

6. Realität und Auswege des Rechts

Mit dem »Realitätsprinzip« ist die Kategorie gefunden, die die Wirkweise und Funktion des Rechts bzw. der Rechtskultur im Denken der Kritischen Theorie treffend umreißt. Mit dieser finalen These sollen die Kernargumente der Arbeit noch einmal im Begriffsregister der Freud'schen Theorie gefasst und so bündig zusammengestellt werden.

6.1 Recht als Realitätsprinzip der bürgerlichen Gesellschaft

Der Begriff des »Realitätsprinzips«, der im Verlauf der Arbeit schon an verschiedenen Stellen aufkam, stellt in der klassischen Psychoanalyse Freuds eines der »zwei Prinzipien des psychischen Geschehens« dar (Freud 1975: 13). Er stellt es dem Lustprinzip gegenüber, welches das »Es«, also die Instanz des Unbewussten anleitet. Das Realitätsprinzip hingegen prüft die Triebregungen anhand der sozialen und natürlichen Umstände und entscheidet über Rückstellung, Sublimierung oder gar Verdrängung von Triebregungen gemäß der Verwirklichbarkeit, Gefahr, Ächtung etc. (vgl. Freud 1955: 129f.). Es scheint nun – und diese These soll hier abschließend entwickelt werden – als spiele das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft die wesentliche Rolle für die Prüfung des Machbaren, als verkörpere es das Realitätsprinzip für die »zweite Natur«, wenn mit Marcuse die Freud'sche Psychoanalyse gesellschaftstheoretisch interpretiert wird. Statt um Zurückführung auf unveränderbare Natur geht es der Kritischen Theorie, wie gezeigt werden sollte, um die Darstellung der Genese »zweiter Natur«, also der scheinbar natürlichen, verdinglichten gesellschaftlichen Verhältnisse. Und dabei wird nicht nur eine Analogisierung zur Psychoanalyse bemüht, vielmehr konstatiert Marcuse, dass das Psychische von Gesellschaft durchdrungen ist: »Freuds »Biologismus« ist Gesellschaftstheorie« (Marcuse 1967: 11),¹ wenn Marcuse auch später von einer »biologische[n] und zugleich soziologi-

1 Freud selbst geht noch von einem unüberwindbaren Widerstreit von Lust- und Realitätsprinzip aus. Kultur ohne Zwang ist nicht denkbar, da »der natürliche Aggressionstrieb der Menschen [...], Abkömmling und Vertreter des Todestriebes, den wir neben dem Eros gefunden haben«, nur so eingehegt werden könne (Freud 1974a: 249). Heine zitierend benennt er

sche[n] Dynamik« (Marcuse 1967: 27. Siehe auch Brunkhorst/Koch 1990: 72ff.) der Freud'schen Metapsychologie spricht, also selbst Biologie nicht rein in Kultur auflöst. »Freud formuliert in den Terms seiner biologistischen Metaphysik [Lebenstrieb, Todestrieb; H.K.], was nach Marx durch die widersprüchliche Existenzweise der bürgerlichen Gesellschaft verursacht wird: durch die Zerrissenheit und die Zersplitterung der Arbeit, die aufgrund der Atomisierung der Produzenten mit sich selbst in Widerspruch gerät«, wie es Breuer (1985: 72) fasst.

Legen wir etwa die Fragen der Politisierung aus dem vorigen Kapitel hier an, so ließe sich sagen, dass das progressive Moment, das Neumann im Recht sieht, und auch Pistors Ansätze zur Re-Regulierung ökonomischer Prozesse realpolitische Ansätze sind, die bereits einer Realitätsprüfung in der bürgerlichen Gesellschaft unterzogen wurden, in dem Sinne, dass sie in rechtliche Kategorien übersetzt wurden und werden: Es geht um Arbeitnehmer*innenrechte, Reduktion der Arbeitszeit, Lohnkämpfe, Einbettung der Märkte, transnationale Verrechtlichung etc., aber nicht um die Idee oder (auch nur vage) Vorstellung anderer Vergesellschaftung. Beide, Neumann und Pistor, die selbst Vertreter*innen einer weitertreibenden Rechtskritik sind, sind sich dessen gewahr; Pistor etwa diskutiert die stärkere Politisierung entlang Menkes *Kritik der Rechte* (vgl. Pistor 2020: 360ff.), sieht dafür aktuell aber keinen Anschluss. Im dogmatischen Rechtsdiskurs und im Common Sense wird dieses überschießende Moment nicht einmal gesehen. Detlev Claussen sieht in dieser Einschränkung selbst eine Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft, wenn er das Recht als »Zwangsjacke bürgerlicher Emanzipation« bezeichnet (Claussen 1982: 38). Während hier der »antifeudale Kampf um Freiheit« in einen »Kampf ums Recht« (ebd.: 39) verwandelt wird, zeigt doch die »Existenz des Rechts [...] die Notwendigkeit des Zwangs und das Dasein der Gewalt« an (ebd. 38).²

Oben hieß es mit Wendy Brown, dass heute der neoliberale Geist zum Realitätsprinzip würde, als unumgänglicher reiner Menschenverstand erschiene, da er die sozialen Verhältnisse und Institutionen derart durchgeprägt habe, dass diese natürlich erscheinen (Brown 2015: 38).³ Doch hier, in neoliberalen Verhältnissen, wie auch im klassischen Liberalismus sind es rechtliche Strukturen, die diesen Geist prägen. Wenn auch im Neoliberalismus eine Entformalisierung⁴ zu finden ist, so kann diese doch mit Pistor als Verschiebung vom öffentlichen zum Privatrecht hin beschrieben

den Versuch der Auflösung jenes Widerstreits durch Erziehung als »Eiapoepia vom Himmel!« (Freud 1947a: 249)

2 So heißt es auch schon bei Engels, dass die Weltanschauung der Bourgeoisie, die sich mit den bürgerlichen Revolutionen durchsetzt, eine im Wesentlichen juristische ist, die die theologische Weltanschauung des Mittelalters ablöst (vgl. MEW 21: 491f.).

3 Siehe dazu Kapitel 5.2.

4 Siehe dazu Kapitel 5.3.

werden; auch diese neuen Formen oder Ausprägungen der Vergesellschaftung atmen den »Geist der Gesetze« (mehr noch: der Rechte), sind angewiesen auf Recht und Staat – vielleicht sogar noch mehr als zuvor – wie in den Ausführungen zum autoritären (Neo-)Liberalismus gezeigt wurde. Noch vor der konkreten Rationalität – liberal, neoliberal, autoritär etc. – gälte es zu erklären, wie die rechtliche Form zur scheinbar unumgänglichen und zentralen Form der bürgerlichen Gesellschaft(en) geworden ist, über deren Horizont nicht mehr hinausgedacht werden kann.

Die Vertragstheorie der Frühneuzeit, die das klassische und bis heute noch wirk-same Rechtfertigungsnarrativ für staatliche Souveränität und Gewaltmonopol bereitstellt, besonders prominent in der Hobbes'schen Spielart, aber auch in der noch stärker besitzindividuell aufgeladenen Version bei Locke, scheint hier auf gesellschaftlicher Ebene durchzuspielen, was Freud für das Realitätsprinzip im Individuum beschreibt. Statt der unmittelbaren Triebbefriedigung, die im »Krieg eines jeden gegen jeden« (Hobbes 1984: 96) münde, werde der primäre Trieb zugunsten eines langfristigeren Ziels aufgeschoben oder verdrängt. Zwar ersetzt das Realitätsprinzip, das ebenso wie Hobbes' Gesellschaftszustand für Sicherheit und Selbsterhaltung steht, nicht das Lustprinzip, kommt zu diesem aber hinzu und vermag es einzuschränken, wie auch bei Hobbes die »umfassende Freiheit« eingetauscht wird gegen eine beschränkte, dafür aber abgesicherte Freiheit. Ebenso wird die unmittelbare Aggression vermittelt durch Institutionen.

Eine Parallelisierung von Freud und Hobbes an dieser Stelle ließe sich stark entlang Freuds sozialpsychologischen Ansätzen entwickeln, speziell seiner These vom Vätermord, wie wir gleich noch sehen werden. Grundlegender noch führt Susanne Lüdemann beide Denker zusammen, wenn sie den Hobbes'schen Gesellschaftsvertrag als »Urphantasie« beschreibt, ähnlich den hypothetischen Setzungen Freuds, dort, wo keine Erinnerung hin zurückreicht und dann ein symbolisches Erklärungsmuster gesucht wird. Ebenso wie Freud von einer Urverdrängung ausgeht, die zur Differenzierung des psychischen Apparats führt, so ist Hobbes' Gesellschaftsvertrag eine Fiktion, die das Zustandekommen der gesellschaftlichen und politischen Strukturen darstellen und legitimieren soll. Der Gesellschaftsvertrag ist eine Strukturphantasie, »weil er nicht vom Ursprung dieser oder jener konkreten Gesellschaft berichtet, sondern vom Einfügen einer im radikalsten Sinne gesellschaftsbegründenden Symbolik – der Symbolik des Rechts – ins Reale des Naturzustands« (Lüdemann 2004: 6).⁵ Und ähnlich dem Realitätsprinzip in der Psyche des/der Einzelnen scheint der Horizont des Rechts inzwischen unhintergebar, worauf das Kapitel zur

5 Breuer weist ebenfalls darauf, dass Freud gleichermaßen wie Hobbes die Subjekte als atomisierte Einzelne fasst – wenn er auch die Doppelexistenz als Einzelne und Vergesellschaftete sieht –, die sich gegenseitig als »Wölfe« begegnen und dabei ebenso wie Hobbes dem Fehlschluss aufsitzt, die Tatsache der Konkurrenzgesellschaft auf einen symbolischen Urzustand zu projizieren (Breuer 1985: 72).

Projektion oben hingearbeitet hat;⁶ so stützen sich auch kritische Positionen oft auf eine einholende Kritik des Rechts, die seinen Rahmen aber nicht verlässt.

Während Habermas etwa mit seiner Rechtskritik eine bessere Handlungsordnung qua Befreiung kommunikativer Vernunft, aber im bereits erreichten Stand der gesellschaftlichen Differenzierung, anstrebt und dabei auf die Rechtsform setzt (vgl. Habermas 1995b: 500f.; siehe dazu auch Reichelt 1998: 373ff.), haben Horkheimer, vor allem aber Adorno eine tiefgreifendere Kritik an jener Idee entwickelt. Über eine rechtsimmanente Kritik hinaus, die sich auf die innenliegenden Versprechen des Rechts bezieht, geht es Adorno dabei um eine Kritik dieser Grundlage selbst; allerdings – und hier stimmt er wohl mit Habermas überein – mit dem Bewusstsein, dass es kein einfaches Zurück hinter die erreichten Differenzierungen gibt und geben darf, sondern nur ein Weg durch diese hindurch und über sie hinaus eingeschlagen werden kann. Auch laut Reichelt lassen sich die Medien des Systems – Geldform und Rechtsform – nicht einfach aus der Lebenswelt zurückdrängen, sondern prägen die Subjekte als Unterworfenen permanent, sodass eine Rettung der Lebenswelt ohne die kritischen Effekte, die Adorno mit Marx in der Rechtsform ausmacht, nicht denkbar sei (vgl. Reichelt 1998: 375ff.).

An dieser Stelle verbinden sich sozialpsychologische und gesellschaftstheoretische Momente der Rechtskritik, wenn einerseits der Versuch unternommen wird, die Internalisierung von Recht und Gesetz nicht zuletzt am Schuldgefühl und der daraus resultierenden Straflust zu fassen, andererseits auch den Ursprung des Schuldgefühls im Warentausch zu rekonstruieren und es somit als dem bürgerlichen Recht Wesentliches zu erläutern (vgl. Harms 2009: 103). Aus diesem Versuch heraus, Marktvergesellschaftung und Triebstruktur gemeinsam in den Blick zu nehmen, resultiert der Schluss, dass die Emanzipation nicht an der schlechten Verwirklichung der Rechtsnormen scheitert(e), sondern die Grundlage selbst schon problematisch ist.

Über-Ich und Wert

Die Parallelisierung von Subjektconstitution und Gesellschaftstheorie zeigt Breuer entlang der Abstraktion auf, wenn er darstellt, wie in beidem eine Dominanz der Form über den Inhalt errichtet wird. So wie der Gebrauchswert (Inhalt) hinter dem abstrakten Wert (Form) verschwindet, so ordnet sich auch das Über-Ich das Besondere des Individuums, seine konkreten Bedürfnisse, unter. Im Sozialen ist nur berechtigt, was durch das Über-Ich zensiert wurde – Gebrauchswert ohne Tauschwert scheint irrelevant. Umgekehrt verselbständigt sich aber der Tauschwert, der sich doch aus dem Gebrauchswert nährt, so wie das Über-Ich zwar energetisch vom Es

6 Siehe Kapitel 2.3.

gespeist wird, sich aber über die Triebe erhebt (vgl. Breuer 1985: 72f.). Diese Analogie ist es, die Adorno für systematisch und nicht bloß zufällig hält. Deshalb hält er am Totalitätsdenken fest, das Habermas hingegen schon bei Hegel und Marx als verfehlt ansieht (vgl. Habermas 1995b: 501). Allerdings ist für Adorno gerade hier die Ressource der Kritik zu erkennen: In der Regung des Nichtidentischen gegen die »Totalisierung des Abstrakten« (Breuer 1985: 82) wird die Verschränkung von Ich und Es, Tauschwert und Gebrauchswert sichtbar. Adorno fordert keineswegs eine Umkehrung, also die Herrschaft des Nichtidentischen ein – das liefe auf Irrationalismus hinaus. Aber während Freud noch stärker die Notwendigkeit der Herrschaft der Vernunft über die inneren Anteile des Subjekts betont, hebt Adorno dagegen auch hervor, dass sich das Ich nur in Bezug auf die Triebwelt entwickeln lässt und somit nur in Bezug auf seinen Gegenpol existieren kann. Das Nichtidentische kann somit den Gewaltcharakter des Sozialen aufzeigen, ist Bedingung für dessen Bestehen wie auch für dessen Kritik (vgl. ebd.: 84).

Hier hat das Realitätsprinzip seinen Platz für Freud: Es materialisiert sich im Sozialen in Form von Gesetz und Ordnung, so Marcuse (vgl. Marcuse 1967: 21). Dabei stellt sich die Frage, ob dies etwas der bürgerlichen Gesellschaft Eigenes oder Spezifisches ist oder ob es jenseits der Organisation der Gesellschaft als vereinzelte Individuen nicht in anderer Form auftreten würde. Da dies sich nicht ermitteln lässt, kann sich die Analyse nur auf das Bestehende beziehen: Hier sieht Marcuse ähnlich Breuer die Möglichkeit der Kritik verbunden mit eben jener Bewusstmachung der Unterdrückung, der Herrschaft der »objektiven Gedankenform« des Rechts in der gegebenen sozialen Formation (ebd.: 24f.). Marcuse schreibt, dass sich die Gestalt bzw. die konkrete Ausgestaltung des Realitätsprinzips und dessen Materialisierung auch wandelt, »denn jede Form dieses Prinzips muss in einem System gesellschaftlicher Institutionen und Beziehungen, Gesetzen und Wertsetzungen verkörpert werden, die die notwendigen »Modifikationen« der Triebe vermitteln und erzwingen.« (Ebd.: 42) In der liberalen Phase sehen wir diese Ausprägung etwa in den subjektiven Rechten, deren Wirksamkeit bis heute Menke in den Mittelpunkt seiner Arbeit stellt. Wie wir oben dargestellt haben, dass Recht von außen einschränkt aber auch innerlich im Subjekt wirkt, also internalisiert wird, so können wir dies mit Marcuse entlang des Realitätsprinzips noch genauer fassen: er spricht davon, dass einerseits der psychische Haushalt durch eine bestimmte soziale Organisation schon vorgeprägt ist und die psychischen Energien kanalisiert sind, andererseits kommen die sozialen Institutionen auch von außen als »zusätzliche Unterdrückung« hinzu (ebd.). Diese organisieren eine »hierarchische Verteilung des Mangels«, einmal als für notwendig erachtete Einschränkung des Lustprinzips, die zum Zustandekommen und Bestand von Sozialität unumgänglich sei, andererseits aber auch zur Hemmung von Widerstandspotential (vgl. ebd.: 44).

Im bürgerlichen Geist nähert sich das Realitätsprinzip einer Logik des Leistungsdenkens an, was aus der vertragsbasierten Vergesellschaftung als vereinzelte

Einzelne, und dabei auch als Konkurrent*innen in der Marktgesellschaft, resultiert. Die Triebenergie wird hier dahingehend kanalisiert, dass Libido auf nützliche Arbeit umgeleitet, das Selbst instrumentalisiert wird. Hier laufen Freud und Marx wieder zusammen (vgl. ebd.: 49). Beide hatten angenommen, den Kern der Gesellschaft entdeckt zu haben, in der Arbeit (Marx) respektive den Trieben (Freud). Beide Kategorien gehen hier zusammen und beide weisen parallel auf ein Transzendentes (Wert/Über-Ich) hin, das dialektisch mit ihnen verstrickt ist. Problematisch wird es nun, wenn diese Gegenpole sich verselbständigen, also scheinbar von ihrer Basis lösen – wie Breuer das für die kapitalistische Gesellschaft beschreibt, in der die Zirkulation sich gegenüber der Produktion (scheinbar) verselbständigt, sich diese unterwirft und durchherrscht. Die »Form [wird] selbst aktiv« (Breuer 1985: 85), bildet nicht nur den Rahmen zur Vermittlung der Inhalte, »sondern ordnete sich nach und nach die Produktion selbst unter, um diese, auch ihrer stofflichen Struktur nach, dem Verwertungsmechanismus anzupassen. Arbeiter und Arbeitsmittel wurden in objektive Existenzformen des Kapitals verwandelt.« (Ebd.) Ähnlich wie Habermas benennt Breuer dies entlang der Thesen von Weber und Elias, aber auch Foucaults als »Kolonisierungsprozeß« (ebd.), jedoch gerade mit Blick auf die Tendenz zur totalen Vergesellschaftung bzw. der »Lebenswelt« vorgängige Prozesse der Subjektivierung, wie es Buckel mit Foucault fasst (vgl. Buckel 2015).⁷

Ansichts solcher Verselbständigungstendenzen stellt sich die Frage nach der Aktualität der Psychoanalyse. Wenn, wie Adorno überspitzt schreibt, es bei »vielen Menschen [...] bereits eine Unverschämtheit [ist], wenn sie Ich sagen« (AGS 4: 55), welche Zurechnung, welche Vermittlungsleistung bleibt dann noch im Subjekt? Tatsächlich sehen auch Breuer und Marcuse diese Tendenz der Setzung von Über-Ich und Wert zu Selbstzwecken und damit eine »Eindimensionalisierung« der Gesellschaft, wie dies in Anlehnung an Marcuses Arbeit genannt werden könnte (vgl. Marcuse 1978). Mit Horkheimer und Adorno haben wir im Verlauf dieser Arbeit eine Zeitdiagnose gesehen, die die Schwierigkeiten dieser These aufgreift: Verkörpert der Vater bei Freud noch klassisch die Autorität wie damit auch das Realitätsprinzip, so kann sich Autonomie in kritischer Auseinandersetzung mit dieser »Institution« herausbilden. Durch die zunehmende Auflösung dieses offenen Autoritätsver-

7 So beschreibt auch Foucault: »Man sagt oft, das Modell einer Gesellschaft, die wesentlich aus Individuen bestehe, sei den abstrakten Rechtsformen des Vertrags und des Tausches entlehnt. Die Warengesellschaft habe sich als eine vertragliche Vereinigung von isolierten Rechtssubjekten verstanden. Mag sein. Die politische Theorie des 17. und 18. Jahrhunderts scheint diesem Schema tatsächlich häufig zu entsprechen. Doch darf man nicht vergessen, daß es in derselben Epoche eine Technik gab, mit deren Hilfe die Individuen als Macht- und Wissenselemente wirklich hergestellt worden sind. Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« (Foucault 2016: 249f.)

hältnisses, diffusere Wirkungen der Autorität und Internalisierung der Zwänge fällt eine wichtige Instanz der Herstellung von Autonomie weg, was den Weg zu Formen des »unternehmerischen Selbst« und der »verwalteten Gesellschaft« pflastert. Eben deshalb sehen sie doch eine wichtige Funktion in solchen sozialen Institutionen, die noch einen Reflexionsraum bieten können und Kritik ermöglichen, die eine Spannung aufrechterhalten, wenn die Tendenz zur eindimensionalen Integration des Subjekts ins Realitätsprinzip zu beobachten ist (siehe dazu auch Breuer 1985: 103f.).

Gewalt und/der Normalität

Für die Subjektkonstitution und das Verständnis des Gewaltcharakters der »Rechtskultur« können die psychoanalytischen Modelle auf jeden Fall hilfreich sein. Kommen wir zurück zum Einzug des Über-Ichs. Kultur, so haben wir mit Freud gesehen, baut auf der umweghaften Verfolgung von Triebzielen auf, Sublimation und Verdrängung machen die Vereinbarkeit von Libido und Selbsterhaltung erst möglich. Das Es tritt in Konkurrenz zum Über-Ich als Repräsentanten der äußeren Welt und will im Ich vermittelt werden.⁸ Das Über-Ich ist nun aber kein rein Äußeres, sondern die Instanz der Hereinnahme des Äußeren ins Ich. Zunächst vermittelt über Eltern und Familie oder primäre Bezugspersonen, werden hier die Anforderungen der Gesellschaft – Aufforderungen zum Triebverzicht – in die Psyche der Einzelnen aufgenommen; qua Introjektion wird ein »Gewissen« gebildet, das nicht zuletzt eine Schulddynamik auslöst. Dazu schreibt Marcuse, dass ab hier ein »Schuldgefühl« die Psyche prägt, das nicht nur gegen das Subjekt selbst wirkt, sondern auch externalisiert wird, sich also in einem »Strafbedürfnis« zeigt, das ausgelöst wird durch den Wunsch, die sozialen Grenzen zu überschreiten, der dann projektiv in andere verlegt wird (Marcuse 1967: 37). »Straflust und Repression« waren die Schlagworte, unter denen dies im obigen Text verhandelt wurde.⁹

Das Über-Ich, das sich in der Kindheit aus den zunächst nur äußeren Zwängen bildet und zur inneren Instanz heranreift, hat nach Freud »richterliche[] Funktionen« (Freud 1955: 136), folgt also schon einer Dynamik des Urteilens und Verurteilens, die jene Schulddynamik im Inneren bewirkt, was für uns von besonderer Relevanz ist, da wir hier nun das Moment der Hereinnahme der Gewalt entdecken können, also schon im Urteil, nicht erst im Vollzug. Wir kommen gleich darauf zurück. Interessant ist aber zunächst zu sehen, wie dieses Urteilen sich zunehmend

8 Das Es folgt dem Lustprinzip und speist dabei energetisch die weiteren Ebenen Ich und Über-Ich, die sich erst im Sozialisationsprozess herausbilden. Erst in der Auseinandersetzung mit der Außenwelt und der Vermittlung zwischen gesellschaftlichem Anspruch (Über-Ich/Ichideal) kommt dem Ich die Aufgabe der Realitätsprüfung zu.

9 Siehe Kapitel 3.2.

in einen Automatismus wandelt. Während das Ich zunächst noch zwischen Außen und Innen vermittelt, Über-Ich und Es in Einklang zu bringen versucht bzw. die Verdrängung im Dienst des Über-Ich leistet, so werden aus diesen bewussten Prozessen der Hereinnahme äußeren Zwanges schnell unbewusste Prozesse, die bereits internalisiert sind (vgl. Marcuse 1967: 37). Das somit unbewusst produzierte Schuldgefühl evoziert sodann auch keine rationale Reaktion in dem Sinne, dass mit den realen Zwängen umgegangen wird, sondern ruft stattdessen eine Affirmation des Zwangs hervor: Das »Schuldgefühl [treibt] Rebellen statt zur vollständigen Emanzipation zur Verinnerlichung der Autorität und ihrer Gewalt.« (Brunkhorst/Koch 1990: 80)

Hier zeigt auch die Psychoanalyse als Disziplin ihre problematische Seite, wie Adorno verdeutlicht. Sie läuft Gefahr, diese Affirmation mitzutragen, wenn sie »[i]m Namen des Realitätsprinzips [...] die seelischen Opfer des Individuums [rechtfertigt], ohne das Realitätsprinzip selber einer rationalen Prüfung auszusetzen.« (AGS 8: 39) Adorno beschreibt hier eine Aporie psychoanalytischer Praxis, die selbst um die Unumgänglichkeit des Trieblebens und die krankmachenden Effekte des Vorenthalts weiß, andererseits aber den Zwang dadurch essentialisiert, dass ihr Kultur ohne jene Einschränkungen nicht möglich erscheint. »Als Methode medizinischer Behandlung innerhalb gegebener sozialer Verhältnisse muß sie die gesellschaftliche Anpassung des Patienten befördern, ihn zur Arbeit und Freude innerhalb dieser Verhältnisse animieren.« (Ebd.) Somit trägt sie zur Internalisierung der Gewalt bei, wenn sie ihre Kritik nicht auf die sozialen Ursachen des Leidens richtet, also nicht selbst zur Gesellschaftskritik wird. Dies gelingt aber nur, wenn der Freud'sche Biologismus wirklich als »Gesellschaftstheorie« entschlüsselt werden kann, wenn also die sozialen Zwänge als »objektive Gedankenformen«, als zweite statt erster Natur entfaltet werden können. Das führt zurück zur Verdinglichungskritik im Ausgang von Lukács, mit der wir uns in der vorliegenden Arbeit im Anschluss an die Internalisierung der Gewalt befasst haben.

Greifen wir davor aber noch das Moment des Urteilens auf, das eben angesprochen wurde. Von den »richterlichen Funktionen« des Ich, der Anpassung an die Norm im einzelnen Subjekt, soll der Blick nun auf die Produktion von Schuld und Sanktionen im gesellschaftlichen Bereich gelenkt werden. Wenn im Bereich von Recht und Gesetz die Rede von Gewalt ist, so richtet sich diese Problematisierung oft auf die Vollzugsbehörden, auf überzogene Einsätze und selektive Maßnahmen, was beides gerne unter dem Stichwort der »police brutality« verhandelt wird. Gegen diese Interpretation hegt Wolf-Dieter Narr zwei Einwände. Zum einen sei die Gewalt der Vollzugsbehörden kein Problem der Überstrapazierung von ihnen zugesprochener Macht, da Gewalt zum Aufgabenbereich (sogar zu dessen Kern) etwa der Polizei gehört, die die Grenze von den sozialen Setzungen von Recht und Ordnung zu sichern hat (vgl. Narr 1974: 38). Zudem – und für uns hier besonders relevant – weist Narr darauf hin, »dass die Sanktionsinstanzen selber die *rechtlich*

geronnene Normalität interpretieren, zu deren Erhaltung und Durchsetzung im Falle des Nichtvollzugs und der Verweigerung physische Gewaltsamkeit dient. Auf eine verkürzte Formel gebracht heißt dies: im Recht und in der Justiz liegt oftmals das Problem, nicht in der Polizei.« (Ebd.: 17. Hervorhebungen H.K.) Damit ist ausgedrückt, dass wir es bei der offenen Gewalt, die in besonders herausstechenden Fällen von Polizeieinsätzen sichtbar wird, nur mit einem Oberflächenphänomen zu tun haben, dem eine breitere »strukturelle Gewalt« zugrunde liegt; dass neben »police brutality« von »police violence« zu sprechen wäre, die aber nicht (zumindest nicht primär) im subjektiven Handeln einzelner Polizist*innen verankert ist, sondern strukturell.

Normativ gewendete Faktizität

Neben der (gewaltsamen) Sicherung des (gewaltsamen) Bestehenden ist in der Realitätsprinzipsthese auch eine Abwehr des Zukünftigen veranlagt. Während Horkheimer und Adorno selbst nicht zur Formulierung von Utopien neigen und das Bessere nicht auszumalen wagen, so formulieren sie doch eine Kritik an der Verabsolutierung des Realitätsprinzips in der bürgerlichen Gesellschaft, das in seiner Abwehr des Utopismus nicht nur die konkrete Veränderung, sondern sogar den Wunsch nach ihr aufsaugt. Der Antiutopismus, der »in harmloseren Zeiten nur den ausgepichten Spießbürgern vorbehalten war« (Adorno in Adorno/Bloch 1975: 61), sich längst aber universalisiert hat und vom Fetisch der Tatsachen im Bereich der Erkenntnis zur Politik der Alternativlosigkeit reicht, ist dabei angesichts der heutigen Möglichkeit mehr als nur paradox. Zu einem historischen Stand, an dem es (technisch) offenbar möglich wäre, »nicht nur ohne Hunger und wahrscheinlich ohne Angst leben [zu können], sondern auch als Freie« (ebd.), scheint mit dieser Möglichkeit zugleich die absolute Unmöglichkeit auf, und zwar durch die geronnenen sozialen Verhältnisse, die Herrschaft der verselbständigten Strukturen etwa und die Naturalisierung der Machtdynamiken. Und wie schon oben gesagt wurde, dass die bestehende Norm automatisiert affirmiert wird, so entwickelt Adorno auch hier entlang der Freud'schen Theorie die These, dass die Subjekte gerade diesen »Widerspruch zwischen der offenbaren Möglichkeit der Erfüllung und der ebenso offenbaren Unmöglichkeit der Erfüllung nur auf die Weise zu bemeistern vermögen, daß sie sich mit dieser Unmöglichkeit identifizieren und diese Unmöglichkeit zu ihrer eigenen Sache machen und daß sie also, um mit Freud zu reden, sich »mit dem Angreifer identifizieren« (ebd.). Die Faktizität wird normativ gewendet, um Schaden von der eigenen Psyche abzuwenden und/oder Sinn aus der eigenen Situation zu ziehen, so könnte man folgern.¹⁰

¹⁰ Dazu auch Adornos Interpretation der internalisierten Moral bei Kant (Adorno 2010: 156f.).

Das Resultat dieser Beschneidung der eigenen Interessen, ihrer Zurechtstut-
zung am Realitätsprinzip zu »ermäßigten Zielen«, wie Freud dies nennt, ist eine
Reduktion des »Glücksanspruchs« (Freud 1975: 211, 209). Dies beschreibt er auch
als einen Schutzmechanismus, ist doch mit der Nichterfüllung eines ungehemm-
ten Triebanspruchs eine wesentlich größere Kränkung verbunden als mit der eines
umgeleiteten Triebs. Ebenso ist aber auch der Genuss bei tatsächlicher Erfüllung re-
duziert. Der Widerpart zu einer Erziehung, die jene Versagung einübt und mit ihr
die Herrschaft des Realitätsprinzips errichtet, scheint auf in einem Irrationalismus,
der gerade mit der Figur des dem Durchschnitt Enthobenen die Herabsetzung aller
rechtfertigt. Adorno deutet dies aus am Genie- oder Begabungsdanken im Bereich
der Kunst. Treibt die bürgerliche Rationalität etwa das Verständnis von Musik aus,
da diese nicht unmittelbar in die gesellschaftliche instrumentelle Rationalität passt,
so werden in der bürgerlichen Gesellschaft die vermeintlich natürlich Begabten um-
so mehr hervorgehoben. »Die Tatsache, daß Musikalität eine Gnade Gottes ist, die
vom Himmel fällt und an der der Einzelne keinerlei Anteil hat, gehört genauso zum
Hausschatz der bürgerlichen Convenus wie auf der anderen Seite die Vorstellung,
daß der Papa am Morgen um die richtige Zeit in sein Büro geht und daß man keine
Schulden macht.« (Adorno 2009: 30) Die Austreibung der Phantasie in der Erzie-
hung zur Härte bzw. in der Überbetonung des Realitätsprinzips ist dabei Resultat
der Naturalisierung des Bestehenden und wird durch den Geniekult überblendet.

Kommen wir aber zurück zum Recht und seiner Stellung in jener normativen
Verklärung des Bestehenden. Paschukanis weist in seiner Theorie darauf hin, dass
»das Recht« nicht mehr ist als eine leere Abstraktion der konkreten Rechtsverhält-
nisse. Diese wiederum sieht er in direkter Beziehung zu den Warenbeziehungen
stehen, wie wir oben gesehen haben. Entgegen normativen Rechtstheorien, wie je-
ner Kelsens, der das Recht in seiner Stufenbautheorie von einer Grundnorm abge-
leitet sieht, betont Paschukanis, dass die Verhältnisse umgekehrt zu verstehen sind.
Nicht die Norm geht den Verhältnissen voraus, sondern die Verhältnisse der Norm;
diese generiert sich also aus dem Bestehenden. »Die Norm als solche, d.h. ihr lo-
gischer Inhalt wird entweder direkt aus bereits bestehenden Verhältnissen abgelei-
tet, oder aber sie stellt, wenn sie etwa als Staatsgesetz erlassen wird, nur ein Sym-
ptom dar [...]« (Paschukanis 1970: 62). Mit Rechtsgeschichte und Rechtssoziologie
ließe sich so der Irrweg der Rechtsdogmatiker*innen kritisieren, die meinen, man
müsse nur auf die richtige Verwirklichung der Norm pochen (vgl. ebd.: 63).

In Verweis auf Marx' Ausführungen in der *Heiligen Familie*, wonach der Staat mit
den Menschenrechten die bürgerliche Gesellschaft als seine »Naturbasis« anerkennt
und dabei auch nur ein Hinzutretendes darstellt, während die Subjekte »nur durch
das Band des Privatinteresses« verbunden sind (MEW 2: 120),¹¹ hebt Paschukanis

11 Vergleiche dazu auch die Menschenrechtskritik Marx' in seinem Text *Zur Judenfrage*, wie wir
sie oben rekonstruiert haben (Kapitel 5.1).

hervor, dass die politische Herrschaft sich folglich aus dem Produktionsverhältnis speist, und nicht umgekehrt die Politik die Ökonomie prägt. Oben haben wir beschrieben, dass zu dem inneren Band ein äußeres kommt; dass es eine Interdependenz gibt zwischen Ökonomie und Politik und letztere auch auf erstere zurückwirkt, das Recht also mehr ist als bloßer »Ausdruck« der Produktionsverhältnisse. Doch auch ohne den Ökonomismus mitzutragen, den Paschukanis zuweilen an den Tag legt, lässt sich sein Schluss für die Rechtssubjektivität hier in die bisherige Erörterung eingliedern. Er schreibt: »Nur unter dieser Voraussetzung [der Waren- und Geldwirtschaft; H.K.] hat das juristische Subjekt sein materielles Substrat in der Person des egoistisch wirtschaftenden Subjekts, den [sic!] das Gesetz nicht schafft, sondern vorfindet« (Paschukanis 1970: 68f.) – daher auch die Engführung des Freiheitsideals in den bürgerlichen Rechteerklärungen mit dem Eigentum, die wir oben beleuchtet haben.

Erfahrung contra »Realität«

Zu dieser normativen Verklärung des Bestehenden gehört auch eine spezifische Ausprägung der Vernunft und eine dementsprechende (Neu-)Ordnung des Trieb- lebens, wobei Freud beschreibt, dass eine Sphäre – gleich einem Reservat inmitten sonst ausgebeuteter Natur – von der Durchprägung durch kulturelle Normen des Realitätsprinzips ausgenommen ist: die Phantasie (vgl. Freud 1975: 20f.). Dort sieht Marcuse, der sich in seiner Schrift *Triebstruktur und Gesellschaft* zentral dem Realitätsprinzip widmet, auch Potentiale der Befreiung. Gegen repressive Sublimierung und Entsublimierung beschreibt er »[a]us den Arsenalen der ästhetischen Phantasie« (Brunkhorst/Koch 1990: 75) eine Alternative zur Vergesellschaftung auf Grundlage des Leistungsprinzips, welche sich stattdessen auf den Spieltrieb stützt. Während er in seinem Buch noch nahe an den Thesen der *Dialektik der Aufklärung* ist, deren Rationalitätskritik teilt und auch noch sein kritischer Impuls aus der ästhetischen Erfahrung sich mit der Theorie Adornos überschneidet, geht Marcuse mit seinem positiven Gegenentwurf noch einen Schritt weiter – oder nach Adorno: zu weit. Denn gerade das Reservat des Nichtidentischen, das für Adorno basal für die Kritik der bestehenden (aber auch einer zukünftigen) Gesellschaft ist, wird hier – zumindest theoretisch – in einer phantasierten Vereinigung aufgehoben (vgl. ebd.: 77).

Adorno sieht es längst zur »Phrase« verkommen, wenn vom »Befreienden, das der Kunst innewohne« (Adorno 2009: 80) die Rede ist, hebt aber selbst das Potential der Kunst hervor, wenn dies negativ begriffen wird. Zwar wurde oben darauf verwiesen, dass Kunst und Geniekult (auch) dazu dienen, gerade als Ausnahme die sonst sich totalisierende instrumentelle Rationalität zu decken; aber dennoch hat sie mit ihrem nicht-instrumentellen Charakter, der dem Realitätsprinzip gerade entgegentzustehen scheint, ein Potential, dieses Prinzip zu suspendieren und uns zumindest

»von der Allmacht eben jenes Realitätsprinzips, also von der Allmacht des Mechanismus einer Selbsterhaltung auf Kosten alles dessen, was es sonst in der Welt gibt, zu dispensieren.« (Ebd.) In der ästhetischen Erfahrung wird ein Jenseits der »Realität«, die sich als permanent zweckrationale zeigt, eröffnet, das der Ideologie des Gegebenen paradoxerweise gerade dadurch widerspricht, dass es sich auf das »Ansichsein« der Dinge einlässt, sie nicht in den »realistischen«, das heißt: zweckrationalen Rahmen presst (vgl. ebd.: 147).

In der affektiven Dimension, die der Kunsterfahrung oft zugesprochen wird und für Adorno Teil der phrasenhaften Thematisierung von Kunst ist, zeigt sich auch der Ausdruck des Subjekts gegen die übermächtige Objektivität. Adorno greift hier die Metapher des »Naturschutzparks« auf, die uns auch in Freuds Beschreibung der Phantasie als einem dem Realitätsprinzip entzogenen Bereich begegnet ist: die emotionale bzw. affektive Reaktion auf ein Kunstwerk bzw. der Versuch, darin Emotionen aufzuspüren, speist sich gerade auch daraus, dass Affektivität und Emotionalität unter der Herrschaft des Realitätsprinzips oft unterdrückt werden bzw. werden müssen. Wenn auch die Erziehung zur Härte, die Adorno in den 1960er Jahren als die vorherrschende betrachtete (vgl. AGS 10.2: 682), heute weit weniger dominant ist, so bleibt sozialer Druck doch gerade in Bezug auf das Eingeständnis und offene Zeigen von Emotion weiter stark präsent.¹² Das Ideal des souveränen (also rationalen, nicht-emotionalen, nicht-verletzlichen) Subjekts hat sich auch durch die Wellen anti-autoritärer Erziehung und selbst durch ungesehene Krisen, wie die globale Corona-Pandemie, welche die Verletzlichkeit und die Notwendigkeit von Sorge kurzfristig in das Bewusstsein vieler rief, hindurch erhalten (vgl. Ludwig 2022). Adorno sieht im emotionalen Ausbruch bei der ästhetischen Erfahrung und in der Suche nach Emotionalität in der Kunst ein projektives Verfahren, das gar nicht selbst auf das Werk bezogen ist, sondern sich vielmehr aus der Verdrängung, die die Gesellschaft von den disziplinierten Subjekten einfordert, konstituiert. Als »die Stimme der nicht entstellten, der noch nicht zugerichteten Natur« könne Kunst diese Verdrängung lösen (Adorno 2009: 292).

Darin sind zwei Momente enthalten: einerseits die Zurückweisung und Suspension des Realitätsprinzips im Bestehenden und damit auch das, was Adorno in der

12 Dabei ist die Relation von sozialem Druck und der Zurschaustellung von Emotionen wichtig. Nicht das Zeigen von Emotionen per se wird gesellschaftlich sanktioniert, sondern das Zeigen von bestimmten Emotionen durch bestimmte Subjekte, wobei vor allem Frauen ihre vermeintliche Emotionalität oft vorgehalten wird. Dies hängt auch zusammen mit dem Idealbild des bürgerlichen Subjekts, das eher auf »Independenz-Normen« bezogen ist, während »Interdependenz-Normen« (Fürsorge, Abhängigkeit) eher als die Kehrseite, »das andere« im Sinne de Beauvoirs erscheinen. Zu »Independenz-Interdependenz-Normen« siehe Hannover (2010), zum Begriff des »anderen« (Geschlechts) siehe de Beauvoir (1999). Ich danke Anna-Sophie Schönfelder für den Hinweis.

Negativen Dialektik mit der Formulierung und Forderung bezeichnet, »Leiden bedrückt werden zu lassen« (AGS 6: 29), also den Druck der Objektivität auf das Subjekt auszudrücken und das Nichtidentische gegen seine Einpassung zu verteidigen. Dazu gehört neben dem Impuls der Solidarität mit erfahrenem Leiden in der Gegenwart auch ein historischer Zug, das Eingedenken der Opfer in der Geschichte. Wie Benjamins Engel soll ästhetische Erfahrung »die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen« (BGS 1: 697) bzw. die »Geschichte gegen den [...] Strich bürsen« (ebd.) und die Stimmen der Opfer gegen die herrschende Geschichtsschreibung hörbar machen. In seinen Ausführungen zur Ästhetik benutzt Adorno eben jene Formulierung,

»daß die große Kunst, auch im einzelnen immer wieder, es gewissermaßen mit den Opfern hält; daß die Geschichte gegen den Strich gekämmt ist; daß sie also nicht die Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Siegers ist, könnte man einmal sagen, sondern die bewußtlose Geschichtsschreibung der Epochen, die Geschichtsschreibung unter dem Gesichtspunkt des Opfers« (Adorno 2009: 80).

Hier ließe sich anschließen mit der These Brunkhorsts, die er in Bezug auf das Recht entwickelt: Was Adorno der Kunst bzw. der ästhetischen Erfahrung zuschreibt, kommt dem nahe, was Brunkhorst mit Assmann als »contra-präsentistische Erinnerung« entfaltet. Diese hängt auch für Brunkhorst nicht zuletzt mit dem symbolischen Gehalt zusammen, der jeder Institutionalisierung notwendig beikommen muss. In Bezug auf die Französische Revolution und die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung sind solche symbolischen Gehalte etwa in »die zugehörigen Dichtungen, Bilder, Delacroixs Freiheit, die das Volk führt« (Brunkhorst (i.E.): Kapitel »Das demokratische Disziplinarsubjekt – Eine Evolution in drei Phasen«) gebannt, also in ästhetisierenden statt bloß »realistischen« Momenten aufgehoben. Wie Brunkhorst beschreibt, liegt in diesen Symbolen sowohl Erinnerung als auch Vorschein, denn sie können den Bezugspunkt für zukünftige Kämpfe darstellen, ein Versprechen in sich aufspeichern: wenn nicht für ein konkret Anderes, so doch für das Bewusstsein, dass Veränderung – auch radikale – machbar ist.

Diese ästhetisierenden Momente weisen auch auf das hin, was Adorno schließlich als wesentliche Triebkraft der Kunst erkennt, ihren widersprüchlichen oder zumindest rätselhaften Charakter. Den »Rätselcharakter unterm Aspekt der Sprache« (AGS 7: 182), der Kunstwerken zukomme, sieht er darin, dass sie zugleich artikulieren und verdecken, andeuten, nachahmen, zitieren, aber nicht eindeutig aussagen, wie es Ziel der Sprache ist. Kunstwerke lassen sich nicht rein intellektuell begreifen, sondern bedürfen der Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, den Geist des Realitätsprinzips zu übersteigen, das Bestehende also zu transzendieren. »Unmöglich, Amüsischen zu erklären, was Kunst sei«, heißt es in der *Ästhetischen Theorie*. Und weiter: »die intellektuelle Einsicht könnten sie nicht in ihre lebendige Erfahrung einbrin-

gen. So überwertig ist in ihnen das Realitätsprinzip, daß es das ästhetische Verhalten schlechthin tabuiert« (AGS 7: 183). Die Unfähigkeit zur Erfahrung hingegen treibt zur übermäßigen Affirmation der schlechten Realität, schürt Aggression gegen das Andere oder auch nur den Wunsch nach etwas Anderem. Ein Widerspruch, den wir schließlich auch in der »Rechtskultur« nachverfolgen können. Am Schnittpunkt von Ästhetik und Recht wird dies etwa sichtbar in den Werken Kafkas oder in Kleists Figur Michael Kohlhaas, die Loick (mit Kleist selbst) zurecht als »entsetzlich rechtschaffen« charakterisiert (Loick 2017: 9ff.).

Irrationale Rationalität im Realitätsprinzip

Jenseits der ästhetischen Kritik sehen Horkheimer und Adorno jene Selbstwidersprüche der rechtlich subjektivierten Individuen in einer Tendenz, die mit der zunehmenden Rationalisierung der Gesellschaft anwächst. Mit Rationalisierung gehe gleichzeitig eine Irrationalisierung einher, was direkt am Realitätsprinzip festgemacht werden könne. »Die zunehmende Rationalisierung der Menschen selber, durch die sich die Menschen in ihre eigenen Produktionsmittel verwandeln und immer realitätsgerechter werden, tritt in Gegensatz zu ihrem eigenen Realitätsprinzip, weil nichts mehr eigentlich übrig ist, wofür diese Mittel dann eigentlich arbeiten würden.« (Adorno 2023: 110) Die zunehmende Vergesellschaftung und dabei die Unterwerfung unter das Prinzip der Selbstbeherrschung – heute könnte man stärker noch sagen, der »Selbstverwaltung«, allerdings nicht im Sinne von Selbstverwirklichung, sondern von Selbstunternehmertum – wird zunehmend als Selbstzweck gefasst und nicht in Relation zu einem Zweck über ihr gesetzt. Rationalität schlägt hier um in Irrationalität, wenn Recht zum Fetisch wird.

Bei Freud hieß es noch, dass der »entscheidende kulturelle Schritt« in der Errichtung des Rechts gegenüber der »rohen Gewalt« des Einzelnen bestehe und die Kultur hierdurch in hohem Maße auf Triebverzicht aufgebaut sei (Freud 1974a: 225ff.). Auch wenn die Psychoanalyse gerade auf die Erkenntnis der pathologischen Folgen solcher Versagung gerichtet ist, sieht Freud sie im Dienste der Kulturentwicklung doch als durchweg positiv oder doch zumindest notwendig an. Nach dem Nutzenprinzip betrachtet habe diese Entwicklung doch eine positive Bilanz für den größten Teil der Menschheit. Eben dieses Argument wird von den Kritischen Theoretikern angezweifelt, heißt es doch bei Adorno: »Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe. Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen, im Inbegriff von Diskontinuität.« (AGS 6: 314) Und auch Marcuse weist darauf hin, dass neben den kulturellen Errungenschaften auch Weltkriege und Massenvernichtung Ausflüsse dieser Kultur sind. So stellt er die Frage, ob die Unterdrückung nicht umso destruktiver wird, je unnötiger sie erscheint – verbunden mit dem Anspruch, die Essentialisierung von Anpassung und

Realitätsprinzip bei Freud überwinden zu können bzw. eine Gesellschaft jenseits des Konflikts von Lust- und Realitätsprinzip denkbar machen zu können, wenn Freuds Begriffe als soziologische verstanden werden (vgl. Marcuse 1967: 10).

Die Kulturentwicklung zwischen jenen beiden Prinzipien zeichnet Marcuse entlang des Freud'schen Modells der Entwicklung von der Urhorde über den Vaternord und die Brüderhorde sukzessive zur Kultur nach, wie dieses in *Totem und Tabu* (Freud 1974c: 424ff.) und später im *Mann Moses* (Freud 1974b: 529ff.) entwickelt wurde. In diesem spekulativen Modell geht Freud von der hierarchischen Strukturierung von Urgesellschaften unter einem Mann aus, dessen Macht schließlich von den unterworfenen Söhnen beendet wird, die sich verschwören und im Totemfest qua Vaternord eine neue Ordnung einsetzen. Dabei werden Herrschaft und Unterdrückung kurzzeitig suspendiert, ehe die Brüder eine neue Herrschaft errichten. Diese Herrschaft der Söhne, selbst patriarchal, wandelt sich ebenfalls im Laufe der Zeit; aus patriarchaler wird matriachale, aber in welcher Ausprägung auch immer: Herrschaft bleibt bestehen. So hält Marcuse fest: »In der Entwicklung der Kultur wird die Freiheit nur als *Befreiung* möglich. Die Freiheit *folgt* der Beherrschung und führt zu ihrer Wiederaufrichtung.« (Marcuse 1967: 68) In jener Kette finden wir also einen Zirkel von Entsetzung und Einsetzung der Herrschaft, von Installation und Aufhebung eines jeweiligen Realitätsprinzips, wobei die »Söhne«, also etwa die Revolutionäre, ein doppeltes Verbrechen hervorbringen: einerseits gegen das Realitätsprinzip – die Herrschaft des Vaters, Gesetz und Ordnung –, andererseits gegen das Lustprinzip – durch die Neuerrichtung von Ordnung, Gesetz und letztlich Herrschaft (vgl. ebd.: 71).

Die Gleichsetzung von Herrschaft, Ordnung und Gesetz ist hier zunächst irreführend; vielmehr sollte diese Aufzählung als Stufenfolge verstanden werden. Während die Herrschaft des Vaters und auch die der Söhne noch personal ist, kann in der Entwicklung der Kultur eine zunehmend versachlichte Autorität (also autorisierte Herrschaft) verzeichnet werden. Herrschaft wird »zunehmend unpersönlich, objektiv, universell und zugleich zunehmend rational, wirksam, produktiv. [...] [D]ie Hierarchie von Funktionen und Beziehungen nimmt die Form objektiver Vernunft an: Ordnung und Gesetz sind mit dem Leben der Gesellschaft identisch.« (Ebd.: 90f.) Es kommt also zu einer Aneignung und Internalisierung der Zwänge, was auch die Rebellion zunehmend erschwert. Während »der Vater« oder seine Stellvertreter noch ersetzbar sind und Rebellion gegen ihn/sie machbar ist, wird dies bei zunehmend entpersönlichten Strukturen der Herrschaft in Form des Gesetzes schwierig, zumal dieses als Garant der Freiheit auftritt. Eine Auflehnung gegen jene »letzte und sublimste Inkarnation des Vaters« erscheint als Verbrechen, das der ganzen Gesellschaft angetan wird (ebd.: 93).

Was Freud hier als Sozialgeschichte präsentiert, verfolgt Marcuse in der Subjektivierung der Einzelnen nach. Während Freud die Bildung des Über-Ichs und die Einübung des Realitätsprinzips noch deutlicher mit der Vater-Figur identifiziert

hat, erkennt Marcuse hier eine Verschiebung vom Vater zu den gesellschaftlichen Institutionen. Auch hier fällt ein klarer Reibungspunkt weg, wenn die Einübung des Realitätsprinzips entpersönlicht wird¹³ und die Rebellion ins Leere läuft – so Marcuse – oder »sich gar nicht erst regt« (HGS 5: 341) – so Horkheimer. »Heute aber, da das Kind der Gesellschaft unmittelbar gegenübersteht, ist der Konflikt entschieden, bevor er ausbricht« (ebd.), schreibt dieser. Begründet und verbunden wird diese These mit der zunehmend totalen Vergesellschaftung, wie wir oben gesehen haben. Wo die Autorität nicht an ihrem eigenen Anspruch gepackt werden kann, wo sie gar nicht erst greifbar ist, ist sie auch nicht angreifbar.

Zurück zur sozialen Ebene. Auch hier sieht Marcuse eine Immunisierung durch Entpersonalisierung, aber auch durch Rationalisierung: Mit der zunehmenden Rationalisierung der Herrschaft, die mit ihrer Verschiebung auf unpersönliche Strukturen einhergeht, fällt historisch auch eine anwachsende Irrationalität von Herrschaft zusammen. Denn wo sich Herrschaft und Triebverzicht früher durch Mangel legitimierten, fällt diese Rationalisierung mit der zunehmenden Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung für breite Gesellschaftsschichten tendenziell weg. »Die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolet« (ebd.: 62), heißt es dazu in der *Dialektik der Aufklärung*. Und Marcuse beschreibt, dass die Abwehr von Zukunftsvisionen gerade aufgrund der entleerten Hülle der Herrschaft notwendig wird und ähnlich der Automatisierung des Über-Ichs in der Sozialisation auch gesellschaftlich eine Automatisierung der Prozesse stattfindet. Wir haben dies oben unter den Stichworten der Verdinglichung und des Eigenlebens des Rechts beschrieben.

Damit kommen wir dazu zurück, wovon wir ganz zu Beginn des Buches ausgegangen sind: der Rede von der zunehmenden Verrohung einerseits, von autoritären Tendenzen andererseits. Wo die aggressiven Triebe keinen Reibungspunkt finden, wo die Konflikte gar nicht erst entwickelt werden und der soziale Druck zur Konformität unvermittelt wirkt, da findet die so hervorgerufene Aggressivität andere Wege. Entweder wird sie introjiziert und wirkt als Schuldempfinden im Subjekt, oder sie sucht sich ein Ersatzobjekt in Mitmenschen, die selbst aber nichts für diese Aggressivität können, auch wenn sie in ihrer sozialen Rolle an deren Produktion teilhaben (vgl. Marcuse 1967: 100). Von diesem Punkt lässt sich aber nicht nur auf die Aggressivität der Einzelnen blicken, sondern auch auf die Destruktivität des Ganzen, angesichts der Verwaltung des Mangels, wo dieser überholt sein könnte. »Die Destruktivität des heutigen Zustandes zeigt sich nur dann in ihrer ganzen Bedeutung, wenn man die Gegenwart nicht in Begriffen verflüsselter Stadien, sondern in

13 Horkheimer schreibt, sie werde »durch Dingwelt und Kollektiv« ersetzt, was die oben ausgeführte These der Verdinglichung einerseits, den darunter stehenden Druck zur Konformität andererseits aufnimmt (HGS 5: 342).

den Begriffen ihrer eigenen Möglichkeiten bemißt.« (Ebd.: 103) Die vermeintliche Verrohung wird gemessen an der Vergangenheit; wendet man den Blick auf eine mögliche Zukunft, so zeigt sich die Verrohung in der Konservierung des Bestehenden.

Während die Psychoanalyse nun beim einzelnen Subjekt ansetzt und versucht, dessen Aggression in ihrer Genese zu verstehen, ihre Aufgabe also darin hat, Prozesse »in Lösung [zu] bringen«, um ihr Werden zu verstehen, so spielt die soziale Dimension immer mit. Es geht darum, die »Macht des Universellen in den und über die Individuen« (ebd.: 61) aufzudecken. Gleichmaßen strebt Kritische Theorie an, das soziale Sein als Werden zu verstehen und somit gewissermaßen auch »in Lösung zu bringen«, die »geronnen sozialen Formen [...] aus den Beziehungen der Menschen abzuleiten« (AGS 8: 223). Dazu gehört auch, das Gesetz in den Satz aufzulösen, wie es bei Ulrich Sonnemann heißt, wenn er schreibt: »Das Gesetz will Ruhe; der Satz, da er Bewegung des Gedankens ist, gibt keine. Das ist, da es selbst einer ist, der verewigte Widerspruch im Gesetz, in dem seine Herkunft aus der Gewalt ebenso vorscheint wie die Auflehnung des Wortes, das sich in ihre Dienste gezwungen sieht, gegen sie.« (Sonnemann 2011: 292) Rechtskritik – genauer: Kritik der Rechtskultur – funktioniert hier durch den inneren Widerspruch hindurch, aber nicht nur einholend, die Norm gegen die Realität in Stellung bringend, sondern auch auf die Norm selbst gerichtet, das Recht als Realitätsprinzip der bürgerlichen Gesellschaft angreifend.

6.2 Zwischen (liberaler) Verabsolutierung und (marxistischer) Verabschiedung des Rechts

Ironischerweise zeigt sich das widerstrebende Potential gegen Legalismus und Rechtskultur dem gar nicht so unähnlich, was kulturindustriell aus jenen rechtlichen Regungen ausfließt. Omnipräsent ist der legalitäre Geist in den Unmengen an Kriminalliteratur, Filmen, Serien, True-Crime Podcasts etc. Und neben der Verkitschung und identitären Zuschreibung, die in solchen Geschichten zu finden sind, ist ihr wesentliches Modell doch das der Wendung auf einen »Prozeß der Entwirrung des Rätsels, den der Detektiv vollzieht.« (Kracauer 1971: 175) Wenn auch dort am Ende in der Regel das Happy End steht, die ratio siegt und die Ordnung wiederhergestellt ist, wie Siegfried Kracauer in seinem *Detektiv-Roman* schreibt (vgl. ebd.: 201),¹⁴ ist die Verschiebung der Perspektive auf die Prozesse und den Rätselcharakter doch auch anleitend für die Kritik der Rechtskultur wie wir sie hier entwickelt haben. Statt detektivisch – in Verkörperung der ratio – gehen Horkheimer und Adorno aber verwundert – nicht auflösend, sondern fragend,

14 Das Manuskript ist übrigens Adorno gewidmet.

aufbrechend – an die Sache. Adorno verweist hier wieder auf Kafka, der die Motivik des permanent Verdächtigen aus dem Kriminalgenre entnommen habe, die Verfolgung aber nicht im Anbieten an das System auflöst, sondern gerade die Gewalt der übermächtigen Objektivität damit aufzeigt. »Die großen Werke sind gleichsam Detektivromane, in denen die Entlarvung des Verbrechers mißlingt. [...] Der geschlossene Immanenzzusammenhang konkretisiert sich als Flucht von Gefängnissen.« (AGS 10.1: 279)

So nehmen Horkheimer und Adorno mit ihrem Rechtsdenken eine Zwischenstellung ein – weder tragen sie die liberale Affirmation des Rechts mit noch die radikal-auflösende Kritik (schon gar nicht) anarchistischer und (auch nicht) marxistischer Positionen. Ebenso wenig beschreiten sie den »Mittelweg«, den sie als falsche Synthetisierung betrachten. Ihnen geht es vielmehr um eine dialektische Vermittlung der beiden Pole, die ihren Ausgang an dem Unterfangen nimmt, zu entzaubern, was Benjamin für das Recht konstatiert, nämlich dass in ihm »die eigentlich normative Kraft im entscheidenden Falle stets dem Faktischen zu[kommt]« (BGS 6: 106). Gegen jene Verklärung des Bestehenden in rechtliche Normativität, die Apotheose der »zweiten Natur«, setzen sie – zumindest zum Teil, wie wir gesehen haben – in Berufung auf Lukács auf eine ideologiekritische Rückführung des Rechts auf seinen Entstehungskontext.

Dazu gilt es, die doppelte Abhärtung des bestehenden bürgerlichen Prinzips – die Rechtsform mit ihren Effekten und die Rechtskultur als formalistisch auf den Subjekten lastende – zu kritisieren. Wo Lukács schreibt, dass »die unerklärte und unerklärbare Faktizität des Daseins und Soseins der bürgerlichen Gesellschaft [...] den Charakter eines ewigen Naturgesetzes oder eines zeitlos geltenden Kulturwertes [erhält]« (Lukács 1970: 279), gilt es mit der Kritischen Theorie, Recht und subjektive Rechte als bürgerliches Realitätsprinzip zu entdecken, das aber kein unwandelbares, sondern eben ein Kulturwert ist, und dabei ebenso verschlungen mit den ökonomischen Verhältnissen wie auch relativ kontingent. Mit der Kritischen Theorie haben wir aber auch gesehen, dass das Recht nicht bloß Spiegel der Produktionsverhältnisse ist, sondern eine relationale Autonomie besitzt, durch die es auf die Struktur zurückwirken kann. Horkheimer und Adorno kritisieren sowohl die liberale These der vermeintlich zwangsfreien Vergesellschaftung durch Recht, wie sie sich auch gegen dessen Geringschätzung wenden.

Gegen eine platte Kritik des Reformismus wendet Adorno – sozusagen realpolitisch – ein, dass angesichts der Aussichtslosigkeit eines radikalen Wandels der Versuch, Verbesserungen im Kleinen herzustellen, umso drängender ist. »Es wäre eine schlechte und eine idealistische Abstraktheit, wenn man um der Struktur des Ganzen willen die Möglichkeit von Verbesserungen im Rahmen der bestehenden Verhältnisse bagatellisieren oder gar [...] negativ akzentuieren würde.« (Adorno 2003a: 52) Eine ähnliche Argumentation, die vor einer zu abstrakten Kritik warnt und einfordert, dass die jeweiligen gesellschaftlichen Potentiale und Kräfteverhältnisse ein-

bezogen werden, haben wir oben bei Pistor und Neumann gesehen. Das führt uns zurück zur Einleitung, wo wir mit Snyder und anderen gerade in Anbetracht aktueller politischer Tendenzen weltweit eine Forderung nach Stärkung der Institutionen, nicht zuletzt des Rechts und des Rechtsstaats, beobachtet haben. Zweifelsohne ist dies auch die Programmatik, die die Kritische Theorie verfolgte, die im Recht bzw. der rechtlichen Gleichheit ein »progressiv bürgerliches Prinzip« (Adorno 2006: 351f.) erkennt. Diese Formel schon enthält die Ambivalenz: Zwar ist hier ein unbestreitbarer Fortschritt gegenüber direkter, feudaler bzw. absolutistischer Herrschaft oder gar faschistischer Definition der »Gleichen« zu erkennen; gleichsam bleibt dieser Fortschritt ein bloß bürgerlicher, also bürgerlichen Prinzipien verhaftet, die einerseits die Gleichheit dem Äquivalenzprinzip unterstellen, andererseits Konflikte entpolitisieren und eine Naturalisierung des Bestehenden anstreben.

Lukács nennt diesen Prozess in seinem Verdinglichungsansatz eine »Selbstaufhebung der Geschichte« (Lukács 1970: 279). Demgegenüber könnte eine »Selbstaufhebung des Rechts« (Kaufmann 2023b) als Programm der Kritischen Theorie angeführt werden, die das Doppelverhältnis von Recht und Kritik, als Recht der Kritik und Kritik des Rechts, ernstnimmt. Diese Selbstaufhebung ist nicht zu verstehen als Automatismus, sondern so, dass das Recht als ambivalente Institution eine Sphäre bereitstellt, in der sich Widersprüche entfalten lassen; dass es eine »Resistenzkraft« (HGS 12: 289) hat und nährt – zumindest potentiell. Von diesem Punkt aus ließen sich Naturalisierungen repolitisieren, »das Problem der Gegenwart als geschichtliches Problem« (Lukács 1970: 279) verstehen – in einem Kontinuum der menschlichen Praxis.

Wo sein abwehrendes Potential heute gegenüber autoritären Tendenzen als notwendig erscheint, sollte dabei in dieser Arbeit auch gezeigt werden, dass Recht allein kein ausreichendes Instrument gegen autoritäre Verhärtungen ist, sondern vielmehr regelmäßig zu diesen beiträgt. So gälte es, die Kritik des Rechts nicht den Autoritären zu überlassen, sondern gerade um der Rettung seiner progressiven Elemente willen auch eine Kritik des Rechts im Recht der Kritik einzufordern.¹⁵ In dieser Konstellation können abschließend nur einige vage Andeutungen dahingehend gemacht werden, wie eine Aufhebung oder zumindest Abmilderung der hier beschriebenen Effekte des Rechts auf- und angegriffen werden können.

6.3 Form, Prozess und Solidarität

In diesem Kontext erscheint zunächst das Konzept der »Prozeduralisierung« des Rechts hilfreich, richtet es sich doch gerade auf die Produktion von Rechtsnormen, statt auf den »Fakt« des Rechts, auf das »Wie« statt das »Was« (Sheplyakova 2018:

15 Siehe dazu auch Kaufmann 2020.

6). In seiner Rechtsformkritik fordert Balbus, der hier in Bezug auf den Rechtsfetischismus herangezogen wurde: »[T]he comprehension of both the commodity form and the legal form requires an identical decoding.« (Balbus 1977: 585) Das passt nicht nur terminologisch zur Arbeit Pistors, die Herrschaft und Ungleichheit durch den Code bzw. den selektiven Zugang zu ihm entstehen sieht. Die Idee des »Decoding« wird auch bei Buckel als Strategie zur Demokratisierung des Rechts aufgegriffen. Diese Demokratisierung bringt wiederum Sheplyakova mit der Prozeduralisierung des Rechts zusammen, wenn sie versucht, durch Öffnung der Normgenerierung für verschiedene Akteure einen Zugang für emanzipatorische Politik zu schaffen (vgl. Sheplyakova 2018: 13). Buckel selbst, auf die sich Sheplyakova bezieht, ist hier vorsichtiger: Die »Entzauberung«, wie sie parallel zu Balbus mit Wiethölter schreibt, stelle nur einen ersten Schritt zur möglichen Demokratisierung der Rechtsform dar, die ohne neue Arten der Subjektivierung und Kohäsion ins Leere laufe (vgl. Buckel 2015: 322). Und Balbus – Anhänger der Absterbethese – kommt es gar nicht erst auf die Rettung der, sondern auf eine Delegitimierung von Rechtsform und kapitalistischer Produktionsweise an (vgl. Balbus 1977: 585).

Die Kritische Theorie scheint sich dazwischen zu bewegen. Sie meldet Zweifel an der Rechtsform an und begründet eine radikale Kritik, schreckt vor den Auflösungstendenzen aber ebenso zurück. Buckels These, dass Entzauberung ein erster Schritt, aber nicht schon das Ganze der Demokratisierung ist, sozusagen ein Anfang vom »Exit aus der juristischen Konzeption der Demokratie« (Buckel 2015: 316), scheint hier dem am nächsten zu kommen, was oben entwickelt wurde. Dabei wird Recht nicht als neutrales Medium der sozialen Verhältnisse oder der Sicherung von emanzipatorischem Fortschritt betrachtet, sondern ein besonderes Augenmerk auf Verhärtungen und Verselbständigungen gelegt: also nicht nur auf Herrschaftsgehalte in den Inhalten des Rechts, sondern auch auf gefährliche Überlagerungstendenzen der Form.

Solche Ideologiekritik des Rechts, die im Ansinnen der Kritischen Theorie liegt, kann auch ein Licht auf die hier zu entfaltenden Gegentendenzen werfen. Zwar wird kein politisches Programm entworfen und weniger noch eine Vision, dennoch lassen sich negativ aus dem Kritisierten doch einige Wegmarken (er-)schließen. Wenn im ersten Teil dieses Schlusskapitels (6.1) mit dem Verweis auf das Realitätsprinzip stark die psychologische und ideologische Dimension hervorgehoben wurde, so sollte dabei auch klar geworden sein, dass diese immer rückgebunden ist an die materiellen Verhältnisse. Die Logik des Rechts als jenes der vereinzelter Einzelnen, der sozialen Monaden, wie es immer wieder heißt, wurde als eine beschrieben, die – mit Macpherson gesprochen – der Logik des Besitzindividualismus aufsitzt und ihr Gleichheitsversprechen am Äquivalenzprinzip des Marktes bildet. Konkurrenz und Eigentum sind nicht nur als Objekte des Rechts basal, sondern strukturieren auch die Rechtskultur. Während Macpherson selbst eine Umkehrung des Eigentumsbegriffs von seiner exklusiven, besitzindividualistischen Fassung hin zu einer inklusi-

ven anstrebt, lässt er den liberalen Rahmen nicht hinter sich. Ihm geht es hingegen darum, die ursprüngliche Dimension des Eigentums als »Recht auf Leben und Freiheit« (Macpherson 1977: 223), auf »Teilnahme an einer befriedigenden Reihe gesellschaftlicher Relationen« (ebd.: 222), wiederzugewinnen.

Die Kritische Theorie wiederum zielt mit Marx darauf, den liberalen Rahmen zu überwinden. Zwar wurde oben auf das ambivalente Verhältnis zum Eigentum hingewiesen, die Ambivalenz ist jedoch auch schon in der Marx'schen »Umkehr« des Besitzindividualismus zu verzeichnen, wie Balibar anmerkt, der in der Formel von der Expropriation der »Expropriateurs« eine »Selbstzerstörung des Privateigentums« erkennt (Balibar 2012: 146). Indem Horkheimer und Adorno die Produktion von Ungleichheit im Vertrag, also dem Tausch von vermeintlich Gleichem, nachverfolgen und einfordern, dieses Verhältnis wahr zu machen, die Gleichheit zu realisieren, die im besitzindividualistischen Schema nur Fassade bleibt, stoßen sie in eine ähnliche Richtung (vgl. Demirovic 2004: 21f.). Der Besitzindividualismus streiche gerade den wahren Individualismus durch, nicht nur, weil er für die Ausgebeuteten kein selbstbestimmtes Leben zulasse, sondern weil er die Verselbständigung der Institutionen anstoße, die letztendlich ein »richtiges Leben« für alle verunmögliche.

»Daß das Individuum mit Haut und Haaren liquidiert werde, ist noch zu optimistisch gedacht. Wäre doch in seiner bündigen Negation, der Abschaffung der Monade durch Solidarität, zugleich die Rettung des Einzelwesens angelegt, das gerade in seiner Beziehung aufs Allgemeine erst ein Besonderes würde. Weit entfernt davon ist der gegenwärtige Zustand.« (AGS 4: 153)

Wenn Adorno der Vereinzelung nun ein Prinzip der Solidarität gegenüberstellt, so löst er sich dabei relativ deutlich von einer rechtlichen Form derselben. Kein System, das sich qua Formalismus und Konsequenzlogik von neuem über die Subjekte erheben und damit auch neues Unbehagen an der Rechtskultur erzeugen würde, hat Adorno im Sinn, sondern Solidarität als Einwand gegen erfahrenes Leid und Unrecht. Es geht ihm nicht um Stärkung des Citoyens gegenüber dem Bourgeois, sondern um die Aufhebung der Schizophrenie des bürgerlichen Subjekts.¹⁶ Das Recht, das nach Kants These die Vereinbarkeit der Willkür zweier Personen unter dem Aspekt der Freiheit ist, stellt dabei den Reflexionsraum, an dem sich Herrschaft entlarven kann – auch wenn es diesem Anspruch nicht gerecht werden kann, sondern selbst zur Produktion von Unfreiheit tendiert.

16 Wobei Adorno und Horkheimer nicht zuletzt durch ihre historische Erfahrung sehr bewusst ist, wie gefährlich eine schlechte Aufhebung dieses Widerspruchs ist. Darauf verweist v.a. Rotermundt, der in der nationalsozialistischen »Volksgemeinschaft« eine solche schlechte Aufhebung bzw. Unterordnung des Bourgeois unter den Citoyen und damit ein Aufgehen des/der Einzelnen im Kollektiv sieht (vgl. Rotermundt 1980: 20).

»Indem die Psychologie das Überich als verinnerlichte gesellschaftliche Norm enthüllt, durchbricht sie ihre monadologischen Schranken.« (AGS 6: 278) Das Zusammenspiel von (neo-)liberaler Subjektivierung und Internalisierung des Zwangs in der Kultur der Rechtssubjekte lässt einerseits die Aggression ansteigen, von der wir in der Einleitung ausgegangen sind. Der Rechtskultur kann aber auch das Gegenteil entspringen: der (impulsive) Protest gegen die beschränkenden Momente. Dies kann in der Kritischen Theorie nur schwer gefasst werden, sondern besteht im Moment der Rückkehr der Praxis in die verselbständigten Strukturen qua Erfahrung in der Zurückweisung dessen, was hier Realitätsprinzip genannt wurde, als Kontingentes: »erst an seiner repressiven Gestalt bildet sich die solidarische, die jene aufhebt.« (Ebd.)