-Identität, die sich eben nicht alles gleichmacht und die auch nicht die Auslöschung von Differenz und Spontaneität fordert. Dazu gehört eine radikale, fordernde Haltung, die sich nicht voreilig mit Kompromissen zufrieden gibt oder das Wirkliche auch als Vernünftiges heiligt, sondern die gerade die Sprengkraft dieser Formel ernstnimmt, nämlich als Forderung, das Wirkliche vernünftig einzurichten und das »Knirschen« als Index gerade für Veränderung, nicht als Aufgabe der Polizei zu betrachten.

»Der herrschende Konformismus verwechselt die knirschende Reproduktion des Lebens, die uns trotz allem am Leben erhält, aus einer Art von, ich möchte sagen: perverser Dankbarkeit, mit der Möglichkeit, das Leben so zu gestalten, wie es tatsächlich dem Stand der Produktivkräfte und dem Stand der menschlichen ratio gegenüber heute möglich wäre.« (Ebd.: 85)

Das führt zurück zum Problem der Projektion: denn die Vorstellbarkeit eines radikal Anderen, ebenso wie dessen Einhegung, sind an das Unbewusste gebunden. Es gibt keine Abstraktion vom Bestehenden, die nicht schon – qua Sozialisation etwa – an das Bestehende gebunden ist, die funktioniert, ohne dass das Allgemeine schon in der Psyche der/des Denkenden verankert ist (vgl. AGS 6: 345). Daher auch die Vorbehalte in der frühen Kritischen Theorie gegenüber allzu konkreten Utopien, die meist doch nurmehr ebenso wie die Gedankenexperimente des Ur- oder Naturzustands Projektionen des Bestehenden sind. Die Entgegensetzung von Einzelner/m und Allgemeinheit aber, das Knirschen also, das statt der positiven Utopie den nega-

tiven Index für Veränderung darstellen könnte, darauf verweisen Horkheimer und Adorno, verschwindet in der zunehmenden Vergesellschaftung tendenziell aus dem Blick. Verriet die metaphysische Herrschaft sich noch dadurch, dass Autorität sich im Auseinanderfallen von Begriff und Sache entlarvte, dass also Nichtverstandenes auf eine übernatürliche Instanz, einen metaphysischen Rest projiziert wurde, so verschwindet dieser Einfallspunkt für Kritik heute hinter der vermeintlichen Neutralität der Herrschaft (und ihrer Wissenschaft). »Solche Neutralität« allerdings, so ließe sich auch in Bezug auf das Recht resümieren, »ist metaphysischer als die Metaphysik.« (HGS 5: 45)⁵²

Rechtsabhängigkeit

Bei dieser Kritik des mythischen Charakters des Rechts, das Herrschaft verdeckt, ist aber auch zu beachten, dass diese Beherrschungsverhältnisse nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch rechtliche Strukturen ausgedrückt werden. Die Institution des Rechts und der Rechte tritt hier wiederum in doppelter Weise als Projektionsfläche auf bzw. einmal selbst als Projektionsfläche, einmal als Instanz der projektiven Verschiebung. So wird in der *Dialektik der Aufklärung* die Spannung zwischen notwendiger Anrufung des Rechts und dessen Potential zur Verdeckung von Herrschaft in seiner drastischen Konsequenz an der Theorie des Antisemitismus entwickelt. Wesentliches Moment der antisemitischen Abwertung von Menschen, so Horkheimer und Adorno, liegt in der Fokussierung der Kritik auf die Zirkulationssphäre. Während sie nahe der Marx'schen Argumentation darauf hindeuten, dass die bürgerliche Herrschaft im Produktionsverhältnis gründet, so erklären sie, dass die Kritik an der Ausbeutung sich oft an andere richtet, nämlich die – vermeintlichen – Vertreter der Zirkulationssphäre, deren Bild die Juden im Geist der Antisemiten entsprechen. So wie der Mehrwert im Arbeitsverhältnis angeeignet wird und im Arbeitsvertrag seinen Ausdruck zwischen vermeintlich Gleichen findet, offenbart sich die Ungleichheit erst im Nachhinein, im Austauschprozess. »Der Kaufmann präsentiert ihnen [den Arbeiter*innen; H.K.] den Wechsel, den sie dem Fabrikanten unterschrieben haben. Jener ist der Gerichtsvollzieher fürs ganze System und nimmt das Odium für die andern auf sich. Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein.« (HGS 5: 204) Die Momente der Ausbeutung und Unterdrückung werden also auf die Zirkulationssphäre projiziert und durch (Zwangs-)Zuschreibung explizit – wie im Nationalsozialismus – oder implizit – wie in anderer regressiver Kapitalismuskritik, die

52 Ausdruck findet solches Herrschaftsdenken (kritisch beleuchtet) in den Theorien »subjektloser Gewalt« (Gerstenberger 2006), »anonymer Herrschaft« (Elbe et al. 2012) oder »Niemandsherrschaft« (Narr 2015).

sich abstrakt gegen »mächtige Eliten« richtet – mit antisemitisch konstruierten Figuren identifiziert und dabei personalisiert. Durch solche Kanalisierung werden die Strukturen letztlich geschützt.

Getroffen werden dabei gerade die Abhängigen, die als »andere« nie den vollen Schutz des Rechts genossen, sondern auch personal von der Gunst der Herrschenden abhängig waren. Gerade bei ihnen findet sich eine Anrufung des Rechts, das sie zu schützen vermöchte, das aber auch an ihrer Ausgrenzung mitbeteiligt ist: Wo Recht zur Stützung der Ungleichheit dient, braucht es die Figur des »Anderen«, um sich nicht selbst zu entlarven, um das oben angesprochene »Knirschen« zu überdecken. Drastisch zeigt sich das an der den Juden versagten Forderung nach Inklusion in die Allgemeinheit des Rechts, die verbunden war mit der Hoffnung, damit die Vulnerabilität zu überkommen (vgl. ebd.).⁵³

»Die den Individualismus, das abstrakte Recht, den Begriff der Person propagierten, sind nun zur Spezies degradiert. Die das Bürgerrecht, das ihnen die Qualität der Menschheit zusprechen sollte, nie ganz besitzen durften, heißen wieder Der Jude, ohne Unterschied. Auf das Bündnis mit der Zentralgewalt blieb der Jude auch im neunzehnten Jahrhundert angewiesen. Das allgemeine, vom Staat geschützte Recht war das Unterpfand seiner Sicherheit, das Ausnahmegesetz sein Schreckbild. Er blieb Objekt, der Gnade ausgeliefert, auch wo er auf dem Recht bestand.« (HGS 5: 205)

An der Figur des Shylock zeigt Dirk Braunstein dieses Argument auf, beruft jener sich doch ebenso wie seine Gegenspielerin Portia auf das formale Recht, das ihn am Ende jedoch bricht. Diese Niederlage zeige, dass sich die Rechtsgleichheit am Ende gegen jene wendet, die eben »nur fast« Bürger*innen sind, also stets in Abhängigkeit verfangen bleiben (vgl. Braunstein 2018: 88). Ihr Drängen auf die Gleichheit des Rechts – gleichwohl es hier die Absurdität des Vertrages aufzeigt – wird ihnen noch als Gier angerechnet. Ihnen wird noch die Einforderung eines Rechts auf Mord nahegelegt, wo sich doch später diese rechtliche Sanktionierung des Mordes genau im antisemitischen Wahn zeigen wird (vgl. ebd.: 89ff.).⁵⁴

2.4 Zum Materialismus der kritischen Rechtstheorie: Analyse statt Konstruktion

Was in den vorangehenden Abschnitten zu Moral, Naturalisierung und Abstraktion deutlich geworden ist, ist ein kritischer Einwand gegen moralische oder abs-

53 Siehe dazu auch HGS 4: 327f.

54 Zu Letzterem – der Legalisierung und Rechtfertigung der Tötung – siehe auch Pauer-Studer (2022: v.a. 130ff.).

trakt metaphysische Begründungen und Legitimationsformeln des Rechts. Weder ein Naturrecht noch ein vermeintliches Vernunftrecht scheint mit den Ansätzen der Frankfurter vereinbar. Dennoch stehen sie dieser Tradition näher als etwa positivistischen Ansätzen oder gar solchen der Dezision, die das Recht auf den Befehl des Souveräns reduzieren. Es kann also nicht der einfache Umkehrschluss gezogen werden, dass durch die Kritik naturrechtlicher Ansätze eine positivistische Herangehensweise favorisiert wird oder umgekehrt. Vielmehr ist der Zugang zum Recht, der sich im Anschluss an Horkheimer und Adorno entwickeln lässt, ein dialektischer und maßgeblich historischer, der im folgenden Abschnitt genauer dargelegt werden soll. Die Untersuchung wird sich also zunächst dem zuwenden, was in der Kritischen Theorie immer wieder als »Zeitkern« (HGS 5: 13) auftaucht, also die Bezogenheit der Theorie auf ihren historischen Kontext, wobei das Verhältnis von historischen Fakten und einer »historischen Tendenz« auszuleuchten sein wird. Daran anschließend wird die historisch-dialektische Herangehensweise mit dem Dogmatismus orthodox-marxistischer Ansätze einerseits, mit dem (Rechts-)Positivismus andererseits kontrastiert. Die daraus gewonnenen methodischen Überlegungen sollen auf die Problemstellungen bezogen werden, welche aus den vorangehenden Abschnitten anklingen: zunächst auf das Verhältnis von Rationalität und Herrschaft, sodann auf jenes der »falschen« oder »erpressten Versöhnung« von Subjekt und Objekt. Von hier wollen wir zu einer breiteren Reflexion des Verhältnisses von Kritik und Herrschaft (im Recht) gelangen, die einerseits zu einer negativen Konstruktion der Rechtsbeschreibung Adornos und Horkheimers führt, andererseits auch ein Schlaglicht auf die geforderte Selbstkritik der Vernunft wirft, die Freiheitspotentialle in dem potentiell repressiven Gehäuse der Rechtsform aufzeigen soll.

Zeitkern: Historische Tendenz und historische Fakten

Der basale Einsatz für die materialistische Prägung der hier präsentierten Rechtskritik und -theorie findet sich in Horkheimers Gegenüberstellung von traditioneller und kritischer Theorie. Statt wie erstere nur Fragen der Reproduktion in der gegebenen Gesellschaft zu behandeln, tritt die Kritische Theorie mit dem Anspruch auf, die Menschen im Anschluss an Marx als Produzenten »ihrer gesamten historischen Lebensformen« (HGS 4: 217) zu begreifen. »Was jeweils gegeben ist, hängt nicht allein von der Natur ab, sondern auch davon, was der Mensch über sie vermag« (ebd.), heißt es dort; dabei sind sowohl die Fokussierung der Praxis als auch das kleine Wörtchen »jeweils« von großer Bedeutung, weist es doch auf die Historizität und die Relevanz der Kontingenz für diesen Ansatz hin. Und auch ein Drittes scheint darin schon auf: dass die Autoren sich nicht an gegebenen Zwecken orientieren wollen, sondern die Theorie an den objektiven Möglichkeiten ausrichten.

In ihrer Theoriebildung grenzen sie sich dafür von liberalen Ansätzen ab, die ihre Thesen aus dem Individuum als zentralem Punkt konstruieren. Vielmehr wird auf

die dialektische Verschränkung hingewiesen, mit der das letzte Kapitel geschlossen hat. Das Individuum muss in seiner Interdependenz zur Gesellschaft betrachtet werden, schließlich hängt das freie Individuum von der vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft ab und umgekehrt. Deshalb wenden sich Horkheimer und Adorno mit Marx der Kritik der Ökonomie zu, in gewisser Distanz zu Marx, aber in Form einer philosophischen Kritik, die doch den Marx'schen Totalitätsanspruch ernst nimmt, also die je einzelnen Entwicklungen im Lichte der gesamtgesellschaftlichen Tendenzen betrachtet (vgl. ebd.: 220). Marcuse – hier noch sehr nah an Horkheimer und Adorno – spezifiziert das Programm: Die Entfaltung der theoretischen Kritik geschieht aus der Ökonomie und gerät mit ihrer materialistischen Stoßrichtung vielmehr zur Theorie der Gesellschaft als zur Philosophie. Sie hat dabei zwei Grundanliegen, nämlich die Sorge um das Glück der Menschen und dessen Hervorbringung durch »Veränderung der materiellen Daseinsverhältnisse« (Marcuse 1970b: 103). Zwar ist sie bezogen aufs Bessere, jedoch nicht als Utopie, sondern negativ, durch Analyse der Gesellschaft.

Philosophie, so Horkheimer, kann nicht einfach abgetan werden als Ideologie je einer bestimmten Gruppe, sie gerät stattdessen mit zum Untersuchungsgegenstand, wie dies oben etwa am projektiven Charakter des Locke'schen Naturzustands gezeigt wurde. Dabei wird gefragt, in welchem Kontext eine bestimmte Philosophie entsteht, welche Produktionsbedingungen, welcher herrschende gesellschaftliche »Geist« (auch über die Klasse der Philosoph*innen hinaus) ihr zugrunde liegen (vgl. HGS 4: 342f.). Die Theorie der Gesellschaft geht also mit einer »Theorie der Geschichte« einher, statt in bloßer Soziologie aufzugehen, die nach Horkheimer Gefahr laufe, einen Wahrheitsanspruch relativistisch zu überkommen (vgl. ebd.: 344).

Die historische Tendenz kann dennoch nicht als linearer Prozess oder sinnvoller bzw. sinnstiftender »Weltgeist« begriffen werden, sondern muss jeweils auf konkrete Momente bezogen werden. Andererseits müssen auch die (vermeintlich) radikalen Brüche, die die Linie abreißen, kritisch beleuchtet werden. Scheinen etwa die bürgerlichen Revolutionen als radikaler Einschnitt, so ist doch zu beobachten, dass sie eher Kulminationspunkte einer längeren Entwicklung, der Anbahnung einer neuen Produktionsweise sind. Ebenso wie die Ordnungen treten die Produktivkräfte hier als Momente des Ganzen auf, und eben jene Bestandteile – auch in ihren Widersprüchen – im Lichte der Totalität zu betrachten, ist die Forderung der Kritischen Theorie, die sich auch gegen eine Fetischisierung der Produktivkräfte in orthodox marxistischen Strömungen wendet: Auch »die Entfesselung der Produktivkräfte [...] ist nur ein Moment der Dialektik, nicht deren Zauberformel.« (AGS 6: 302)

Recht und seine Tendenz zur Formalisierung sowie zur Abstraktion hat hier nach Adorno wesentlich seine einhegende Rolle: Hinter der formalisierten Herrschaft der Institution wird das Klassenverhältnis neutralisiert – allerdings nur subjektiv, keineswegs aber objektiv. Selbst dort, wo »Herrschaftsverhältnisse hin-

ter demokratischen Prozeduren sich zu tarnen veranlaßt werden« sind sie nicht beseitigt, sondern verdrängt (ebd.: 303).

In diesem Thema bahnt sich Adornos wohl bekannteste Einlassung zum Recht an, die in dem Schlagwort des Rechts als »Urphänomen irrationaler Rationalität« gipfelt (ebd.: 304). Dahin gelangt er über eine Auseinandersetzung mit Hegel, genauer mit dessen Rechtsphilosophie, in der er die zugespitzteste Form einer zielgerichteten Geschichtsphilosophie diagnostiziert, die sich nicht zufällig eben des Rechts bedient, das über die Widersprüche hinwegzutäuschen vermag. Eine doppelte Stoßrichtung gegen das Recht wird hier von Adorno entwickelt, die es als Kerninstrument von Ideologie einerseits und Gewalt andererseits ausweist, und zwar hier drastischer als an den meisten anderen Stellen. Zur ideologischen Gestalt des Rechts schreibt Adorno, dass es zwar basal den Fortbestand seiner Subjekte sichert, allerdings nicht, indem es den sozialen Antagonismus überkommt, sondern indem es ihn zwanghaft befriedet. Darin erkennt Adorno eine Transformation der Gewalt, die wir später noch genauer beleuchten wollen.⁵⁵ Wichtig ist aber, dass es sich um eine Transformation, d.h. um eine Aufhebung im Sinne von Konservierung, nicht im Sinne von Auflösung der Gewalt handelt, eben darum, weil die willkürliche Gewalt zwar abgewehrt, die damit verbundene Drohung aber gleichermaßen aufbewahrt und verschleiert wird – das Recht »konserviert [...] in der Gesellschaft den Schrecken.« (Ebd.: 303) Es ginge nun darum, diese Irrationalität, die in der Rationalität liegt, dialektisch aufzugreifen, sich nicht mit ihrer Feststellung zu bescheiden und nicht selbst in Irrationalismus zu verfallen (vgl. AGS 5: 342).

Die antagonistische Gesellschaft kann der Gewalt nicht entraten, sie kann ihr höchstens ein humaneres Gesicht geben, was nicht heißt, dass sie als verdeckte nur als weitgehend unabgerufenes Drohpotenzial wirkt, sondern dass sie eben sublimierter wirkt, vermittelt durch einen ambivalenten Begriff der Gleichheit, der ebenfalls später noch genauer zu beleuchten sein wird. Bedeutend für Adornos Kritik ist hier die Zentralität des Äquivalenzprinzips, das nach dem Bild des Warentausches auf verschiedenen Ebenen des Rechts wirkt, sei es im Feld der Strafe als »ausgleichende Gerechtigkeit«,⁵⁶ der repressiven Gleichheit in Prozessen der Subjektivierung⁵⁷ oder der Abwehr von vermeintlich partikularen Interessen (vgl. HGS 4: 17f.). Die Totalisierung dieser Äquivalenzform, so wird im Anschluss an die entfaltete Kritik in der *Dialektik der Aufklärung* entwickelt, errichtet einen neuen Mythos in einer Welt, die meinte, diesen überkommen zu haben (vgl. HGS 5: 49f.). So schreibt Adorno an dieser zentralen Stelle: »Recht ist das Urphänomen irrationaler Rationalität. In ihm wird das formale Äquivalenzprinzip zur Norm, alle schlägt es über denselben Leisten. Solche Gleichheit, in der die Differenzen untergehen, leistet geheim der Un-

55 Siehe Kapitel 3.

56 Dazu auch Hart (1971) und Dübgen (2016: 38–44).

57 Dazu auch Foucault (2005) und Buckel (2015: 217ff.).

gleichheit Vorschub; nachlebender Mythos inmitten einer nur zum Schein entmythologisierten Menschheit.« (AGS 6: 304)

Gerade aus der Kritik der Philosophie, deren Höhepunkt für Adorno und Horkheimer schließlich mit Hegel erreicht ist, wird auch ihre zentrale Bedeutung abgeleitet. Während die Hegel-Lesart (ebenso wie oben die radikale Kant-Kritik) hier bisweilen einseitig scheinen mag, so dient diese Form der Übertreibung doch einer Anbahnung der solidarischen Kritik, die Kant und Hegel eben nicht »erledigen«, sondern bei ihnen ansetzen will. Sie sollen gerade gegen die Gewohnheit, gegen das Bestehende in Stellung gebracht werden, dazu gebracht werden, das vermeintlich Natürliche seines Scheins zu entkleiden, wie Horkheimer dies als Aufgabe der kritischen Philosophie beschreibt (vgl. HGS 4: 336f., 350). Und das sieht Adorno bei Hegel im Wesentlichen angelegt, wenn er schreibt, dass die Versöhnung von Gewissen und Rechtsnorm, oder breiter: Allgemeinem und Besonderem zwar in Hegels Theorie liegt, sie dort aber auch gleichzeitig »desavouiert« wird, dass er der »Unschlichtbarkeit« des Antagonismus sehr wohl gewahr war (vgl. AGS 6: 305).⁵⁸

Philosophie hat sich auf diesen hier erfahrbaren Gegensatz zu richten: den Zusammenhang und gleichzeitig die Disparität von Allgemeinem und Besonderem, um so eine Kritik des Bestehenden zu entfalten, die zwischen partikularem Handeln, Identifikation mit dem Ganzen und deren »knirschenden« Wechselwirkungen richtet (vgl. HGS 4: 344f.).

Kritik zwischen Historizität und Positivismus

Als materialistisch ist die Kritische Theorie und ihr philosophischer Ansatz dabei nicht im Sinne eines Dogmatismus zu verstehen – davon grenzt sie sich gerade ab. Wo der Materialismus, wie in der Sowjetideologie, zum feststehenden Programm wird, wird er selbst spröde und führt zu einer Erstarrung statt der Dynamisierung, die Theorie leisten soll, indem sie gerade eben das auflöst, was in Liberalismus und Idealismus als »geronnene Geschichte« aufscheint (Adorno 2007: 219).⁵⁹ »Als dialektische muß Theorie – wie weithin die Marxische – immanent sein, auch wenn sie schließlich die gesamte Sphäre negiert, in der sie sich bewegt.« (AGS 6: 197) Damit wendet sich Adorno gegen eine externe Kritik die eben dogmatisch verfährt, wie

58 Demnach schließt auch Marx hier an Hegel an; während letzterer aber den Staat zur Einhegung resp. »Versöhnung« in Stellung bringt, erkenne Marx diesen als »Ausdruck des Interesses einer herrschenden Klasse«. (Adorno 2016: 613); siehe dazu auch Kapitel 5.2.

59 Adorno beschreibt den doppelt kritischen Zug seiner Theorie einerseits in Gegnerschaft zu ideologischen Momenten, die in der liberalen Theorie aufscheinen und Unmittelbarkeit insinuiieren, wo die Vermittlung zu betrachten wäre, andererseits gegen den Idealismus, der eine bereits bestehende Versöhnung von Besonderem und Allgemeinem betont. Während der Einwand gegen den Liberalismus nach Adorno wesentlich ein ideologiekritischer sei, be- wege sich die Kritische Theorie in ihrer Kritik des Idealismus im Feld der Gesellschaftskritik.

er es im ›Osten‹ ausmacht, gleichzeitig aber auch gegen eine positivistische Auffassung, die beim bloß Gegebenen stehenbleibt. Weder grundlose Ablehnung, noch Utopismus werden dem Kritikmodus, den Adorno im Ausgang von Marx verfolgt, gerecht. Stattdessen soll der »ungeheure[] Apparat [...] aus seiner eigenen Kraft« verändert werden, was heißen soll, dass er am eigenen Anspruch gemessen wird und die inneren Widersprüche aufgezeigt werden; im Wesentlichen also, dass in der Gesellschaft alles »mit rechten Dingen zugeht« und Gleiches mit Gleichem getauscht wird, dabei am Ende (vermittelt durch die besondere Ware Arbeitskraft) doch Ungleichheit dabei herauskommt, es also »zugleich nicht mit rechten Dingen zugeht.« (Adorno 2016: 616f.)

Wie bereits genannt steht Hegel, trotz aller entwickelten Kritik, dafür Pate. In dessen Herr-Knecht-Dialektik werde gezeigt, wie sich Geist gerade in Abgrenzung von objektiver Notwendigkeit konstituiere – was Adorno nicht ohne den Seitenhieb stehenlässt, dass das dann bei Hegel als Absolutes konstruiert werde. Schelling deutete noch klarer die praktische Seite heraus, wenn er »Drang« als Vorform des Geistes beschreibt und damit das »Material« an Tätigkeit bindet, also die Verbindung zur Praxis gegenüber dem bloß Daseienden schlägt (vgl. AGS 6: 202). Die praktische Seite macht nun den Kern der Kritischen Theorie bzw. ihres Materialismus aus, der sich konkret auf die Überwindung von (unnötigem) Leid ausrichtet, wie Adorno beschreibt, wenn er hervorhebt, dass das »spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis« konvergiere (ebd.: 203). Materialismus, der auf die Überwindung von Leid zielt, ist dabei verwiesen auf eine solidarische Praxis jenseits der zufälligen, partikularen (wie sie sich nicht zuletzt im liberalen Recht ausdrückt).

Nun wurde in der Einleitung schon in Zügen herausgedeutet, dass eines der Momente am liberalen/bürgerlichen Recht, das Horkheimer und Adorno schätzen und weshalb sie sich mit ihrer Kritik daran schwertun, gerade darin liegt, dass es immerhin noch ein basales Recht der bzw. auf Kritik in sich trägt. Allerdings sehen sie dieses vor allem dort gefährdet, wo ein zu starker Verlass auf das Recht, eine einseitige Affirmation der Institutionen, zu finden ist. Vor allem in Deutschland – und zwar explizit auch im Nachkriegsdeutschland – sehen sie sich mit Vorbehalten gegenüber kritischem Geist konfrontiert, die davon zeugen, dass und wie Kritik, Recht und Demokratie zusammenwirken müssen, um wenigstens die emanzipatorischen Residuen zu sichern; der Rechtsstaat allein ist kein Garant dafür (vgl. Brunkhorst mit Maus in Brunkhorst 2013: 9). Was ihnen entgegenschlägt, ist ein Obrigkeitsgeist bzw. Etatismus, der eben von einer mangelhaften Verbreitung demokratischen Bewusstseins in Deutschland dahingehend zeugt, dass Kritik hier oft als Schädigung oder Spaltertum aufgefasst wird. Das Recht auf Kritik scheint jenen reserviert zu sein, die dazu befugt sind; Kritik sei also Privileg, nicht Recht, und dabei folglich gebunden an Macht (vgl. AGS 10.II: 788f.).

Mehr als nur eine Zeitdiagnose zum Stand der Demokratisierung im Deutschland der Nachkriegszeit zu liefern, wird hier ein Kritiktypus angebahnt, der eben auf (Re-)Politisierung und Praxis setzt und negativ im doppelten Sinn verfährt: einerseits negativ im Sinne von nicht-konstruktiv, andererseits im Sinne von antipositivistisch. Kritik, die sich am Positiven ausrichtet, sei es am positiv Bestehenden oder der Forderung eines positiven Gegenbildes, ist selbst einschränkend und hier wird (scheiternde) Kritik mit der Operationsweise des Rechts enggeführt: Wo sie das Positive (wiederum im Doppelsinn) anruft und sei es nur in dem Sinn, dass sie das Versprechen von Institutionen aufnimmt, also die Einforderung des normativen Werts, der in ihnen angelegt ist, bleibt sie potentiell repressiv. Das Recht, das »den Schrecken konserviert«, wie es oben hieß, verpflichtet eben zu jener positiven Setzung, die potentiell abschneidet, was anders ist, die also einschränkt und dabei im Prinzip der Legalität zerstörerische Gewalt (in sich) aufhebt. »Das Medium, in dem das Schlechte um seiner Objektivität willen recht behält und den Schein des Guten sich erborgt, ist in weitem Maß das der Legalität, welches zwar positiv die Reproduktion des Lebens schützt, aber, in seinen bestehenden Formen, dank des zerstörenden Prinzips von Gewalt, sein Zerstörendes ungemindert hervorkehrt.« (AGS 6: 303) Und ähnlich heißt es für die positive Kritik bzw. jene, die dem Rahmen des Gesetzten und Setzenden nicht entkommt bzw. ihre dazwischenliegende Prozessualität verdrängt: »Die am meisten vom Positiven reden, sind einig mit zerstörender Gewalt.« (AGS 10. II: 793)

Dies aufzubrechen kann keine vermeintlich wertfreie Wissenschaft leisten. Das heißt aber auch nicht, dass die Kritik aus dem Leeren gegriffen oder extern konstruiert wird. Ebenso wenig wie dem Verlass auf das schon Seiende soll der Ideologie des externen Standpunkts der Freiheit verfallen werden. Vielmehr gilt es, die dialektischen Verstrickungen des Subjekts, seine eigene Involviertheit zu reflektieren und auch der eigenen Parteilichkeit gewahr zu sein, in einer Anschauung, die eben über die Ansammlung von Fakten hinausgeht und Theorie betreibt (vgl. HGS 3: 148f.).

Hierin ist bereits angelegt, dass es Horkheimer und Adorno um eine Verschränkung von Theorie und Empirie geht, die an den immanenten Widersprüchen der auf Warentausch basierenden bürgerlichen Gesellschaft ansetzt. Dialektische Entwicklungstendenzen zwischen progressiven Tendenzen und ihrer regressiven Kehrseite müssen von innen heraus, von den Theoretiker*innen, die zugleich Subjekt wie Objekt ihrer Untersuchung sind, entwickelt und, wie es in der berühmten Horkheimer'schen Sentenz heißt, zum »entfaltete[n] Existenzialurteil« ausgebaut werden (HGS 4: 201). Dabei zeigt sich aber auch, dass die postulierte Freiheit von positiven Setzungen spätestens bei einer prozessualen Determinante oder dem Grundwert der Selbstbestimmung aufhört, die von Horkheimer hier doch »gesetzt« wird, wenn er die Entfaltung der immanenten Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft beschreibt. »Die Konstruktion des Geschichtsverlaufs als des notwendigen Produkts eines ökonomischen Mechanismus enthält zugleich den selbst aus ihm

hervorgehenden Protest gegen diese Ordnung und die Idee der Selbstbestimmung des menschlichen Geschlechts, das heißt eines Zustands, in dem seine Taten nicht mehr aus einem Mechanismus, sondern aus seinen Entscheidungen fließen.« (Ebd.: 203) Als Grundidee ließe sich also festhalten, dass die Überwindung von Leid mit einer Aufhebung der Herrschaft der Verhältnisse und somit die Rückführung von Theorie auf die Praxis bzw. der Einklang von Theorie und verändernder Praxis anvisiert wird.

So fordert Horkheimer auch ein, dass die empirische Forschung, die mit dieser Theorie einhergeht, sich nicht auf die Sammlung von Daten oder die Registrierung von Tatsachen fokussiert, sondern die darin wirkenden Kräfte und potentiellen Gegenkräfte zu analysieren habe. Dies wiederum in negativer Absicht, nämlich der Erkenntnis, wie »Formen des gesellschaftlichen Lebens, der juristischen, politischen und kulturellen Ordnung« »zur Fessel geworden[]« sind und welche soziale Praxis bzw. welche sozialen Praktiken in diesen Formen geronnen sind (ebd.: 204).

Der Verweis auf die Gerinnung weist die Stoßrichtung Horkheimers, denn gerade jene Verkrustung von sozialen Praktiken zu scheinbar natürlichem »Sein«, die dann wiederum verändernde Praxis abwehrt, ist es, worauf es Horkheimer ankommt.

Trotz dieser Abschottung sieht Horkheimer in der Gesellschaft eine Dynamik, einen dialektischen Fortgang (ohne ihn normativ auch als Fortschritt zu bewerten). Gesellschaft entwickelt sich nicht linear, sondern durch Praxis und Spontaneität, die die bestehenden Verhältnisse sprengen können. Allerdings ist Horkheimer weit davon entfernt, hier einen Determinismus zu erblicken, wie man ihn aus vulgärmarxistischen Ansätzen kennt. Befreiung ist kein Automatismus, sie ist aber in den Gesellschaften angelegt (vgl. HGS 5: 307). Ebenso aber auch die Unfreiheit – und Horkheimer hält hier den Idealisten vor, dass sie ein falsches Vertrauen in die Begriffe und Normen der bürgerlichen Gesellschaft setzen. Das Wahrwerden des Begriffs ist für Horkheimer in diesem Sinne kein positiver Bezugspunkt wie noch für Hegel, liegt in den Begriffen etwa des »freien und gerechten Tausches« doch der Umschlag in »Unfreiheit und Ungerechtigkeit« schon angelegt. Die noch scheinhafte Gleichheit in der Tauschgesellschaft, die im Liberalismus ihre Hochphase fand, dabei aber auch schon den Betrug in der Kategorie der Ware Arbeitskraft enthält (vgl. ebd.: 309), entfaltet sich demnach in der zunehmenden Monopolisierung zur Herrschaft, die nicht länger verdeckt werden muss: »War der Tausch von Äquivalenten noch eine Hülle der Ungleichheit, so ist der faschistische Plan schon der offene Raub.« (HGS 5: 311)

Während sich die Kritik also zunächst auf die Praxis richtet, um eine praktische Kritik zu formen, ist diese stets schon auf Theorie, auf Philosophie verwiesen; und zwar in dem Sinne des Versuchs, »Vernunft in die Welt zu bringen« (HGS 4: 347). Das Festhalten an Vernunft und Theorie ist zentral, um Gewalt zu analysieren und abwehren zu können (vgl. ebd. 348), allerdings bleibt auch der Begriff der Vernunft hier nicht unreflektiert. Rationalität und Rationalisierung sind potentiell Träger der

Herrschaft, wobei dies nicht implizit in ihrem Begriff liegt, sondern jeweils aus der Verworfenheit mit den konkreten sozialen Verhältnissen hervorgeht. Es geht Horkheimer und Adorno also nicht um eine flache Vernunftkritik, sondern in ihrem materialistischen Ansatz um den Versuch einer dialektischen Kritik von Vernunft und schlechtem gesellschaftlichem Status quo, gerade um die »sprengenden« Potentiale der Vernunft zu retten (vgl. Adorno 2006: 91).

Objektivismus und die Reflexion der Ungleichheit

Die juridische Vernunft, das am Recht als Realitätsprinzip⁶⁰ geschulte Denken, das die bürgerliche Gesellschaft – zumindest in der liberalen Phase – prägt, strebt zu einer weniger progressiven Praxis. Geradezu hemmend tritt der Rechtspositivismus auf, der sich daraus ergibt und »die ausgereifte Jurisprudenz vor den Lebensprozess der Gesellschaft schiebt« (AGS 6: 305). Mehr noch als ein vermeintlicher Klassencharakter des Rechts wird jenes Moment der Abstraktion und Subsumtion des Einzelnen unter die allgemeine Norm bzw. die Norm der Allgemeinheit bei Adorno ins Zentrum der Kritik gerückt. Die gewaltsame Formung der Subjekte nach dem Allgemeinen und die Herstellung von Identität sind zwei Züge dieser paradoxalen Bewegung – paradoxal, weil sie sich auf die egoistischen Interessen der vereinzelt Einzelnen stützt, dabei aber qua Abstraktion über die Einzelinteressen hinweggeht, den subjektiven Einspruch also nutzt, um ihn in den Dienst der Objektivität zu stellen:

»Nicht bloß sind sie in einer vermeintlichen Sondersphäre von Ökonomie Charaktermasken, Agenten des Wertes. Auch wo sie dem Primat der Ökonomie sich entronnen wähnen, bis tief hinein in ihre Psychologie, die *maison tolérée* des unerfaßten Individuellen, reagieren sie unterm Zwang des Allgemeinen; je identischer sie mit ihm sind, desto unidentischer sind sie wiederum mit ihm als wehrlos Gehorchende. In den Individuen selber drückt sich aus, daß das Ganze samt ihnen nur durch den Antagonismus hindurch sich erhält. [...] Was strahlt als wäre es über den Antagonismen, ist eins mit der universalen Verstrickung.« (Ebd.: 306)

Versöhnt sind Besonderes und Allgemeines also nicht, wie Hegel meint, vielmehr kommt es zur zwanghaften Vereinigung, die eben nicht darin mündet, dass Moralphilosophie und rechtliche Institutionen ineinander aufgehen, sondern dass ein Verhältnis der Fremdheit bestehen bleibt. Die Erfahrung von Heteronomie, die die Subjekte dabei machen, müsste für reale Versöhnung gerade ernst genommen werden, müsste in die Aneignung der als fremd erfahrenen Verhältnisse durch politi-

60 Siehe dazu genauer Kapitel 6.1.

sche und soziale Praxis umschlagen (vgl. Adorno 2010: 214; Adorno 2006: 96, 261).⁶¹ Die Reflexion dieser Spannung, dass Freiheit und freie Zustimmung zentral für die These der Versöhnung sind, die handelnden Menschen real aber unfrei oder zumindest in Abhängigkeitsverhältnisse verstrickt sind, macht also die dringende Relevanz der Theorie für die verändernde Praxis aus, die im Zentrum der Materialismuskonzeption Horkheimers steht.

Kritik und Herrschaft (im Recht)

Das heißt aber auch, dass Theorie eine Funktion und einen »Ort« hat und nicht als Selbstzweck und mit Ewigkeitswerten operierend betrieben werden kann. Sie muss sich den »realen gesellschaftlichen Prozessen« (HGS 4: 168) widmen und die historisch je konkrete Situation analysieren, um auch die Verstrickungen herausarbeiten zu können. Theorie, wie sie hier eingefordert wird, zielt nicht auf überhistorische Werte, sondern auf soziale und historisch gewordene und sich kristallisierende Verhältnisse, sonst wird sie selbst zum ideologischen Faktor respektive zum Moment der Verdinglichung. Dabei zeigt sich die Verbindung von Theorie und Praxis einerseits über die Analyse der letzteren durch erstere; in diesem Zusammenhang wird Theorie aber auch selbst zur eingreifenden Praxis – zumindest, wenn sie mit Horkheimer als kritische verstanden wird. In Abgrenzung von positivistischen Wissenschaftsverständnissen und auch etwa Webers Ideal der Wertfreiheit von Wissenschaft postuliert Horkheimer: »Die Selbsterkenntnis des Menschen in der Gegenwart ist [...] die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft.« (Ebd.: 172)

Wahrnehmung und Überschreitung bzw. Analyse und Kritik sind in diesem Ideal der Theorie direkt verbunden. Es geht also nicht nur um die Feststellung von Tatsachen, die Erforschung von Einzelproblemen, die als separiert aufgefasst werden, sondern die Kontextualisierung der Probleme, ihren Bezug zueinander und zur gesellschaftlichen Totalität. Statt die Dinge zu analysieren, wie sie sich zeigen – sie also positivistisch hinzunehmen – geht es um die Zurückführung sozialer Phänomene auf ihren Ursprung in sozialer Praxis (vgl. ebd.: 173).⁶² Was bei Kant noch als »transzendente Macht«, bei Hegel als »weltgeschichtliche objektive Vernunft« auf-

61 So heißt es über die Aufpressung der Verhältnisse als zweite Natur bei Adorno: »Denn in zweiter Natur, in der universalen Abhängigkeit, in der wir stehen, gibt es keine Freiheit; und es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik; und deshalb ist die Voraussetzung der Ethik die Kritik an der verwalteten Welt.« (Adorno 2006: 261)

62 Menke verweist zurecht darauf, dass sich Adorno und Horkheimer hier mit Marx treffen, was besonders für die Frage des Rechts relevant wird. Sie versuchen, die Genese der Form als Prozess der Verkrustung von Praxis zu verstehen, und sie fordern dazu, wie Adorno schreibt, ein »Lesen des Seienden als Text seines Werdens.« (AGS 6: 62). Siehe dazu Menke (2018b: 149ff.).

gefasst wird, soll hier als – weitgehend unbewusste – gesellschaftliche Tätigkeit entschlüsselt werden (vgl. HGS 4: 177).

Das Interesse am besseren Zustand, das die Theorie hier anleitet, bindet sie jedoch nicht an »Konstruktivität« – gerade der oft erhobene Anspruch an Kritiker von Moral, Vernunft und Gesellschaft, dass Kritik ohne Vorschlag, ohne positives Bild des Besseren illegitim sei, wird zurückgewiesen; ebenso wie der Vorwurf, dass die negative Kritik an Moral, Vernunft und Gesellschaft eine bloße Attacke auf diese sei. Auch ohne ein positives Gegenbild liefern zu müssen (oder zu können) speist sich die Kritik hier wie bei Marx aus den Widersprüchen, die zutage treten, einerseits; andererseits aber auch aus somatischen und leiblichen Impulsen, aus dem konkreten Leiden der Subjekte, dessen Rolle gleich noch näher beleuchtet wird. Entlang der Analyse der sozialen Widersprüche aber – und hier kommen wir zurück auf das Verhältnis von Theorie und Praxis – wird Theorie selbst praktisch: als Ideologiekritik, die verkehrte Formen der Vergesellschaftung aufzeigt und so zu deren Aufhebung beizutragen versucht. »Wenn er [der Horror des gesellschaftlichen Widerspruchs, H.K.] sich ausbreitet, ja wenn er nur einem kleinen Teil der Menschen bewußt wird, könnten Irren- und Strafanstalten sich vielleicht vermenschlichen und Gerichtshöfe am Ende überflüssig werden« (HGS 5: 271), heißt es dann bei Horkheimer.

Indem die Theorie neue Kategorien ausbildet, die schon in sich nach einer Veränderung rufen, bzw. die verändernde Praxis einfordern, indem sie den harmonistischen Schleier brechen – so etwa Ausbeutung, Klasse, Mehrwert, wie Horkheimer in Bezug auf Marx anführt – ist Theorie Teil der verändernden Praxis. Sie bleibt dabei dem Bestehenden auf zweifache Weise verhaftet: einerseits, indem dies als Kontrastfolie dient, als negativer Verweis, andererseits als es auch einen Rahmen vorgibt. Theorie dürfe nicht zu bodenloser Utopie werden, sondern müsse auf dem Boden des aktuell möglichen stehen, wie Horkheimer betont, was auch noch einmal den Zeitkern der Theorie hervorhebt: Befreiung ist nicht immer schon auf die gleiche Weise möglich, sondern jeweils nur gemessen am »Stand der menschlichen Produktivkräfte«, so Horkheimer unter Aufnahme der Marx'schen Begriffe (vgl. HGS 4: 193). Es geht also im Wesentlichen darum aufzuzeigen, wo aus Not ein politisches Beherrschungsverhältnis wird, wo Mangel etwa obsolet wäre, durch soziale und politische Strukturen aber aufrechterhalten wird.⁶³

Wenn auf diese Zeitlichkeit der Kritik so explizit verwiesen wird stellt sich die Frage, inwiefern diese Kritik selbst heute noch Aktualität hat bzw. wie weit sie sich

63 So heißt es prägnant in der *Dialektik der Aufklärung*: »Das Elend als Gegensatz von Macht und Ohnmacht wächst ins Ungemessene zusammen mit der Kapazität, alles Elend dauernd abzuschaffen.« (HGS 5: 62) Als Beispiel dafür sei nur darauf verwiesen, dass trotz aller Programme und Beteuerungen 2023 noch immer über 750 Millionen Menschen an Hunger litten, während genügend Lebensmittel produziert wurden, um 12–14 Milliarden Menschen zu ernähren (siehe Weltagrarbericht o.J.; in Verweis auf die Welternährungsorganisation FAO).

selbst noch ungebrochen auf Marx beziehen kann. Dazu ist eine Differenzierung einzuziehen, denn ungebrochen funktioniert der Anschluss tatsächlich nicht, vielmehr muss gleichermaßen auf Konstanten wie etwa die persistierende Relevanz der Klassenspaltung oder den Fortbestand der Mehrwertproduktion ebenso geachtet werden wie auf den Wandel, den Horkheimer etwa im Übergang von der liberalen in eine monopolistische Ökonomie erblickt und der heute in Hinsicht des Wandels hin zur neoliberalen Vergesellschaftung zu reflektieren wäre.⁶⁴

Negative Indikation: Leiden und Erfahrung

Wenden wir uns nun aber der Indikation der benannten Widersprüche zu, die für Horkheimer und Adorno vor allem in dem Ausdruck von Leid zu finden ist. So stellt Horkheimer fest, dass der Materialismus »sich selbst als die theoretische Seite der Anstrengungen, das vorhandene Elend abzuschaffen [versteht].« (HGS 3: 131) Wenn nun konkretes Leid zum Ausgangspunkt der Analysen gemacht wird, so doch nicht, um Mitleid als zentrale Kategorie für die eigene Moralphilosophie zu mobilisieren. Im Gegenteil: Mitleid – oder der Impuls zur Solidarität – kann zwar einen Ausgangspunkt für alternative Praktiken darstellen, bleibt es aber beim reinen Mitleid, so wird das Elend nicht abgeschafft, sondern eher verstetigt, indem das Handeln als Hilfe in der schicksalhaften Notlage gesehen wird. Dabei werden die Verhältnisse, die das Leid hervorbringen, einerseits naturalisiert, andererseits wird aber auch eine Dynamik der Asymmetrie zwischen Helfenden und Hilfsbedürftigen geschaffen. Statt der moralischen Forderung der Hilfe müsse es um eine Veränderung der Strukturen gehen, also darum, Zustände, die das Leid produzieren, aufzuheben (vgl. HGS 3: 136f.).⁶⁵

Dass daraus keine Konstruktion des Guten folgt, wurde bereits betont. Die oft gestellte Frage nach dem Maßstab der Kritischen Theorie für ihre Kritik weist Horkheimer zurück, wenn er schreibt: »Will man das Gute als den Versuch, das Schlechte

64 Siehe dazu Kapitel 5.2.

65 Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Rainer Forst, der als »Dialektik der Moral« jene Problematik der Gerechtigkeitstheorie fasst, in der distributiven Sichtweise die Grenzen zwischen verschiedenen Formen des Mangels zu verwischen; so übergeht ein solcher Ansatz die Frage, ob das Leid etwa durch eine Naturkatastrophe oder durch Ausbeutung produziert wurde. Hier zeigt sich nun wieder die Differenz zu Horkheimer: Statt eine Veränderung der Zustände anzuvisieren, so Forst, müssten die intersubjektiven Verhältnisse fokussiert werden (Forst 2007: 351f.). Dass es Horkheimer und Adorno um eben jene Verhältnisse der sozialen Produktion von Leid geht, klang in diesem Kapitel bereits an. Der Weg geht hier aber eher über die Veränderung der Zustände, im Sinne einer »materialistische[n] Kritik der politischen Ökonomie« (HGS 3: 137ff.), die ideologiekritisch eine Rechtfertigung der Verhältnisse sozialer Ungleichheit anzweifelt, als über die Einforderung reziproker Rechtfertigung.

abzuschaffen, definieren, so läßt es sich bestimmen. Eben dies ist die Lehre der kritischen Theorie, jedoch das Gegenteil, nämlich das Schlechte durch das Gute zu definieren, wäre – selbst in der Moral – eine Unmöglichkeit.« (HGS 6: 420) Und auch bei Adorno finden sich verschiedentlich Passagen, die besagen, dass wir auch ohne ein Bild des Guten sehr deutlich sehen, was das Schlechte, zu Überwindende ist. Dass dabei Moral und die sozialen Verhältnisse zusammengedacht werden, zeigt sich nicht zuletzt darin, wie Adorno parallel formuliert, dass die Einsicht in das moralisch Gute ebenso verstellt ist wie der Blick auf die gute Gesellschaft, wobei wir jeweils die Kehrseite umstandslos erkennen können (vgl. Adorno 2012: 261).⁶⁶

Eben solche Impulse des Leidens, die durch die falschen Zustände hervorgebracht werden, stoßen dann die Reflexion an, die den Widerspruch von bürgerlichen Normen und ihnen widersprechender Praxis aufzeigt. Dass es so weit kommt und der Impuls zu solidarischem Handeln eben nicht zur Veränderung führt, hängt auch mit der Affektmobilisierung (etwa durch die Ansprache des Narzissmus der ›beschädigten Subjekte‹ durch autoritäre Angebote), Nationalismus und repressiver Vergemeinschaftung zusammen (vgl. HGS 6: 367).

Trotz all dieser Tendenzen hält Horkheimer daran fest: Die materiellen Bedingungen für die Befreiung von Leid sind heute gegeben. Freiheit wird allerdings verhindert durch die unreflektierte Teilhabe an der Unterdrückung – materiell wie auch geistig. Durch die identifizierende Zurichtung des Freiheitsbegriffs und seine Enthistorisierung perpetuiert sich der schlechte Gebrauch der Autonomie zur Subsumption unter die hegemoniale Macht oder zur Reduktion auf Egoismus (vgl. ebd.: 168f.). Dabei – und hiermit kommen wir wieder zurück zum Beginn dieses Unterkapitels: zum Zeitkern – gälte es jeweils zu prüfen, wie Freiheit auf dem aktuellen Stand der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse den vorherrschenden Mangel transzendieren könnte. »Die Definition der Freiheit ist die Theorie der Geschichte und umgekehrt.« (Ebd.: 170)

Gehen wir aber nun von der normativen Ebene des Rechts, von seiner Verstrickung mit Moral, über zu den Effekten. Inhaltlich ist der Sprung nicht weit: vom Leid zur Gewalt.

66 Oder fast gleichlautend, aber mit einer Wendung von der Moral auf die Verhältnisse, heißt es im Aufsatz *Individuum und Organisation*: »Wir mögen nicht wissen, was der Mensch und was die rechte Gestaltung der menschlichen Dinge sei, aber was er nicht sein soll und welche Gestaltung der menschlichen Dinge falsch ist, das wissen wir, und einzig in diesem bestimmten und konkreten Wissen ist uns das Andere, Positive, offen.« (AGS 8, S. 456) Und auch bei Bloch, der diesen Schluss dann positiv auf die Offenheit der Zukunft wendet: »Der Vorhang ist nicht zu und alle Fragen sind hier nicht nur offen; weiß man doch nicht, was der Mensch ist, so weiß man doch, was unmenschlich ist, auch ohne daß man schon genau wissen kann, was menschlich sei.« (Bloch 1985: 173)