Hannes Kaufmann

KRITIK DER RECHTS-KULTUR

Zur inneren Dialektik des Rechts bei Adorno und Horkheimer

[transcript] EditionPolitik

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hannes Kaufmann
Kritik der Rechtskultur

Edition Politik | 205

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch **Pollux – Fachinformationsdienst (FID) Politikwissenschaft**

und die Open Library Community Politik 2026 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

Vollsponsoren: Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Ruhr-Universität Bochum | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt | Universitätsbibliothek Erfurt | Goethe-Universität Frankfurt am Main | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek | Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) | Justus-Liebig-Universität Gießen | Universitätsbibliothek Graz | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Universitätsbibliothek Heidelberg | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Landesbibliothek Oldenburg | Ludwig-Maximilians-Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitätsbibliothek Mannheim | Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Potsdam | Universitätsbibliothek Rostock | Universitätsbibliothek der RPTU Kaiserslautern-Landau | Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Tübingen | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek der Bauhaus-Universität Weimar | Zentralbibliothek Zürich | ETH Zürich | ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften
Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Universitätsbibliothek Klagenfurt
Mikrosponsoring: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte / Bibliothek | Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) – Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Pädagogische Hochschule Freiburg

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Hannes Kaufmann

Kritik der Rechtskultur

Zur inneren Dialektik des Rechts bei Adorno und Horkheimer

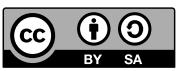
[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gießener Dissertation im Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften
Gutachter:innen: Prof. Dr. Regina Kreide und Prof. Dr. Hauke Brunkhorst

Die diesem Buch zugrundeliegende Dissertation wurde durch die Heinrich-Böll-Stiftung gefördert und mit dem Dr.-Herbert-Stolzenberg-Award for the Study of Culture 2025 ausgezeichnet. Die Publikation wurde durch Mittel der Stolzenberg-Stiftung und aus dem Mittelbaufördertopf des Instituts für Politikwissenschaft der Justus-Liebig-Universität unterstützt.

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



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY-SA 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/.
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2026 © Hannes Kaufmann

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

Umschlagkonzept: Maria Arndt
Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen
https://doi.org/10.14361/9783839477366
Print-ISBN: 978-3-8376-8151-2 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7736-6
Buchreihen-ISSN: 2702-9050 | Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhalt

1. Einleitung: Kritische Theorie und Recht 7
1.1 Von den Schwierigkeiten einer Kritischen Theorie des Rechts 10
1.2 Was ist Rechtskultur? 13
1.3 Zur Verortung in der kritischen Rechtsbetrachtung 15

2. Idealtheorie vs. Materialismus: Projektion 21
2.1 Moral als internalisierte Herrschaft? 23
2.2 Naturalisierung und Formalisierung 41
2.3 Von Abstraktion und Projektion 57
2.4 Zum Materialismus der kritischen Rechtstheorie: Analyse statt Konstruktion 73

3. Zwischen Emanzipation und Repression: Gewalt 87
3.1 Gewalt als Voraussetzung des Rechts 88
3.2 Gewaltsamkeit und Nichtidentität: Internalisierung des Zwangs 99
3.3 Zwischen Zivilisation und Barbarei 105
3.4 Gewalt (an) der Grenze 112

4. Verdinglichende Effekte des Rechts: Fetisch 123
4.1 Verdinglichung, Entfremdung, Fetisch 123
4.2 Äquivalenzprinzip und Tauschgesellschaft 135
4.3 Instrumentelle Rationalität 150
4.4 Das Eigenleben des Rechts 163

5. Rationalität, Praxis und Wandel der Rechtskultur 181
5.1 Paradoxie, Ambivalenz, Aporie 181
5.2 Zur Relevanz von Konkurrenz und Eigentum 195
5.3 Verrechtlichung und Entrechtlichung von sozialen Verhältnissen 215
5.4 (Re-)Politisierung und die These der Selbstaufhebung 227

6. Realität und Auswege des Rechts 237
6.1 Recht als Realitätsprinzip der bürgerlichen Gesellschaft 237

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

6.2 Zwischen (liberaler) Verabsolutierung und (marxistischer) Verabschiedung des Rechts 253
6.3 Form, Prozess und Solidarität 255

Siglen 259

Literaturverzeichnis 261

Dank 287

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Einleitung: Kritische Theorie und Recht

Die Gesellschaft verroht. Diese These scheint so evident zu sein, dass sie keines Beleges bedarf. Wenn doch, so mangelt es an Beispielen keineswegs. Hasskommentare im Internet, verbale und tätliche Angriffe auf Rettungskräfte und Politiker*innen, gewaltsame Auseinandersetzungen bei Demonstrationen, Messerangriffe, gewaltverherrlichende Videos – die Liste der Beispiele, die in entsprechenden News-Meldungen und Reportagen zitiert wird, ist lang (vgl. z.B. Frey/Kassel 2019, Thadeausz 2024). Und die extremen Beispiele sind dabei noch nicht benannt: brennende Flüchtlingsunterkünfte in Freital und anderen Städten, bei denen der Tod von Menschen in Kauf genommen wird, die gezielte Attacke auf eine Synagoge in Halle oder tödliche Angriffe auf migrantisch-gelesene Menschen in Hanau. Was genau 83 Prozent der befragten Bürger*innen im Sinn hatten, als sie jüngst der These in einer Forsa-Umfrage zustimmten, dass die Gesellschaft zunehmend verrohe, ist unklar – ihr Befund scheint aber eindeutig (vgl. forsa. 2019: 3).

Und doch: Wer diese Momente als präzedenzlose Tendenz begreift, der vergisst das jahrelange Morden des NSU, vergisst Rostock-Lichtenhagen und Hoyerswerda, verdrängt hinter Solingen 2024 den Anschlag von Solingen 1993 und Mölln 1992; der vergisst auch, weit vor den 90er Jahren, die gewaltsamen Auseinandersetzungen der 60er und 70er Jahre in Deutschland zwischen dem Tod Ohnesorgs, den Schüssen auf Dutschke, dem Terror der RAF, Blutvergießen von München bis Mogadischu und dazwischen die alltägliche Menschenverachtung, wenn »Gammlern« wahlweise Knüppel, Arbeitslager oder gleich das Ausräuchern gewünscht wird (Panorama 1967). Gar nicht zu reden von der exzessiven massenmordenden Gewalt, die solche Phantasien im nationalsozialistischen Deutschland noch wenige Jahre vorher Realität hat werden lassen. Ob die Verrohung also immer weiter fortschreitet? Das darf bezweifelt werden. Dass die Gewalt aber immer wieder »durchbricht« scheint der wahre Kern in dieser These zu sein.

Die Heilmittel sind dann auch schnell gefunden: politische »Genies« (Jacobi 2024) Übersee phantasieren etwa von einem Tag der Polizeigewalt, der die Reflexion und Sitten wiederherstellen soll (vgl. Tait 2024). Wobei die Frage ist, ob hier stärker die Abschreckung oder die Ventilfunktion den Effekt bringen soll – »*Zwei-Minuten-Haß-Sendung*«, hieß das fiktive 40 Jahre früher (Orwell 1976: 12. Hervorhe-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bung im Original). Während man rechtsaußen auch in Deutschland keinen Hehl aus der Bewunderung für solche Thesen macht, verlautet es aus dem konservativen Lager, dass man zwar den »Stil« eines Donald Trump nicht möge, inhaltlich aber durchaus Überschneidungen sehe (vgl. Wessollek 2024). Und tatsächlich ließe sich auch mit Blick auf die Verrohungsdiagnose fragen, inwiefern sich hinter der hier präferierten Formel, die auf jeden neuen Gewaltexzess folgt, nämlich dass nun aber der Rechtsstaat mit voller Härte durchgreifen müsse, auch nichts wesentlich anderes verbirgt. Das Spektrum dürfte breit sein, wenn die Formel von allen politischen Lagern geführt wird. In ihrem Grundtenor beschreibt sie aber – wie Max Pichl jüngst hervorhob – eine Verschiebung von Law zu Order bzw. eine einseitige Umlegung der Rechts- auf Ordnungspolitik (vgl. Pichl 2024).

Tatsächlich stellt sich hier – nicht nur hier, aber am Schnittpunkt von Recht, Moralisierung und Ordnungsstreben besonders – die Frage nach dem Zusammenhang von Recht und Gewalt. In Zeiten, in denen autoritäre Forderungen Konjunktur haben und autoritäre Formierungen so stark und selbstbewusst sind wie lange nicht, stellt sich die Frage, wie demokratische Gesellschaften dem begegnen können und sollten. Das Recht nimmt dabei eine zentrale Rolle ein. Angesichts der wachsenden Stärke rechtsextremer Kräfte und der zu jener Zeit bevorstehenden Landtagswahl in Thüringen 2024 wurde etwa auf dem Verfassungsblog das »Thüringen-Projekt« ins Leben gerufen, das (verfassungs-)rechtliche Effekte eines starken Wahlergebnisses autoritärer Parteien untersucht bzw. auch rechtliche Möglichkeiten für die Gewährleistung demokratischer Resilienz von Institutionen erörtert (Verfassungsblog 2024).

Während das »Thüringen-Projekt« vor allem aus den Entwicklungen in rechtsregierten europäischen Staaten wie Ungarn oder Polen (unter PiS) lernen will, fordert im amerikanischen Kontext etwa Timothy Snyder in Anbetracht der aufkommenden Gefahr einer neuen Tyrannei ein Lernen aus der Geschichte ein. Auch hier wird die Relevanz der Institutionen stark gemacht; seine zweite »Lektion für den Widerstand« lautet: »Verteidige Institutionen« (Snyder 2018: 20). Dabei geht es ihm wohlgemerkt keineswegs um eine bloße Affirmation von Institutionen und Hörigkeit ihnen gegenüber, sondern um die Verteidigung ihrer Werte gegenüber einer Entleerung oder Umdeutung durch autoritäre Bewegungen (vgl. ebd.: 22f.). Gerade vor letzterem warnt etwa Jason Stanley in seiner Analyse der Wirkweise von Faschismus. Während Recht und Gesetze in einem demokratischen Staat für alle gleichermaßen wirken und wechselseitiger Respekt unter den Bürger*innen, wie auch zwischen ihnen und der Polizei besteht, ziele die »faschistische Rhetorik von Recht und Ordnung […] dagegen ausdrücklich darauf ab, die Bevölkerung in zwei Klassen zu unterteilen« – die Mehrheitsgesellschaft und vorverurteilte Minderheiten, seien es Migrant*innen, People of Colour (PoC), Jüdinnen und Juden etc. (Stanley 2024:

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

130). Die Feindbilder scheinen dann beliebig austauschbar, wie schon im oben angeführten Beispiel der Orwell'schen zwei Minuten Hass.[1]

Das führt zurück zu den einfachen Lösungen: Wo die (Übel-)Täter*innen schon feststehen bedarf es nur der starken Bewehrung der Ordnungskräfte, um Sicherheit und Ruhe wiederherzustellen. Tage der Polizeigewalt, die Härte des Rechtsstaats, die wehrhafte Demokratie (womit in der Regel nicht die sich verteidigende Demokratie, sondern die Abwehr von bestimmten Gruppen gemeint ist). Die letzten beiden Stichworte können durchaus auch progressiv, gar emanzipatorisch (gemeint) sein, wenn es tatsächlich um die Verteidigung demokratischer Werte geht; zu oft allerdings geht es gerade um die Ausgrenzung, Disziplinierung, Polizierung, wobei die »Unruhen« nicht auf ihre sozialen Ursprünge hin untersucht werden, sondern schlicht gedeckelt werden sollen. Das ist die Sprache der Demagog*innen, wie Löwenthal 1949 beschrieb. Er führt aus:

> »Soziale Malaise kann mit einer Hautkrankheit verglichen werden. Der daran leidende Patient hat das instinktive Bedürfnis, sich zu kratzen. Folgt er dem Rat eines erfahrenen Arztes, wird er diesem Bedürfnis nicht nachgeben und statt dessen versuchen, die Ursache des Juckreizes durch ein Heilmittel zu beseitigen. Gibt er jedoch seinem instinktiven Kratzbedürfnis nach, wird der Juckreiz sich nur steigern. Dieser irrationale Akt der Selbstverstümmelung wird ihm zwar eine Erleichterung verschaffen, verstärkt aber gleichzeitig sein Bedürfnis zu kratzen und verhindert eine erfolgreiche Heilung seiner Krankheit. Der Agitator rät zum Kratzen.« (Löwenthal 2017: 31)

Im Folgenden wird es weniger um »den Agitator« gehen als um die Kehrseite, die hier angerissen wird: die Institutionen bzw. explizit das Recht. Dabei wird die Frage im Mittelpunkt stehen, inwiefern das Recht und die Aneignung des Denkens in Bahnen des Rechts nicht nur zur Einschränkung, sondern auch zur Generierung und Verstetigung von Gewalt beitragen. Zur Behandlung dieser Frage werde ich mich in weiten Teilen auf die frühe Kritische Theorie stützen und versuchen, deren rechtstheoretisches Potential zu bergen, und zwar gerade bei jenen Autoren, denen mit Blick auf Recht und Politik immer eine Leerstelle diagnostiziert wird, nämlich Horkheimer und Adorno.

---

1 In der Geschichte werden die disziplinierten Subjekte bei ihrer täglichen Vorführung der Feindbilder zur Auslebung ihres Hasses angestachelt; in einer dieser »Sitzungen« wechselt unvermittelt das Feindbild, was weder den Einpeitscher noch das Publikum auch nur irritiert (Orwell 1976: 165f.). Dass die Feindbilder in der Realität nicht so einfach austauschbar sind, sondern je eigene Funktionen verkörpern, zeigt sich etwa in der Theorie des Antisemitismus bei Adorno und Horkheimer (HGS 5: 197–238) oder an diese Studie angelehnt mit Blick auf antiziganistische Tendenzen bei Tittel (2025: 102–122). Dennoch vermischen sich verschiedene Formen des »Othering« in der Praxis oft, wenn sie sich auch nicht ablösen oder ersetzen.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1.1 Von den Schwierigkeiten einer Kritischen Theorie des Rechts

Eine Rechtstheorie im Ausgang von Horkheimer und Adorno zu formulieren birgt große Schwierigkeiten – zumal und vor allem weil es eine ausformulierte rechtstheoretische Programmatik bei den beiden Theoretikern nicht gibt. Dass Fragen des Rechts damit in ihren Schriften unreflektiert blieben wäre allerdings ein Missverständnis. An unzähligen Stellen im Korpus der Kritischen Theoretiker tauchen Fragmente und Gedanken zur Wirkungsweise, zum normativen Gehalt oder zu Problemen des Rechts auf. Nicht (nur) zwischen den Zeilen, sondern an programmatischen Stellen in den Haupttexten der frühen Kritischen Theorie begegnet man solchen Reflexionen, sodass es verwundert, dass diese bisher keinen breiteren Eingang in den rechtsphilosophischen bzw. -theoretischen Diskurs gefunden haben.[2]

Solche rechtsphilosophischen Fragmente finden sich zunächst einmal in der Auseinandersetzung mit der frühen bürgerlichen Philosophie, in der Beschäftigung mit (bürgerlicher) Moral, in der Reflexion des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft wie auch in ideologiekritischen Argumenten und an vielen weiteren Stellen. Dabei bieten diese verstreuten Anmerkungen zum Recht und ihr teils fragmentarischer Charakter gleichermaßen Vor- wie auch Nachteile. Der augenscheinlichste Nachteil ist in der mangelnden Konsistenz dieser Anmerkungen zu lokalisieren. Nicht nur, dass hier keine direkt aufeinander aufbauenden Argumente und somit kein roter Faden für eine rechtstheoretische Position vorliegen; ebenso finden sich (zumindest auf den ersten Blick) teils widersprüchliche Aussagen. Beispielhaft hierfür lässt sich die Reflexion der bürgerlichen Revolutionen und der aus ihnen resultierenden normativen Grundlagen moderner Rechtssysteme heranziehen. Sieht man dort einerseits Sympathien für jene revolutionären Forderungen, wenn etwa Horkheimer schreibt, dass »nicht die Ideen des Bürgertums, sondern die Umstände, die ihnen nicht entsprechen« (HGS 3: 137) sich als schlecht erwiesen hätten, so heißt es an anderer Stelle, dass eine jener zentralen Ideen des Bürgertums, »die Entfaltung der Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen« führt (HGS 5: 35).[3]

Die Vorteile einer solchen fragmentierten und verstreuten Thematisierung des Rechts liegen vor allem darin, dass diese sich nicht auf eine bestimmte Thematik oder einen eingegrenzten Problembereich beschränkt. Es liegt weder eine Arbeit zum normativen Gehalt des Rechts noch zu bestimmten praktischen Problemen des

2 Dass sie aber auch nicht unbeachtet blieben wird in Kapitel 1.3 angedeutet.

3 Inwiefern hier tatsächlich ein Widerspruch besteht oder eine genauere Untersuchung des Gleichheitsbegriffs hier Klarheit bringen kann, wird an späterer Stelle in dieser Arbeit behandelt werden. Vgl. die Abschnitte zu »Gleichheitsprinzip und Tauschprinzip« und »Gleichheit und Privileg« in Kapitel 4.1 sowie den Abschnitt »Ambivalenz der Werte« in Kapitel 5.1.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rechts oder anderen Teilbereichen vor, dafür aber kritische Einwürfe zu den verschiedensten rechtsphilosophisch relevanten Problemen. Gegen eine strenge Systematisierung dieser Einwürfe hin zu einer starren, fertigen Rechtstheorie hätten sich sowohl Horkheimer als auch Adorno wohl gesperrt und darum soll es im Folgenden auch nicht gehen. Vielmehr sollen Reflexionen, Argumente und kritische Einwürfe zusammengetragen und gewissermaßen konstellativ in Beziehung gesetzt werden, um so zwar keine fertige Theorie, möglicherweise aber eine Art Notizbuch für die Auseinandersetzung mit aktuellen rechtstheoretischen Positionen zu entwickeln. Gelingt es, derart einen konstellativen, aber dennoch in sich konsistenten »Baukasten« einer Rechtskritik nach Adorno und Horkheimer zu entwerfen, so lässt sich damit in den aktuellen Diskurs eingreifen und etwa aufzeigen, wo normative Kritiken des Rechts durch eine Kritik seiner Funktionsweise oder die Kritik konkreter Urteilssprüche durch eine Formkritik des Rechts ergänzt werden müssten.

Zum Aufbau des Buches

Anhand dreier Kernbegriffe, die weitgehend auch drei verschiedenen rechtstheoretischen Ebenen entsprechen, sollen im Folgenden wesentliche Momente der Rechtskritik früher Kritischer Theorie, vor allem im Ausgang von Horkheimer und Adorno, entwickelt werden. Diese Kern- und gleichermaßen Oberbegriffe sind die der *Projektion*, der *Gewalt* und des *Fetischismus*. Während es im ersten dieser Teilbereiche vor allem um die (theoretische) Begründung und normative Ausstattung des Rechts geht, wird im zweiten Schritt auf die praktische Hervorbringung und Stabilisierung von Rechtsverhältnissen geblickt. Die dritte Ebene widmet sich dann vorwiegend den Effekten, die zwischen theoretischer Begründung und Perzeption einerseits, Erfahrung und Praxis andererseits liegen.

Genauer heißt das, dass wir uns in Kapitel 2 zunächst mit Fragen der Moral auseinandersetzen werden, über die Adorno und Horkheimer einen Zugang zur Rechtstheorie finden bzw. die im Denken der frühen Kritischen Theorie dicht am Recht steht. Moral tritt hier oft auf als eine Verinnerlichung von sozialen Normen, nicht zuletzt auch des positiven Gesetzes. Dabei wird eine doppelte Rechtfertigung des Bestehenden im Bereich der Ethik (exemplarisch mit Kant) und der Politik (exemplarisch mit Locke) untersucht, die sich in den Bahnen der Formalisierung einerseits und der Naturalisierung andererseits bewegt. Hierdurch soll eine Perspektive auf das Recht als »zweite Natur« entwickelt werden, die die Subjekte in ihrem Handeln prägt. Ebenso soll dem für das Recht wesentlichen Moment der Abstraktion nachgegangen werden, das – so die Argumentation – eine »schiefe Projektion« (Adorno 2007: 243) der Freiheit und Gleichheit auf asymmetrische Verhältnisse wirft und somit das brüchige Fundament des Rechts verdeckt. Demgegenüber soll eine materialistische Perspektive auf das Recht entworfen werden.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Diesem Anspruch folgend beginnt das dritte Kapitel mit der Einsetzung der bürgerlichen Rechtsvision in gewaltsamen Prozessen, die Marx als »sogenannte ursprüngliche Akkumulation« (MEW 23: 741) beschreibt. Dabei wird sowohl die Hervorbringung von als auch die Interaktion zwischen formal freien und gleichen Rechtssubjekten als zumindest potentiell gewaltsam beschrieben. Der sozialen Ebene mit den Verdrängungs- und Konzentrationsprozessen, der ›doppelten Befreiung‹ der unteren Klassen, korrespondiert dabei die (Selbst-)Zurichtung des Subjekts. Geforderter Verzicht und Opfer, so wird diese Linie verfolgt, wirken sich nicht zuletzt im Strafbedürfnis gegen andere aus, womit eine Hinterfragung des Gleichheitsideals aufgerufen wird. Dies führt über zur Problematisierung von zivilisationstheoretischen Ansätzen und darin anklingenden Tendenzen zur Dichotomisierung von Zivilisation und Barbarei, die uns wiederum auf Grenzfragen des Rechts stößt – nicht zuletzt die Frage, wie das Recht an seiner Grenze wirkt, sich auf sein Außen bezieht.

Die hier schon angeklungenen Tendenzen von der Naturalisierung sozialer Verhältnisse in Kapitel 2 und der Eigendynamik von institutionellen Settings in Kapitel 3 werden im anschließenden vierten Kapitel aufgenommen, das sich vor allem Momenten der Verdinglichung durch Recht widmet bzw. Formen der Fetischisierung von Recht nachzeichnet. Dabei wird das für Adorno zentrale – der bürgerlichen Gesellschaft, wie seinem Recht zugrundeliegende – Äquivalenz- und Tauschprinzip fokussiert, ebenso wie daraus hervorgehende Rationalisierungen, die aber aus der Perspektive Kritischer Theorie gerade irrational erscheinen. Wie sich auf dieser Herrschaft instrumenteller Rationalität eine Eigendynamik des Rechts erhebt bzw. eine Verselbständigung der in Institutionen geronnenen sozialen Verhältnisse ergibt, wird den Abschluss für die Analyse der drei Ebenen der Rechtsbetrachtung bilden.

Daran schließt Kapitel 5 mit einer übergreifenden These zur Rationalität des Rechts und zum Wandel seit den Analysen Horkheimers und Adornos an. Ausgehend von dieser Diagnose, die das Recht noch stärker an ökonomische Faktoren rückbindet, soll die Frage nach einer möglichen (Re-)Politisierung der als geronnen beschriebenen Verhältnisse aufgeworfen werden: Wo blockiert das Recht Wandel, wo kann es ihn sogar auslösen, also: wo wirkt es hemmend oder repressiv und wo gibt es progressive oder gar emanzipatorische Potentiale im Recht?[4] Aus dieser Ambivalenz, den Widersprüchen des Rechts heraus wird die These entwickelt, dass das Recht zwar ein unhintergehbares Mittel zur Abwehr von direkter Herrschaft darstellt, von innen heraus aber zu seiner eigenen Auflösung streben kann.

Im Schlusskapitel soll das bis dahin Entwickelte noch einmal in einer anderen Terminologie gefasst werden, die die verschiedenen Facetten griffiger zusammen-

4 Und ebenso ist auch zu fragen: Wo stabilisiert das Recht bzw. hält es Errungenschaften fest und wo produziert es selbst Unsicherheit(en)?

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

führt. Entlang der Freud'schen Begriffe, jedoch mit einer gesellschaftstheoretischen Pointe, soll das Recht als bürgerliches »Realitätsprinzip« dargestellt werden, das sich gegen fundamentale Veränderungen sperrt, wird es nicht an seiner Basis in Frage gestellt.

1.2 Was ist Rechtskultur?

Dass es in dieser Arbeit weniger um konkrete rechtsimmanente Fragen geht als um das Verhältnis von Recht und Gesellschaft, sollte aus dem bisher Beschriebenen bereits deutlich geworden sein. Bevor es in die Auseinandersetzung mit den Inhalten geht, sollen aber einige begriffliche Bestimmungen vorausgeschickt werden bzw. einige Begriffe behandelt werden, die im weiteren Text immer wieder eine Rolle spielen werden. Zuerst ist dies der Begriff der »Rechtskultur«, danach aber auch noch einige »Grenzbegriffe«, die bedeutend für die Arbeit sind, wenn sie auch das Recht eher tangieren als in seiner Mitte liegen.

Der Begriff der Rechtskultur ist in der politik- und rechtswissenschaftlichen Forschung kein unbekannter, wird oft aber anders verwendet als in der vorliegenden Arbeit. Wenn von Rechtskultur oder Rechtskulturen im Plural die Rede ist, so ist damit oft eine spezifische Rechtstradition gemeint. Oft geht es in Arbeiten, die diese Terminologie (auf diese Weise) nutzen, um den Vergleich verschiedener Rechtskulturen, etwa *Common Law* und *Civil Law*, die christliche, jüdische oder islamische Rechtskultur etc. (z.B. Varga 2012; Ladeur 2018). Schon näher kommen solche Arbeiten dem hier entwickelten Vorhaben, die sich im Bereich von *Law and Culture*, Recht und Kultur, verorten und etwa mit dem Begriff der Rechtskultur vermittelt durch Literatur auf das Recht blicken.[5] Wenn durch die literarische Produktion auch Wesentliches zur Perzeption des Rechts in der Gesellschaft erschlossen werden kann und sich auch im Verlauf dieser Arbeit immer wieder Referenzen zu literarischen Beispielen finden werden, so wird der Begriff der Rechtskultur hier doch noch ein wenig anders gefasst. »Kultur« wird nicht (nur) verstanden als Bereich der kulturellen Arbeit oder des Konsums von Kultur(gütern), sondern in einem weiten Sinne, wie etwa bei Freud, wenn er vom *Unbehagen in der Kultur* spricht und damit die sozialen Verhältnisse und die Vergesellschaftung selbst meint. Mit Freud und Marx, die für die frühe Kritische Theorie die zentralen Referenzen sind – neben Hegel und Kant, mit denen wir uns ebenso auseinandersetzen

5 Etwa die Aufsätze in Koch et al. (1998). Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlich informierten Blicks auf »das Recht« bzw. Rechtsverhältnisse und »Rechtsgefühle« siehe v.a. die Arbeiten von Greta Olson (2017, 2022, 2023), deren breiten Begriff von »legality« (Olson 2022: 12ff.) ich weitgehend teile. Siehe ferner Reimer (2017) und die Publikationen aus dem Kreis des Käte-Hamburger-Kollegs »Recht als Kultur«, besonders von Werner Gephart (u.a. 2015).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

werden – soll hier eine These des »Unbehagens in der Rechtskultur« entwickelt werden bzw. die Spannung zwischen diesem Unbehagen und den problematischen Effekten eines falschen Behagens, das sich in einem rein kontemplativen Verhältnis zur Gesellschaft zeigt, wie im Anschluss an Lukács beschrieben werden könnte (vgl. Lukács 1970: 190f.).

Recht wird dabei verstanden als »Kulturform«, wie Friedrich Pollock es in seiner Dissertation von 1923 nennt. Zu jener Zeit, um die *Marxistische Arbeitswoche* und die Gründung des *Instituts für Sozialforschung* (IfS), an der Pollock beteiligt war, ist sein Einfluss auf das, was später die »Kritische Theorie« bzw. die »Frankfurter Schule« werden sollte, schon wesentlich (vgl. Lenhard 2019: u.a. 10). Die Freundschaft zu Max Horkheimer entwickelte sich schon in Jugendtagen und schlägt sich auch im gemeinsamen Denken nieder – nicht erst ab 1930, als Horkheimer die Leitung des Instituts übernimmt. Mit dem Begriff der »Kulturform« meint Pollock einen bestimmten Ausdruck der sozialen Verhältnisse, die Erscheinungsebene, die die darunterliegenden Kräfte verdeckt. Es müsse hinter das Recht geschaut werden, um wirkliche Einsicht in die Verhältnisse zu erlangen (vgl. Pollock 2018: 34). Horkheimer bleibt bei dieser These vom Recht als bloßer Ideologie allerdings nicht stehen. Er selbst schreibt in Bezug auf das Recht von einem »Kulturfaktor« (HGS 4: 210), der durchaus Wirkmacht habe. Zwar stünden solche Kulturfaktoren in Beziehung zur ökonomischen Struktur, allerdings gingen sie nicht darin auf, sie sind mehr als ein bloßer Abklatsch.

Leo Löwenthal führt diesen Begriff in einem Aufsatz aus, der für die *Studien über Autorität und Familie* entworfen wurde, letztlich aber nicht in die Publikation einfloss. So sei »[d]ie *Kultur* […] der Inbegriff aller Momente, durch die die Einordnung der Individuen in das gesellschaftliche Ganze sich vollzieht«, wie es dort heißt. Und über die Kulturfaktoren, wie das Recht, führt er weiter aus, dass die »Rolle der gesellschaftlichen Institutionen und ihrer psychischen Repräsentanzen für die soziale Gesamtstruktur« dabei mehr als nur »Überbau« sei, dennoch nicht losgelöst von ökonomischer Wirkung (Löwenthal 2017: 244; Hervorhebung im Original). Durch die »relative« bzw. »relationale Autonomie« (Buckel 2015: 243),[6] die dem Recht hierbei zukommt, ist es kein bloßer Integrationsfaktor und auch kein bloßes Moment der Herrschaft, sondern kann sich dieser auch entgegenstellen. Diese Dynamik des Rechts als eines kulturellen Mediums aber auch der Rechtskultur als subjektiver Rezeption des Rechts, ihre verdinglichenden und entpolitisierenden wie auch gegenteilig die repolitisierenden Wirkungen sind es, die uns in der vorliegenden Arbeit interessieren und zu deren Entfaltung die Kritische Theorie herangezogen wird.

Neben der Kultur werden im Folgenden auch weitere Begriffe eine prominente Stellung einnehmen, die bedeutend für die Fassung des Rechts in jener Lesart sind. Wenn wir uns eingangs länger mit Moral befassen, so nicht, weil Moral und

6 Siehe dazu die Diskussion in Kapitel 4.4.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Recht gleichgesetzt würden, sondern weil der Moral auf der Vermittlungsebene von Recht und Kultur eine besondere Stellung zukommt. Besonders, da – so Horkheimers These – noch vor jedem Inhalt der Moral ihr formeller Kern darin besteht, zur Gesetzesbefolgung anzuhalten und dabei auch die Internalisierung äußerer Gesetze zu befördern (vgl. HGS 5: 324).

Neben der Moral kommt dem Begriff der Autorität eine besondere Stellung zu; nicht nur, weil das Recht in der liberalen Rechtskultur Autorität hat und sich in der Verselbständigungstendenz auch eine Autorität der Verhältnisse über ihre Subjekte entwickelt, sondern auch, weil sich im Denken der Kritischen Theoretiker gegenüber der Autorität im weiteren Sinne eine ähnliche Ambivalenz zeigt wie gegenüber dem Recht. In seinen bildungstheoretischen Vorträgen und Arbeiten wird Adorno hier konkreter, aber auch in den theoretischen Arbeiten zeigt sich, wie er (und auch Horkheimer) auf die der Autorität immanente Spannung setzen: Gegen die bloße Ablehnung von Autorität sehen sie in ihr einen wichtigen Bezugs- und Reibungspunkt zur Überwindung von Abhängigkeitsverhältnissen.

Letztlich soll noch auf den Begriff der Grenze verwiesen werden. Mit Grenzen im Sinne territorialer Grenzen werden wir uns im Verlauf der Arbeit auch auseinandersetzen. Darüber hinaus ist das Konzept der Grenze bzw. der Grenzziehung ein zentrales Moment des Rechts und der Rechtskultur. Das Recht (und das Rechtsdenken) operiert durch Grenzziehung: zwischen Recht und Unrecht, Innen und Außen, Eingrenzung und Ausgrenzung, Freund und Feind, Zivilisation und Barbarei etc. Gegen diese dichotomisierende Fassung wollen wir auch ein Augenmerk darauf legen, wo Recht eben nicht klar unterscheidet, sondern gerade durch die Verwischung von Grenzen eine eigene Dynamik entwickelt. Unter anderem über jene Grenzbegriffe, die in den Werken Horkheimers und Adornos prominenter vertreten sind als das Recht selbst, wollen wir uns einen Blick auf das Recht erarbeiten, der uns jenseits liberaler Affirmation des Rechts und Positionen der radikalen Ablehnung die progressiven Momente wie auch die gewaltsamen und gewaltproduzierenden vor Augen führt.

1.3 Zur Verortung in der kritischen Rechtsbetrachtung

Das Verhältnis von Kritischer Theorie und Recht, wie auch im weiteren Sinne das von Kritischer Theorie und Politik, ist ein kompliziertes. Während den frühen Protagonisten des Frankfurter Instituts für Sozialforschung hier oft eine Leerstelle oder gar ein bewusstes Zurückschrecken diagnostiziert wird,[7] meinen manche, den vermeintlichen Bruch zwischen der sogenannten »ersten Generation« und den späte-

7 So meint der Adorno-Schüler und SDS-Aktivist Hans-Jürgen Krahl, Adorno zeige eine »regressive Angst« vor der aktiven Politik, zumal vor »den Formen praktischen Widerstands«, was

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ren Vertreter*innen just in diesem Bezugspunkt auszumachen. So beschreibt Helmut Dubiel kritisch die polarisierende Sichtweise auf den ›Generationenkonflikt‹, der oft stilisiert würde zum »Schisma der kritischen Theorie des Spätkapitalismus« als vermeintliche »Opposition von Pessimismus und Optimismus, von Schwarzmalerei und Blauäugigkeit, von ›Grand-Hotel-Abgrund‹ und einer unpolitischen Kommunikationseuphorie.« (Dubiel 1994: 231f.) Wenn es um die Betrachtung von Rechtsverhältnissen in der frühen Kritischen Theorie geht, so wird dabei zumeist auf die Arbeiten Franz L. Neumanns und Otto Kirchheimers verwiesen,[8] auf die sich auch die späteren bekanntesten Arbeiten der »zweiten Generation« der Kritischen Theorie stärker stützen. Spätestens mit Habermas und den Mitgliedern seiner rechtstheoretischen Arbeitsgruppe wird das Recht zum zentralen Thema im ›Frankfurter‹ Diskurs und dabei auch eine Verbindung zu dem »rechtstheoretischen Brückenkopf« – so Eberl und Niesen über Neumann und Kirchheimer – geschlagen, die vor allem in den Werken Ingeborg Maus' weiter ausgearbeitet wird (Eberl/Niesen 2009: 3).[9]

Während die vermeintliche Opposition von purem Negativismus und Kommunikationstheorie überzeichnet ist, finden sich bei Habermas, Maus und Konsorten auch durchwegs produktive Auseinandersetzungen mit Adorno und Horkheimer (wie auch Marcuse), die ihre Demokratie- und Rechtstheorien informieren.[10] Dennoch, als Hauptautoren der Rechtstheorie treten Letztere hier nicht auf und sind sie auch im Korpus der weiteren rechtstheoretischen Literatur kaum zu finden. Nur wenige Arbeiten widmen sich explizit dem rechtstheoretischen Potential Adornos und/oder Horkheimers. Zu den wenigen Ausnahmen gehört etwa die Arbeit Mathias Beckers, dem es vor allem um die philosophische Herausarbeitung der Dissonanz von »zweiter Natur« des Rechts und Nicht-Identität geht, oder im Umkehrschluss um ein »negatives Naturrecht« bei Adorno (Becker 1997). Und auch jenseits des deutschen bzw. deutschsprachigen Kontextes gab es in jüngerer Zeit Versuche, die Theorie der inneren Widersprüche des Rechts entlang Adornos negativer Dialektik herauszuarbeiten. So etwa bei Shane Chalmers, der entlang seiner Betrachtung des Entstehungsprozesses von Liberia weniger *aus* als *mit* der Theorie Adornos eine Interpretation und Kritik des Rechts erarbeitet (vgl. Chalmers 2018). Beide Studien, wenn auch mit unterschiedlichen Interessen und Theoriemodi, arbeiten eine zentrale Ambivalenz heraus, die auch im vorliegenden Buch tragend wird: dass Recht

---

den »politischen Widerspruch« seiner Theorie kennzeichne (Krahl 2008: 291). Doch auch die theoretische Befassung mit Organisation und Institutionen falle weitgehend aus.

8 Besonders instruktiv dazu sind die Arbeiten von William E. Scheuerman (u.a. 1994), Jürgen Bast (1999) oder Hubertus Buchstein (2019), wobei immer auch auf das Verhältnis und den Austausch der Autoren mit besonders Horkheimer als Institutsleiter verwiesen wird.

9 Siehe v.a. auch Maus (1986, 2018) und auch Habermas (1990).

10 Siehe dazu exemplarisch v.a. die gezielten, kritischen Auseinandersetzungen in Habermas (1995a und 1995b) und Maus (1994, 2018).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht nur einseitig als beschneidend oder befreiend betrachtet werden kann, sondern immer zumindest potentiell beides ist, also repressive und emanzipative Züge trägt.

Erweitert man den Blick von Arbeiten, die explizit um die Rechtsauffassung bei Adorno und Horkheimer kreisen, auf solche, die die frühe Kritische Theorie als eine Ressource unter anderen für Ihre Rechtskritik begreifen, so wächst auch der Textkorpus immens an. Allen voran sind die *Critical Legal Studies* (CLS) in den USA zu erwähnen, die keineswegs als monolithischer Block zu verstehen sind, sondern vielmehr als loser Diskussionszusammenhang, der *auch* von der Kritischen Theorie und dem weiteren Feld des westlichen Marxismus inspiriert war.[11] Besonders interessant ist diese Bewegung für die vorliegende Arbeit, da sie, inspiriert durch die Lektüre von Adorno, Horkheimer und Marcuse, aber auch Korsch und Lukács, eine Kritik des Rechts formuliert und dabei vor allem den politischen Charakter des Rechts herausarbeitet. Über mehrere Generationen änderten sich auch die Referenzen, über eine zunehmend strukturalistische bis zur heute stark post-strukturalistisch und dekonstruktivistisch geprägten Kritik – Stanley Fish fasst zusammen: »a cross between Post Structuralism and Frankfurt School« (Fish 2025: 67) –, die nicht zuletzt eine Perspektive auf das Recht als kulturelle Praxis entwickelt (vgl. Frankenberg 2009: 97). Geht es hier in der Arbeit um Rechtskultur, so wird dabei der Versuch unternommen, diese Frage der kulturellen Seite des Rechts zurückzubinden an die materialistische Kritik der Frankfurter Schule, also ein jüngeres Thema des CLS-Diskurses an seine früheren Wurzeln zurückzubinden und eine derart inspirierte »Kritik der Rechtskultur« zu entwickeln.

Dabei waren für mich vier Autor*innen im deutschsprachigen Diskurs besonders prägend, die auf unterschiedliche Weise an die frühe (und auch spätere) Kritische Theorie andocken und auch aktuell den Frankfurter Diskurs[12] (mit)bestimmen. Mit der inzwischen breit rezipierten Arbeit *Subjektivierung und Kohäsion*, die aus ihrer Dissertation hervorging, brachte Sonja Buckel 2007 neuen Schwung in die Debatte um eine materialistische Theorie des Rechts. Über die Rekonstruktion verschiedener zentraler Positionen der kritischen Rechtsbetrachtung – von Neumann/Kirchheimer über Paschukanis und die Rechtsformanalyse hin zu poststrukturalistischen Ansätzen – entwickelt sie eine Perspektive auf die Widersprüche des Rechts und die Kräfteverhältnisse im Recht, die gerade von Seiten der Ausgegrenzten und

11 So nennt etwa Duncan Kennedy in seinem Text über die Blackstone Kommentare, in dem er die »political significance of legal thinking« herausarbeitet, neben Marx und Hegel auch Karl Korsch, Georg Lukács und Herbert Marcuse als wesentliche Inspirationsquellen für sein Denken (Kennedy 1979: 209f.).

12 Damit sind sowohl der Diskurs im Anschluss an die »Frankfurter Schule« wie auch tatsächlich der Diskurs in den aktuellen Frankfurter Geistes- und Sozialwissenschaften gemeint, wurden die Arbeiten doch alle in Frankfurt erarbeitet oder grundgelegt.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

um ihr Recht kämpfenden Subjekte ausgeleuchtet wird. Wenn sie sich dabei gegen die Vergröberungen der Großtheorien wendet – aufgespannt wird das Werk zwischen Luhmann und Habermas –, entwickelt sie auch systematische Punkte, die gerade in der Abstraktheit des Rechts liegen, wie vor allem dessen Entwicklung eines »Eigenlebens«, das sie ganz im Sinne der Kritischen Theorie auf die sozialen Verhältnisse zurückführt (vgl. Buckel 2015: u.a. 227ff.; siehe auch Buckel 2013). Dass sie die Rechtsform hier aus der sozialen Praxis heraus untersucht, macht die Arbeit zu einer wesentlichen Inspiration für den hier vorliegenden Versuch einer Kritik der Rechtskultur, die auf die Seite der Subjekte blickt und deren – mit Marx gesprochen – »fetischistische« Aneignung des Rechts bzw. der Rechte untersucht.

Nicht unähnlich, aber doch stärker philosophisch als gesellschaftstheoretisch fundiert, dockt die Rechtskritik von Christoph Menke an die Marx'sche Theorie an. Marx' Frage aufnehmend, warum die essentielle Norm der Gleichheit in den bürgerlichen Revolutionen die Form gleicher Rechte annimmt und welche Folgen dies hat, nämlich die der Entpolitisierung in einem hochpolitischen Moment, entwickelt Menke in seinem gleichnamigen Buch eine »Kritik der Rechte« (Menke 2015). Hier findet sich die komplementäre Gegenthese zur Naturalisierung und Fetischisierung des Rechtlichen, nämlich die der »Legalisierung des Natürlichen« (ebd.: 63), die für Menke in der normativen Freisetzung des Eigenwillens und damit der Entpolitisierung als Verunmöglichung (oder zumindest Erschwerung von) Herrschaftskritik mündet (vgl. Menke 2009: 4). Während Menke hier wichtige Stichworte für eine Kritik der Rechtsform liefert und eine Seite der Verselbständigungskritik des Rechts hervorhebt, weisen Sonja Buckel und Christian Thein darauf hin, dass die normative Dimension des Rechts hier sehr großes Gewicht erhält und dabei die sozialen und ökonomischen Grundlagen überlagert (vgl. Buckel 2017: 462ff.; Thein 2023: 30). Wenngleich die Relevanz der Eigenlogik des Rechts, die Menke ebenso wie Buckel von Luhmann aufnimmt, hier ernst genommen wird, wird in der vorliegenden Arbeit doch stärker die soziale und kulturelle Dimension hervorgehoben, die auch zwei weitere wichtige Positionen in der aktuellen Debatte betonen.

Die erste der beiden ist Daniel Loicks These des *Juridismus* als verdinglichten Rechtsbewusstseins, die schon stark auf die kulturelle Bedeutung von Rechtsverhältnissen eingeht, dabei aber vor allem die Strahlkraft des Rechts auf die Subjekte im Sinn hat, also die Blickrichtung auch vom Recht aus entwickelt. Er zeigt in seiner Studie auf, wie Recht pathologische und dissoziierende Auswirkungen auf die Subjekte hat, und will es »als strukturelles Hindernis einer gelungenen Sozialität (…) exponieren.« (Loick 2017: 12; siehe auch Loick 2019) Interessant ist dabei, dass er Recht nicht mit Gewalt und Zwang gleichsetzt, sondern Letzteren nur als »funktionales Erfordernis einer *spezifischen* geschichtlichen Situation [betrachtet], in der den Individuen keine ausreichenden außerrechtlichen Bindungsressourcen zur Verfügung stehen, mit denen sie die dissoziativen Effekte des Rechts kompensieren oder gar suspendieren könnten.« (Loick 2017: 129; Hervorhebung im Original) Während

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hier also ein gesellschaftstheoretisches Moment zurück in die philosophische Reflexion eingezogen wird, schließt sich daran jedoch die Frage an, inwiefern nicht nur der Rechtszwang und seine dissoziierenden Effekte, sondern das Recht insgesamt suspendiert würde und ob damit nicht eine wichtige Ressource verlorenginge, die »erkämpfte soziale Positionen stabilisiert und festschreibt« (Pichl 2018: 131). Während Loick sich in seiner Arbeit durchaus auch gegen regressive Tendenzen der Juridismus-Kritik verwahrt, ist hier mit Adorno und Horkheimer – vor allem entlang ihrer historischen Erfahrung – die Relevanz des Rechts einerseits als Schutz, andererseits mit Horkheimer jedoch auch als Ressource für Kritik hervorzuheben.

Diese beleuchtet schließlich Hauke Brunkhorst in seiner Theorie der Rechtsrevolutionen gesondert. Dabei geht es ihm (auch) um die symbolische und kulturelle Dimension des Rechts, das Geschichtszeichen, das in Momenten von Revolution und Konstitutionalisierung gesetzt wird und dabei auch für die Zukunft mobilisierbar bleibt. In seinem ambitionierten Werk, das das moderne Recht bzw. die westliche Rechtstradition mit Harold Berman auf ihre Grundlagen in der mittelalterlichen »Papstrevolution« zurückverfolgt und alle modernen Revolutionen als »Rechtsrevolutionen« ausweist, untersucht er ein negativ-dialektisches Fortschreiten des Rechts, das er, wie auch die vorigen Autor*innen im Anschluss an und in Kritik von Habermas und Luhmann ausdeutet (vgl. Brunkhorst 2014a, 2014b, i.E.: Kapitel 16).[13] In seinem Verweis auf Lernprozesse und soziale Kämpfe um Fortschritte, die also keineswegs als automatische und unilineare Prozesse verstanden werden, wird er auch nicht müde, auf die innere Dialektik dieser Prozesse hinzuweisen. Dennoch grenzt sich die vorliegende Arbeit gewissermaßen von der Fortschrittserzählung ab, indem sie in der Rechtsbetrachtung der Kritischen Theorie weniger das Vorwärtsschreiten als die Verhinderung des Rückschrittes sieht und dabei noch mehr Emphase auf die Brüche legt.

Neben jenen vier Autor*innen, deren Arbeiten die vorliegenden Überlegungen stärker prägten, als zuweilen in den Fußnoten und Vermerken sichtbar wird, sind noch eine ganze Reihe weiterer Perspektiven prägend für den aktuellen Diskurs. Internationale Debatten im Anschluss an die hier umrissenen Positionen finden sich etwa im wichtigen Werk von Robert Fine oder aktuell in Beiträgen von Bernard Harcourt (Fine 2013, 2019; Harcourt 2020, 2021). Für die vorliegende Arbeit ist besonders interessant auch das Werk Wendy Browns, die mit ihrer Fassung der Rechte als »Paradoxie« ein Licht auf jenes spannungsreiche Verhältnis von Repression und Emanzipation wirft, das uns hier besonders interessiert (vgl. Brown 2011). Wenn es in die Detailfragen bzw. einzelnen Rechtsbereiche geht, wächst die hier schon stark verkürzte Liste noch ins schier Unendliche an. Vom Strafrecht (Dübgen 2022; Plack 1974; Zabel 2025) über Menschenrechte (Kreide 2013, Narr 2012) bis zum richterlichen Mindset (Gabel 1982) finden sich zahlreiche Verweise auf die Arbeit der Kri-

13 Siehe dazu auch Berman (1995) und Kaufmann (i.E).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tischen Theorie, was die oben angeführte These einer Unterthematisierung jedoch nicht unterläuft, haben wir es hier doch mit einem Spezialdiskurs zu tun, dessen Kritik in hegemonialen Theorieströmungen der politischen und der Rechtstheorie doch wenig Eingang findet. Mit vielen der hier angeführten Autor*innen teilt die vorliegende Arbeit an verschiedenen Stellen jeweilige Erkenntnisinteressen, Herangehensweisen oder Kritiken. So nimmt sie Arbeiten aus den verschiedenen Bereichen der Rechtswissenschaft, der Philosophie und Soziologie ebenso wie der Kulturwissenschaften und nicht zuletzt der Politikwissenschaft auf, um eine politische Vision des Rechts und daraus folgend eine »Kritik der Rechtskultur« im Anschluss an Adorno und Horkheimer zu entwickeln.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 nappied 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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Myrdals 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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 gesetzespositivistische 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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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« (Preuß 1973: 14) naturalisiert, sodass ein Jenseits der »Rechtskultur« gar nicht gedacht werden kann (siehe auch Pollock 2018: 33).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Konviktionen 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 ziele 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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 »Identitätspolitiken« 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 Identitätspolitiker*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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 konzediert, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 ephemer 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 Gesetzlichkeit aufklärerischen Denkens, allen voran des Kantischen. Die Enthaltsamkeit 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.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hier ist zweierlei zu beachten: erstens, dass Kant aufgrund seiner Annahme der Gegebenheit der Vernunft die Moral zur privaten Ethik herabstuft, 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 eingeprägten 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 Konviktionen 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Schieflage in diesem Tauschverhältnis, wie Adorno fortfährt. 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 vergröbernde 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 ausmachte, ist einer der zentralen Einwürfe der Kritischen Theoretiker gegen Kant. »Noch in seiner äußersten Abstraktheit ist das Gesetz ein Gewordenes, das Schmerzhafte 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 objektivierte 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 Kriti-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Koskenniemi 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 (Koskenniemi 2007; Brunkhorst 2014b: v.a. 329–354).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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, publick [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 Aufopferns. 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 Entfremdung[24] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 privilegierteren 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 koordiniere. 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Substanzialität verweist. Wie zum Trotz scheinen diese substanziellen Kategorien einer Gesellschaft entgegengestellt zu werden, die selbst wesentlich funktioneller 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 wird[31] – 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 substantiellen Wesensbegriffen noch ausgebreitet werden. In solchen Tendenzen, Begriffe als festgeschriebene zu begreifen oder sie nach einem überhistorischen Wesenskern

31 Siehe Kapitel 2.4.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Bürger[33] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 spiegelten 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 absieht, 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 darauf hin, 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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Marktgesellschaft 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Ansporns 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 prekarisierten Subjekte. Das »unternehmerische Selbst«, wie etwa Ulrich Bröckling das Subjekt des Neoliberalismus fasst (vgl. Bröckling 2007), vereint beides in sich: den (Zwang zum) Unternehmergeist, 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 Höllenqualen 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

seits zeigt sich die Naturalisierung der vereinzelten Monade als Sozialfigur, die zu schützen im Zentrum liberaler Theorie steht; andererseits bereiten ein derartiger Individualismus und die Theorie, dass Freiheit meint, die vereinzelten Monaden zur Ausübung ihres privatisierten Willens zu berechtigen, die Basis für ein rein formales System, dessen Aufgabe im gleichberechtigten Schutz der einzelnen Freiheitssphären 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-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Kräftespiel 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-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 *Klassen*recht ist, aber doch eben Klassen*recht*« (Radbruch 2003: 174; Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> 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«,

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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?

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Sittengesetzes begründet wird, das ihnen gleichermaßen vorausgesetzt wird und dabei alles »Hinzutretende« zur abstrakten oder rationalen Konstruktion ausgeblendet wird (vgl. Adorno 2006: 313f.). Was hier ausgeblendet wird, benennt Horkheimer konkreter: Der Liberalismus als Theorie der Harmonisierung übergeht die Differenzen 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 Rückprojektion der bürgerlichen Konkurrenz und des sozialen Antagonismus in den vermeintlichen 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 Konfliktes 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 absolutes Objekt der (ökonomisch) überholten Herrschaft. Ausbeutung und Machtstreben werden auf sie als individuelle Akteure projiziert, der Konflikt also durch Personalisierung und Vernichtungsdrohung falsch und mit fatalen Folgen lokalisiert. Die »liberale These« scheint dem zu widersprechen: statt der projektiven Zuschreibung von Herrschaftsmomenten auf eine rassistisch definierte Gruppe von Menschen 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 gewesen, als wären die sozialen Schranken schon tatsächlich und vollumfänglich gefallen. »Indem aber die liberale These die Einheit der Menschen als prinzipiell bereits verwirklicht ansetzt, hilft sie zur Apologie des Bestehenden.« (HGS 5: 198) Die bürgerliche Gesellschaft aber – so der Einwand in den *Elementen des Antisemitismus* – war und ist rassistisch strukturiert. Hinter der vermeintlichen Harmonie, die die Ratlosigkeit über das Zustandekommen des antisemitischen Vernichtungswahns be-

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 herangetragenen Ideale für die Theorie, sondern realer Kämpfe – wenn diese auch keineswegs naiv betrachtet werden. Auch hier lehrt die Erfahrung: eben-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Eindenken 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 Auferlegten – 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 selbstauferlegten 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-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Kipppunkt 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 paradoxale 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Ineinssetzung 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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 unersättlichen Wünschen der Masse […] in steigendem Maße der Bekämpfung aller auf Reformen hinzielenden Tendenzen« und nicht mehr der Ausweitung von Freiheitsspielräumen (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 Gedankenspielerei 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gewisse Wahrheit liege in der Ausflucht des Befehlsnotstandes, des vermeintlichen bloßen Vollstreckens und Gehilfentums, da die Täter zugleich auch sozial hervorgebracht 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 schwinge 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.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Movens 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-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 »Niemands-Herrschaft« (Narr 2015).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 anklangen: 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 Freiheitspotentiale 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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 sublimer 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 Subjektivierung[57] 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.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 insinuieren, 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, bewege sich die Kritische Theorie in ihrer Kritik des Idealismus im Feld der Gesellschaftskritik.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 deute 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.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. Ebensowenig 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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. edb. 348), allerdings bleibt auch der Begriff der Vernunft hier nicht unreflektiert. Rationalität und Rationalisierung sind potentiell Träger der

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Herrschaft, wobei dies nicht implizit in ihrem Begriff liegt, sondern jeweils aus der Verwobenheit 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 Realitätsprinzip[60] 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 vereinzelten 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 unerfaßt 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 »transzendentale 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.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 anzweifle, als über die Einforderung reziproker Rechtfertigung.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3. Zwischen Emanzipation und Repression: Gewalt

> »Aber im Bug stand aufrecht die Tür ohne Flügel, nur mit Oberschwelle und Seitenpfosten, mit der Winkelfläche dazwischen, dem schiefen Halbgiebel, dem schwarzen Dreieck, mit der scharf geschliffenen, kalten Schneide, das an seinen senkrechten Balken hing. Da stand die Maschine, nackt und kalt, von neuem aufgerichtet über dem Schlaf der Menschen, wie eine Gegenwart – eine Mahnung –, die uns alle betraf. Wir hatten sie weit hinter uns gelassen in kalten Aprilstürmen, und jetzt tauchte sie wieder auf, vorn im Bug, ein Leitstern, ein riesiges nautisches Gerät mit einer unerbittlichen Geometrie, der zwangsläufigen Exaktheit seiner Parallelen. Bunte Fahnen und Menschenmengen waren nicht mehr ihre Begleiter; sie kannte nicht die Gefühlsregung, die Wut und nicht die Tränen derer, die sie, dort hinter uns, umgaben als Chor der antiken Tragödie unter dem Knarren der Karren und dem zu doppelter Kraft anschwellenden Trommelwirbel. Hier stand die Tür ganz allein, in die Nacht hinausblickend, die Maske des Schutzheiligen überragend, erleuchtet von ihrer diagonalen Schneide, mit dem hölzernen Rahmen, der zum Bilderrahmen des Sternenpanoramas wurde.«
> *(Carpentier 1977: 7)*

Mit dieser Passage beschreibt Alejo Carpentier im Einleitungskapitel seines Buches *Explosion in der Kathedrale* den Aufbruch der Revolutionäre vom europäischen Festland in die Karibik im Jahr 1794. Der jakobinische Geist[1] sollte in die Welt getragen werden und emblematisch beschreibt Carpentier, was sich so ähnlich auch in der

1 Tatsächlich fällt der Aufbruch des Schiffes zeitlich fast mit dem Ende der Jakobiner-Herrschaft und der Hinrichtung Robespierres zusammen. Victor Hugues, an dessen Biographie der Roman angelehnt ist und mit dem die Protagonist*innen immer wieder zusammentreffen, wurde allerdings vom jakobinischen »Comité du Salut Public« beauftragt, die Dekrete zur Aufhebung der Sklaverei in Guadeloupe zu verbreiten (Dubois 1999: 366). Esteban, der »Romanheld«, segelt mit dem Schiff Hugues' nach Guadeloupe, das eben das Dekret der Emanzipation ebenso wie die Zwangsmittel, Druckermaschine und Guillotine an Bord hat. In einem Dialog zwischen Esteban und Hugues heißt es dazu: »›Das Ding [die Guillotine; H.K.] reist also *auch* mit uns!‹ rief Esteban. ›Zwangsläufig‹, entgegnete Victor, in die Kajüte zurückgehend. ›Das und die Druckerpresse sind die beiden wichtigsten Dinge, die wir an Bord haben, abgesehen von den Kanonen.‹—›Ohne Weh- kein ABC‹, sagte Esteban.« (Carpentier 1977: 134f.)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

oder als *Dialektik der Aufklärung* lesen lässt, nämlich, dass auf den Schiffen der Revolutionäre als Gallionsfigur die Guillotine vorausragt. Treffenderweise ist der Originaltitel jenes Buches *El siglo de las luces – Das Zeitalter der Aufklärung*. Die Einsicht, die Carpentier hier metaphorisch darstellt und die Horkheimer und Adorno teilen, ist die der intrinsischen Verstrickung von (bürgerlichem) Recht und Gewalt.

Nicht nur an ihrem Grund – von der Enteignung der Produzent*innen hin zum jakobinischen Terror – und nicht nur hinter dem Recht – dort, wo es zerfällt – lauert die Gewalt, so lässt sich die These deuten; auch ist das Verhältnis von Recht und Gewalt kein akzidentelles, sondern vielmehr gehören Recht und Gewalt untrennbar zusammen. Das lässt sich auf verschiedenen Ebenen entwickeln. Im folgenden Kapitel soll zunächst auf die Gewalt am Grund des Rechts eingegangen werden, wobei eine historische wie auch eine funktionale Verschränkung von Recht und Gewalt dargestellt werden soll (3.1). Diese Klammer wirkt sich auf die Ideale und Zwecke des Rechts aus, wobei nicht nur der Ordnungscharakter, sondern nach Adorno gerade auch seine Gleichheitsidee ein Gewaltpotential birgt (3.2), das sich nicht zuletzt auch in der Entgegensetzung von Zivilisation und Barbarei ausdrückt – oder verbirgt (3.3). Hier zeigt sich auch eine Ambivalenz in der Kritischen Theorie, die entgegen besserer Einsicht die Dichotomie zumindest ihrem Vokabular nach aufrecht erhält.

Differenzierter geht sie vor, wenn sie im Anschluss an Weber nach der Aufspaltung von öffentlicher Gewalt und sublimer (Gegen-)Gewalt fragt (3.4) und daraus schließlich die Folgerung ableitet, dass »das Recht« entgegen seiner eigenen Auffassung oder Aufgabe gerade (auch) dazu beiträgt, Gewalt zu perpetuieren. Soll es, wie im antiken Schauspiel der Orestie, dem Kreislauf der Gewalt (in Form der Rache) gerade ein Ende setzen, so hebt es die Gewalt stattdessen doch auf – und zwar im Sinne einer Transformation, nicht der Transgression (vgl. Menke 2018d). Das heißt, wir können eine Restrukturierung der Gewalt erkennen, die sich nun in rechtlichen Bahnen bewegt und dadurch nicht nur Schranken, sondern auch eine andere Legitimationsbasis erhält, keineswegs aber verschwindet.

3.1 Gewalt als Voraussetzung des Rechts

Der Kulminationspunkt in der Auseinandersetzung der frühen Kritischen Theoretiker mit dem Problem der Gewalt besteht wohl in ihrem Nachdenken über die unfassbare Gewalt des Nationalsozialismus. Gerade in der Reflexion des institutionalisierten Massenmordes[2] erschließt sich, was auch unter wesentlich harmloseren

2 Schon am Begriff des Massenmordes verweist Adorno auf das Problem, dass durch die juristische Fassung unvorstellbarer Gewalt eine Normalisierung eintritt, Recht und die Notwendigkeit rechtlicher Aufarbeitung hier also noch auf einer anderen Ebene problematisch werden:

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Umständen problematisch ist: der Zusammenhang von Recht und Gewalt. Wenn Horkheimer und Adorno folgendes schreiben, so scheinen sie schon das Problem zu umreißen und dabei sogar eine – wenn auch sehr vage – Vision seiner Auflösung zu präsentieren:

> »Die Verfassung war, bevor sie in den faschistischen Ländern abstarb, ein Instrument der Herrschaft. Durch sie hatte seit der englischen und der französischen Revolution das europäische Bürgertum die Regierung begrenzt und sein Eigentum gesichert. Daß die Rechte des Individuums nicht einer Gruppe vorbehalten bleiben konnten, sondern formelle Universalität gefordert war, macht sie heute zur Sehnsucht der Minoritäten. In einer neuen Gesellschaft wird sie nicht mehr Gewicht beanspruchen als Fahrpläne und Verkehrsregeln in der bestehenden.« (HGS 5: 304f.)

Die Verfassung, und mitgemeint sind wohl Rechtsverhältnisse im weiteren Sinn, wird einerseits ohne weitere Diskussion der Seite der Herrschaft zugeschlagen, die Sehnsucht nach ihr als falsche, ideologisch verstellte ausgedeutet – oder doch zumindest als unzureichende. »Sehnsucht der Minoritäten« sind die Rechte, wie schon oben besprochen, aufgrund ihrer »ethischen Funktion« (Neumann 1980: 354ff.), wie Neumann es nannte, also dadurch, dass sie eine Universalität einfordern und von allen gleichermaßen in Anspruch genommen werden können, zumindest formal. Insbesondere der im Zitat angesprochene Konnex von Recht und Eigentum unterläuft dieses Postulat jedoch schon in der Konstruktion des Rechts. Er sorgt vielmehr dafür, dass es eben nicht bloßes Regelwerk ist, wie die Verkehrsordnung oder Fahrpläne. Das ist die vage positive Vision: Zwar mögen die Rechtsverhältnisse als ordnende in einer besseren Gesellschaft noch Relevanz haben, aber der Charakter müsse sich doch wesentlich wandeln.

Die These der grundlegenden Gewaltförmigkeit von Recht widerspricht dem Selbstverständnis bzw. der hegemonialen Ideologie der Emanzipation durch Recht in der Französischen Revolution und anderen bürgerlichen Revolutionen. Sie wird aber gleich in mehrfacher Hinsicht von Adorno, Horkheimer und nahestehenden Denkern – allen voran Benjamin – begründet. Zunächst taucht die Beschreibung

---

> »Was die Nazis den Juden antaten, war unsagbar: die Sprachen hatten kein Wort dafür, denn selbst Massenmord hätte gegenüber dem Planvollen, Systematischen und Totalen noch geklungen wie aus der guten alten Zeit des Degerlocher Hauptlehrers. Und doch mußte ein Ausdruck gefunden werden, wollte man nicht den Opfern, deren es ohnehin zu viele sind, als daß ihre Namen erinnert werden könnten, noch den Fluch des Nicht gedacht soll ihrer werden antun. So hat man im Englischen den Begriff genocide geprägt. Aber durch die Kodifizierung, wie sie in der internationalen Erklärung der Menschenrechte niedergelegt ist, hat man zugleich, um des Protestes willen, das Unsagbare kommensurabel gemacht. Durch die Erhebung zum Begriff ist die Möglichkeit gleichsam anerkannt: eine Institution, die man verbietet, ablehnt, diskutiert.« (AGS 4: 288f.)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Gewaltförmigkeit *am Grund* des Rechts auf, also als dessen Voraussetzung. Die Kritischen Theoretiker dürften hier nicht zuletzt von Marxens beißender Kritik an der liberalen Entstehungserzählung der bürgerlichen Gesellschaft und der damit korrespondierenden Rolle des Rechts inspiriert gewesen sein. Der bürgerlichen These, dass Reichtum nur durch »Recht und ›Arbeit‹« entstehe, und der dazugehörigen Geschichtsschreibung, die die vermeintliche »Idylle« der bürgerlichen politischen Ökonomie beschreibt, hält Marx ihre gewaltsame Genese entgegen. »In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle« (MEW 23: 742) – eine Beschreibung, die nicht nur Kontinuitäten in die aktuellen politischen Verhältnisse zeigt, sondern noch zu erweitern wäre, sich also noch gewaltvoller zeigt, wenn neben der daraus hervorgehenden Klassendifferenz auch die kolonialen und geschlechtsspezifischen Ausbeutungsformen mit in den Fokus gerückt werden (vgl. Federici 2015; Koloma-Beck/Schlichte 2020).

Dass ein prägendes Gewaltverhältnis im Kapitalismus bei Marx selbst unterbeleuchtet ist, nämlich die Sphäre der Reproduktion, hebt Silvia Federici hervor. Dabei zeigt sie auf, wie Gewalt nicht nur am Grund des Rechts liegt, die »sogenannte ursprüngliche Akkumulation« nicht nur ein historischer Prozess ist, sondern wie dieses Muster in Krisenmomenten immer wieder aufgegriffen wird und nicht nur das. Gerade mit Blick auf die Reproduktionssphäre zeigt sie, dass »Gewalt selbst eine Produktivkraft [wird]« und weniger Ausnahme als »an der Tagesordnung« ist (Federici 2015: 24). Die Gewalt, so Marx bekanntlich, ist »der Geburtshelfer« (MEW 23: 779) der (resp. jeder) neuen Gesellschaft und entgegen deren eigenem Narrativ streift diese neue Gesellschaft die Gewalt nicht einfach ab. Die Revolutionen – hier die bürgerlichen Revolutionen – stellen sich gegen die alte (direkte) Gewalt, gegen Formen personaler Herrschaft etc., aber sie bewahren sie in einem doppelten Sinne: einerseits, indem die Schaffung ihrer sozialen Basis auf der Gewalt fußt – die Lehensherrschaft ist überholt durch den gewaltvollen »Scheidungsprozess von Produzent und Produktionsmittel« (ebd.: 742). Die Argumentation von Federici aufgreifend ergänzt Jeta Mulaj, dass darüber hinaus eine zweite gewaltsame Spaltung zu beobachten ist, nämlich die von produktiver und reproduktiver Arbeit, ein »Schisma«, wie sie schreibt, zwischen männlichen und weiblichen Verhältnissen (vgl. Mulaj 2017: 284). Herrschaft wird hier also keineswegs aufgelöst, sie transformiert sich lediglich.

Während Marx den Fokus auf die strukturelle Grundlage der Gesellschaft legt, tritt ganz offen auch auf der politisch-rechtlichen Ebene ein gewaltsamer Grund der neuen, rechtlich vermittelten Gesellschaft zu Tage: Revolutionstribunal, terreur und nicht zuletzt die im Eingangszitat benannte Guillotine zeigen mit Horkheimer und Adorno die Verstrickung von Aufklärung und Gewalt auf, was nicht nur die Frage aufkommen lässt, wie es trotz aufklärerischer Errungenschaften zu massiver Gewalt kommt, sondern auch zu der These verleitet, dass selbst die größte Gewalt, der

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

industrialisierte Massenmord, weniger als Negation denn als Folge der Aufklärung zu verstehen ist (vgl. HGS 5, siehe auch Bauman 1996).[3] Beides muss zusammengedacht werden und Horkheimer arbeitet dies nicht zuletzt mit seiner eigenen Auffassung politischer Herrschaft entlang der Marx'schen Ausführungen zur »sogenannten ursprünglichen Akkumulation« aus. Die Parteikämpfe in den Übergangsprozessen der Sozial- und Wirtschaftsstruktur vom Feudalismus (über das Ancien Régime[4]) zur bürgerlichen Gesellschaft stehen nach Horkheimer paradigmatisch für das, was er als Herrschaft der »Rackets« bezeichnet (vgl. HGS 17: 399). Diese These der – heruntergebrochen ließe sich sagen – Bandenherrschaft, versteht Horkheimer in Kontinuität, und nicht im Gegensatz zur Marx'schen Klassenanalyse:

> »Ausführen, inwiefern die Klasse schon immer ein Inbegriff von Rackets war, bedeutet nichts anderes als den Nachweis erbringen, daß die Allgemeinheit des Rechts in dieser Gesellschaft in steigendem Maß in der Unmittelbarkeit der Herrschaft untergeht, als deren Rationalisierung seit je sie fungiert hatte. Dieser Glaube dehnt die Kritik an der Wirklichkeit des freien und gerechten Tausches endlich auf jenes ganze Bereich [sic!] aus, das die bürgerliche Wissenschaft Soziologie nennt, also auf die gesamten gesellschaftlichen Formen, unter denen die Menschen leben müssen.« (Ebd.)

An diese Grundthese, die später noch genauer auszuführen sein wird, lässt sich auf zwei Arten andocken, um das *grundlegende* Verhältnis von Recht und Gewalt zu bestimmen und ihre Verbindung zum ökonomischen Verhältnis auszudeuten: einerseits mit der in den 1990er Jahren von Georg Elwert entwickelten These der »Gewaltmärkte« (Elwert 1997) als Gegenpol zur monopolisierten Gewalt, andererseits mit Walter Benjamins *Kritik der Gewalt* (BGS II.1: 179–203), die sich nicht zuletzt auf die staatlich monopolisierte richtet.

---

3 Zur Verstrickung von aufklärerischer Intention, bürgerlicher Politik und Gewalt siehe auch die Arbeiten von Peter Gay (2000: hier v.a. 275ff.).

4 Für diese Differenzierung siehe Gerstenberger (2006: 489–534; v.a. 501–514). Statt eines direkten Übergangs vom Feudalismus zur bürgerlichen Gesellschaft, wie er oft – auch in dieser Arbeit – dargestellt wird, gelte es nach Gerstenberger zu bedenken, dass dazwischen das *Ancien Régime* nicht bloß als Regierungsform, sondern als eigener Typ gesellschaftlicher Struktur liege. Sie konkretisiert dazu: »Basierte feudale Herrschaft auf unmittelbaren Gewaltverhältnissen, so stand Herrschaft vom Strukturtypus *Ancien Régime* im Zusammenhang versachlichter sozialer Beziehungen: verallgemeinertes Recht und Markt wurden Strukturvoraussetzungen für Herrschaftspraxis. Dieser Strukturwandel hob den personalen Charakter von Herrschaft nicht auf.« (Gerstenberger 2006: 502)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rationalität und Rationalisierung der Gewalt

Während die Gewalt oft als Gegenbegriff zur Ordnung in Stellung gebracht wird, nicht zuletzt in der politischen Theorie prominent von Thomas Hobbes als Signum des zu überkommenden Naturzustands präsentiert wird, um nur ein wirkmächtiges Beispiel zu nennen, hebt Elwert eine ganz andere Dimension der Gewalt hervor: Neben ihrer irrationalen Komponente, die freilich nicht zu missachten ist, muss auch ihre andere Seite gesehen werden, die sich nicht in Affekten und unmittelbarem Ausdruck erschöpft, sondern die strategisch und instrumentell zu verstehen ist. Dazu schreibt er: »Wer Gewalt mit begrenzter rationaler Kontrolle und Adrenalinausstoß assoziiert, verkennt den spezifisch sozialen Charakter der menschliche Gesellschaften dominierenden Gewaltform, nämlich der strategischen Gewalt.« (Elwert 1997: 87) So verstanden muss Gewalt eher in ihrem instrumentellen Charakter und Gebrauch entschlüsselt werden, was dann wiederum in Bezug zur affektiven Dimension steht, etwa indem diese strategisch angesprochen und ausgebeutet wird, zum Zweck der Durchsetzung von konkreten Interessen. Besonders zeigt sich dieser strategische Gebrauch von Gewalt in sogenannten Gewaltmärkten, worunter Elwert etwa Konfliktregionen fasst, in denen verschiedene Akteure mit ihren je eigenen ökonomischen Interessen jenseits monopolisierter Gewalt agieren können. Gewaltmärkte können demnach als Strukturen vorgestellt werden, in denen eine zumindest strukturelle Marktwirtschaft auf gewaltoffene Räume trifft und sich somit Parallelstrukturen von Handel und Raub entwickeln können; oder Zwischenformen wie Schutzgelderpressung, Geiselnahme etc., im Englischen könnte man sagen: Racketeering (vgl. ebd.: 89). Während Elwert in solchen Gewaltmärkten keine bloß kurzfristigen Erscheinungsformen sieht, so beschreibt er dennoch, dass sie entweder durch einen Mangel an Ressourcen oder aber konkret durch Monopolisierung der Gewalt ihr Ende fänden (vgl. ebd.: 94). Rechtliche Strukturen und ein staatliches Gewaltmonopol, so ließe sich folgern, können die Macht der Rackets brechen oder zumindest eindämmen, so Elwerts These.

Eine genuin kritische Sichtweise auf die monopolisierte Gewalt entwickelt demgegenüber Walter Benjamin. Nicht zuletzt durch die Einspannung des Rechts in eine Zweck-Mittel-Relation (vgl. Honneth 2011b: 194) beschreibt das Recht einen neuen Zirkel der Gewalt, der sich zwischen rechtssetzender und rechtserhaltender Gewalt bewegt (vgl. BGS II.1: 187ff.). Gewalt, so Honneth, wird für Benjamin damit nicht zur Ausnahme, zur Grenze der Politik erklärt, sondern zu ihrem Grund, wobei das Recht umgekehrt an ihr Ende tritt, sie beschneidet (vgl. Honneth 2011b: 194). Zumindest, so argumentiert auch Menke im Anschluss an Benjamin, bricht das Recht die Gewalt nicht, sondern saugt sie auf und sorgt für eine normative Verschiebung: Das Recht soll seinem Anspruch nach eine neue Ordnung der Gleichheit begründen, nämlich überleiten von der Gleichheit der Rache zur Gleichheit der Subjekte unter einem/einer Dritten (vgl. Menke 2018d: 18ff.). Nun versucht das Recht, die

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gewalt auszusondern oder zumindest an die Grenze zu schieben, was nur unter der Bedingung ihres Einschlusses gelingt: Während *im* Recht die Entgegensetzung von Recht und Unrecht getroffen werden muss, entsteht noch ein zweiter Gegensatz zum Recht: das Nicht-Recht, so Menke (vgl. ebd.: 90). Anders als das Unrecht kann das Recht das Nicht-Rechtliche, also das, was nicht unter seine normative Ordnung fällt, nicht fassen, sondern bleibt ihm schlicht mittels Gewalt verbunden. Das Nicht-Rechtliche ist das, was sich der Ordnung als ganzer entgegensetzt und somit letztlich gewaltsam bekämpft werden muss.

Gerade in den jüngsten Debatten um Sicherheit kann nun eine genuine Rückkehr der Gewalt beobachtet werden, wenn man Benjamins These berücksichtigt, dass in der Polizei rechtserhaltende und rechtssetzende Gewalt zusammengeführt werden. Wo die Polizei (und weiter gefasst, die polizeiliche Ordnung) sich nicht darauf beschränkt, Unrecht zu verfolgen, sondern explizit auch ausgerichtet wird auf Nicht-Recht, also auf solche Strukturen, die die normative Ordnung unterlaufen, »kehrt auch eine mythische Form der Gewalt, der Form bürgerlichen Rechts selbst entspringend, in die bürgerliche Gesellschaft zurück: Die Herkunft des Rechts«, wie Felix Kronau (2020: 76) dies im Anschluss an Menke beschreibt. Dies ist etwa an der Militarisierung und Befugnisausweitung der Polizei durch den Hinweis auf Terrorismusbekämpfung oder den Kampf gegen Parallelgesellschaften – also Strukturen des Nicht-Rechts – zu verzeichnen (vgl. ebd.). Die Grenze des Rechts wandert hier also ins Innere bzw. der Konflikt wird von den Grenzen des Rechts zu seinem Kern getragen.[5]

Zu Horkheimer zurückkommend könnte man nun sagen, dass sich in seiner Racket-Theorie von beiden Ansätzen – Elwert und Benjamin – eine düstere Verbindung ergibt: Die Banden und Parallelstrukturen sieht Horkheimer nicht als Außen des Rechts, sondern im Recht wirken und ihnen steht keineswegs das Monopol im

5 Menke schreibt hierzu, dass die potenzielle Bedrohung des Außerrechtlichen auch im Unrechtlichen zur Gewalt drängt. »Das Recht muss damit rechnen, in jedem Akt des Unrechts einem Nicht-Rechtlichen, einem Rechtsfreien oder gar Gegenrechtlichen zu begegnen […]«, dem es sich nicht als übergeordnete Instanz, sondern nur als Gegner mit dem Mittel der Furcht entgegensetzen kann. So folgert er: »Deshalb gehört Gewalt nicht nur zur Erscheinung, sondern zum Wesen des Rechts« (Menke 2018d: 40). Aus umgekehrter Perspektive, nämlich jener der Abwehrkämpfe von »Anomalen«, die mit der Gewalt etwa der Polizei überproportional konfrontiert sind, beschreibt Christian Schmidt in ähnlicher Diktion die Tendenz zur Verrechtlichung. Unter der Losung der Schließung vermeintlich rechtsfreier Räume werden politische Konflikte eingehegt, das Recht dabei selbst politisiert. (Schmidt 2025: 210f.) Die Anwesenheit des Nicht-Rechts im Recht wird für Menke zum tragenden und unlösbaren Widerspruch des Rechts in dieser systemtheoretisch selbstreflexiven Fassung. Nicht-Recht meint dabei nicht nur gegen das Recht gerichtete Strukturen, sondern alles, was nicht unter die rechtliche Normativität fällt, wobei sich Menke hier später in seiner *Kritik der Rechte* stärker mit dem naturalisierten Eigenwillen der Subjekte befasst als mit Parallelstrukturen oder Gegenkulturen. (Dazu auch Menke 2018c: 19f.; Thein 2023: 16f.)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Weg, sondern sie wirken durch es. Bevor die Relevanz der Grenze des Rechts und der Grenze(n) für das Recht weiter ausgedeutet wird und auch die Racket-These weiterverfolgt wird, soll zunächst noch auf die Frage des Monopols geschaut werden, mit dem die These der Überwindung gewaltsamer Strukturen qua Bündelung der Gewalt verbunden ist.

Monopolisierte Rechtsgewalt

Das Gewaltmonopol, so Max Weber in seiner berühmten Rede über *Politik als Beruf*, ist ein besonderes Kennzeichen des modernen Staates. Die Gewaltsamkeit ist »das ihm spezifische [Mittel]« (Weber 1992: 6). Das heißt zunächst noch nicht viel in Bezug auf ein Mehr oder Weniger an Gewalt, es bedeutet auch nicht, dass der moderne Staat qualitativ gewaltsamer ist, sondern lediglich, dass wir eine Transformation erkennen können: War die Gewalt gängiges Mittel in verschiedenen Verbänden und Relationen, so wird sie nun gebündelt und – das ist wesentlich – nach Weber auch an gewisse Kriterien gebunden. Das heißt: a) Die Gewalt verschwindet nicht, sie transformiert sich, und zwar in ein Recht, das Recht des Staates auf Gewaltsamkeit – mit der augenscheinlichen Begrenzung der Gewalt geht also auch ihre Gewährung einher (vgl. ebd.: 7). Gleichermaßen heißt das aber auch b), dass die Gewalt an die Bedingung der Legitimität geknüpft wird. Der moderne Staat, so Weber, ist ein »auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen.« (Ebd.: 7f.) Genau am Begriff des Gewaltmonopols setzt auch Elwert an, wenn er fragt, wie Gewaltmärkte ausgetrocknet werden können. Die Monopolisierung der Gewalt und damit die Füllung des Machtvakuums scheint ihm hier wesentlich (vgl. Elwert 1997: 94).

Dass und wie die These dennoch zu Horkheimers Racket-Annahme führen kann, die eher eine Persistenz der Gewaltmarktstruktur im bürgerlichen Recht vermuten lässt, wird klarer, nimmt man zunächst die Argumentation von Menke und Benjamin mit auf: Die Gewalt, so wie sie Weber und auch Elwert verstehen, wird im modernen Staat, besonders in der Theorie des Rechtsstaats, zur Ausnahme respektive zum »Grenzfall« (Luhmann, zit.n. Menke 2018d: 11). Bestehen soll sie nur als Drohung, um letztlich abzusichern, dass Norm und Realität auch zusammenfallen, bzw. um einen angenommenen normativen Konsens zu verteidigen. Nun deutet Menke aus, dass dieser Grenzfall kein bloß solcher ist, sondern »Strukturbedingung« des Rechts. An dieser Stelle wandert die »schicksalhafte Gewalt« (Menke 2018d: 90) bzw. in Benjamins Begriffen die »mythische Gewalt« ins Recht ein. Nach Benjamin kommt dem Recht ein schicksalhaftes Moment bei, da es, anders als die liberale Theorie annimmt, drohend in einer viel umfassenderen Weise ist. Nicht nur als Abschreckung, die nach klaren Regeln funktioniert – d.h. als Mittel in Bezug auf Zwecke – wirke die Gewalt, vielmehr generiere sie sich auch jenseits präformierter Zwecke.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Benjamin differenziert hier zwischen zwei Arten der Gewalt: rechtssetzender und rechtserhaltender (vgl. BGS II.1: 186f.). Nun geht die liberale Theorie im Wesentlichen davon aus, dass beide getrennt sind und eine Hierarchie besteht zwischen der Zwecksetzung und der bloß beigeordneten Ausführung; wobei wiederum die Ausführung (zumindest die potentielle) Bestandsbedingung für die Zwecke ist: Ein Recht, das nicht durchgesetzt wird oder werden kann, erscheint der Theorie nicht nur als zahn- sondern auch als wertlos, da es sonst seine Funktion der Voraussagbarkeit und Berechenbarkeit verliere (vgl. Loick 2012a: 181f.). Letzteres, so Benjamin, passiert aber tatsächlich in jenem Rahmen bzw. im Zirkel von rechtssetzender und rechtserhaltender Gewalt und zeigt sich in der Institution der Polizei, die beide in sich vereint. Weit mehr als bloßes Mittel zur Durchsetzung des Rechts kommt der Polizei zuweilen nicht nur die Ausführung, sondern auch die Setzung und die Interpretation von Regeln zu (vgl. BGS II.1: 189). Benjamin erwähnt das Verordnungsrecht und die Entscheidungsgewalt in rechtlich unklaren Situationen; darüber hinaus lässt sich aber auch sehen, wie die Polizei »Tatsachen schafft«, die zwar juristisch anfechtbar sind, was aber voraussetzte, dass sie ihren Subjekten durchsichtig sind und dass sie auch die Mittel dazu haben.[6]

Das Recht bzw. die »Rechtswelt«, so Rudolf Wiethölter in den späten 1960er Jahren, bedürfe erst noch einer »Entmythologisierung« oder »Entzauberung« (Wiethölter 1968: 26) und diese Forderung bleibt bis heute offen (vgl. Buckel 2015: 322.).[7] Es sei keineswegs nur die Polizei, wie Benjamin deutet, die den »Rest an Zauber- und Gnadenmitteln zu nutzen trachte[t].« (Wiethölter 1968: 29) Und er zählt auf: »Ordnung und Sicherheit, Gemeinwohl, Freiheit und Gleichheit, Gerechtigkeit, gute Sitten, Treu und Glauben sind Beispiele für solche – natürlich nicht notwendigerweise, aber doch möglicherweise – zauberischen Vorgänge.« (Ebd.) Eine ähnliche Kritik begegnet uns auch schon bei Neumann, der in der Nutzung von Generalklauseln, also etwa der Rechtfertigung autoritärer Maßnahmen unter Berufung auf die »gu-

6 Oben kam schon die Sprache auf die kriminologische »Erschaffung« von Verbrecher*innen, die Produktion von »Delinquenzmilieus«, wie Lim et al. (2017) schreiben. Davon abgesehen beschreibt Loick, dass es auch gar nicht unbedingt auf die Dauerhaftigkeit der Effekte polizeilichen Handelns ankommt, sondern nach Benjamin schon auf die Tatsache, dass das Recht auf die polizeiliche Gewalt angewiesen ist, »dass grundsätzlich alle juristischen Verordnungen potentiell nur polizeilich aktualisiert werden können« (Loick 2012a: 186). Damit verbunden ist aber auch eine zweite Kritik, die sich auf die juristische Seite richtet, nämlich jene der Abschottung des Rechts als undurchdringlichen Spezialdiskurs.

7 In einer anderen Sphäre, auf die wir später noch zurückkommen werden, beschreibt Katharina Pistor, wie genau die verzauberte Welt des Rechts als Code, der nur von Expert*innen zu lesen – und wichtiger: zu machen – ist, zur Produktion von Ungleichheit beiträgt (Pistor 2020: 253ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ten Sitten«, ein Unterlaufen des formalistischen Anspruchs des Rechts hin zu einer dezisionistischen Praxis sieht (vgl. Neumann 1967b: v.a. 14).[8]

Gewaltmarkt und Racket

Geht es uns in diesem ersten Abschnitt (3.1) darum zu zeigen, warum das Recht für Horkheimer und Adorno schon von Grund auf, also an seiner Wurzel gewaltförmig ist, so ließe sich zunächst festhalten, dass sie den Drohcharakter des Rechts ernstnehmen und (bis zu einem gewissen Grad) auch Benjamin folgen in der These, dass nicht nur die Drohung hinter dem Recht, sondern die permanente Wirkung des Rechts selbst gewaltförmig ist. Die Gewalt ist nicht nur Mittel sondern wird zu einem »dominanten Faktor der gesamten Gesellschaft«, wie Loick (2019: 343) in Berufung auf Benjamin und Agamben schreibt.[9] Während Benjamin die mythische Gewalt im Recht erblickt, weil sie per se auf einer »Machtsetzung« beruht, also die Gewalt nicht mit der Rechtssetzung suspendiert wird, sondern »notwendig und innig« an die Macht bindet (BGS II.1: 198), dreht Horkheimer den Spieß noch einmal um. Zwar geht es bei ihm auch um das Moment der Strukturierung der bürgerlichen Gesellschaft durch Macht, die gerade nicht die Gewalt abschüttelt. Mehr aber als Benjamins Kritik der Legitimation von Recht durch, d.h. gegen die Figur des Verbrechers, sieht Horkheimer im Verbrechen vielmehr die Normalität. Der Verbrecher ist nicht der notwendige Gegenspieler zur Rechtfertigung des monopolisierten Gewaltgebrauchs, sondern normalisierter Teil der bürgerlichen Positivität. In seiner Racket-Theorie will er laut Bröckling – wenn auch überspitzt – zeigen, »dass die mafiösen Praktiken bandenförmiger Erpressung das Organisationsprinzip des Sozialen schlechthin bilden und im organisierten Verbrechen nicht eine gesellschaftliche Pathologie, sondern der elementare Vergesellschaftungsmodus sichtbar wird.« (Bröckling 2018: 140)

Was bei Adorno und Kirchheimer noch als Zeitdiagnose auftritt, wie Bröckling beschreibt, will Horkheimer als grundlegendes Theorem für Herrschaft begreifen (vgl. ebd.: 141): »Die Grundform der Herrschaft ist das Racket« (HGS 12: 287). Diese starke These, die zunächst in Abgrenzung zum Marxschen Verständnis der Klassenherrschaft verstanden werden kann, zeigt sich eher als deren Ergänzung. Horkhei-

8 Hier fügt sich eine ähnliche Kritik aus dem Rechtsrealismus an, die überspitzt formuliert, dass es bei einer Verurteilung weniger auf die geschriebenen Gesetze ankomme als darauf, was der Richter/die Richterin gefrühstückt habe (Dworkin 1986: 36). Eine kleine (nicht repräsentative) Studie von Danziger et al. (2011) findet eine deutliche Übereinstimmung zwischen Essenspausen am Gericht und wohlwollenden Urteilen, wobei die Autor*innen ironisch einschränken: »we cannot unequivocally determine whether simply resting or eating restores the judges' mental resources because each of the breaks was taken for the purpose of eating a meal.« (Danziger et al. 2011: 6892).

9 Siehe dazu auch Agamben (2004: v.a. 42–51) und Derrida (1991).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mer versucht darin aufzuzeigen, dass Konfliktlinien und Herrschaftsverhältnisse in der Gesellschaft nicht nur und nicht linear am Klassenverhältnis verlaufen, sondern auch innerhalb dieser Schranken die Organisationen von den Gewerkschaften bis zur Universität ihre eigene Hierarchie hervorbringen, zumal die Organisationen zur Verselbständigung tendieren und ein Eigenleben gegenüber den Subjekten zu entwickeln scheinen, ähnlich wie Kollektive Loyalität und Unterwerfung einfordern und dabei das Subjekt ausradieren.

Gegen die Tendenz orthodox-marxistischer Ansätze, die Klassen als einheitliche Blöcke zu sehen, und vor dem Hintergrund der wenig revolutionären Realität sieht Horkheimer Machtdynamiken, die die Klassen durchziehen und die immer schon auch in der bürgerlichen Gesellschaft angelegt sind. Die Dominanz der Rackets sieht er mit dem erstarkenden Autoritarismus durchbrechen – aber nicht als rein anti-liberales Programm, sondern als Prinzip des Liberalismus selbst, das sich gegen ihn wendet: Der ökonomische Individualismus wird hier auf die Spitze getrieben, sodass das Marktprinzip dabei von innen heraus umgeworfen wird (vgl. Fuchshuber 2019: 87, 170). Horkheimer versucht mit seinem Konzept den aufsteigenden Faschismus zu fassen, der nicht nur ökonomisch zu begreifen ist,[10] und analysiert dabei die Rolle von Moral und Politik, in denen er vormals noch emanzipatorische Momente erblickte. Die Rackets streben nach der »Vereinigung von Souveränität und Klassenherrschaft« (Lindemann 2021: 18), was Horkheimer direkt mit Blick auf den Nationalsozialismus beobachtet. Was im Übergang zur (oder besser: der Entfaltung der) Racket-Herrschaft für ihn sichtbar wird, ist eine Auslöschung der Residuen der Kritik, der Spannung etwa im Recht, die noch Reserven für dessen Selbstkritik erhält. Vermittelte – und somit innerlich spannungsreiche – Herrschaft wird zunehmend ersetzt durch unmittelbare; das Individuum zerfällt (vgl. Fuchshuber 2019: 209ff.).

In dieser politischen Form verschmelzen Legalität und Illegalität, Recht und Kriminalität (vgl. ebd.: 244). Das Partikulare wird zur Norm gemacht, herrscht dann aber quasi-rechtlich, wie in der Figur des Mafiosi oder der Warlords, die Ordnung herstellen, aber zu ihrem eigenen Zweck. Hier werden die Verbindungen zur »Gewaltmarkt«-These offenbar, die oben mit Elwert eingeführt wurde. Besonders bei Kirchheimer, den Horkheimer auch in die Arbeit zum Racket-Theorem einbinden wollte, zeigt sich diese Linie. Noch mehr als Horkheimer nähert er sich der Neumann'schen Position an, die den Nationalsozialismus als Zerfall des Staates in einen

10 Während Neumann diese ökonomische Ableitung im *Behemoth* (Neumann 2004) noch stärker versucht und den Nationalsozialismus als totalitären Monopolkapitalismus interpretiert, steht Horkheimer in der Debatte eher der Pollock'schen Position des Staatskapitalismus (Pollock 1984b) nahe, wenn auch ohne das Paradigma des »Primats des Politischen« vollständig zu teilen. Wiggershaus beschreibt Horkheimers Position als Zwischenposition, die den Staatskapitalismus-Ansatz zu differenzieren versucht und dabei auch wieder näher an Neumann heranrückt (Wiggershaus 2008: 314ff., v.a 325).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Un-Staat interpretiert, sodass bei ihm die Racket-Herrschaft als auf Dauer gestellter Ausnahmezustand erscheint (vgl. Kirchheimer 2018: 551ff.).[11] Kirchheimer teilt Horkheimers Befund, dass es in dieser Situation zunehmend auf die Zugehörigkeit zur richtigen Gruppe, zum richtigen Racket ankommt, die die Determination durch Klassenzugehörigkeit ersetzt oder zumindest ergänzt (vgl. Kirchheimer 2018: 540).

Die »Theorie der Rackets«, die Horkheimer zu entwickeln anstrebte, blieb zuweilen eher eine Sammlung von Thesen und Programmen, deren genaue Untersuchung und Durchführung letztlich nicht verwirklicht wurde. Dennoch: Eine wesentliche These dieses Ansatzes lässt sich gut verfolgen und auch im Kontext späterer soziologischer Forschung nachzeichnen. Bedeutend ist hier nämlich zu sehen, dass und wie Horkheimer die Verschlingung von »Zivilisation« und »Barbarei«[12] zu fassen versucht, die nicht zuletzt auf eine Beschreibung der Gewalt im vermeintlich zivilisierten Rechtsverhältnis hinausläuft (vgl. Bröckling 2018: 143). Noch deutlicher als Weber oder etwa Norbert Elias, die den Gegensatz, aber auch das Wechselverhältnis von »Zivilisation« und »Barbarei« beschreiben, verweist Horkheimer in seinem Ansatz auf »das unhintergehbare Moment der Gewalt am Grund des Sozialen, das keine rechtliche Einhegung und keine rationale Bürokratie, kein Prozess der Zivilisation, kein Disziplinarregime und keine Menschenregierungskunst gänzlich zu eliminieren vermögen« (ebd.), wie Bröckling es beschreibt. Die Herrschaft mag zwar an strukturelle Bedingungen geknüpft sein und ein Legitimitätsversprechen in sich tragen, dennoch, so die hier formulierte These, hebt sie die »Trias Einschüchterung durch, Abschirmung gegen sowie, nicht zu vergessen, Lizenzierung von Gewalt« (ebd.) nicht auf, sondern konserviert sie.

Daraus folgt, dass die Untersuchung der Gewalt im Ausgang der Kritischen Theorie »von einer Analyse der ökonomischen und politischen Struktur ausgehen« (Narr 1974: 14) muss, dass sie im Zuge der Monopolisierung auch der Frage nach der Legitimität kritisch nachgehen muss und betrachten, wo und in welchem Ermessen Gewalt zur Stützung von normativen Zwecken herangezogen wird und wie es um diese Zwecke steht – gerade dann, wenn der »Rechtsstaat« so verstanden wird, dass er »das Recht der Ordnung, die der Monopolinhaber definiert, legitimiert und letztendlich durchsetzt.« (Ebd.: 17) Wie im Folgenden gezeigt werden soll, lässt sich diese Lesart besonders mit Blick auf die Grenze(n) des Rechts in mehrfacher Sicht entwickeln. Dabei geht es zunächst um Be-Grenzung, dann um theorieinterne Grenzziehungen von »Zivilisation« und »Barbarei« und schließlich um die Grenze des Rechts selbst bzw. das Recht an der (nun auch territorialen) Grenze.

11 Dies knüpft auch an die oben geschilderte Zentralität der Gewalt nach Benjamin und Agamben an, die sich hier beide, wie auch Kirchheimer, auf Carl Schmitts Konzept des Ausnahmezustands beziehen (Schmitt 2009).

12 Kritisch zu dem Begriff in den hier und v.a. an späterer Stelle verhandelten »Zivilisationstheorien« siehe Eberl (2021: 434ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3.2 Gewaltsamkeit und Nichtidentität: Internalisierung des Zwangs

Die Moderne ist maßgeblich geprägt durch ein besonderes Ordnungsstreben, das für die kritischen Betrachter*innen ihren Bund mit dem Zwang erklärt oder zumindest erhellt. In der politischen Theorie lässt sich hierfür etwa an die prominentesten frühneuzeitlichen Diskurse denken, die Ordnung und Sicherheit als Ziele ausgeben und deren zwanghafte oder zwangsbewehrte Mittel heiligen. In besonderem Maße gilt dies für Hobbes, der hier gerade mit seinem Ordnungsgeist paradigmatisch für die liberale Theorie ist, die – wenn auch in Abkehr vom Absolutismus – den hobbesschen Stempel trägt (vgl. Macpherson 1973: 13ff.). Aber auch bei eher republikanischen (Vor-)Denkern der frühen Neuzeit, wie Machiavelli, finden sich die Voten für Ordnung und Anpassungsdruck (vgl. Machiavelli 1977). »Ohne Zwang«, so Zygmunt Bauman, »kann die Moderne etwa so gut leben, wie ein Fisch ohne Wasser.« (Bauman 1996: 37) Das Moment des »Ordnens« wird für Bauman essentiell und ist in seinem Grunde mit Zwang verbunden. So deutet er aus, dass es in der Moderne verschiedene Raster – in der Terminologie, die im vorigen Unterkapitel vorgeschlagen wurde, könnte man sagen: Grenzziehungen – gibt, die je bestimmte Effekte zeitigen. Es geht um Differenzierung im Sinne der *Kenntlichmachung* von Differenzen einerseits, andererseits aber auch im Sinne der *Produktion* von Differenzen. »[I]nnerhalb des Feldes, das es zu ordnen gilt, teilt sie [die Tätigkeit des Ordnens; H.K.] die Objekte in solche auf, die sich in die Ordnung einfügen lassen, und solche, die nicht ›hineinpassen‹. Auf letztere muss ein entsprechender *Zwang* ausgeübt werden, damit sie sich ändern oder den Ort wechseln.« (Ebd.)

Kriminalisierung und der Formwandel der Gewalt

Kommen wir zurück zur historischen Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft bei Marx, so zeigt sich dieses doppelte Raster von Hervorhebung und Hervorbringung von Differenz auf der einen und ihrer Lösung im Sinne von Anpassung oder (euphemistisch) »Ortswechsel« auf der anderen Seite deutlicher. Die Klasse des Proletariats wird in der vermeintlichen Idylle der »sogenannten ursprünglichen Akkumulation« hervorgebracht und zum bestimmenden Faktor gemacht. Dem in die doppelte Freiheit geworfenen Proletariat wird nun aber direkt ordnungspolitisch begegnet. Paradoxerweise wird ihnen hier umgehend die aussichtslose Lage zum Vorwurf gemacht, in die sie gedrängt werden, und sie werden im gleichen Schritt entwurzelt und kriminalisiert. Die einsetzende »Blutgesetzgebung« in England (und ihre Entsprechungen etwa in Frankreich und den Niederlanden) fasst die in Ausweglosigkeit Gedrängten schließlich als Selbstverantwortliche und »›freiwillige‹ Verbrecher« (MEW 23: 762). »So wurde das von Grund und Boden gewaltsam expropriierte, verjagte und zum Vagabunden gemachte Landvolk durch grotesk-terroristische Gesetze in eine dem System der

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lohnarbeit notwendige Disziplin hineingepeitscht, -gebrandmarkt, -gefoltert.« (Ebd.: 765)

Das Verbrechen, oder eher das Moment der Kriminalisierung wird wesentlich für das Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft, folgt man dieser Linie. Das hebt nicht zuletzt Horkheimer hervor, wenn er betont, dass »der Verbrecher«, wie auch die »Freiheitsstrafe bürgerlich« seien (HGS 12: 273).[13] Um diesen Faden mit Bauman aufzunehmen, lässt sich darauf hinweisen, dass der Drang zur »Pazifizierung« in der Moderne immer durch einen Formwandel der Gewalt anvisiert wird, wie oben benannt entweder durch Ausschluss oder eben durch Internalisierung und Inkorporierung (vgl. Bauman 1996: 65). Beides hängt zusammen, aber der Systematik halber soll die Ausgrenzung auf das folgende Unterkapitel verschoben werden, während wir uns zunächst der Internalisierung von Gewalt zuwenden.

Wie steht es also um die Aufnahme der Gewalt ins Subjekt? Wie schon am Beispiel der Polemik über den »freiwilligen Verbrecher« bei Marx ist hier zunächst der Hinweis zentral, dass die Gewalt nicht als anthropologische Setzung und auch nicht als triebstrukturelles Faktum begriffen werden kann und sollte. Die Arbeit am Freud'schen *Unbehagen in der Kultur* und die Auseinandersetzung der Kritischen Theoretiker mit der Psychoanalyse führen sie gerade nicht zu einer Naturalisierung der Gewalt – Horkheimer und Adorno auch keineswegs zu ihrer Apotheose, die noch bei Sorel (1981) zu finden ist, an den Benjamin seine Reflexionen zur Gewalt anschließt – sie fordern stattdessen gerade eine Aufschlüsselung von Gewalt und Destruktivität im sozialen Kontext ein.[14] So betont auch Klaus Horn im Anschluss an die Kritische Theorie, dass ein pädagogischer Ansatz gegenüber der Gewalt immer nur an den Symptomen arbeitet, nicht aber die »Produktionsbedingungen« der Gewalt antastet (vgl. Horn 1974: 68). Dies wirft auch ein neues Licht auf die Verinnerlichungsthese: »Es geht nicht darum, was die Menschen ›verinnerlichen‹, sondern welche Formen von Subjektivität unter gegebenen objektiven Bedingungen sich konstituieren, wie sie gesellschaftlich verwertet werden…« (Ebd.) Diese Relationalität, die Frage, wie sich Subjektpositionen erst gesellschaftlich formen ohne vorab schon die fertigen, autonomen Rechtssubjekte vorauszusetzen, denen dann wiederum ihre vermeintlich freie Handlung zugerechnet werden könnte, deutet für die Rechtstheorie zentral Sonja Buckel aus (vgl. Buckel 2015: 217ff.). Dabei zeigt Buckel auf, dass die Subjekte einerseits als vereinzelte Individuen subjektiviert werden, die als formal Gleiche mit gleichen Rechten ausgestattet sind, also als

13 Auszüge des hier zitierten Entwurfs zu einer »Theorie des Verbrechers« finden sich auch in der *Dialektik der Aufklärung*, siehe HGS5: 257ff.

14 Marcuse bringt das auf die Formel: »Freuds ›Biologismus‹ ist Gesellschaftstheorie« (Marcuse 1967: 11). Er verweist also auf die soziologische Aufgabe, die Aggression und Gewalt einer psychoanalytisch informierten Theorie aufgeben. Dazu auch Benjamin 1993.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rechtspersonen; andererseits verfügen sie aber auch »über einen vergeschlechtlichten, ethnisierten, individualisierten Körper sowie eine differente Identität«, sodass hier Momente der Gleichheit, wie auch der Differenz – der Abgrenzung und der Homogenisierung – zu beobachten sind (vgl. ebd.: 219).

Wichtig ist hier also, beides zusammenzuführen: gesellschaftliche Grundlage und psychische Prägung, um einen einseitigen Psychologismus und damit eine Individualisierung von Gewalt zu vermeiden, gleichzeitig aber auch der Gefahr einer undifferenzierten These »struktureller« Gewalt zu verfallen. Diese, so Horn mit Verweis auf Wolf-Dieter Narr, müsse eben in ihrer jeweils historischen Fassung betrachtet werden und bedarf somit einer gesellschaftstheoretischen Basis.[15] Es geht ihm darum, weder auf die Struktur noch auf die Subjekte einseitig abzuwälzen, was in deren konkreter Spannung erst zu entwickeln wäre. Demnach ist zu untersuchen, wie der »subjektive Faktor« noch in bestehende Verhältnisse hineinwirkt, sie stärkt oder aber auch eine Politisierung der verkrusteten sozialen Verhältnisse in Verwaltung, Verstaatlichung und nicht zuletzt auch Verrechtlichung anstoßen kann (vgl. Horn 1974: 70ff.).

Sprechen wir vom »subjektiven Faktor« und seiner Einschränkung durch die sozialen Verhältnisse, so gelangen wir zurück zur Kritik von Gleichheit und Identität bei Adorno. Nicht nur als mobilisierbare Norm taucht die Gleichheit hier auf; eben auch als Kritikpunkt, als Auslöser von Gewalt und als beschneidendes Moment.

Die Gewalt der Gleichen und die Gewalt der Gleichheit

In der Kritik der Gewalt zeigt sich besonders die doppelte Prägung der frühen Kritischen Theorie durch Marx auf der einen und Freud auf der anderen Seite. Nicht zuletzt die psychoanalytische »Massenpsychologie« drängt Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* zur Einsicht, dass »die Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen« (HGS 5: 35) wird, wo der Druck zu Anpassung und Triebunterdrückung ansteigt, wo Gleichheit also repressiv wird. Für Freud scheint das noch unumgänglich bzw. eine Konstante jeder Kultur respektive Zivilisation zu sein. Angesichts des Destruktionstriebs und der antisozialen Stoßrichtung des Trieblebens seien Sublimation, Verdrängung und Entsagung von Triebimpulsen die Voraussetzung für das Zusammenleben und die Aufrechterhaltung der Gesellschaft (vgl. Freud 1974a: 240ff.). Wird die Essentialisierung von Destruktivität nun, wie zwei Absätze zuvor dargestellt, in soziale Praxis aufgelöst, die biologische Basis bei Freud durch gesellschaftstheoretische Überlegungen ersetzt, so zeigt sich der ambivalente Charakter von Recht und Gleichheit noch stärker: Recht hegt die

15 Das ist übrigens auch ein Einwand Buckels gegen die philosophische Kritik der Rechte bei Menke, die sich zu sehr auf die Form beschränke und dabei in der Generalisierung den sozialtheoretischen Fokus aus den Augen verliere (Buckel 2017).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vermeintlich natürliche Aggressivität seiner Subjekte nicht (nur) ein, es produziert sie auch. Die eigene Einschränkung wird auch von anderen eingefordert und dort, wo den anderen mehr zuzukommen scheint – ob dies real so ist spielt eine untergeordnete Rolle – wird die externe Kontrollinstanz eingefordert. Die Repression, die sich die Subjekte (vermeintlich) nicht selbst antun, soll dann umso mehr von außen nachgeholt werden.[16]Anpassungsdruck bzw. der Zwang zu Identität und Konformität sind es dann auch, was für Adorno zumindest in der bürgerlichen Gesellschaft die Gleichheit an die Gewalt bindet. Ob dem mit rechtlichen Mitteln beizukommen wäre ist umstritten. Zwei Linien zeigen etwa Robert Fine auf der einen, Helmut Reichelt auf der anderen Seite auf (vgl. Kaufmann 2023b: 207ff.).

Fine sieht bei Adorno eine Nähe zur Theorie des Naturrechts. Seine Kritik richte sich weniger auf »das Recht« oder gar »Rechte«, als auf deren repressive Umformung im Staat, der im bürgerlichen Denken fetischisiert werde. Aus einer Philosophie der Rechte werde eine Philosophie (im Sinne einer verdeckten Idealisierung) des Staates, die im Schritt mit der kapitalistischen Vergesellschaftung die einzelnen Subjekte nur zu seinen Anhängseln oder Funktionen mache. Dagegen gälte es, die Rechte im Sinne des Naturrechtsdenkens zurückzugewinnen – gerade gegen staatliche Vereinnahmung (vgl. Fine 2013: 228, 236).[17] Reichelt dagegen forciert im Ausgang von Adorno eine schärfere Rechtskritik, in der die Idee einer Rückgewinnung aporetisch erscheint. Die abstrakte Form des Rechts, die die Subsumtion der Subjekte verlangt, ist hier per se schon problematisch, wie dies auch bei Adorno durchklingt, wenn er beklagt, dass das Recht alles Inkommensurable abschneide und die Subjekte somit im Identitätszwang bannt. »Solche Gleichheit, in der die Differenzen untergehen, leistet geheim der Ungleichheit Vorschub«, wie oben schon angeführt wurde (AGS 6: 304; siehe auch Reichelt 1973: 40).[18] Menke fasst dieses Problem als »(negative) Dialektik der Gleichheit« (Menke 2004b: 73) und sieht bei Adorno eine

16 Diese Grundfigur ist auch zentral für die Antisemitismustheorie in der *Dialektik der Aufklärung*. Mehr noch als Freud, der den Antisemitismus als einen »Narzissmus der kleinen Differenzen« erklärt (Freud 1974a: 243, 538f.), sehen Adorno und Horkheimer im Antisemitismus eine (freilich projizierte) Differenz ums Ganze: Die Juden werden nicht nur, wie im Rassismus, als Andere vertrieben, sondern ziehen den Vernichtungswahn auf sich, weil sie als das absolut Andere, als die »Gegenrasse« (HGS 5: 197) konstruiert werden. Gerade weil sie vermeintlich das genießen können, was die anderen sich versagen, weil sie »Glück ohne Macht« (HGS 5: 202) verkörperten (wobei sie der Macht mehr noch als die meisten ausgeliefert waren), richtet sich der Hass auf sie. An dieser Stelle findet sich auch der Befund, dass »Ordnung« – bzw. in der früheren Version hieß es noch »die Klassengesellschaft« – genau dort, also im antisemitischen Wahn, ihr innerstes Prinzip offenbare: das der Gewalt (HGS 5: 199).

17 Sehr treffend ist diese Charakterisierung wohl für die Theorie Blochs, von der Adornos Argumentation allerdings abweicht, wie wir später sehen werden (Kapitel 5.1 und 5.2).

18 Dazu auch Kapitel 2.4.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»individualethisch begründete Kritik« (ebd.: 76) der Gleichheit, die jedoch nicht gegen sie gerichtet ist, sondern sie transformieren will.

Gewalt und Gleichheit – im Speziellen in ihrer Form als Rechtsgleichheit – hängen in dieser Linie in mindestens drei Dimensionen miteinander zusammen. So spielt Gewalt eine wesentliche Rolle sowohl bei der Einrichtung der (bürgerlichen) Gleichheit als auch bei ihrer Reproduktion und bei ihrer Durchsetzung. Zur Einrichtung wurde oben schon die Marx'sche These bzw. Kritik der »sogenannten ursprünglichen Akkumulation« angeführt, in der er die gewaltsamen Prozesse der Vertreibung und Expropriation zur Herstellung bürgerlicher Gleichheit schildert. Resultat dieses Prozesses ist auch eine Entpolitisierung sozialer Differenzen, wie sie Marx in seinen früheren Arbeiten, vor allem dem Text *Zur Judenfrage* schildert. Mit den bürgerlichen Revolutionen werden Differenzen etwa von Religion, Geschlecht oder Eigentum aus dem öffentlichen Raum in den privaten gedrängt, verlieren ihren politischen Charakter – nicht aber ihre Effektivität. Während das Eigentumsgefälle weiterhin eine Machtdynamik festschreibt, wird es dem politischen Diskurs entzogen. Die politische Emanzipation, so Marx, ist »die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik« (MEW 1: 369). Maihofer zeichnet nach, wie jener Diskurs sich in der Aufklärung anbahnt, wo gleichzeitig mit der Gleichheitsidee, die sich später in Rechtsform durchsetzen soll, auch die Ungleichheit essentialisiert wird, wie der Umschlag in Ungleichheit schon in d(ies)er Gleichheitsidee angelegt ist (vgl. Maihofer 2009: 33f.). Explizit macht sie das in Bezug auf die Geschlechterdifferenz und den Rassismus, die sich gleichzeitig mit der aufklärerischen Gleichheitsidee entwickeln und dabei ihre Kehrseite ausmachen. Zwar geht es der Gleichheitsidee gerade um die Vereinigung von Ungleichen durch gleiche Rechte, allerdings wird eine qualitative Grenze gezogen, und zwar an der Norm des bürgerlichen männlichen Subjekts. Die Gleichheitsidee kann dann gerade Ausgrenzung und Diskriminierung begründen, wo eine qualitative und nicht nur graduelle Abweichung von dieser Norm identifiziert wird (vgl. Maihofer 2009). Ähnlich werden wir das gleich noch im Diskurs um Zivilisation und Barbarei sehen.

Die zweite Dimension des Konnexes von Gleichheit und Gewalt, die Gewalt in der Reproduktion von Gleichheit, dockt an jene eben genannten Beispiele an. Auch dort, wo eine Ausweitung gleicher Rechte erkämpft werden konnte, wo etwa rassistische Erklärungsmuster gebrochen wurden, lässt sich ein Fortbestand rassistischer Diskriminierung erkennen. Zwar richten sich die Rechteerklärungen und die Rechtsgleichheit nicht mehr exklusiv an die besitzenden weißen Männer, zwar hat die rechtliche Gleichstellung von PoC und weißen Bürgern de jure stattgefunden, de facto zeigt sich aber weiterhin eine nicht nur soziale, sondern auch kriminologische Diskriminierung, wie Angela Davis am Beispiel der USA aufzeigt. Indem es gleichbehandelt und den sozialen Ursprung »vergisst«, trägt das Recht zuweilen zur Verschärfung von Diskriminierung bei. Denn mit der rechtlichen Gleichbehandlung verschwinden keineswegs die historischen Abdrängungsprozesse und die dadurch

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bedingten massiv schlechteren Ausgangslagen von vormals marginalisierten oder unterdrückten Gesellschaftsgruppen. »The law does not care about the conditions that lead some communities along a trajectory that makes prison inevitable. Even though each individual has the right to due process, what is called the blindness of justice enables underlying racism and class bias to resolve the question of who gets to go to prison and who does not.« (Davis 2005: 40)[19] Die »Gefängnisdemografie«, wie Didier Fassin (2018: 129) schreibt, zeigt das weiterhin bestehende Gefälle. Für ihn stellen sich besonders die Gerichte als der Ort dar, »an dem das Soziale sich am Prisma des Strafrechts bricht« (ebd.: 140), das heißt aber auch, dass schon vor dieser Brechung das noch gebündelte Licht des gleichen Rechts (um im Bild zu bleiben) schon die Ungleichheit verschärft.

Dies leitet direkt über zur dritten Dimension der Gewalt in der Gleichheit, nämlich der ihrer Exekution. Der »Wille zum Strafen«, um die Formulierung Fassins zu borgen – oder vielleicht noch treffender, da auf die affektive Ebene und nicht die rational(isiert)e bezogen: die »Straflust« (Cremer-Schäfer/Steinert 1998. Siehe dazu auch Marcuse 1967: 37) – speist sich aus einem problematischen Gleichheitsverständnis bzw. der Perzeption von Ungleichheit, die projektiv verschoben wird.[20] Das hat zwei Bestandteile: einerseits geht es um das Gefühl der Benachteiligung, wo andere vermeintlich nicht nur mehr haben, sondern auch noch weniger dafür tun müssen. Das schlägt sich nieder in zynischen Formulierungen wie jener des »Asyltourismus«[21] und wendet sich nicht zufällig gegen jene, die als »fremd« empfunden werden. Andererseits – und damit zusammenhängend – ist die Strafdrohung gegenüber jenen, die als anders wahrgenommen werden, nicht fern. »Die Gleichheit des Rechts« wird zum »Unrecht durch die Gleichen«, wie es oben hieß (HGS 5: 35). Wie Cremer-Schäfer und Steinert beschreiben, ist die Strafdrohung, nicht zuletzt auch durch die kulturindustrielle Omnipräsenz von Verbrechen und Strafe, zur alternativlosen Technik sozialer Kohäsion geworden, der nicht einmal die kritische Kriminologie sich entziehe. »Die hilflose Lust an der Strafdrohung und der Wunsch nach ein bisschen Repression gegenüber den ›richtigen‹ Taten und Leuten haben sich durchgesetzt.« (Cremer-Schäfer/Steinert 2018: 18f.) Und tatsächlich ist dies auch eine Technik der populistischen (bis faschistischen) Agitation, wie

19 Zur Kritik der »color-blindness« in der direkten Berufung auf Adornos *Negative Dialektik* siehe auch Emerson (2013).

20 So auch Connolly 1995: 52ff.; Connolly spricht nicht nur von »Straflust«, sondern von einem Verlangen nach Strafe (»desire to punish«), was die affektive Ebene noch mehr hervorhebt.

21 Dass dies kein bloßes Stammtisch-Phänomen ist, zeigt sich einerseits, wenn hochrangige Politiker wie der Ministerpräsident und der Innenminister Bayerns sich nicht (mehr) scheuen, die Parole aus dem rechtsextremen Spektrum in Interviews und auf Social Media Kanälen zu nutzen (Greif 2018), andererseits in der Breite, wenn mehr als ein Viertel aller Befragten in der Leipziger Autoritarismus-Studie der These zustimmt, dass »Ausländer« nur nach Deutschland kämen, um die Sozialsysteme auszunutzen (Decker et al. 2022: 38).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sie Adorno in der Analyse des Autoritarismus ausmacht. Am Beispiel Martin Luther Thomas' zeigt er, wie faschistische Agitatoren die Straflust ausbeuten und dabei den Fokus von der tatsächlichen Verbesserung der eigenen Lage oder zumindest einer rationalen Erklärung dieser verschieben auf die Frage, was mit den »Anderen« gemacht werden solle. Sie entwerfen kein Zukunftsprogramm, sondern sind rückwärtsgewandt, sammeln sich dementsprechend auch hinter dem Oxymoron einer »konservativen Revolution« (Adorno 1973: 419). Im Schatten der Gleichheit sehen wir hier also einerseits eine Definition des »Anderen«, was an Maihofers Ausdeutung der qualitativen Differenz anschließt, andererseits eine Identitätsformung, die Gleichheit mit Homogenisierung verwechselt und dabei repressive Züge trägt.[22]

Wie in diesen Momenten des »Othering« – und hier kommen wir zurück zu zivilisationstheoretischen Ansätzen – spielt die Verinnerlichung des konkret Sozialen eine bedeutende Rolle auch für die Rechtfertigung der Gewaltmonopole, die keineswegs in institutionellen Gefügen aufgeht, sondern vielmehr in einem Prozess, etwa wie ihn Norbert Elias als »Prozess der Zivilisierung« beschreibt (vgl. Koloma-Beck/Schlichte 2014: 151).

3.3 Zwischen Zivilisation und Barbarei

Sprechen wir von Gewalt und Gleichheit, so liegt zunächst ein anderer Gedanke nahe als jener des Rechts, nämlich der, den das Recht überwinden will: die Rache. Diese stellt sich als Gleichheit der Gewalt dar: »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, wie die oft bemühte biblische Sentenz ausdrückt. Und wenn diese Idee als Talionsprinzip auch Eingang ins Recht und den rechtstheoretischen Diskurs findet – Nozick etwa strengt eine Formel zur Berechnung der Gleichheit des zugefügten Schadens an (vgl. Nozick 1981: 363ff.) – so muss doch eine Transformation geschehen. Statt der affektiven Reaktion, des Rückschlags, muss der Ausgleich rationalisiert werden.[23] Dieser Übergang von der Gleichheit der Rache zur Gerechtigkeit des Rechts, wie Menke formuliert, findet sich im antiken Mythos in der Orestie.[24] Die Macht der Erinnyen

22 Während hier im Abschnitt »fremd« und »anders« bzw. »Andere« relativ austauschbar verwendet wurden, da die affektive Straflust beides trifft, wäre noch genauer zu differenzieren, welche Funktion diese Termini haben bzw. welche Affektmobilisierung sie genau ansprechen. Volker Weiß weist darauf hin, dass hier etwa antimuslimischer Rassismus eher mit der Kategorie des »anderen« operiert, also gemäß etwa der Doktrin des »Ethnopluralismus« dem Islam ein bestimmter Platz zugewiesen wird, während im Antisemitismus die Konstruktion von absoluter Wesensfremdheit stattfindet (Weiß 2017: 224f.). Siehe dazu auch Decker et al. (2022: 41) und Horkheimer (HGS 5: 197–238).

23 So heißt es auch bei Nozick: »A rationale is needed« (Nozick 1981: 365).

24 Wobei Menke betont, dass es sich nicht um die Ablösung von Gleichheit durch Gerechtigkeit handelt, sondern dass die Gleichheit der Rache ebenso ein Prinzip der Gerechtigkeit ist,

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bzw. Furien, der unmittelbaren Vergeltung durch jene Rachegöttinnen, wird hier gebrochen durch die Einsetzung eines Gerichts unter Athene, wobei die Erinnyen nicht absolut entmachtet werden, sondern einen festen Platz in der neuen Ordnung erhalten. Aus dem »Wie du getötet […], so leide nun« (Aischylos 2002: 100), das Orest noch Klytaimnestra entgegenhält, wird vor dem Gericht der Freispruch Orests, der den Kreislauf der Gewalt in der Rache beenden soll (vgl. ebd.: 136).

Jener Formwandel der Gerechtigkeit vom unmittelbaren gewaltsamen Ausgleich zum politischen Prinzip unter Bürger*innen, stellt den ersten Schritt der Einhegung von Gewalt dar, den Menke im Recht sieht (vgl. Menke 2018d: 37).[25] Den zweiten Schritt sieht er in der Internalisierung, ähnlich, wie sie hier auch entwickelt wurde. Auch dies ist im antiken Mythos vorgebildet, nun bei König Ödipus. Die Geschichte von Ödipus zeige gerade, dass das Recht nicht autoritär herrscht, sondern durch Autonomie, also ins Innere der Subjekte wandere (vgl. ebd.: 47f.).

Aus-Grenzung der Gewalt

Mit Bauman war die doppelte Strategie der Überblendung von Gewalt durch Verschiebung oder Internalisierung schon angedeutet. Breiter und an Zivilisationstheorien kritisch andockend beschreibt Howard Caygill diese Strategien als zunehmend in Bedrängnis geratende. Die europäische Philosophiegeschichte stellt Caygill als durchzogen von Dichotomien dar, wobei jene von Vernunft und Gewalt eine der zentralen ist, die nicht selten direkt zusammenfällt mit den Dichotomien Innen/Außen oder Selbst/Andere(s). Nun gelingt es Caygill zufolge nur so lange, die Gewalt im Inneren auszublenden, solange sie entweder durch Export ausgelagert und/oder durch den Import von Wohlstand überblendet werden kann (vgl. Caygill 1993: 51). Die Grenzziehung ist also essentiell: nur wenn es gelingt, die Gewalt an die Grenze bzw. jenseits ihrer zu drängen, kann das Selbstbild der befriedeten Gesellschaft fortbestehen. Konkret heißt das etwa, dass die kapitalistische Moderne sich so lange als Erfolgsgeschichte präsentieren kann, wie sie ihre destruktiven Effekte etwa in kolonialen Verhältnissen oder zumindest einem Außen gegenüber abwälzen kann, wenn der Wohlfahrtsstaat durch Plünderung in den Kolonien getragen oder die »Überflüssigen« (im Sinne der kapitalistischen Rationalität) im Außen Fuß

wie die (bürgerlich) rechtliche (Menke 2018d: 18ff.). In einem anderen Text weist er mit Marx darauf hin, »daß auch das Faustrecht ein Recht ist, und daß das Recht des Stärkeren unter anderer Form auch in ihrem [dem bürgerlichen; H.K.] ›Rechtsstaat‹ fortlebt« (MEW 13: 620; vgl. Menke 2017: 274).

25 Wobei die These der Einhegung nur auf der Oberfläche erscheint. Während die Gewalt im Recht verdrängt wird, wird sie gleichermaßen zu dessen Schicksal, wie Menkes Kernthese lautet (Menke 2018d: 11).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

fassen können bzw. die »refractory elements« abgedrängt werden (ebd.).[26] Diese Grenze beginnt nun aber in der globalisierten Welt und mit der Hegemonialstellung kapitalistischer Vergesellschaftung zu bröckeln. Genauer: »With the achievement of world society many of the distinctions between reason and violence which have informed European theoretical and practical philosophy become questionable, if not even wholly unsustainable.« (Caygill 1993: 53)

Bauman weist zurecht darauf hin, dass die Trennung von Zivilisation und Gewalt entlang der zweiten Dichotomie von Innen und Außen hier keineswegs tragbar ist, auch schon vor dem vermeintlichen »Ende der Geschichte«. Die so gelabelten Barbaren wurden nicht nur nach außen geschoben und/oder draußen verfolgt, sondern – und das ist auch der zentrale Bezugspunkt für die Kritische Theorie – (auch) im Inneren. Auschwitz steht paradigmatisch für die maßlose Gewalt eben nicht nur an und jenseits der Grenze, sondern für das System von Aufspüren, Wegsperren bis hin zur Massenvernichtung (vgl. Bauman 1996: 39f.). Was aber hier, wenn nun auch nach innen gerichtet, bedeutend bleibt, ist die Gruppierung von vermeintlicher Zivilisation und der ihr entspringenden Legitimation von Gewalt gegen die »Anderen«. Als Wesensmerkmal des Antisemitismus, der in der Massenvernichtung seinen drastischsten Ausdruck fand, bestimmen Horkheimer und Adorno die Konstruktion der Juden als absolute »Gegenrasse, das negative Prinzip als solches« (HGS 5: 197) – im Antisemitismus funktioniert die Verschiebung an die Grenze nicht mehr, die geforderte Konsequenz der Antisemiten ist nicht das Abdrängen oder Externalisieren, sondern die Vernichtung.

Mit dem Verweis auf die Gewalt im Inneren soll nicht die Relevanz der Grenzziehung bestritten werden, vielmehr soll gezeigt werden, dass diese auch nach innen funktioniert, ohne das Narrativ zum Bröckeln zu bringen, und das hat bedeutende Effekte für das Verständnis von Recht und Strafe. Wenn auch Bauman sich kritisch auf Caygill bezieht, so hält er dennoch an der Grundthese fest, dass das Zivilisationsnarrativ weitestgehend als »Propaganda« zu verstehen ist, und formuliert dazu allgemeiner (d.h. nicht beschränkt auf die Externalisierung): »Im Prozess der Zivilisation geht es nicht darum, die Gewalt auszumerzen, sondern darum, sie neu zu verteilen.« (Bauman 1996: 38) Und man muss gar nicht auf die Extremsituation des Lagers schauen (die dennoch, wie wir später sehen werden, instruktiv ist), um die Gewalt in der »Zivilisation« zu lokalisieren. Diese ist nämlich nicht nur mit

26 Das heißt nicht, dass das Recht an der Grenze Halt macht. Im Gegenteil, wie Jean und John L. Comaroff unter dem Stichwort »Lawfare« herausstellen, dient das Recht gerade im kolonialen Raum als wesentliches Mittel zur gewaltsamen Regierung. (Comaroff/Comaroff 2008: 22ff.) Im Anschluss an die Lawfare-These und an Prozesse, etwa der Enteignung, die Marx in der ›sogenannten ursprünglichen Akkumulation‹ sieht, schreibt Heide Gerstenberger: »In allen europäischen Kolonien, insonderheit in den modernen, fungierte Recht als Fortsetzung der Kriege gegen Einheimische mit anderen Mitteln.« (Gerstenberger 2025: 158)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Weber im Staat monopolisiert, sondern auch hinter anderen »Zwangskategorie[n]« versteckt, und firmiert nun unter dem Euphemismus der »Durchsetzung von Recht und Ordnung« – eine eher terminologische Verschiebung, so Bauman (ebd.: 39. Dazu auch Pichl 2024). So sieht auch Horkheimer in der Figur des Verbrechers und des Umgangs mit ihm ein Zeichen für die gewaltsame Subjektivierung der vermeintlich zivilisierten bürgerlichen Gesellschaft. Er schreibt: »Die Rationalisierung der Existenz von Zuchthäusern durch die Notwendigkeit, den Verbrecher von der Gesellschaft abzusondern, oder gar durch seine Besserung, trifft nicht den Kern. Sie sind das Bild der zu Ende gedachten bürgerlichen Arbeitswelt, das der Haß der Menschen gegen das, wozu sie sich machen müssen, als Wahrzeichen in die Welt stellt.« (HGS 12: 274) Damit weist er darauf hin, dass es schon immer um die gewaltsame Subjektivierung, nicht um die Verdrängung der Gewalt geht.

Gewalt ist nicht das Andere oder die Ausnahme der Zivilisation, sondern – und die Rede vom »Rückfall« in gewaltsame Muster täuscht hier, da es eher um die Frage von Offenheit oder Sublimität der Gewalt geht – Zivilisation und Gewalt sind miteinander verschränkt. Dementsprechend sehen auch Horkheimer und Adorno im Nationalsozialismus zwar eine Extremform der Barbarei, aber keine Ausnahme; vielmehr gehören Zivilisation und Barbarei zusammen. Dabei bleibt unbestimmt, was »Barbarei« nach Adorno eigentlich meint, der diesen Begriff noch mehr als in der *Dialektik der Aufklärung* in seinen pädagogischen Ansätzen der 1960er Jahre ins Zentrum stellt. Oliver Eberl weist zurecht darauf hin, dass die kolonialen Implikationen dieses Begriffs nicht reflektiert werden und Adorno wesentlich doch meint: Gewalt (vgl. Eberl 2021: 479f.). Mit seiner Forderung der »Entbarbarisierung« – also einer negativen Wendung, die gerade nicht Zivilisierung einfordert, sondern das Ende der »Barbarei«, betont er aber die Verstrickung von Gewalt und Kultur. Letztere könne nicht die Überwindung der ersten leisten, vielmehr habe sie die Barbarei auch in sich getragen, sei die Barbarei mit Adorno nicht mehr der Gegenbegriff zur Zivilisation, sondern ihr »Normalzustand« (ebd.: 481). Diese Ausweitung des Barbareibegriffs rufe eine Ratlosigkeit auch in der Bekämpfung von Gewalt bei Adorno hervor.

Gewalt der Verhältnisse und strukturelle Gewalt

Dass mit dieser Ausweitung des Barbareitopos keine Entspezifizierung der Gewaltthese einhergeht, sondern ein anderes Verständnis von Gewalt angebahnt wird, lässt sich über Umwege rekonstruieren. In den frühen 1970er Jahren, also kurz nach Adornos Tod, prägt Johan Galtung den Begriff der »strukturellen Gewalt«, den Adorno selbstverständlich nicht rezipieren konnte und der selbst auch nicht auf Adornos Arbeit fußt. Aber dennoch findet sich hier ein Gedanke, der in ähnlicher Weise auch prominent in der Kritischen Theorie auftaucht: Gewalt erschöpft sich nicht im physischen Akt des Angriffs, sondern muss viel breiter als

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gesellschaftlicher Komplex verstanden werden, der sich dadurch ausweist, dass »Aktuelles« und »Potentielles« stark auseinanderklaffen (Galtung 1971: 58). Gemeint ist damit, dass bestehende Möglichkeiten einer besseren Lebensführung für Menschen systematisch und unnötigerweise verhindert werden – dass also nicht etwa ressourcenbedingter Mangel besteht, sondern strukturelle und änderbare Bedingungen den Mangel hervorrufen. Eben dieser Gedanke ist auch der *Dialektik der Aufklärung* wesentlich, wenn beschrieben wird, dass »die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt« (HGS 5: 62), was genau der These der Vernünftigkeit jener Gesellschaft spottet. Und wenige Zeilen davor ist der Gedanke vom Auseinandertreiben von Potentialität und Aktualität zu finden, der die Gewaltsamkeit und ihren politischen Charakter betont: »Das Elend als Gegensatz von Macht und Ohnmacht wächst ins Ungemessene zusammen mit der Kapazität, alles Elend dauernd abzuschaffen.« (Ebd.) Wo die Naturbeherrschung also einen Grad erreicht hat, der Leben ohne Not möglich machte, wird die strukturelle Einrichtung eines Mangelverhältnisses zur Gewaltsamkeit, zur Frage von Macht und ihrer politischen Gestaltung.

Nun sah sich Galtung mit seiner These der strukturellen Gewalt ebenso dem Einwand ausgesetzt, dass seine Theorie den Begriff der Gewalt zu weit und zu beliebig fasse. Neben konservativen Vorwürfen, die hier eine Rechtfertigung von Protest und gar gewaltsamem Widerstand sahen, gab es auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept aus materialistischer Perspektive. So forderte etwa Wolf-Dieter Narr eine genauere Positionsbestimmung: Während Galtungs Begriff der strukturellen Gewalt ahistorisch und »agesellschaftlich« sei, also eine abstrakte Potentialität anruft, die nicht weiter ausgewiesen wird, käme es darauf an, etwa die historischen Blockaden und Selbstwidersprüche des Kapitalismus auszudeuten (Narr 1974: 24f.). In Anlehnung an das Konzept der »non-decisions«, also zur Vorbedingung geronnenen Verhältnissen, die in politischen Entscheidungen nicht mehr zur Disposition stehen, sondern die Strukturbedingung geworden sind, spricht Narr von struktureller Gewalt als »non-violence«.[27] Diese stelle die Grundlage für den zweiten Typus der Gewalt – aktuelle Gewalt – dar, werde selbst meist aber nicht als Gewalt erkannt, so wie die »non-decisions« als vermeintlich unabänderbare Bedingungen für die aktuellen politischen Entscheidungen den Rahmen stellen (vgl. ebd.: 31). Was nun jeweils »non-violence« und was »aktuelle«, offene Gewalt ist, lässt sich nicht überhistorisch bestimmen, sondern muss je in den konkreten historisch-sozialen Verhältnissen ausgedeutet werden.

27 Nicht zu verwechseln mit Gewaltlosigkeit meint »non-violence« hier eher den Schein der Gewaltfreiheit, der ein strukturelles Gewaltverhältnis verdeckt.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Politisierung der Strukturen

Wird nun die Frage gestellt, von wem Gewalt ausgeübt wird und zu welchem Zweck, so findet eine (Re-)Politisierung dieses geronnenen Verhältnisses statt, die in zwei Richtungen ausschlagen kann: Einerseits ist eine Politisierung zur Verteidigung des Bestehenden zu erkennen. Kriminalisierte Akte werden nicht nur als Gesetzesübertretung gefasst, also polizeilich adressiert, sondern als Entgegensetzung zur Ordnung insgesamt – aus dem/der Verbrecher*in wird ein*e Feind*in. Dabei wird im hegemonialen Diskurs aus einem »Angriff auf die Herrschaftsstruktur« ein »Angriff auf die Gesellschaft insgesamt« gemacht (ebd.: 34). Diese Figur haben wir oben schon gesehen bei Menke, der die doppelte Entgegensetzung des Rechts zum Unrecht und zum Nicht-Recht beschrieb (vgl. Menke 2018d: 40, 57f.).

Auf die Frage von Ausgrenzung und Protest gehen auch die an Adorno geschulten und maßgeblich in die Frankfurter Proteste involvierten Autoren Oskar Negt und Detlev Claussen ein, die die andere Seite der Politisierung – nun entgegen der bestehenden Ordnung – aufzeigen. Negt trägt die Gewaltfrage direkt ans Recht heran und greift die Dichotomisierung auf, die Adorno, Bauman und andere bestritten: Wo von Zivilisation und Barbarei als Gegensatz die Rede ist, ebenso wie von Recht und Gewalt, dort diene dies der Verdeckung von Gewalt. Die Grenze zwischen jenen Begriffen werde von den Profiteur*innen der aktuellen Ordnung gezogen; so werde paradoxerweise gerade die offene Gewalt jener, die unter dieser Ordnung leiden, zum Index der verdeckten. In Negts Worten: »Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hirarchie [sic!] schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appelieren [sic!], die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen« (Negt 1968: 20). Loïc Wacquant verfolgt mit Blick auf die gewaltsamen Proteste etwa in den Pariser Banlieues jüngst eine ähnliche These: Das dortige Durchbrechen offener Gewalt ist als Reaktion auf die sublime strukturelle Gewalt zu verstehen. Sie desavouiert den Schein der Ordnung, der eben nicht zuletzt gewaltsam hergestellt wird.

Was Wacquant in den Banlieus beobachtet ist ein Abdrängungsdiskurs, der entlang von ethnischen Kategorien interpretiert wird, um das Selbstbild der Zivilisierung zu wahren; allerdings werde damit nur der darunter liegende, tiefere Konflikt verdeckt (vgl. Wacquant 2009: 93, 88). In den massiven, teils gewaltsamen Aufständen von »deklassierten Jugendlichen« erkennt Wacquant »vielmehr eine (sozio-)logische Reaktion auf die massive *strukturelle Gewalt* […], die von einer Reihe sich gegenseitig verstärkender ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Veränderungen ausgeht.« (Ebd.: 96; Hervorhebung im Original) Gemäß der oben angeführten doppelten Möglichkeit der Politisierung im Dienste des Bestehenden einerseits oder der Transformation andererseits sieht Wacquant im Ausgang dieser Proteste zwei widerstreitende Effekte: entweder den Versuch, diesen Protesten mit Poli-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zei zu begegnen, sie zu kriminalisieren und also zu entpolitisieren, oder die Möglichkeit einer progressiven Politisierung »durch kollektive Verhandlung über soziale und ökonomische Rechte« (ebd.: 107). Zwischen der einhegenden Entpolitisierung durch Kriminalisierung – die Nähe zu Rancières Konzept der Polizei ist hier deutlich – und intervenierender Politisierung – Rancières Politik[28] – ließe sich noch eine dritte Reaktionsweise entdecken, die oben bereits ins Spiel gebracht wurde: die konservative Politisierung, die eben nicht nur einhegt und überspielt, sondern die Marginalisierten außerhalb des bestehenden Rahmens setzt, sie nicht nur als Kriminelle, sondern als Terrorist*innen behandelt, ihre Aktionen nicht als Unrecht, sondern als Nicht-Recht. Wacquant hat auch diese Effekte im Blick, wenn er im Anschluss an Elias' Zivilisationsthese die Politik der Ghettoisierung in den USA beschreibt und dort die Beobachtung eines »polizeilichen und justitiellen Guerillakrieges gegen die städtische Armutsbevölkerung« unter dem Vorwand der Drogenpolitik macht (Wacquant 2006: 93).

Während Wacquant nun progressives Potential also in der Politisierung im Sinne von politischer Einmischung, Intervention und nicht zuletzt durch Nutzung der bürgerlichen Rechte sieht – seine Alternative lautet: Polizei oder Wahlurne – greift Negt ebenfalls auf die Mobilisierung von rechtlichen Ressourcen zurück, allerdings weniger die Mobilisierung von positiven Rechten, als die eines quasi-naturrechtlichen Widerstandsrechts. Gerade dort, wo Demokratie zur Verwaltung von Konflikten erstarrt, werde ziviler Ungehorsam zur effektiv-demokratischen Pflicht (vgl. Negt 1968: 21f.).

Noch radikaler findet sich dieses Argument bei Claussen in seiner Auseinandersetzung mit sozialrevolutionärer Gewalt. Er spricht (angelehnt an Hegels List der Vernunft) von einer »List der Gewalt« (Claussen 1982: 16), die sich in der Entgegensetzung von strukturell gewaltsamem Status quo und der mitunter gewaltsamen Auflehnung gegen diesen bewege und die gerade dazu fähig sei, den bürgerlichen Manichäismus zu brechen, der zwischen Zivilisation und Barbarei unterscheiden zu können meint. Die doch kontingent gezogene Grenze wird als solche enttarnt, wo im Kampf eben nicht eine neue gezogen wird, wie Claussen etwa an den antikolonialen Kämpfen und mit Bezug auf Fanon beschreibt. In diesem Kampf der vermeintlichen Barbaren gegen die vermeintlich Zivilisierten geht es nicht um die Umkehrung der Seiten jener Grenze und auch nicht um eine neue Grenzziehung, sondern um die Aufhebung der Grenze: Es entwickelt sich, so Claussen, »ein selbständiges Selbstbewußtsein, das im Gegensatz zur bürgerlichen Emanzipation kein reines Bewußtsein ist. Sie ist kein reines Bilden, sondern schmutzige Arbeit: nicht bürgerliche Bildung entsteht, sondern ein politisches Bewußtsein der Widersprüche.« (Ebd.: 238) Im Folgenden soll gezeigt werden, dass sich heute eine gegenläufi-

28 Siehe dazu Rancière 2002: v.a. 33–54.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ge Entwicklung zeigt, nämlich statt einer Auflösung der Grenze ihre Verselbständigung zum eigenen Akteur.

3.4 Gewalt (an) der Grenze

Während in den vorangegangenen Kapiteln schon auf verschiedene Verknüpfungen von Gewalt und Grenz(ziehung)en verwiesen wurde – die Grenze als Bannkreis der Gewalt mit Caygill, die Grenzziehung im Inneren zur Verschränkung von Gewalt und Subjektivierung und nicht zuletzt die narrative Funktion der Grenzen –, so soll im Folgenden eine neuere Entwicklung beleuchtet werden. Ausgegangen waren wir in dem Kapitel von der Guillotine, die polemisch als Leitstern der Aufklärung dargestellt wurde. In der Tat war die Grundidee hinter der Guillotine (zumindest dem Anspruch ihres Erfinders nach) eine aufklärerische, gar humanistische. Wenn auch als Tötungsmaschine konstruiert, so sollte die Guillotine doch das Leiden der Verurteilten minimieren, den Prozess der Tötung technisieren und standardisieren, um mögliche menschliche Fehler auszuschließen etc. Tatsächlich heißt es in einer Grabrede für Joseph Ignace Guillotin, dass der Schöpfer der Maschine und sein »menschenfreundlicher Gesetzesvorschlag« tragischerweise missverstanden wurden und ihm vor allem Argwohn einbrachten. »Wieder einmal findet man bestätigt, wie schwer es ist, den Menschen Gutes zu tun, ohne daß damit für einen selbst manche Unannehmlichkeiten verbunden sind« (zit.n. Arasse 1988: 19).

Wie das scharfe Messer den Kopf mit einem Hieb vom Körper trennen sollte, so sollte auch das Recht, das die bürgerlichen Revolutionen hervorbrachten, scharf und klar sein. Menschliche Mängel sollten weitestgehend zurückgedrängt werden, die Richter*innen bloße Sprachrohre des Gesetzes bzw. »lediglich der Mund, der den Wortlaut des Gesetzes spricht« (Montesquieu 2003: 225)[29] sein und nicht mehr. Und auch die Grenzen (nun im territorialen Sinn gebraucht) sollten klar sein und sozusagen das Zentrum von der Peripherie trennen, eine klare Linie zeichnen zwischen zivilisiertem Inneren und dem gewaltsamen Außen.

29 Montesquieu qualifiziert die idealen Richter*innen weiter: »Wesen ohne Seele gleichsam, die weder die Stärke noch die Strenge des Gesetzes mäßigen können.« (Montesquieu 2003: 225) So auch Weber, der den Richter bzw. die Richterin im bürokratischen Staat im Dienste der Kalkulierbarkeit als »Paragraphen-Automat« beschreibt, »in welchen man oben die Akten nebst den Kosten und Gebühren hineinwirft, auf daß er unten das Urteil nebst den mehr oder minder stichhaltigen Gründen ausspeie« (Weber 1971: 323).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Grenze des Rechts

Nun reicht das Recht aber nicht nur bis zur Grenze, sondern wird vor allem dann interessant, wenn es an/auf/mit der Grenze operiert. Denn genau in diesen Fällen wird seine Verschränkung mit Gewalt sichtbar.

Die erste dieser Operationen wurde oben schon eingeführt. Mit Menke können wir sehen, wie das Recht sich immer einem Außen entgegensetzt und dieses mit dieser Entgegensetzung schon wieder zu operationalisieren beginnt, wobei sein gewaltsames Verhältnis zum Außen erneut in den Fokus rückt. Dies klang gerade auch unter dem Punkt der Politisierung von Recht an: das Vergehen, Dissens erscheint nicht nur als Verbrechen, sondern als Entgegensetzung zum Recht als Ganzes und kann somit nicht nur selbst als Gewalt gelabelt, sondern auch gewaltsam angegriffen werden. Der Einbruch des »Außen« ins Recht ist im Moment seiner Krise zu erkennen, wenn das Recht mit seinem eigenen Anspruch nicht mehr weiterkommt. Menke entwickelt diese These in Bezug auf Hannah Arendt an zwei manifesten Krisen: der Verurteilung Eichmanns durch ein israelisches Gericht und der Krise der Menschenrechte bei Auftreten der Figur des Flüchtlings.[30] Beide weisen auf den benannten argumentativen Schritt hin, wie ich zeigen möchte. Allerdings können wir an einem dritten Beispiel heute auch erkennen, wie die Grenze selbst zum Instrument des Rechts wird, wo es nicht wie in den beiden Beispielen funktional in die Krise gerät, sondern legitimatorisch.

Zunächst zu Eichmann: Die Grenzsituation entsteht hier, wie Menke in der Nachzeichnung von Arendts Besprechung der Verhandlung in Israel aufzeigt, durch die Notwendigkeit, Recht hier gegen eine andere Art Vergehen anzuwenden. »Law had to judge in order to assert itself against this crime, and law was unable to judge — to judge as it must want to judge if it is to be described as just.« (Menke 2014: 598) Die Entgegensetzung kommt hier zurück auf die eingangs benannte Differenz von Unrecht und Nicht-Recht, wie Menke sie später benennt (vgl. Menke 2018d: 90). Das Gericht muss (im Namen des Rechts) urteilen, kann aber nicht rechtlich urteilen – es urteilt an dieser Stelle nach Menke nicht über einen Verbrecher, der Unrecht begangen hat, sondern über einen Feind, der sich der rechtlichen Ordnung (jeder rechtlichen Ordnung) als ganzer entgegengesetzt hat. Eichmann hat sich selbst außerhalb des Rechts gesetzt und fällt damit auch unter ein nicht-rechtliches

30 Arendt beschreibt einen Bedeutungswandel in diesem Begriff, wenn kein Zusammenhang mehr zwischen eigenem politischem Handeln und Flucht besteht, sondern massenweise Flüchtlinge ohne deren eigenes Zutun oder auch nur ihre eigene Überzeugung »produziert« werden, wie dies im Nationalsozialismus der Fall war; vor diesem Hintergrund ist hier die Rede von der »Figur des Flüchtlings«, die das Recht heraus- bzw. überfordert, auch wenn es dabei um konkrete Geflüchtete bzw. zur Flucht gezwungene Menschen geht (vgl. Arendt 2016: 9).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Urteil, das wiederum für Menke als Basis des Rechts überhaupt zu verstehen sei. Am Grunde des Rechts liegt die gewaltsame Entgegensetzung zum Nicht-Recht.

Der Fall Eichmann wird auch im Denken der prominenten Figuren des Frankfurter Instituts für Sozialforschung besonders mit Blick auf das Recht reflektiert. Zunächst bei Adorno finden sich Ausführungen zur »moralischen Dialektik: der Freispruch wäre das nackte Unrecht, die gerechte Sühne würde von dem Prinzip zuschlagender Gewalt sich anstecken lassen, dem zu widerstehen allein Humanität ist.« (AGS 6: 282) Er bezieht sich dabei auf ein Fragment aus Benjamins *Einbahnstraße*, wo dieser die These aufstellt, dass die »Tötung eines Verbrechers sittlich sein [könne; H.K], niemals aber ihre Legitimierung« (BGS IV.1: 138). Gerade die Frage der Legitimierung wird hier also hervorgehoben. Und Adorno beschreibt das Dilemma folglich: »Sobald gegen sie [die Verbrecher; H.K.] 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) Ähnlich argumentiert auch Horkheimer mit Blick auf Eichmann. Die Tötung Eichmanns wäre verständlich, so Horkheimer, ginge sie auf das Motiv der Rache zurück und wäre sie etwa im Affekt von einem/einer Betroffenen begangen worden (vgl. HGS 8: 158). Das Recht sollte jedoch nicht auf dem Niveau der Rache operieren – nicht einmal gegenüber Eichmann, allerdings sieht Horkheimer auch keinen anderen Weg, da die Sühne, die als Begründung für den Prozess gegen Eichmann angeführt wird, keineswegs zu erwarten ist (vgl. ebd.). Während Benjamin und Adorno also im Krisenfall selbst die Tötung noch als zumindest theoretisch sittlich oder moralisch vertretbar sehen,[31] weißt Horkheimer auf die Entgegensetzung zum Recht hin, die nur negative Effekte zeitigen kann – er hält stärker an dessen Versprechen der Humanisierung fest (vgl. Schiller 2014: 181).[32]

Der zweite Krisenfall, den Menke mit Arendt entwickelt, betrifft die Krise der Menschenrechte, sobald sie sich mit ihrem wesentlichen Kern konfrontiert sehen. Konkret beschreibt Arendt das für die Rechtlosigkeit der Flüchtlinge im Nationalsozialismus, welche eben nicht von einem transnationalen Recht aufgefangen wur-

31 Adorno schreibt – auch mit Blick auf die Sentenz von Benjamin – direkt von der Todesstrafe. Bei Benjamin könnte die »Tötung« noch weiter gefasst sein. Der Widerspruch von Moralität (Adorno) bzw. Sittlichkeit (Benjamin) und Legitimierung ist bei beiden schwer zu fassen.

32 Dass Adorno ebenfalls davor zurückschreckt, das Prinzip der Rache ins Recht zurückzuführen, findet sich in den *Minima Moralia*, dass aber jenseits des Rechts ein – wenn nicht legitimierter so doch nachvollziehbarer – Drang zur Rache besteht, wird dort im gleichen Zug geschildert: »Auf die Frage, was man mit dem geschlagenen Deutschland anfangen soll, wüßte ich zweierlei zu antworten. Einmal: ich möchte um keinen Preis, unter gar keinen Bedingungen Henker sein oder Rechtstitel für Henker liefern. Dann: ich möchte keinem, und gar nicht der Apparatur des Gesetzes, in den Arm fallen, der sich für Geschehenes rächt.« (AGS 4: 62)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den, was Arendt zu ihrer berühmten Forderung des *einen* Menschenrechts führte. Während das »Recht, Rechte zu haben« (Arendt 2009: 601–625; hier: 614) ein wesentlich soziales ist, das Arendt eher als Tatsache postuliert denn als normative Forderung, scheint die liberale Theorie mit ihrer Zentralstellung der subjektiven Rechte gerade hier ein Gewaltpotential zu öffnen, schottet sie die Eigenrechte der Einzelnen doch gegen Forderungen der gleichberechtigten Teilnahme anderer ab (vgl. Menke 2018a: 113). Am Fall der Grenze werden wir diese Exklusivität der Rechte im weiteren Verlauf noch genauer beobachten können.

Grenze(n) der Legitimität

Während wir es hier also mit zwei funktionalen Krisen des Rechts zu tun haben – dem Urteilen-Müssen ohne Urteilen zu können bei Eichmann und der Garantie einer Gemeinschaft, die durch die Form der Rechte unterlaufen wird in Bezug auf die Figur des Flüchtlings – soll nun auch auf ein legitimatorisches Problem verwiesen werden. Hier kommt das Recht, anders als in den vorangegangenen Beispielen, an seine Grenze bzw. es nutzt seine territoriale Grenze zur Wahrung der Legitimation. Wenn die obige These Caygills noch einmal in Erinnerung gerufen wird, dass die Dichotomie von »Zivilisation« und »Barbarei«, von Recht und Gewalt in der globalisierten Welt zerfällt, wo Gewalt nicht länger (zumindest nicht mehr so stark wie zuvor) exportiert und Wohlstand importiert werden kann, so zeigen die jüngsten Bestrebungen zur Reformierung des europäischen Asylsystems durchaus Kreativität. Um den Schein der Gewaltlosigkeit und der lückenlosen Geltung des Rechts im Inneren zu wahren, gleichermaßen aber ein Grenzregime zu stärken, das wiederum den menschenrechtlichen Anspruch auf Asyl zu unterlaufen droht, wird die Grenze selbst zum Instrument. Besonders wird dies in der Konstruktion der Transitzonen, die im neuen *Gemeinsamen Europäischen Asylsystem (GEAS)* vorgesehen sind und mit der »Fiktion der Nichteinreise« arbeiten. Diese Figur ist nicht ganz neu, sie geht auf Grenzpraktiken in Ungarn zurück und wurde unter dem früheren Innenminister Seehofer in Deutschland bereits diskutiert (vgl. Kaufmann 2020: 5f.), bis sie dann von seiner Nachfolgerin wieder aufgegriffen wurde und nun im neuen Europäischen Asylsystem breite Anwendung finden soll. Diese Fiktion wirkt, so Dana Schmalz, als »Instrument der Entrechtung« (Schmalz 2018), wenn sie auch im Recht lokalisiert wird. Durch die Erklärung von Transitzonen an territorialen Grenzen, die – fiktiv – zum exterritorialen Gebiet erklärt werden und in denen ankommende Geflüchtete bis zur Klärung ihres Status verharren müssen, wird ihnen der Zugang zum Rechtsschutz erschwert. Im ungarischen Fall urteilte der EuGH denn auch bereits 2020, dass die Transitzonen rechtswidrig sind, da hier Menschen über Monate unter haftähnlichen Bedingungen festgehalten wurden (vgl. EuGH PM 60/20).

Wird die Grenze nun also unter Zuhilfenahme rechtlicher Fiktionen eingespannt, um gleichzeitig den gewaltlosen Charakter des Rechts zu wahren, der

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

maßgeblich seinen Legitimationsgrund ausmacht, so scheint zunächst eine Krisenlösung gefunden zu sein, die vermeintlich scharfe Trennung von »Zivilisation« und »Barbarei«, von Recht und Gewalt zerfasert damit aber auch zunehmend im eigenen Narrativ.

Das Lager als Grenzfall?

Es wurde oben schon auf Baumans Einwand gegen Caygill verwiesen, nämlich jenen, dass Gewalt nicht nur nach außen, an oder jenseits der Grenzen, zu verorten ist, sondern auch nach innen wirkt, wofür er als drastischstes Beispiel die Konzentrationslager anführt bzw. auf Lager im weiteren Sinne verweist.

Tatsächlich sieht Bauman, wie auch andere Theoretiker*innen – allen voran Agamben – das Lager als ein, wenn nicht das zentrale Signum der Moderne. Bauman stellt die Frage, ob nicht gar das 20. Jahrhundert als ein »Jahrhundert der Lager« zu verstehen sei. Dies ist eine Interpretation, die zwar nicht explizit an Horkheimer und Adorno anschließt, die aber sehr stark in der Linie der *Dialektik der Aufklärung* gesehen werden kann. Im Anschluss an die Jahrhunderte der »Vernunft« (17. Jahrhundert), der Aufklärung bzw. »sprechenden Vernunft« (18. Jahrhundert) und jenes der Revolutionen (19. Jahrhundert) neige man dazu, einer geradlinigen Fortschrittserzählung zu folgen, die durch die Lager aber jäh unterbrochen werde. In ihrem Lichte, so Bauman – ebenso wie die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* – gilt es, die Moderne neu zu interpretieren (vgl. Bauman 1998: 82). Und zwar gerade weil die Lager, weil Auschwitz nicht als »Unfall« in einem sonst rein emanzipatorischen Rahmen betrachtet werden können, sondern weil sie einerseits über affektuelle Momente hinaus dauerhafte Strukturen darstellen (vgl. ebd.: 83), andererseits weil sie nicht zufällig zur sonst gewaltfreien Moderne hinzukommen oder einen Rückfall darstellen, sondern weil sie intrinsischer Bestandteil der Moderne sind. So schreibt Bauman:

> »Die Lager waren nicht einfach jene alte menschliche Grausamkeit, die aus dem Verlies entkommen konnte, in das sie eingesperrt war, oder aus dem Exil zurückkehrte, in dem sie bis ans Ende aller Tage hätte bleiben sollen. Die Lager sind eine moderne Erfindung; eine Erfindung, die nur möglich war dank jener Errungenschaften, auf die die Moderne stolzer ist als auf alles andere: Rationalität, Technologie, Wissenschaft, ihre liebsten und bevorzugtesten Kinder – eine Erfindung, die ihre Notwendigkeit, Nützlichkeit und Funktionsfähigkeit eben jenen erklärten Ambitionen der modernen Gesellschaft verdankt« (ebd.).

Agamben geht bekanntlich noch einen Schritt weiter. In seiner Theorie des *Homo Sacer* beschreibt er das Lager als *nómos der Moderne*, als Ort, in dem sich der paradigmatische Kern moderner Politik, also für ihn die biopolitische Erfassung des »nackten

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lebens«, in ihrer reinsten Form zeigt (vgl. Agamben 2002: 180). Gemeint ist auch hier zuvörderst das nationalsozialistische Konzentrationslager, aber beide, Agamben noch stärker als Bauman, generalisieren ihre These. So betont Agamben, dass das Lager die »verborgene Matrix, [der] *nómos* des politischen Raumes, in dem wir auch heute noch leben«, ist (ebd.: 175). Oder in einer anderen Formulierung, in der er das Erkenntnisprogramm entwirft: »Das Lager als entortende Verortung ist die verborgene Matrix der Politik, in der wir auch heute noch leben und die wir durch alle Metamorphosen hindurch zu erkennen lernen müssen« (ebd. 185).

Wenn auch der von rechtspopulistischen und -extremen Bewegungen getragene Diskurs heute und die dabei zunehmend restriktive Verschärfung des Asylsystems in Europa nicht vergleichbar sind mit der massiven Gewalt des nationalsozialistischen Un-Staats, so lässt sich hier doch eine qualitative Verschiebung dahingehend erkennen, dass nun in die Debatten auch der bürgerlichen Staaten eine »Logik der Lager« einzieht bzw. die Asylpolitik sich in eine »Politik der Lager« wandelt, wie Buckel und Pichl diese Tendenz beschreiben (Buckel/Pichl 2018).

Man muss hier allerdings vorsichtig sein, mit welchem Begriff des Lagers operiert wird. Die heutigen Lager, von denen hier die Rede ist, speziell, wenn es um die Außengrenzen Europas geht, sind natürlich grundlegend verschieden von den nationalsozialistischen Konzentrationslagern. Agamben gelingt diese Differenzierung nicht immer gut und auch Bauman scheint hier den Lagerbegriff zu breit zu fassen. Woran Agamben in seiner Verallgemeinerung des Lagers als Kern der Moderne festhalten will, ist sein Charakteristikum des »Schwellenraums« (Agamben 2002: 183). Dies trifft auch die heutigen Camps und Lager gut, allerdings nicht in seiner vollen Ausdeutung nach Agamben: für ihn stellt ein solcher Schwellenraum einen Ort da, an dem »die normale Ordnung de facto aufgehoben ist«, in dem nicht Recht über (die Legitimität von) Grausamkeit bestimmt, sondern »Polizei herrscht«, in dem also kurzgefasst der Souverän vollen Zugriff auf das »nackte Leben« hat (ebd.: 183f.). Problematisch ist dies, so etwa Andreas Kalyvas, da dabei nur die Blickrichtung des Souveräns gesehen wird, und jene der Subjekte des Lagers ausgeblendet wird (vgl. Kalyvas 2005: 110). Während die Reduktion auf »nacktes Leben« und der totale Zugriff des Souveräns im KZ durchgesetzt worden sein mag, führt die Analogisierung mit heutigen Lagern in schwierige Gefilde, einerseits da den Lagerbewohner*innen Handlungsoptionen abgesprochen werden (vgl. ebd.),[33] andererseits wegen der Gefahr einer potentiellen, wenn auch nicht beabsichtigten, Relativierung des Holocaust.

33 Vgl. auch Ramadan 2013: 68; Ramadan sieht im Flüchtlingslager sogar eine Umkehrung der Logik des Konzentrationslagers, wenn er schreibt: »The refugee camp has a different function from the Nazi concentration camps Agamben discusses at length – its biopolitical role is to sustain life, not extinguish it.«

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entrechtlichte Grenzräume

Die notwendige Differenzierung entwickelt unter anderem Julia Schulze Wessel in ihrer Arbeit zur »Theorie des Flüchtlings«, wo sie im Ausgang der Arbeiten von Arendt und Agamben die aktuellen Entwicklungen des Lagers untersucht. Während Arendt, auf die sich auch Agamben stark stützt, von der Situation absoluter Rechtlosigkeit und Exklusion ausgeht, müssten wir heute bei einer anderen Diagnose ansetzen. Vor allem mit Blick auf undokumentierte Migrant*innen und die Lager, aber auch andere Prozesse an den Grenzen sind wir heute weniger mit einem »endgültigen Rechtsausschluss« konfrontiert als mit labilen, »brüchigen« Verhältnissen zwischen den betroffenen Subjekten und dem Recht. Die Grenze selbst wird ausgeweitet und fasst die Subjekte in sich, wodurch für sie ein Raum ohne Konsistenz im Verhältnis zum Recht entsteht, »eine Welt ohne Klarheit, ohne jede Ordnung und Sicherheit.« (Schulze Wessel 2017: 195) Zwar gibt es Ähnlichkeiten zwischen dem, was Arendt und Agamben als »Lager« beschreiben, und dem, was Schulze Wessel als »Grenzraum« fasst; Jedoch sind die Flüchtlingslager als nur ein Teilbereich des Grenzraums unter anderen zu betrachten und statt der vollständigen Entrechtung zeichnen sie sich, wie ich argumentieren möchte, eher durch Momente der Entrechtlichung aus. Statt des vogelfreien *Homo Sacer* begegnen wir hier »Grenzfiguren«, so der Terminus von Schulze Wessel, deren spezifische Gewalterfahrung vom Leben gerade auf der Grenze, d.h. im Grenzraum, geprägt ist, was ich hier ausdeuten möchte.

Tendenzen zur Entrechtlichung erkennt Eva Horn als größere Wende in der Ausgestaltung der Asylordnung. War das Asyl historisch noch ein Schutzraum – in der Antike etwa für Verbrecher, um Zeit zu gewinnen, bis tief ins 20. Jahrhundert aber auch noch als Schutzraum gegenüber dem Staat, in dem man selbst rechtlos geworden ist – so wandelt sich die Lage in Deutschland etwa 1993. Dies geschieht nicht zuletzt mit dem Asylkompromiss und der Einführung des Flughafen-Verfahrens, das in der jüngsten GEAS-Novelle zum allgemeinen System an den EU-Außengrenzen erweitert wird sowie mit den Drittstaatenlösungen in der EU und der Ausweisung »sicherer Herkunftsländer«. Ähnlich wie oben Agamben beschreibt Horn hier den Wandel vom »Rechtsweg« zu »polizeilichen Maßnahmen«, die als verortende Reaktion auf die »Entortung der Flucht« antwortet (Horn 2002: 36). Sie geht dabei nicht so weit, die Festsetzung als die absolute Entrechtung zu interpretieren, die noch Arendt vor Augen hat und die auch Agamben aufruft. Stattdessen interpretiert sie die Festsetzung als eine Form der Entrechtlichung, die politische Pflichten in moralische umwandelt, die Geflüchteten zu Objekten der Hilfe macht, die festzusetzen sind, statt ihre politischen Ansprüche ernst zu nehmen. »In genau diesem Sinne aber ist der Flüchtling, jeder Flüchtling, jeder Migrant eine eminent politische Figur: gerade weil er ein Prüfstein dafür ist, wie weit man bereit ist, Recht nicht nur für sich, nicht nur als Ordnungsinstrument, sondern als Recht des anderen, als Instru-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ment der Gerechtigkeit zu verstehen.« (Ebd.: 40) Dass diese Bereitschaft schwindet und gerade auch mit Blick auf Migrations- und Asylpolitik nicht nur eine Lösung der Klammer um die Phrase von »Law and Order«, sondern eine Auflösung zum letzteren Begriff zu erkennen ist, beschreibt Pichl und bemängelt dabei eine Umdeutung des Rechtsstaatsgedankens (vgl. Pichl 2024: 65ff.). Entlang der Ausführungen Baumans oben zum Ordnungsdrang der Moderne und mehr noch den Thesen Adornos zum schwindenden Freiheitspotential des Rechts kommt diese »Umdeutung« wenig überraschend und ist bereits im Recht angelegt.

Stephanie Catani bringt die Thesen von Agamben und an ihn anschließend Horn noch näher mit der Theorie des Grenzraums zusammen. Jener Grenzraum zeigt sich als »Un-Ort«, an dem undokumentierte Migrant*innen (im weiteren Sinn) Gewalt und Willkür erfahren (Catani 2020: 100). »Im Grenzraum ist der Flüchtling in den Raum der Gesetze eingeschlossen und zugleich ausgeschlossen, weil ihm die Anwendung der Gesetze versagt bleibt« (ebd.: 98), heißt es dort. Hier ist zugleich die Nähe wie auch die Distanz zu Agambens These zu sehen: Es geht einerseits um Ausschluss qua Einschluss, wenn man so will, allerdings erfahren die in den Grenzraum Eingeschlossenen dabei andererseits keine vollständige Entrechtung, sondern eher einen »Rechtsvorenthalt« als einen »Rechtsentzug«, stehen an der Schwelle und nicht isoliert (Schulze Wessel 2017: 154). Darüber hinaus ist der Grenzraum bzw. die Erfahrung des Grenzraums keineswegs einheitlich. In Anlehnung an Balibar weist Catani darauf hin, dass die Grenzen für je unterschiedliche Personen ganz unterschiedlich aussehen, der Grenzraum etwa per se auch nur für Nicht-Staatsangehörige betretbar ist und hier auch je nach Migrations- bzw. Fluchtgrund bzw. -geschichte ein anderes Gesicht zeigt. So wie Adorno in Bezug auf Marx am Warentausch diagnostiziert, dass beim Tausch von Gleich und Gleich am Ende paradoxerweise doch Ungleichheit herauskommt, zeigt sich auch an dieser Stelle erneut, wie die Gleichheit des Rechts doch zu einer Ungleichheit ums Ganze führt.

Dennoch, trotz Ungleichheit, potenzieller Willkür und Gewalt bleibt im Grenzraum noch ein politisches Potential, das über das »nackte Leben« hinausgeht, wie Schulze Wessel schreibt:

> »Es besteht zwar immer die Gefahr, dass das Recht der undokumentierten Migranten nicht geachtet, ihnen das Recht auf Leben, das Recht, einen Asylantrag zu stellen, das Recht auf die Unversehrtheit des Körpers, das Recht, nicht in Verhältnisse abgeschoben zu werden, wo ihnen Gefahr an Leib und Leben droht, verweigert wird, aber – und das unterscheidet die heutige Situation von der von Arendt beschriebenen fundamental – es ist hier auch immer das Andere möglich: die Rettung, die Durchsetzung des Rechts, die Klage, die öffentliche Kritik, das Gehörtwerden, der Protest, der politische Zusammenschluss.« (Ebd.: 202)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dieses Potential zu verstellen, geschieht heute vor allem durch Momente der Entrechtlichung. Entrechtlichung unterscheidet sich von Entrechtung dadurch, dass Rechte nicht entzogen, sondern eher rechtliche Strukturen aufgelöst, verschoben oder verwischt werden. Ein Effekt davon kann die Entrechtung sein; beide sind aber nicht identisch. Eher geht es hier um Verschweigen, Ausblenden oder darum, Hürden beim Zugang zu Rechten und rechtlichen Strukturen zu schaffen – so zu beobachten in den Transitzentren, den geplanten Grenzverfahren und anderen »Institutionen des Grenzraums« (ebd.: 204).[34] Damit geht es um eine andere, neue Form des Ordnens, die nicht mehr strikt nach innen und außen sortiert, die gerade nicht mehr durch ihre Klarheit, durch ihre Schärfe wirkt, sondern das Instrument der Trennung verändert. Dahingehend, dass eben jene vermeintlich scharfe Abgrenzung nun selbst zum Instrument wird, dass die Betroffenen in den Lagern, Transitzentren oder allgemeiner: auf der Grenze bzw. auf »Messers Schneide« gehalten werden, um den Bogen zurück zum Ausgangspunkt der Guillotine zu spannen.

Diese betreffend befand Horkheimer schon problematisierend, dass ihr Gewaltcharakter gerade durch das Verschweigen sich zunehmend stärker Bahn bricht, was zur hier beschriebenen Tendenz passt. Eben jene Gewaltdimension der Revolution, die die Straflust des Bürgertums angesprochen und mobilisiert hat, die sich auch auf das Recht und seine strafende Seite fixiert hat, kann nach Horkheimer für das letztliche Scheitern der Revolution mitverantwortlich gemacht werden. So ließe sich dem Eingangszitat dieses Kapitels folgende Notiz Horkheimers gegenüberstellen:

> »Nicht daß die Französische Revolution, gemessen an dem, was in jenem historischen Augenblick materiell zu verwirklichen war, zu weit geschritten war und die Verwirklichung ihres Programms erst nach schweren Rückschlägen zum Inhalt einer langen Periode wurde, beschämt den mit ihr sympathisierenden Betrachter, sondern das Austoben gerade der nichtrevolutionären, sondern philiströsen, pedantischen, sadistischen Instinkte. Die subalterne Bosheit der kleinbürgerlichen Schichten, auf die sich die Revolution in der Praxis stützen mußte, verwandelte die Solidarität des Volks, auf die sie sich in der Theorie berief, gleich zu Anfang in eine Ideologie. Freilich stecken auch in ihr Antriebe, die nicht bloß über die feudale, sondern über die Klassengesellschaft überhaupt hinausweisen, aber sie sind mehr in den Schriften der Aufklärer als in dem eine Zeitlang zur Herrschaft gelangten sadistischen Kleinbürgertum zu finden. Ihm gegenüber mag es in der Tat als eine Erlösung erschienen sein, als die Vertreter der entwickelten Produktivkräfte, d.h. des zur Übernahme der Macht reifen Bürgertums nach dem Sturz Robespierres die Führung übernahmen. Durch eine unmittelbar an Hand der Aufklärungsphilosophie erfolgende Interpretation der Französischen Revolution wird

34 Zu Aktionsformen des »Nicht-Gehörtwerdens« im liminalen Raum – wenn auch nicht des Transitzentrums, so doch in der Sammelunterkunft bei ungeklärtem Aufenthaltsstatus – siehe auch van Engelenhoven/Kaufmann (2019).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> die Wirklichkeit fast ebenso sehr entstellt wie durch die Unverschämtheit einer gewissen Romantik, welche die Arbeit der Guillotine nur abscheulich fand, weil sie nicht im Dienste der Bourbonen funktionierte.
> In der deutschen Gegenwart treten die beiden Elemente der Französischen Revolution, pedantisches Spießbürgertum und Revolution, als gesonderte historische Mächte auf. Die Kleinbürger und Bauern dürfen im Dienste der führenden Bourgeoisie revoltieren und nach dem Henker schreien, aber die auf Schaffung einer menschlicheren Welt gerichteten Kräfte sind jetzt verkörpert in der Theorie und Praxis kleiner Gruppen des Proletariats. Ihnen kommt es nicht auf die Guillotine, sondern wirklich auf die Freiheit an.« (HGS 2: 441f.)

Hier verdichten sich noch einmal einige Momente der Gewalt des Rechts, die sich im Verhältnis zur Rache darstellen lassen. Rache wird vom Recht aufgehoben, allerdings im doppelten Sinne des Suspendierens und des Konservierens. Das »Austoben« der »Spießbürger«, ist nicht (nur) eines des Mobs, das wie im *Achtzehnten Brumaire* in Form von (bezahlten) Schlägertrupps auftritt,[35] sondern gibt sich die Form der rechtlich sanktionierten Strafe. Es ist der Ruf nach dem Henker, die Einsetzung der Guillotine als Gallionsfigur, wie wir sie in Carpentiers Roman sehen. Horkheimer und Adorno sehen darin einen Ausdruck der im ›Zivilisationsprozess‹ zugerichteten Kreatur, die das Leiden, das ihr selbst zugefügt wurde – ihr Opfer – nun auch von den anderen einfordert: »Furchtbar ist die Rache, die Zivilisation an der Vorwelt übt, und in ihr […] gleicht sie der Vorwelt selber.« (HGS 5: 102) Ähnlich liest sich der lakonische Kommentar von Carpentiers Romanhelden Esteban gegenüber der Rechtfertigung der Guillotine durch den jakobinischen Gesandten Hugues: »Ohne Weh- kein ABC« (Carpentier 1977: 135). Dennoch ist Recht nicht (nur) Rache, sondern (auch) ihr Gegenteil: »Recht ist die entsagende Rache«, so heißt es in der *Dialektik der Aufklärung* (HGS 5: 79).

Zwar gehe die Rache mit dem Moment des Aufschubs »in die juridische Prozedur über«, wie Horkheimer und Adorno schon bei Odysseus anmerken, dabei löst sie sich jedoch keineswegs auf, sondern wandert in die Subjekte ein. Die Introjektion des Konflikts – bei Odysseus noch zweckgerichtet, als Aufschub der Rache, bis das Ziel, die Heimat zu erreichen, gesichert ist – wird in der bürgerlichen Gesellschaft zum Selbstzweck; Rache wird nicht nur aufgeschoben, sondern aufgehoben und mit ihr aber auch das Ziel: Versagung und Opfer werden zum Selbstzweck, oder wie Horkheimer und Adorno schreiben: »Mit der Verlegung ins Subjekt, der Emanzipation vom mythisch vorgegebenen Inhalt, wird solche Unterjochung ›objektiv‹, dinghaft selbständig gegenüber jedem besonderen Zweck des Menschen, sie wird zum allgemeinen rationalen Gesetz.« (Ebd.) Dies führt uns zur nächsten Ebene der

35 Siehe dazu Marx' Analyse des Aufstiegs und Staatsstreichs Louis Napoleons (MEW 8: 111–207; hier v.a. 160ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rechtsbetrachtung, der Verdinglichung im Rechtsfetisch, die sich auf solche Prozesse der Verselbständigung stützt.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4. Verdinglichende Effekte des Rechts: Fetisch

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

4.1 Verdinglichung, Entfremdung, Fetisch

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

> »*Der Untersetzte:* Der Pass ist der edelste Teil von einem Menschen. Er kommt auch nicht auf so einfache Weise zustand wie ein Mensch. Ein Mensch kann überall zustandkommen, auf die leichtsinnigste Art und ohne gescheiten Grund, aber ein Pass niemals. Dafür wird er auch anerkannt, wenn er gut ist, während ein Mensch noch so gut sein kann und doch nicht anerkannt wird.
> *Der Große:* Man kann sagen, der Mensch ist nur der mechanische Halter eines Passes.« (Brecht 1968: 1384)

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

There is no alternative!?

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

Im Bereich der Waren hat Marx diese Verkehrung als Fetischismus bezeichnet und folgendermaßen erläutert: Wenngleich Güter produziert werden und Arbeitskraft verausgabt wird, um konkrete Bedürfnisse zu befriedigen, findet doch in diesem Prozess eine rätselhafte – da unbewusst ablaufende[1] – Bewegung statt. Die Produkte und die zu ihrer Herstellung verausgabte Arbeitskraft haben zunächst konkrete Qualitäten in dem Sinn, dass es bestimmte Tätigkeiten sind, die bestimmte Produkte mit bestimmten Gebrauchswerten hervorbringen. Um diese Produkte nun austauschbar zu machen, müssen die Produzent*innen von deren Qualitäten abstrahieren und sie in quantitative Einheiten transformieren, die daran gemessen werden, welche Menge Arbeitskraft (gemessen an der gesellschaftlich notwendigen durchschnittlichen Arbeitszeit) in die Produktion eingeflossen ist. Konkrete Arbeit wird somit in den zu Waren gewordenen Produkten verdinglicht, der Gebrauchswert verschwindet hinter dem Tauschwert als geronnener abstrakter Arbeit (vgl. MEW 23: 62–85). Eine weitere Stufe der Abstraktion wird anschließend durchlaufen, wenn nicht nur einzelne Waren vergleichbar gemacht werden, sondern eine universelle Ware als allgemeines Äquivalent entsteht, der nur diese Äquivalenzfunktion zukommt – in der der Tauschwert also endgültig vom Gebrauchswert gelöst

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

2 Zu dieser universellen Ware bzw. der dazu nötigen Abstraktion schreibt Marx analog in der ersten Ausgabe des *Kapital*: »Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, die gruppirt die verschiednen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien u. s. w. des Thierreichs bilden, auch noch das Thier existirte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs.« (MEGA II.5: 37)

3 Dass dies nur auf dieser Darstellungsebene der Fall ist und Geld, wenn auch durch Abstraktion hervorgebracht, direkte Rückwirkungen auf die unteren, konkreteren Ebenen hat, versteht sich von selbst.

4 Was nicht heißt, dass sie keinen Gebrauchswert hätten. Dieser ist Träger des Tauschwerts, verschwindet hier aber scheinbar hinter eben jenem, wenn Kauf und Verkauf auseinanderfallen.

5 So auch bei Adorno: Im »universale[n] Vollzug [des Tausches], nicht erst in der wissenschaftlichen Reflexion, wird objektiv abstrahiert; wird abgesehen von der qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden und Konsumierenden, vom Modus der Produktion, sogar vom Bedürfnis, das der gesellschaftliche Mechanismus beiher, als Sekundäres befriedigt. Primär ist der Profit.« (AGS 8: 13)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

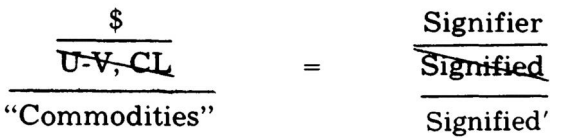


Abbildung 1: Semiotische Formel der Warenform nach Balbus (Auszug; bearbeitet durch den Verfasser)
Quelle: Balbus 1977: 584.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

"Commodities" "individual citizens" Signified'

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

Quelle: Balbus 1977: 584

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

»Alle Verdinglichung ist ein Vergessen«

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

»(Ent-)Persönlichung?«

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

4.2 Äquivalenzprinzip und Tauschgesellschaft

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Marx'schen Theorie vor allem dieses Moment des Tausches und die Universalisierung der darin liegenden Rationalität heran, um Probleme ihrer gegenwärtigen Gesellschaft zu diagnostizieren und zu kritisieren.[16] Problematische Momente, die die Ausbreitung der Tauschlogik allgemein im gesellschaftlichen Rahmen mit sich bringen, lassen sich im Bereich des Rechts nicht nur verdeutlichen; sie gewinnen hier vielmehr eine neue Dimension, erlangen konkrete Macht oder noch direkter: eine Institutionalisierung ihrer Gewalt. Jenseits der bloßen Nachrangigkeit, die die Rede vom (juristischen ebenso wie kulturellen oder politischen) Überbau evoziert, zeigt sich hier das Einwirken des vermeintlichen Überbaus auf die Basis[17] – sowohl im Sinne von ökonomischer Basis als auch allgemeiner, im Sinne basaler Gesellschaftsstrukturen. Rationalität wird reduziert auf mathematische Gleichungen, Gerechtigkeit zum Nullsummenspiel. Die Institutionen – fetischistisch verklärt – bilden sich die Subjekte nach ihrem Bild, wenn von Subjekten anhand der hier vor sich gehenden Beschneidung von Besonderheiten noch zu reden ist. An solch drastischen Szenarien wird in den Arbeiten der beiden Kritischen Theoretiker nicht gespart, die in einer Kritik des bürgerlichen Gleichheitsideals kulminiert und deren Gang im folgenden Kapitel nachvollzogen werden soll. Den Ausgang finden diese Thesen wie so oft jedoch im Kleinen, in der Alltagsbeobachtung.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Reduktion der Rationalität

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

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

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

19 Vgl. dazu auch Negt (1975: 46–54).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

20 Siehe Kapitel 3.2.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Auslöschung der Differenzen durch Institutionen

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Gleichheitsprinzip und Tauschprinzip in der bürgerlichen Theorie

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

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

21 Siehe dazu auch Kapitel 2.1.

22 Vgl. Kapitel 2.2.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

24 Siehe dazu v.a. Kapitel 5.4.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

25 Siehe Kapitel 2.2.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Gleichheit und Privileg: Machtdynamiken im Gleichheitsbegriff

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Destruktion vs. Selbstaufhebung der Institutionen

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

4.3 Instrumentelle Rationalität

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vernunft zwischen Zweck(en) und Mittel(n)

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

31 Vgl. hierzu auch Kapitel 2.3.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Autonomie und Atomisierung?

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Die Ideologie »subjektiver Vernunft«

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Problematische »subjektive Vernunft«

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

(Un-)Möglichkeit der Versöhnung von Subjekt und Objekt

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

4.4 Das Eigenleben des Rechts

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Verselbständigung und Abhängigkeit

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Vom Inhalt zur Kritik der Rechtsform

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Vergesellschaftung

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Herrschaft des allgemeinen Willens

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Schein und Realität

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

»Sein als Werden«

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tischen Theorie respektive einer Theorie der Gesellschaft wären. Hier greift Adorno den Begriff des »Unverständlichen«, die Chiffre für das abgeschottete, fetischistische Verhältnis, wieder auf, wenn er darauf hinweist, dass dialektische Theorie beide Pole zusammenzudenken habe: die Zurückführbarkeit auf Menschliches, aber auch die Relevanz des »Unverständlichen« als nicht nur Scheinhaftes. Fassen müsse man also den »Lebensprozess der Gesellschaft, der auf seinen frühen Stufen ebenso Verselbständigung, Verhärtung, sogar Herrschaft […] gefordert hat, wie er gleichwohl entspringt in der gesellschaftlichen Arbeit der Gesamtgesellschaft, und insofern also wieder verstehbar, also das Gegenteil einer solchen Institutionalisierung ist.« (Adorno 2003a: 142) Dafür ist eine Theorie der Gesellschaft nötig, die aufspürt, wo die Gesellschaft den Subjekten als geschlossen gegenübertritt und wo und wie sie solche »Irrationalitäten der herrschenden Gesellschaft aus dem Wesen ihrer eigenen Rationalität heraus selber entwickelt« (Adorno 2023: 126) – Beispiel dafür ist der inzwischen schon oft angeführte Mechanismus der aus dem gleichen Tausch resultierenden Ungleichheit und die gleichzeitige Erfahrung des rechtmäßigen Vollzugs mit dem unrechtmäßigen Ergebnis.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Zeitdiagnose

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auch wenn man heute, aus einem doppelten Grund[45], nicht von einer Restitution des Rechtsstaats, aber doch zumindest (noch) von einer Verbreitung rechtsstaatlicher Strukturen eher als vom autoritären Staat, den Horkheimer aufkommen sah, sprechen kann, sehen wir einen anderen Modus der Intervention, der scheinbar auch stärker gelöst von den »Rackets« ist. An Krisen mangelt es auch heute keinesfalls – die Interventionsformen haben sich aber geändert: statt direkter Einmischung ziehen sich die »herrschenden Rackets«, wenn man so die ökonomisch dominanten Akteure fasst, hinter legale und staatliche Strukturen zurück, die sie nicht beherrschen und auch nicht beherrschen brauchen. Sie streben keine direkte politische Dominanz an, sondern üben Druck auf staatliche Strukturen aus, indem sie zwischen Rechtssystemen im globalen Rahmen wechseln können und so auch vermeintliche Sachzwänge schaffen können, denen sich die einzelnen Staaten unterwerfen. Durch die Drohung des Abzugs von Kapital etwa haben diese Akteure »Gesetzgeber, Regulierungsbehörden und sogar die Gerichte in den meisten Ländern zu Agenten gemacht, die ihren Interessen dienen statt denen der Bürger, denen gegenüber sie offiziell verantwortlich sind.« (Pistor 2020: 244)

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5. Rationalität, Praxis und Wandel der Rechtskultur

Nachdem die drei Ebenen der Rechtsbetrachtung in der frühen Kritischen Theorie nun ausgeführt wurden, wollen wir die Folgerungen daraus weiterentwickeln und uns zunächst der Struktur und Rationalität des Rechts zuwenden. Die immanenten Widersprüche, die mehrfach benannt wurden, sollen hier genauer untersucht werden, um aufzuzeigen, dass das Recht der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur ambivalent, sondern gar aporetisch ist (5.1). Dies, so wird gefolgert werden, liegt unter anderem an seiner Fundierung im Eigentumsdenken und den Konkurrenzverhältnissen (5.2). Dass sich mit den Verhältnissen auch die Rechtskultur wandelt, soll sodann entlang zweier – zunächst widersprüchlich anmutender – Entwicklungen beleuchtet werden: der Verrechtlichung einerseits, der Entrechtlichung andererseits (5.3). Schließlich kommen wir aus diesen Widersprüchen zu der These, dass im Recht selbst schon seine eigene Aufhebung angelegt ist, dass es ein Politisierungspotential in sich birgt, das rechtsimmanent zu betrachten ist, aber auch auf seine Basis auszuweiten wäre (5.4). Aus der Analyse kommend soll in den folgenden Abschnitten also auf die Folgen geschaut werden.

5.1 Paradoxie, Ambivalenz, Aporie

Die Frage: ›Wie weiter mit dem Recht?‹ bzw. zu welcher Verbesserung, welchem Ziel es beitragen kann, bleibt in der Kritischen Theorie freilich weitgehend offen. Die Schwierigkeit eines Ausblicks aus der Negativität des Rechts, wie sie in der Kritischen Theorie gefasst wird, kann in der Diskussion von Adorno und Bloch gesehen werden, die sich zunächst im weiteren Sinne an der Frage der Utopie festmacht. Während die Differenzen zwischen Adorno und Bloch auf der Oberfläche deutlich erkennbar sind und etwa auch in ihrer Diskussion zur Frage der Utopie klar zutage treten, so zeigt sich doch gerade in Fragen des Rechts eine erstaunliche Nähe. Blochs *Naturrecht und menschliche Würde*, das zeitgleich mit seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* entstand, kann als dessen einerseits negatives, andererseits stärker in historischer Praxis verankertes Komplementärprogramm betrachtet werden (vgl. Münz-Koenen 1997: 77ff.). Seine zeitgleiche Behandlung des Topos der Utopie

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und des Naturrechts begründet Bloch mit deren wechselseitiger Bedingung bzw. Wegbereitung: »Die Sozialutopie ging auf menschliches Glück, das Naturrecht auf menschliche Würde. […] Anders auch als bei den meisten Träumen vom Glück geht es bei den Vor-Bildern von Würde vorzugsweise nüchtern her« (Bloch 1972: 13. Weiter ausgeführt ebd.: 234f.). Dem Naturrecht geht es nicht darum, eine positive Vision des Besseren herzustellen, sondern primär darum, Verhältnisse zu schaffen, »in denen die Erniedrigten und Beleidigten aufhören« (ebd.: 13), also Unterdrückung verneint wird.

So lassen sich auch die Menschenrechte (wie auch basale Grundrechte), die nicht zuletzt das Resultat naturrechtlicher Kämpfe sind, als negative – oder wie ich hier ausführen möchte: als doppelt negative – verstehen. Damit ist keine normative Wertung gemeint, sondern eine ›funktionale‹ Charakterisierung, gemäß ihrer Stoßrichtung, Verbrechen, Unterdrückung, Gewalt oder auch Beherrschung zu negieren. Diesen rein negativen Charakter trug das Naturrecht, speziell in seiner Form der Idee von Menschenrechten, nicht immer. In den ersten modernen Wegmarken und Dokumenten der Menschenrechte zeigte sich diese Idee noch stark als positive (nicht im Sinne von: existierende, sondern im Sinne von vorwärtsweisende) bzw. überpositive, also als über das bloß Bestehende hinausweisend. Natürliche Rechte, die ›gegeben‹ sind, die keiner Voraussetzung bedürfen und bloß aufgefunden werden, hatten jedoch auch dort schon eine negative Seite. Ihre Proklamation wurde gerade dadurch notwendig, dass sie zwar bestünden, jedoch »die Unkenntnis, das Vergessen oder die Verachtung der Menschenrechte [als; H.K.] die einzigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen« ausgemacht wurden (Präambel der *Declaration* von 1789). Es geht nicht um die *Schaffung* von Rechten, sondern eine *Verwirklichung* des »Wahren« (Habermas 1972: 95) – gegen die Willkürherrschaft des *Ancien Régime*, gegen die Herrschaft der Männer, der Weißen, des Eigentums und der Privilegien (wie die Verlautbarung in verschiedenen Versionen dargestellt wird).

Schon die *Declaration* von 1789, unmittelbares Resultat der Französischen Revolution, soll – zumindest dem Wort nach – alle Privilegien der Ständegesellschaft einreißen und Unterschiede nur »im gemeinen Nutzen« (Art. 1, Declaration 1789) zulassen. Dennoch regt sich unmittelbar eine weitertreibende Kritik gegen die Verkündung der »natürlichen« Freiheit und ihrer Rechte. Weitere Privilegien müssten angegriffen werden, um die natürlichen Rechte von »Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung« (Art. 2, Declaration 1789) zu »bewahren«, d.h. proklamatorisch herzustellen.

Protest, Widerstand, Verschwörung

Um einige einschlägige Beispiele dieser unmittelbaren Kritik bzw. kritischen Praxis zu nennen, die sich direkt in den späten 1780er bzw. frühen 1790er Jahren regt, sei

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf den Verfassungsdiskurs in Frankreich und die antikolonialen Kämpfe in Haiti verwiesen. »[F]olglich hat die Ausübung der Rechte der Frau keine anderen Grenzen als die, welche die beständige Tyrannei des Mannes ihr auferlegt« (Gouges 2011: 55), heißt es etwa in Olympe de Gouges *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin*, die sie als direkte Reaktion auf die Declaration veröffentlichte und weitgehend an den Originaltext anlehnte – mit der Ergänzung der Frauen an den entsprechenden Stellen. Und in der Verfassung von Haiti von 1805, also nach der Erringung der Unabhängigkeit von den französischen Kolonisatoren, fühlen sich die siegreichen Aufständischen dazu genötigt, klarzustellen (auch hier wieder im Doppelsinn von ›erklären‹ als ›proklamieren‹ und ›deklarieren‹): »L'esclavage est à jamais aboli.« (Art. 2, Constitution of Haiti, 20.05.1805) – Die Sklaverei ist für immer abgeschafft.

Und im Verfassungsdiskurs in Paris gibt es ebenso kritische Töne, die nicht nur eine Ausweitung der Rechte oder des Zugangs zu ihnen einfordern, sondern die auch die Wirksamkeit der Form von Rechten anzweifeln – oder zumindest deren Genügsamkeit. »[I]hr seid alle gleich vor dem Gesetz. Kanaille, was willst du noch mehr?«, fragt Gracchus Babeuf (1988: 104) rhetorisch in seinem *Manifest der Gleichen*, nur um wenige Zeilen später die Antwort zu liefern: »Wir wollen nicht nur diese Gleichheit, die in der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* geschrieben steht, wir verlangen die Gleichheit in unserer Mitte, unter dem Dach unserer Häuser.« (Ebd.: 104f.)

Was an dieser Stelle schon festgehalten werden kann, ist der kämpferische Charakter im Ringen um die Beschreibung des vermeintlich Natürlichen. Was scheinbar nur deklariert im Sinne von erläutert wird, wird tatsächlich erst erfochten.[1] Und dies ist auch das Mantra Blochs in Bezug auf die vermeintlich natürlichen Rechte: »Nicht haltbar ist, dass der Mensch von Geburt an frei und gleich sei. Es gibt keine angeborenen Rechte, sie sind alle erworben oder müssen im Kampf erst noch erworben werden.« (Bloch 1972: 215) Und hier lässt sich schon die erste Nähe zu Horkheimer und Adorno erkennen, die umgekehrt an die Sache herangehen: geht es ihnen darum, den scheinhaften Ewigkeitswert des Rechts aufzubrechen und auf die sozialen Praktiken zu verweisen, die sich im Recht dann ausdrücken, so beleuchtet Bloch dieses Werden im positiven Sinne, also den damit auch frei werdenden Kampf um Gestaltung, der sich unter anderem in der Grammatik des Rechts oder der Rechte niederschlagen kann. Aus beiden Perspektiven zeigt sich, dass das Moment des Kampfes oder der Negativität am Grunde der (Menschen-)Rechte liegt.

Mit Babeufs Kritik bahnt sich nun langsam schon ein Problem der Rechte an, das sich als Selbstwiderspruch fassen ließe. Während sich etwa de Gouges noch direkt auf die Form der Menschenrechte und der Verfassung berufen kann und zeigt,

1 Siehe dazu auch Habermas' Unterscheidung der tatsächlich revolutionären Deklaration in Frankreich und des bloßen Festhaltens des Common Sense in Amerika (Habermas 1972: 93ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dass diese ihren Normen nicht gerecht werden, da sie lückenhaft verwirklicht werden, geht Babeuf weiter und beschreibt die Unfähigkeit oder Ungenügsamkeit der Rechtsform zur Realisierung ihrer unterliegenden Normen: Gleichheit (das vorrangige Ziel für Babeuf) und (dem nachgeordnet) Freiheit können nicht oder zumindest nicht allein in einem System der Rechte verwirklicht werden. Rechtliche Gleichheit ist ein Teil realer Gleichheit, jedoch nicht genug. Wir kommen später zu diesem Widerspruch zurück.

Um aber die drei eben genannten Beispiele noch weiter zu beleuchten: Auch wenn die hier beschriebenen Interventionen für diejenigen, die den Protest, Widerstand bzw. gar den Widerstandskampf und die Verschwörung ausgetragen haben, tragisch ausgehen – de Gouges und Babeuf endeten auf der Guillotine und noch während die Verfassung Haitis ausgerufen wird, nimmt Frankreich Santo Domingo ein und führt die Sklaverei auf einem Teil des befreit geglaubten Territoriums wieder ein – so sind die Effekte, die von den Einsprüchen und Kämpfen ausgehen, immens. Schrittweise wurde der Kreis der Rechtsträger*innen ausgeweitet, wenn dies auch keineswegs ein linearer oder gar automatischer Prozess war – die eben genannten Kämpfe stehen paradigmatisch dafür. An dieser Stelle zeigt sich auch die Widersprüchlichkeit in solchen Kämpfen: Gerade die, die ausgeschlossen sind, müssen das Instrumentarium nutzen (oder müssen dies zumindest versuchen), das aktuell noch zu ihrer Unterdrückung beiträgt. Diese Ambivalenz ist den Menschenrechtskämpfen oder Rechtskämpfen im weiteren Sinne inhärent.

Ausweitung und Einhegung

Und diese Ambivalenz lässt sich in verschiedensten Bereichen ausdeuten. Dass die Zuschreibung von Rechten und die Übertragung sozialer Konflikte in die Sprache von Menschenrechten etwa Effekte der Normalisierung und des Ausschlusses mit sich bringt, beschreibt zum Beispiel Kreide mit Blick auf die »Versicherheitlichung« im Diskurs um Minderheiten, speziell Rom*nja in Europa. Gerade durch das Zugeständnis von Rechten rücken Rom*nja in den Fokus von Kontrollinstanzen, Bürgerschaft macht sie also sichtbarer und vulnerabler, anstatt sie zu sichern: der Sicherheitsdiskurs wird gegen sie gewendet, ihre Sichtbarmachung und »Feststellung« dient nicht ihrer Sicherheit, sie wird umgekehrt mit dem Sicherheitsbedürfnis derer gerechtfertigt, die den Rom*nja zwar Rechte zugestehen, sie aber dennoch als »andere« auffassen (vgl. Kreide 2019: 81ff.).[2] Gerade im Sicherheitsdiskurs, so Kreide, lässt sich über die Menschenrechte befinden: »They are conditions of freedom and resistance as well as instruments of oppression at the same time.« (Ebd.: 84)[3]

2 Eine ähnliche Kritik an rassistischen Effekten des Risiko- und Sicherheitsdiskurses findet sich bei Harcourt (2015).

3 Siehe auch mit Blick auf Migration Banai/Kreide (2017).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Prominent ist diese Spannung auch in der Frage der Rechte von Frauen erforscht. Ute Gerhard etwa verweist auf die strategische Notwendigkeit und Effektivität der Grammatik der Rechte in Kämpfen gegen patriarchalische Herrschaft. Wie sie schreibt wurde »mit dem bürgerlich rechtsstaatlichen Patentrezept der formalen Gleichheit nur ›vor dem Gesetz‹ […] in den Klassen- und Geschlechterverhältnissen immer wieder der Status quo bestehender Herrschaftsverhältnisse befestigt und die materielle Ungleichheit sowie die Sonderstellung und Diskriminierung der Frauen legalisiert« (Gerhard 1990: 188). Die Einforderung von Rechten für Frauen, auch die Gleichstellung, befestigt doch die Kategorie ›Frau‹ und die damit zusammenhängenden identitären Zuschreibungen und Ausgrenzungsformationen. Ähnlich wie Kreide resümiert in diesem Feld Andrea Maihofer: »Die Idee der Gleichheit enthält eine in sich dialektische Struktur, die Gleichheit in Ungleichheit, Anerkennung in Ausgrenzung umschlagen lässt.« (Maihofer 2009: 21) Dennoch weist Ute Gerhard darauf hin, dass mit der Kodifizierung bzw. mit der Institutionalisierung der Kämpfe auch ein Bezugspunkt für widerständische Praktiken und soziale Kämpfe geschaffen wird: Der Widerspruch wird institutionalisiert und dadurch zum permanenten Bezugspunkt und auch zum effektiven Einfallstor für eine Politisierung des Ausschlusses.

Weit davon entfernt, einfach auf eine Seite hin auflösbar zu sein, muss dieses Moment nach Wendy Brown als »Paradoxie« gefasst werden. Spivak zitierend weist sie darauf hin, dass Rechte etwas sind, »was wir nicht nicht wollen können« (Brown 2011: 454f.), womit implizit ausgedrückt wird, dass wir gleichermaßen auf die Sprache der Rechte angewiesen sind, dennoch aber eine Distanz zu ihr wahren bzw. wahren wollen/sollten/müssen. Die gebotene Distanz ergibt sich aus dem einschränkenden oder zumindest potentiell »beherrschenden« oder unterdrückenden Charakter des Rechts (inklusive der Rechte), dennoch wissen wir um die Probleme, die entstünden, wollten wir die Rechte nicht. Browns Ausdruck für diese Situation ist, dass wir die »Paradoxie der Rechte ertragen«, die Spannung also aushalten müssen, wo sich keine Lösung zu einer Seite hin – der emanzipatorischen ohne die beherrschenden Aspekte – ergibt (vgl. ebd.: 454).

Wie Joan Wallach-Scott (die auch von Brown zitiert wird) schreibt, ist dieses Moment schon im Denken von de Gouges präsent. Während sie einfordert, dass der gleiche ›Zugang‹ zum Schafott für Männer und Frauen auch mit dem gleichen Zugang zum Redner*innenpult einhergehen müsse, ist sie sich schon des Ausschlusses gewahr, dass sie nicht ernst genommen werde, weil sie »nur Paradoxien« anzubieten habe. Paradoxien seien hier, wie Wallach-Scott deutet, aber nicht bloß als Widersprüche dahingehend zu deuten, dass der Feminismus auf männlich geprägten Vorstellungen von Individualismus aufbaut, sondern auch im wörtlichen Sinn, als gegen die Doxa bzw. gegen die Orthodoxie gerichtet (vgl. Scott 1996: 3ff.).

Beide Seiten dieser Paradoxie der Rechte – Affirmation und Kritik – sind in den oben eingeführten Beispielen auf verschiedene Weise und in einem unterschiedli-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

chen Verhältnis zu finden. De Gouges bleibt mit ihrer *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* sehr stark der Form der bestehenden Deklaration verhaftet, während sie deutlich macht, wie jene, die lautstark die vergessenen natürlichen Rechte in Erinnerung rufen, selbst überaus vergesslich sind. Der Aufstand in Saint Domingue, der koloniale Herrschaft und Sklaverei abschütteln soll, mündet nicht nur in einer Unabhängigkeitserklärung, sondern auch der Verfassung des *Empire d'Haïti*. Auch hier findet also die Übersetzung in eine rechtliche Form statt, wobei es hier weniger um die Inklusion geht, als um eine komplette Neubestimmung des Subjekts der Rechte (vgl. Ehrmann 2015). Nicht ›nur‹ wird die Sklaverei abgeschafft, sondern die Frage von Bürgerschaft wird auch auf eine politische Entscheidung, die Stellung zur Befreiung der Sklaven und den Kampf für Freiheit bezogen. Letztlich sehen wir auch bei Babeuf eine Spielart der paradoxalen Spannung: wenn er auch ausweist, dass die rechtliche Gleichheit eine nur ungenügende ist und es mehr als bloß Rechte braucht, gab er seiner revolutionären Zeitschrift *Tribun du Peuple* den Untertitel *Le Defenseur des Droits de L'Homme*. Im Ringen um die Verfassung rief er zwar zur Verschwörung gegen die Ordnung der Verfassung von 1795 auf, jedoch – so seine Worte – um »die verlorenen Rechte zurückzuerobern«, also die Verfassung von 1793 wiederherzustellen (die er als die demokratisch legitime erachtete) (Babeuf 1988: 51).[4]

In diesen drei Fällen der frühen menschenrechtlich orientierten Kritik an den real bestehenden Systemen der Menschen- und Bürgerrechte kann man die erste Negativität jener Rechte deutlich sehen. Sie wenden sich gegen Absolutismus, gegen Unterdrückung, Versklavung und berufen sich dazu auf positive Werte, wie vor allem die universelle Gleichheit und Freiheit, die als Versprechen in diesen Systemen angelegt ist. Mit dem heutigen Blick können wir jedoch einen Wandel erkennen, der die Menschenrechte anders erscheinen lässt als in jenen postrevolutionären Zeiten, was uns zum zentralen Referenzpunkt für die Kritische Theorie und die oben aufgeworfene Nähe zwischen Adorno und Bloch führen wird.

Ambivalenz der Werte

Der Blick richtet sich nun auf die zentralen Werte selbst. Über Babeufs Kritik hinausweisend, dass rechtliche Gleichheit nicht genügt und selbst auch nur effektiv sein kann, wenn sie auf materieller Gleichheit fußt, finden wir in Marx' berühmter Kritik der Menschenrechte, dass diese nicht nur ungenügend sind, sondern gar schädlich – zumindest potentiell. Der Schaden, den sie bewirken, liegt darin, dass

4 Babeuf ging es nicht nur inhaltlich um die Präferenz für die Verfassung von 1793, die größere Emphase auf die Gleichheit legt, es geht ihm auch darum, dass die jüngere Verfassung von 900.000 »zweifelhaften« Stimmen befürwortet wurde, während die vorherige Version auf 4.800.000 Stimmen gestützt war, also den Anspruch der Volkssouveränität besser gewährleisten konnte. Vgl. dazu auch Marcuse (1988: 155ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sie reale Konflikte verstellen, den sozialen Antagonismus verdecken, indem sie Gleichheit vortäuschen, wo Ungleichheit am Werk ist. Marx behauptet dabei nicht (nur), dass die Norm der Gleichheit nicht oder noch nicht verwirklicht ist oder nur in eingeschränktem Maße; er versteigt sich dagegen zu der These, dass die rechtliche Form der Gleichheit diese sogar verhindere.[5] Deutlich ist diese Kritik in Marx' frühen Schriften, v.a. dem Text *Zur Judenfrage* entwickelt; hier beschreibt Marx eine doppelte Aufspaltung, die das System der Bürger- und Menschenrechte hervorbringt: sowohl im Sozialen, wo sich Staat und Gesellschaft voneinander lösen, als auch im Subjekt, das sich in Citoyen und Bourgeois, politischen Bürger und Privatperson spaltet.

Das Rätsel der bürgerlichen Revolution, das Marx nun beschäftigt, ist jenes, warum sich eine derart hochpolitisierte Bewegung, wie er sie in Frankreich erkennt, dazu entschließt, gerade den Bourgeois über den Citoyen zu stellen, also dem Privaten Priorität über das Öffentliche, Politische einzuräumen. Horkheimer schließt daran an, wenn er Rousseaus Idee der unveräußerlichen Rechte kritisiert – wobei die Kritik an Rousseau hier auch im weiteren Sinne übertragbar ist auf Modelle natürlicher Rechte im aufkommenden Bürgertum, also auch auf Locke und andere. Er schreibt:

> »Ihre Mangelhaftigkeit, ihre Weltfremdheit zeigte sich in der Französischen Revolution sehr bald; denn in der *Erklärung der Menschenrechte* und dem Grundgesetz der französischen Republik lieferte sie den Stoff zur ideologischen Verhüllung der sich etablierenden Verhältnisse. Es vollzog sich damals nicht bloß die offizielle Aufhebung der Leibeigenschaft, sondern in gewisser Weise auch eine Umgruppierung der Eigentumsverhältnisse. Wenn man nun im Anschluß an Rousseau verkündete, daß in dem neuen Zustand die philosophische Idee der Freiheit verwirklicht sei, wenn im Artikel V der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* zu lesen steht, daß die Freiheit darin bestehe, alles das tun zu dürfen, was einem anderen nicht schadet, wenn man feierlich alle Bürger Frankreichs für frei erklärte, so enthüllte sich der wirkliche Sinn dieser Freiheit sehr bald.« (HGS 9: 386; Hervorhebungen im Original)

Ähnlich fasst Marx schon die hier gemeinte Freiheit in seinem späteren Werk:

> »Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden

5 Marx beschreibt u.a. in den *Grundrissen*, wie sich in der bürgerlichen Gesellschaft ein juristischer (Gleichheits- und) Freiheitsbegriff herausbilde, dem als »reale Basis« der Austausch von Tauschwerten zugrunde liege (vgl. MEW 42: 170). Von einem solchen Verständnis grenzt Marx sich sodann ab und entwickelt implizit – so Andreas Böhm – einen »nicht-juridischen Begriff sozialer Freiheit« (Böhm 1998: 3).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> der angebornen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun.« (MEW 23: 189f.)

An dieser Stelle gehen die (Denk-)Wege verschiedener Kritischer Theoretiker auseinander. Während Horkheimer, wie im obigen Zitat zu sehen, die Progressivität des Rechts durch die Realität desavouiert sieht, schöpft etwa Neumann hier noch Hoffnung. Gescheitert ist seine bürgerliche Form, während gerade mit Rousseau dieser eine Alternative gegenübergestellt werden könne. Mit Rousseau ließe sich über die »ugly bourgeois underside« (Scheuerman 2008: 71) des Rechts hinausgehen und das Recht auf die Seite seiner »ethischen Funktion« hin entwickeln. Dazu bedürfe es jedoch einer anderen Basis, tatsächlicher sozialer und ökonomischer Gleichheit, wie sie auch Babeuf oben eingefordert hat. Bloch scheint dieses Verdikt in weiten Teilen mitzutragen, zumindest in seiner Konsequenz. Zwar hält er weniger an Rousseau selbst fest als an dessen sozialistischen Adepten wie Morelly, Mably und Babeuf, schließlich habe Rousseau nach seiner anfänglichen Skepsis dem Privateigentum gegenüber im *Discours* dieses später im *Contrat Social* doch untrennbar mit der individuellen Freiheit verknüpft (vgl. Bloch 1972: 78).

Gerade jene Verknüpfung, so führt Bloch später aus, führe die (Menschen-)Rechte in schwierige Gefilde. Wenn er den Faden der Marx'schen Menschenrechtskritik aufnimmt und den Versuch der Befreiung durch Menschenrechte evaluiert, den er im revolutionären Frankreich ausmacht, so folgert er, dass dieser Versuch notwendig in einer aporetischen Situation endet. Das heißt, dass der Gebrauch der Rechte nicht nur paradoxal ist, sondern gar zu unlösbaren Widersprüchen führt, dass Freiheit und Gleichheit nicht durch diese Idee oder in dieser Form verwirklicht werden können, sondern sich gegenseitig blockieren. Das Problem nach Bloch ist hier weniger die ungenügende oder schlechte Realisierung der Normen als deren widerstreitender Charakter – zumindest, wenn die Normen in ihrer bürgerlichen Fassung begriffen werden.

Vom inneren Widerspruch zur »Gleichfreiheit«

Und doch, so versucht Bloch auszudeuten, werden Freiheit und Gleichheit gerade in ihrem Zusammenhang revolutionär. Während im Nachgang der Revolution von beiden Seiten versucht wurde (oder die Notwendigkeit gesehen wurde), die Trikolore zu zerschneiden und wahlweise die materielle Gleichheit vor der besitzindividua-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

listischen Freiheit zu retten oder die freie Entfaltung des Individuums vor der »aufgezwungene[n] Angleichung« (Mill 2010: 107), so sind nach Bloch eben jene Vereinseitigungen das Problem, wie er auch gegen marxistische Forderungen vorbringt. Während das Ideal der Freiheit den »revolutionären Impetus« (Bloch 1972: 189) wie auch das Ziel darstellte, kann oder könnte sie nur getragen werden von der Gleichheit – wo sich die Normen voneinander lösen gerät die Bewegung in die Aporie. »Sofern und solange also Freiheit nicht aufs engste mit Gleichheit verknüpft ist, bleibt sie Chimäre; Freiheit ist Befreiung von Druck, und der Druck wird bewirkt durch ökonomische Ungleichheit und ihre Effekte.« (Ebd.: 188)

Damit verschwindet die Spannung nicht; im Gegenteil: sie wird verstetigt. Was oben schon entlang empirischer Kämpfe von Ute Gerhard festgehalten wurde, nämlich dass das Recht den Widerspruch institutionalisiert und somit für soziale Kämpfe abrufbar (oder anrufbar) macht, wird bei Bloch philosophisch begründet. Und wenn auch nicht in direktem Bezug auf Bloch, so dennoch sehr nahe an dessen These findet sich diese Verknüpfung neben anderen aktuellen Theoretikern prominent bei Étienne Balibar. Er fordert nicht nur den nötigen Einklang von Gleichheit und Freiheit, vielmehr verfolgt er die These, dass beide Normen in der Konsequenz der Französischen Revolution als eine einzige erscheinen, als »Proposition der Gleichfreiheit« (Balibar 2012: 91), die wesentlich weiter wirkt als in die postrevolutionäre Ordnung, die geradezu gegenteilig »von vornherein einen Widerspruch in sich bergen, der es ihnen verbietet, sich in eine stabile Ordnung umzusetzen.« (Ebd.: 79) Und er resümiert ähnlich wie Bloch:

> »*Wenn Freiheit* nämlich *nicht Gleichheit* ist, bedeutet sie entweder Überlegenheit, ›Herrschaft‹, oder Unterwerfung und Abhängigkeit von irgendeiner Macht, was widersinnig ist. Darum ist Gleichheit korrelativ als allgemeine Form radikaler Negation jeder Unterwerfung und jeder Herrschaft zu denken, das heißt als *Befreiung der Freiheit selbst* von äußeren oder inneren Mächten, die sie sich aneignen und in ihr Gegenteil verkehren.« (Ebd.: 96. Hervorhebungen im Original)

In einer Fußnote zu dieser Passage stellt Balibar zugleich die Frage, die für die vorliegende Arbeit zentral ist, nämlich die nach dem Recht bzw. dem Gesetz: ob dies eine Freiheit ohne Gesetz bedeute oder wie der rechtliche Zwang hier zu verorten ist. Sind mit einer solchen Idee kein Staat und kein Recht zu machen? Während sich mit Bloch darauf eine Naturrechtsidee gegen staatliches Recht in Stellung bringen ließe, ist die Frage für die Kritische Theorie von Adorno und Horkheimer offener. An diese angelehnt sieht Brunkhorst in seiner evolutionären Rechtstheorie gerade im positiven Recht, genauer in den Momenten seiner Positivierung, einen Ankerpunkt für vorwärtstreibende Entwicklungen. Die revolutionären Akte stellen Knotenpunkte in einem Kontinuum dar – sie berufen sich auf zuvor Erkämpftes und schaffen eine neue Bezugsebene für weitere Kämpfe; sie schaffen, wie Brunkhorst schreibt

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»normative Beschränkungen« (»normative constraints«), also gewissermaßen Leitplanken, und auch dort, wo die Revolution scheitert und in Restauration oder in eine Gegenrevolution mündet, bleibt eine »Contra-Erinnerung« oder »contra-präsentistische Erinnerung«, wie Brunkhorst in Bezug auf Assman schreibt (Brunkhorst i.E.: Kapitel »Das demokratische Disziplinarsubjekts – Eine Evolution in drei Phasen«.). Die »Contra-Erinnerung« ist dabei eine Bezugsgröße im kollektiven Bewusstsein, eine Berufungsinstanz – oder mit Kant: ein »Geschichtszeichen« (Kant 1977c: 357) – und somit ein Potential für die Wiederholbarkeit revolutionärer Bewegungen. »Die Contra-Erinnerung vergegenwärtigt den Abgrund der Revolution und macht sie wiederholbar, ihr Scheitern negierbar.« (Brunkhorst i.E.: Kapitel »Normative Beschränkungen [normative constraints]«)[6]

Noch weitergetrieben ließe sich daraus die These machen, dass hierin eine »negative Dialektik« des Rechts bestünde, nämlich dass trotz der Einschränkung in der realen Entwicklung des Rechts, trotz seines zuweilen repressiven Charakters, in ihm das Moment seiner Konstitutionalisierung aufgespeichert ist, dass es sich stets am revolutionären Grund messen lassen muss und den nächsten Sturz vor Augen hat:

> »Diese kritische, im objektiven Geist als contra-präsentistische Erinnerung bereits verkörperte Kraft des subjektiven Geistes steht in einem scharfen Gegensatz zur Totalität des objektiven Geistes. Sie ist die erste Produktivkraft der Revolution. Auch wo die Revolution, wie in Frankreich 1793/94 in ›Elend und Greueltaten‹ versinkt, auch wo, wie 1814/15 ›die Verfassung eines Volkes‹ fehlschlägt und ›alles ins vorige Gleis zurückgebracht‹ wird, bleibt die contra-präsentistische Erinnerung an den einmal gelungenen Fortschritt wach. Contra-präsentistische Erinnerung heißt: Die Revolution ist wiederholbar«. (Brunkhorst i.E.: Kapitel »Normative Beschränkungen [normative constraints]«)

Wenn auch dieses Widerspiel von subjektivem und objektivem Geist sich keineswegs nur in der rechtlichen Sphäre entfaltet so ist die kritische Prüfung zwischen dem »Geist der Gesetze« und ihrer Realität, Emanzipationsanspruch und repressiver Praxis hier doch ein wesentliches Moment. Und auch Bloch resümiert, dass, wenn die bürgerliche Revolution auch »an den meisten Punkten [zwar] mehr bürgerlich als Revolution« gewesen sei, sie dennoch »jenes Versprechen und jenen utopisch-konkreten Gehalt eines Versprechens in sich [trage], an das die wirkliche Revolution sich halten kann.« (Bloch 1972: 199)[7] Die Menschenrechte und mit ihnen das liberale Naturrecht wollen kritisch beerbt werden, so Blochs These; sie sind nicht

6 Zur Contra-Erinnerung als Teil des kulturellen Gedächtnisses (und der Rechtskultur in unserem Sinne), siehe auch Brunkhorst (2020: v.a. 525f.).

7 Analog dem Begriff der Contra-Erinnerung, den Brunkhorst von Assmann aufnimmt, spricht Bloch mit Bezug auf die selbe Bewegung von »kontinuierend lebhafte[r] Erinnerung« (Bloch 1984: 527).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gleich einer »belorbeerte[n] Gipsfigur« (Bloch 1972: 201) zu preisen, sondern kritisch anzueignen, wie er seine Forderung eines sozialistischen Erbes am liberalen Naturrecht erläutert (vgl. ebd.: 12).

Progressives Erbe des bürgerlichen Rechts?

Horkheimer ist mit Blick auf die Abrufbarkeit dieses Erbes vorsichtiger: Auch wenn er zuweilen beschreibt, dass es nur auf die richtige Verwirklichung der bürgerlichen Normen ankomme (vgl. HGS 3: 137), betont er auch die regressive Konnotation der Trikolore. Oben im Kapitel zur Gewalt wurde bereits seine Sorge angeführt, dass die revolutionäre Mobilisation nicht zuletzt auch von der Grausamkeit getragen ist, aber auch in den Werten selbst erkennt er einhegende Tendenzen, wenn die Brüderlichkeit eben auf die Unterordnung der Einzelnen unter die Allgemeinheit hinausläuft und der Vorwurf des Egoismus den Antagonismus überdeckt (vgl. HGS 4: 16f.; siehe dazu auch Bloch 1972: 194ff.). Aber die Frage, inwiefern Recht oder zumindest die im ›modernen Recht‹ liegenden Normen zu weitertreibender Kritik verleiten können, lässt sich damit auch noch anders stellen. Genügt das Vertrauen auf den Widerspruch im Recht, der dieses weitertreibt? Müssen wir also ›die Paradoxie ertragen‹ oder geht die Forderung über das Recht hinaus?

Bei Adorno wird die Frage der Paradoxie bzw. der Aporie, an die Bloch die Trikolore geführt sieht, in der Frage des Eigentums aufgegriffen. In seinem berühmten Aphorismus »Asyl für Obdachlose«, der ihn zur vielzitierten These vom falschen Ganzen oder ganzen Falschen führt, heißt es:

> »Die Kunst bestünde darin, in Evidenz zu halten und auszudrücken, daß das Privateigentum einem nicht mehr gehört, in dem Sinn, daß die Fülle der Konsumgüter potentiell so groß geworden ist, daß kein Individuum mehr das Recht hat, an das Prinzip ihrer Beschränkung sich zu klammern; daß man aber dennoch Eigentum haben muß, wenn man nicht in jene Abhängigkeit und Not geraten will, die dem blinden Fortbestand des Besitzverhältnisses zugute kommt. Aber die These dieser Paradoxie führt zur Destruktion, einer lieblosen Nichtachtung für die Dinge, die notwendig auch gegen die Menschen sich kehrt, und die Antithesis ist schon in dem Augenblick, in dem man sie ausspricht, eine Ideologie für die, welche mit schlechtem Gewissen das Ihre behalten wollen. Es gibt kein richtiges Leben im falschen.« (AGS 4: 43)

Die konkrete Frage des Eigentums und seiner Relevanz für das Recht soll uns im nächsten Kapitel beschäftigen. Hier wollen wir uns zunächst der Aporie zuwenden. Während also der konkrete Inhalt der Paradoxie oder schärfer: der Aporie zunächst ausgeblendet wird, so wird die Frage gestellt, ob ein Verlass auf den inneren Widerspruch der Rechte schon genügt, ob die Hoffnung auf ein Vorwärtstreiben die-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ses Widerspruchs nicht die Gefahr ausblendet, dass sowohl Thesis als auch Antithesis eine (wie auch immer geartete) Vorwärtsbewegung verstellen und verschleiern. Dieser Gefahr gewärtig erhalten Rechte – vor allem Menschenrechte – ihre zweite Negativität.

Wenn Bloch auch an der utopischen Fassung festhält, wird diese doppelte Negativität der (Menschen-)Rechte auch bei ihm schon vorbereitet, die sich dann klarer noch in der Kritischen Theorie finden lässt und die empirisch auch in der *Universellen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 ihren Niederschlag findet.

Die doppelte Negativität der (Menschen-)Rechte

Beginnen wir von hier: Der radikale Unterschied der Rechteerklärung von 1948 gegenüber etwa jener von 1789 in Frankreich ist, dass die Menschenwürde hier zur »höchsten« bzw. zur »absoluten« Norm erhoben wird (vgl. Pollmann 2022: 41), wo vorher Freiheit und Gleichheit als Grundnormen bzw. »Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Eigentum« festgeschrieben waren. Die Erklärung von 1948 macht ihren stark negativen Charakter explizit, wenn sie nicht nur vom Vergessen und der Missachtung angeborener Rechte spricht, wie ihr französisches Vorbild, sondern explizit von »Akten der Barbarei« (Präambel der AEMR), aus deren Erfahrung es notwendig wird, ein solches Regelwerk zu deklarieren und abzusichern. Wenn diese Argumentation zugespitzt wird, ließe sich sagen: Gerade weil diese Gesellschaft Auschwitz hervorgebracht hat, brauchen wir die Rechte. Funktional ist dieser Zusammenhang schon bei Marx angelegt. In seiner Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* setzt dieser die Kritik des Rechts mit jener der Religion parallel. Beide können verstanden werden als gesellschaftlich produzierte Bedürfnisse, die nur gelöst – oder aufgelöst – werden können, wenn die sozialen Verhältnisse, denen sie entspringen, verändert werden. Wie die Religion, so erscheint auch das Recht bzw. der Bedarf an Rechten als Index sozialer Missstände bzw. der Problematik der gegebenen Gesellschaft (vgl. MEW 1: 378ff.).

Die negative Formulierung der AEMR trägt dem Rechnung. Ihre Behauptung der Unverletzlichkeit menschlicher Würde ist als Forderung zu verstehen, die tatsächlich aus der manifesten Verachtung für die Menschenwürde hervorgeht. Weil die Würde von Millionen von Menschen angetastet wurde, weil ihnen das Menschsein abgesprochen wurde und angesichts der »barbarischen« Verbrechen, wird die Menschenwürde eingefordert (vgl. Pollmann 2022: 47). Gegenüber ihrer vorherigen Kernforderung, der Realisierung von Gleichheit und Freiheit, tritt nun die Abwehr von Schlimmerem in den Vordergrund – wobei nicht ausgeblendet werden sollte, dass der Begriff der Menschenwürde aufs Engste mit Freiheit und Gleichheit verbunden ist und jene Werte keineswegs verschwinden, sondern der Würde beigestellt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Philosophisch setzt auch Bloch bei der menschlichen Würde an. Deren Herstellung ist Grundlage für alle weiteren Kämpfe um Rechte, die das Naturrecht in seiner Konzeption den Unterdrückten aufgibt. »Der aufrechte Gang« – Blochs Metapher für die menschliche Würde – »veranlagte erst zu etwas, das gewonnen werden muß« (Bloch 1972: 215), Menschenwürde ist also die Grundlage für die politische Konzeption der Menschenrechte, die Bloch hier verfolgt. Und so ist sie für ihn auch das Prinzip, das über das bürgerliche Recht hinausstrahlt. Selbst wenn die Aporie der Trikolore (auf-)gelöst werden könnte und damit das die Widersprüche konservierende Recht der bürgerlichen Gesellschaft hinfällig wäre – Bloch folgt hier der »Absterbethese«, wonach mit der Klassengesellschaft auch das Recht ins Museum verbannt wäre –, so hätte die Berufung auf menschliche Würde weiterhin notwendig Bestand, verkörpert sie doch das Prinzip der Abschüttelung von Herrschaft nicht nur über die Klasse, sondern auch über das Individuum. »Daher als eigenes Erbe am revolutionär gewesenen Naturrecht: Aufhebung aller Verhältnisse, in denen der Mensch mit den Dingen zur Ware entfremdet ist und nicht nur zur Ware, sondern zur Nullität an Eigenwert.« (Ebd.: 232)

So linear fasst Adorno den Begriff der Würde nicht auf.[8] Zwar dürfte vieles von dem, was Bloch entwickelt, auch Zustimmung bei Horkheimer und Adorno finden, so beschreibt Adorno jedoch ein Spannungsverhältnis zwischen Würde und Recht, das mit einer Introjektion der aufgezwungenen Verhältnisse in Verbindung gebracht wird. Erkennbar wird diese Spannung etwa in seiner Auseinandersetzung mit Ehe und Familie. Diese Institutionen finden zwar starke Kritik seitens Adorno, da sie eine ökonomische, ebenso wie eine normierende Funktion in der bürgerlichen Gesellschaft einnehmen; dennoch begreift Adorno sie in gewissem Maße noch als Residuen, die noch nicht ganz aufgegangen sind in der Tauschlogik. Diese spielt zwar eine Rolle – auch in der Sexualmoral – und die Familie fungiert nicht zuletzt als »Agentur der Gesellschaft« und Institution der Disziplinierung, dennoch geht gerade in ihrer ideologischen Form ein sprengendes Potential von ihr aus, weil der Tausch an der »doppelten Vergesellschaftung« (Becker-Schmidt 2010) entlarvt wird. Einerseits ist hier zu erwähnen, was oben schon angerissen wurde, dass in innerfamiliären Reibungsprozessen mit der Autorität ein Individuierungsprozess stattfinden kann, der in der Individuation in Kollektiven erschwert, wenn nicht verunmöglicht ist (vgl. Adorno 2023: 106f. siehe dazu auch AGS 20.1: 302–309; v.a.

8 Beiseite gelassen wird hier der historische Hinweis, dass Würde keineswegs immer egalitär oder im Sinne eines Minimums an zugestandener Autonomie verstanden wird. Lange zeichnete der Begriff der Würde gerade eine soziale Abstufung aus, die nicht jeder und jedem zukam, sondern nur den herausragenden »Würdenträgern« (Pollmann in Iser/Göhler 2006: 268f.). Horkheimer beschreibt den Prozess der Universalisierung als Aneignung, bzw. der Befreiung des Begriffs der Menschenwürde »von seinem blutigen Ursprung«, was ihn nun zum Desiderat der Unterdrückten und ihnen Hoffnung auf eine »humane Organisation der Gesellschaft« macht (HGS 6: 178).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

306). Zum anderen beschreibt Adorno, dass die in diesem Verhältnis Unterdrückten und ihr erzwungenes Opfer »den Heiligenschein freiwilliger Opferbereitschaft und Güte verliehen« bekämen, was zunächst vor allem die Gewaltsamkeit des asymmetrischen Verhältnisses verdecken soll. Aber, so führt Adorno weiter aus: »Nicht bloß ließ sie den Unterworfenen Ehre widerfahren, verlieh ihnen eine Würde, die schließlich als Menschenwürde zu ihrer eigenen Emanzipation drängte, sondern es konkretisierte sich damit auch die Idee realer Gleichheit der Menschen, die zum Begriff des realen Humanismus hintreibt.« (AGS 20.1: 305) Die Würde wird hier also aus dem Opfer entwickelt und zwar gerade auch in jener Sphäre, die dem Recht noch relativ entzogen ist. Sich stärker auf diese Idealisierung verlassend schreibt Adorno dann an anderer Stelle, dass die Ehe noch eine der wenigen verbliebenen Sphären darstellt, in der sich »humane Zellen im inhumanen Allgemeinen« bilden können, wobei in ihrer Auflösung sich das Allgemeine rächt, »indem es des scheinbar Ausgenommenen sich bemächtigt, den entfremdeten Ordnungen von Recht und Eigentum es unterstellt und die verhöhnt, die davor sich sicher wähnten.« (AGS 4: 33)

Die Herstellung von Würde ist also keineswegs voraussetzungslos. Sie ist nicht wie bei Bloch in einem vermeintlichen Naturrecht verankert, das dem positiven Recht gegenübersteht, entwickelt sich aber doch in Reibung mit dem letzteren und kann dabei eine Dynamik ausbilden, die über das bestehende Recht und die aporetische Gestalt von bürgerlicher Freiheit und Gleichheit hinausweist, einen »Begriff des realen Humanismus«, wie es in fast Bloch'scher Manier hier heißt, anbahnen. Interessanterweise kommt Adorno in einer Reflexion zu Kafka zurück auf den Zusammenhang von Menschenwürde und Unterordnung. Kafkas Schlagkraft liege maßgeblich darin, dass er qua Mimikry die Welt entzaubert, ihre Verdinglichung bricht durch deren Affirmation.

> »Kafkas Figuren werden angewiesen, ihre Seele in der Garderobe zurückzulassen, in einem Augenblick des gesellschaftlichen Kampfes, in dem die einzige Chance des bürgerlichen Individuums bei der Negation seiner eigenen Zusammensetzung steht und der der Klassenlage, die es zu dem verdammt hat, was es ist. Gleich seinem Landsmann Gustav Mahler hält Kafka es mit den Deserteuren. Anstelle der Menschenwürde, des obersten bürgerlichen Begriffs, tritt bei ihm das heilsame Eingedenken der Tierähnlichkeit, von der eine ganze Schicht seiner Erzählungen zehrt. Die Versenkung in den Innenraum der Individuation, die in solcher Selbstbesinnung sich vollendet, stößt aufs Prinzip der Individuation, jenes sich selbst Setzen, das die Philosophie sanktionierte, den mythischen Trotz. Wiedergutmachung wird gesucht, indem das Subjekt ihn fahren läßt. Kafka verherrlicht nicht die Welt durch Unterordnung, er widerstrebt ihr durch Gewaltlosigkeit. Vor dieser muß die Macht sich als das bekennen, was sie ist, und darauf allein baut er. Dem eigenen Spiegelbild soll der Mythos erliegen.« (AGS 10.1: 285)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Diese Spitze gegen die Philosophie der Würde – Adorno spricht an anderer Stelle gar von dem »eingewurzelte[n] Aberglaube an die Menschenwürde« (Adorno 2016: 470) – und damit nicht nur mit ihr gegen das Recht, sondern auch gegen die sie verkörpernden Rechte, nicht zuletzt die Menschenrechte, bleibt aber in der Spannung gefangen, auf die wir in der vorliegenden Arbeit schon verschiedentlich gestoßen sind. Dass die Rechte und auch ihr innerstes Prinzip, die Würde, teilhaben an den gleichmachenden und nivellierenden Tendenzen der Gesellschaft, dass sie Unterordnung einfordern, heißt doch nicht, dass wir ihrer entraten könnten; und auch nicht, dass sie sich dieser Logik total einfügen.

Im Gegenteil insistiert Adorno, dass in den Menschenrechten ein Moment liegt, das sich gegen die Anpassung stemmt, woraus er auch einen eigenen Auftrag oder Anspruch entwickelt. Gegen die Tendenz der Überlebenden, denen im Terror der Nationalsozialisten die Flucht gelungen ist, ihr eigenes Überleben als Schuld zu begreifen gegenüber jenen, die es nicht schafften, und auch gegen die Tendenz, die Asylgewährung als Schuldigkeit gegenüber den Aufnehmenden zu begreifen, die man durch Anpassung und einen eigenen Beitrag zu vergelten habe, betont er, dass die Menschenrechte sich einem solchen Tauschdenken entziehen müssten. Sie dürften nicht als »Belohnung« oder Einsatz in einem Tausch gesehen werden, sonst »verhöhne« man diejenigen, die sie realisieren. Stattdessen gelte es, dem offensichtlichen »Unrecht« (wenn es auch legal ausgeübt wird) zu widerstehen. »Nicht aber dürfen wir unsere Moral an der Vorstellung aus der Handelswelt bilden, man müsse doch den Leuten ein Entgelt bieten. […] Sonst verraten sie [die Intellektuellen; H.K.] den Geist, den sie in Anspruch nehmen.« (AGS 20.1: 353) In Berufung auf diesen Geist, also die Menschenwürde, gerät Adorno nahe an die Bloch'sche Naturrechtsidee. Der Fokus liegt aber weiter auf der Negation, hier konkret der Tauschlogik. Mit dieser Rationalität der doppelten Negation gehen wir weiter zu den Inhalten über und wollen die Probleme der Tauschgesellschaft und ihres Kerns – des Eigentums – nun stärker beleuchten, bevor wir dann ein anderes Element aus dem letzten Abschnitt aufgreifen wollen; nämlich die Negation offensichtlichen Unrechts, die ein Licht auf Gegentendenzen und alternative Rationalitäten zum Besitzindividualismus eröffnet.

5.2 Zur Relevanz von Konkurrenz und Eigentum

Aus dem bisher Entwickelten und der eben beschriebenen Logik der Rechte, die sich nach Horkheimer und Adorno doppelt negativistisch auf die Abwehr von Würdeverletzungen zu richten hätte, statt primär ein ideelles Programm aufzustellen, lässt sich auf den ersten Blick eine Nähe zur politischen Theorie etwa Avishai Margalits erkennen, der für eine »Politik der Würde« plädiert und dabei der Debatte um Gerechtigkeitsfragen eine Absage erteilt. Es gehe zuvörderst um die Herstellung einer

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»decent society«, die Abschaffung von Erniedrigung, die Margalit zu seinem Kernbegriff macht und die ähnlich auch bei Marx, Bloch und so vermittelt auch in der Kritischen Theorie vorkommt.[9] Und auch wenn schon die Eingangsdefinition Margalits, wonach »a civilized society is one whose members do not humiliate one another, while a decent society is one in which the institutions do not humiliate people« (Margalit 1998: 1),[10] angesichts der Zivilisationskritik der Kritischen Theorie fraglich ist, so bleibt in ihrer kontrafaktischen Annahme doch ein ähnliches Telos in der kritischen Evaluation sozialer Institutionen, wie nicht zuletzt dem Recht. Margalit selbst verweist auf die Nähe in der Conclusio seiner Arbeit, wenn er auch seine Arbeit weniger als »Theorie« verstanden wissen will. Ginge es ihm um eine umfassende Theorie, so wäre der Frankfurter Ausgangspunkt doch naheliegend (vgl. Margalit 1997: 328ff.).

Dennoch, neben einer Zurückweisung des überschießenden Gerechtigkeitsdiskurses, den Margalit ferner und abstrakter sieht als die Frage nach der Menschenwürde, geht es der Kritischen Theorie gerade auch um eine Revision der dort – also im Gerechtigkeitsdenken – verankerten ideologischen Momente und der Rechtfertigung von Herrschaft durch solche Ideale. Für uns ist das neben den Normen der Freiheit und Gleichheit besonders relevant mit Blick eben auf die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit erscheint einerseits als die Reflexionsform des Rechts, gleichermaßen, so Horkheimer und Adorno, aber auch als »Reflexionsform der Tauschwirtschaft« (HGS 5: 240). Auch hier, in der Kritik der Gerechtigkeit, sind Horkheimer und Adorno noch nahe bei Bloch, weist dieser doch selbst auf den »patriarchal-herrenhafte[n]« (Bloch 1972: 53) Charakter der Gerechtigkeit gegenüber dem Naturrecht bis spät ins Mittelalter hinein hin, wo auch erstmals das Bild der Göttin Justitia mit Waage und Schwert auftaucht (vgl. ebd.: 57).[11] Das Schwert, das die Göttin der Ge-

9 So lautet Marx' kategorischer Imperativ, der auch handlungsleitend für die Kritische Theorie ist, bekanntlich: »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1: 385); daran angelehnt ist das oben angeführte Zitat von Bloch, wonach die »Aufhebung aller Verhältnisse« gefordert sei, »in denen der Mensch mit den Dingen zur Ware entfremdet ist und nicht nur zur Ware, sondern zur Nullität an Eigenwert.« (Bloch 1972: 232)

10 Die deutsche Übersetzung dafür – »anständige Gesellschaft« – klingt etwas gestelzt und verliert etwas der Semantik des englischen »decent«, das etwa auch human, menschenwürdig, achtbar umfasst. (Margalit 1997: 15). Die unterschiedlichen Logiken, differenziert Alessandro Pinzani entlang der Termini »grammar of needs« – die den Fokus auf ein gutes bzw. ›decent‹ i.S.v. menschenwürdiges Leben richtet – einerseits und der »grammar of rights – mit ihrem Gerechtigkeitsfokus – andererseits (vgl. Pinzani 2019).

11 Rudolf Kissel bestätigt in seiner Studie über die Darstellung der Justitia, dass die ersten Abbildungen der Göttin Justitia mit Waage und Schwert im Spätmittelalter, »um 1250«, auftauchen. Sie sind nicht präzedenzlos, vereinen aber die griechische Darstellung der weiblichen Gottheit mit Schwert und die römische Gottheit mit Waage (und oft dem Füllhorn dazu – worauf sich Bloch beruft) und nicht zuletzt das christliche Bild des Erzengels Michael mit Waage

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rechtigkeit in der Ikonographie nun neben der Waage trägt, steht für die strafende, ausgleichende im Sinne von: vergeltende Gerechtigkeit von oben herab. »[N]ach [der] Seite ihres equilibrierenden Wesens, wirkt [die Gerechtigkeit; H.K.] nicht als Kritik, sondern als kritische Apologetik der positiven Gesetzgebung«, so befindet Bloch für die herabschauende Gerechtigkeit des Mittelalters. Und auch Horkheimer erinnert daran, dass ähnlich dem Begriff der Würde, der aus einer obrigkeitlichen Logik kommt, auch die Gerechtigkeit nicht per se emanzipatorisch gebraucht wurde. »Die Begriffe von Gesetz, Ordnung, Gerechtigkeit und Individualität haben eine ähnliche Entwicklung gehabt. Der mittelalterliche Mensch suchte Schutz vor der Gerechtigkeit, indem er um Barmherzigkeit anhielt.« (HGS 6: 178) Ebenso war der Individualismus ein Individualismus der Wenigen auf Kosten anderer und Gesetz und Ordnung nicht egalitär, sondern hierarchisch. Zwar sieht Horkheimer hier in der Differenz von Realität und Ideologie einen Widerspruch, der gerade Fortschritt anstoßen kann;[12] dennoch bleibt in der Kritischen Theorie auch Skepsis gegenüber »fortgeschritteneren« Formen der Gerechtigkeit.[13]

Gerechtigkeit in diesem Sinne setzt Obrigkeit voraus und schafft Gleichheit (wenn überhaupt, so) nur in dem ungenügenden Sinne, nach Bloch, wie wir auch oben schon in der Kritik Adornos gesehen haben, nämlich dass in der bürgerlichen Gesellschaft im Tausch von Gleich um Gleich am Ende doch die Ungleichheit steht. Wie dieser folgert, dass nicht die Erfüllung der Gleichheit in diesem sozialen bzw. polit-ökonomischen Rahmen eingefordert werden sollte, sondern eine Sprengung des Rahmens, das heißt der Mehrwertproduktion, so folgert auch Bloch: »Wie die echte soziale Revolution sich nicht mit dem ›gerechten Lohn‹ zufriedengab, den Mehrwert nur halb zurückfordernd, so gebrauchte das echte Naturrecht statt ›gerechter Gesetze‹, gar bloßer ›gerechter Handhabung‹ der Gesetze, weit unaus-

---

und (Flammen-)Schwert, der das Jüngste Gericht symbolisiert (vgl. Kissel 1984: 19–54; hier v.a. 35 und 40ff.).

12 Genau das sieht er als Aufgabe der Philosophie an: Bewusstmachung dieser Widersprüche und Nonkonformismus; »Auf der einen Seite mißt sie die Gesellschaft an eben den Ideen, die diese als ihre höchsten Werte anerkennt; auf der anderen weiß sie, daß diese Ideen den Makel der Wirklichkeit widerspiegeln.« (HGS 6: 178).

13 So beschreibt auch Engels in Vorstudien zum *Anti-Dühring*, dass Gleichheit und Gerechtigkeit zwar »zur Agitation heute vortrefflich« seien, dies aber auch nur, weil sie als Indizes für die falsche Gesellschaft dienen und in der befreiten Gesellschaft »Gleichheit und Recht ebenso lächerlich [erschienen] wie heute Pochen auf Adels- etc. Geburtsvorrechte« (MEW 20: 580f.). Er resümiert: »Aber Gleichheit = Gerechtigkeit als höchstes Prinzip und letzte Wahrheit hinstellen zu wollen, ist absurd. Gleichheit besteht bloß im Gegensatz zu Ungleichheit, Gerechtigkeit zu Unrecht, sind also noch mit dem Gegensatz zur alten bisherigen Geschichte behaftet, also mit der alten Gesellschaft selbst.« (MEW 20: 580)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geglichenere Kategorien als diese des Ausgleichs.« (Bloch 1972: 52f.)[14] Was wir hier sehen ist eine Rückführung der Gerechtigkeitsfrage auf ihre materielle Basis – in einem weiterführenden, metatheoretischen Sinn aber, als im Vergleich noch bei Babeuf in der direkten politischen Praxis. Die Kritik des Rechts als Reflexionsform der Gerechtigkeit verlagert sich auf Fragen der politischen Ökonomie, nicht zuletzt des Eigentums. Wenn auch der frühen (und ähnlich der späteren) Kritischen Theorie ein Desinteresse an Fragen des Eigentums vorgeworfen wird,[15] so wäre deren Kritik an der Tauschgesellschaft, dem Warenfetischismus und des Liberalismus im weiteren Sinne doch kaum verständlich ohne eine basale Kritik des Eigentums, der wir uns gleich genauer zuwenden wollen.

Von der Gerechtigkeits- zur Eigentumskritik

Bleiben wir dafür bei der Gerechtigkeitskritik. Hier begegnet uns eine weitere Figur, die oben schon mit Blick auf die Normen der Freiheit und Gleichheit aufgekommen ist. Nach Horkheimer gilt für die Gerechtigkeit dasselbe wie für diese: wenn man sie ernst nimmt, gerät deren bürgerliche Form in Widersprüche – und zwar in Theorie und Praxis, wie Horkheimer betont. Sowohl in der bürgerlichen Politik (zu sehen bei Robespierre) als auch in der Philosophie (hier steht Rousseau Pate) mündet die bürgerliche Gesellschaft in den Widerspruch, dass ihre Idee der Idee der Gerechtigkeit zuwiderläuft. Den Grund dieser Aporie erkennt Horkheimer im Eigentum bzw. im Eigentumsrecht, das in der revolutionären Theorie wie in deren Verfassungspraxis eine Stellung noch über der Freiheit einnimmt. Der Versuch massive Ungleichheiten dann auch ohne einen Eingriff in die Eigentumsstruktur auszugleichen sei zum Scheitern verurteilt, so Horkheimer, auch wenn Robespierre und andere Eliten sich demonstrativ als freiwillig Eigentumslose stilisieren, um sich gegenüber den Massen zu legitimieren (vgl. HGS 4: 63).[16]

Ähnlich wie Bloch interessiert sich auch Horkheimer für die Schüler Rousseaus, die gegen dessen spätere Verteidigung des Privateigentums an seinem Gleichheitspostulat festhalten und sich eher auf den *Discours* stützen, in dem Rousseau noch in der Schaffung exklusiven Eigentums den sozialen Konflikt per se begründet sieht.[17]

---

14 Bei Bloch findet sich dann doch noch eine positive Rückkopplung an den Gerechtigkeitsbegriff, der sich nach dem Mittelalter mit den naturrechtlichen Bestrebungen verband und als Gerechtigkeit von unten eine Sprengkraft entwickelte (vgl. Bloch 1972: 227ff.).

15 Siehe etwa Llanque (2005: 206) und Heins (2008: 45, 48f.).

16 Zur Wertung des Eigentums in der revolutionären Verfassung siehe auch Brunkhorst mit dem Hinweis, dass keine andere Norm als das Privateigentum gleich zweimal zur grundlegenden Verfassungsnorm erklärt wird (Art. 2 und 17) (Brunkhorst 2014d: 492).

17 Berühmt ist hierfür die Sentenz, mit der Rousseau den zweiten Teil seines *Discours* einleitet: »Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und auf den Gedanken kam zu sagen ›Dies ist mein‹ und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Be-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In den Werken jener sozialistisch geprägten Rousseauianer wie dem Abbé Raynal, Gabriel Bonnot de Mably und dem Naturrechtler Etienne-Gabriel Morelly entdeckt Horkheimer aber dieselbe Problematik wie bei Rousseau selbst, nämlich den Versuch, Privatinteresse und gesellschaftliches Interesse unmittelbar in eins zu setzen. Anders als die liberale Theorie, die eine Spaltung setzt zwischen Öffentlichem und Privatem, zwischen politischem Bürger und privatem Subjekt – Citoyen und Bourgeois, nach Marx – streben jene eine Harmonisierung an, die Horkheimer aber in Gefahr sieht, tyrannisch zu werden; zumal in der unversöhnten Gesellschaft. Anders als etwa Mill befürchtet Horkheimer jedoch nicht (zumindest hier nicht so sehr) die Tyrannei der Mehrheit oder des Durchschnitts, die Gleichmacherei, sondern die »Diktatur Einzelner, die sich anmaßen, für die Gesellschaft zu sprechen« (HGS 13: 610), die Einheit dort voraussetzen, wo sie nicht besteht und damit unter Vorspiegelung falscher Einigkeit gegen die Interessen der Vielen agieren, die in diesem System eben nicht »wirklich entfaltete, selbstbewußte, zum Glück fähige Menschen sind« (ebd.). Um zu diesem Punkt zu kommen könne man nicht einfach über die Differenzen hinweggehen, sondern es bedürfe des Konflikts, der Auseinandersetzung zur Herstellung jener vollen Subjektivität und der Verfolgung der realen Ziele. Gerade angesichts der »Falschen Propheten« vom »Bonaparte sans phrase« (MEW 8: 161) bis Martin Luther Thomas (exemplarisch hierfür Löwenthal 2017, Adorno 1973: 360–483), die an verschiedenen Stellen und verbunden mit verschiedenen Interessen immer wieder im Werk der Kritischen Theoretiker auftauchen, deutet sich hier aber auch schon ein Übergang an, den wir später noch genauer betrachten müssen, nämlich jener von der ökonomischen Analyse zur politischen (und sozialpsychologischen) und der Frage der Gewichtung beider.

Zunächst verbleiben wir bei Rousseau bzw. der Frage von Eigentum und Freiheit, die sich bei Horkheimer am Exempel Rousseaus entzündet. Was er um Rousseau herum kristallisiert sieht ist eine genau gegenläufige Tendenz, nämlich eine Zuwendung von der Politik zur Ökonomie. Er beschreibt eine ähnliche Bewegung in zwei parallelen Diskursen: einerseits in Frankreich den Split zwischen Naturrechtsdenkern wie Morelly mit seiner rückwärtsgewandten Utopie bzw. dem Versuch, hinter das Privateigentum zurückzugehen, und den Utopisten wie Saint-Simon, die mit Rousseau davon ausgehen, dass ein einfaches Zurück nicht möglich ist und statt der Gesetze nun eher die Ökonomie das Feld einer neuen Utopie ist, die progressiv wirken kann. Während Rousseau die Interessen der bürgerlichen Klasse mit einer generellen Fortschrittsidee verknüpft sieht, meint auch Saint-Simon

gründer der zivilen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viele Leiden und Schrecken hätte nicht derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ›Hütet euch davor, auf diesen Betrüger zu hören. Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und daß die Erde niemandem gehört.‹« (Rousseau 2010: 74)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eine Steigerung des Gemeinwohls durch Festhalten am Privateigentum begründen zu können (vgl. HGS 11: 193f.).[18] Der Fokus liege fortan auf dem Ökonomischen statt dem Politischen.

Diese Bewegung zeigt sich auch in einer zweiten Abgrenzungstendenz. Wie schon oben beschreibt Horkheimer auch hier, dass Rousseau aus einem kritischen Zeitbewusstsein heraus am Privateigentum festhält und sich damit gegen leere Abstraktionen (bzw. implizit: Projektionen) wendet. Auch wenn es bei ihm das romantisierte Bild des harmonischen Naturzustandes gibt, das dem Hobbes'schen Schreckbild gegenübersteht, votiert Rousseau nicht für ein simples »Zurück«, das von den geschichtlichen Kontexten und Verhältnissen absieht. So auch die Utopisten im Anschluss an Rousseau:

> »Wenn Hobbes und Spinoza verkündeten, der neue Staat sei der Ausdruck für das Allgemeininteresse, so hatten sie damit insofern recht, als die Befriedigung der Forderungen bestimmter reicher Bürgerschichten, die Entwicklung ihrer Unternehmungen auf absehbare Zeit auch die Gesellschaft im ganzen förderten. Diese Philosophen waren gleichsam die praktischeren Ärzte; sie verordneten das unmittelbar Notwendige, auch wenn es an einzelnen Stellen schmerzte. Aber im Gegensatz zu ihnen erkannten die Utopisten die Ursache der gesellschaftlichen Leiden in der Ökonomie, d.h. vor allem in der Existenz des Privateigentums und machten die endgültige Heilung nicht von der Veränderung der Gesetze sondern der Eigentumsverhältnisse abhängig.« (HGS 2: 245)

Wenn auch Horkheimer die organizistische Bildsprache gleich darauf wieder zurücknimmt bzw. kritisch kommentiert, so zeigt sich hier doch ein zentrales Moment: Die Wertung der ökonomischen »Basis«, die immer wieder ins Verhältnis zu Politik und Recht gesetzt wird und für Horkheimer (zumindest in der Phase des Industriekapitalismus noch) bestimmend ist. Schon in ihrem Aufkommen sieht er auch eine theoretische Position, die dies begleitet, in Mandeville. »Nicht der Staat und die Gesetze, sondern ganz andere Kräfte sind es nach Mandeville, die den geschichtlichen Gang bestimmen« (HGS 9: 396), schreibt Horkheimer über Mandevilles Thematisierung der »Gesellschaft« bzw. der sozialen Kräfte. Zumindest historisch scheint also die These der Dethematisierung des Eigentums in seiner Rolle für das Recht zunächst wenig zutreffend.

Die Ambivalenz des Eigentums

Und auch zeitdiagnostisch stellt etwa Daniel Loick gegenüber der These eines vermeintlichen blinden Flecks in Bezug auf das Eigentum im Denken der Kritischen

18 Interessanterweise finden sich bei Mill denn auch Sympathien für Saint-Simon bzw. die Saint-Simonisten (Buchstein/Seubert 2016: 133ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Theorie die These auf, dass im Hinblick auf diese Kategorie gar ein wesentlicher moralischer Imperativ Adornos entfaltet wird; nämlich der, »nicht bei sich selber zu Hause zu sein«, der in der oben bereits angeführten Passage aus den *Minima Moralia* zu finden ist (vgl. AGS 4: 43; Loick 2016: 137f.).[19] Die schlechte Alternative, die ein richtiges Leben im falschen unmöglich mache, ist demnach, dass man zur Wahrung von Unabhängigkeit auf Eigentum angewiesen ist, dass dennoch dessen Exklusivität nicht mehr rechtfertigbar ist, wo potentiell der Mangel überholt sein könnte, wo also »die Fülle der Konsumgüter potentiell so groß geworden ist, daß kein Individuum mehr das Recht hat, an das Prinzip ihrer Beschränkung sich zu klammern« (AGS 4: 43). Je nachdem, welche Seite man einnehme, rede man dem bloßen Status quo mit seiner Klassendifferenz das Wort oder aber einer Entwertung und Indifferenz gegenüber den nötigen Dingen.

In einer internen Diskussion zwischen Adorno und Horkheimer scheint eine Tendenz sichtbar zu werden, die auch die Paradoxie der Formulierung verdeutlicht, dass man ausdrücken müsse, »dass das Privateigentum einem nicht mehr gehört« (ebd.), wenn sie die Eigentumskritik Marx' diskutieren. Das Protokoll hält im Absatz, der mit dem Schlagwort: »Rettung des Eigentums« (HGS 12: 438) beginnt, fest, dass die Marxsche Kritik des Privateigentums sich eben eher auf den ersten Wortteil denn auf den zweiten richtet, also den exklusiven Charakter des Eigentums bekämpft, nicht das Eigentum selbst. Vielmehr sei diese reale Tendenz der Eigentumsauflösung in kollektivistischen Ideologien, wie sie von Horkheimer und Adorno im Russland ihrer Zeit bzw. der Sowjetunion beobachtet wird, problematisch. Statt deren glücksfeindlicher Tendenz, die die beiden in der negativen Egalisierung erkennen, solle »die Sicherheit und das Glück, die vom Eigentum gewährt werden, allen zuteil werden« – Hebung aller statt »Sozialisierung der Armut« (ebd.).

Einen ähnlichen Punkt gibt auch Catherine Colliot-Thélène zu bedenken. Für Marx – zumindest in seinen späteren Arbeiten, besonders im Kapital – sei die Eigentumskritik nicht daran festzumachen, dass jenes individuell ist und noch nicht einmal so sehr daran, dass es ungleich verteilt ist und zu Ungleichverteilung strebt, »sondern, dass es als notwendiges Korrelat das Nichteigentum impliziert« (Colliot-Thélène 2016: 333). Das Problem ist also, dass mit dem (bürgerlichen) Eigentum zugleich eine Klasse der Eigentumslosen produziert wird. Die Eigentumskritik muss dabei vorsichtig formuliert werden: Anstatt, wie Colliot-Thélène das bei C.B. MacPherson sieht, hier selbst projektiv vorzugehen und einen späteren Eigentumsbegriff auf die frühliberale Theorie zu projizieren, muss der jeweilige Gehalt geborgen werden. Noch fern von jenem der entfalteten kapitalistischen Projektion trägt der Eigentumsbegriff der bürgerlichen Revolutionen etwa bei Locke noch stärker ein Freiheitsmoment bzw. die Bedingung für Unabhängigkeit in sich, die die Einzelnen gegenüber der Autorität Dritter schützen soll. Wenn auch

19 Siehe Kapitel 5.1.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht zu missachten ist, dass ein Weg von jenem früheren Eigentumsbegriff zum heutigen, exklusiven führt, und zwar mit der zunehmenden Entfaltung der kapitalistischen Produktions- und Vergesellschaftungsweise, indem sich ein Formwandel des Eigentums vom Unabhängigkeitsrecht für alle zum Recht der Besitzenden gegen Nicht-Besitzende vollzieht, einhergehend mit der Desillusionierung des Eigentumsbegriffs, dass eben nicht jede*r Eigentümer*in sein kann (vgl. ebd.: 334).

Inhaltlich an die zuvor angeführte Diskussion mit Adorno anknüpfend hält Horkheimer in einer späten Notiz denn auch fest, was er unter der »Dialektik des Eigentums« (HGS 14: 293)[20] fasst: hier erörtert er, dass das Privateigentum – und er redet hier sogar nicht nur vom Eigentum und auch nicht nur vom Privateigentum im Allgemeinen, sondern vom »Privateigentum an den Produktionsmitteln« – zwar »Ursache unsagbarer Ungerechtigkeit und Gemeinheit, unsagbaren Leidens und einer unmenschlichen Gesellschaft« sei, aber auch auf unvergleichliche Weise die Produktivkräfte vorangetrieben habe, während Gesellschaften auf der Basis von Kollektiveigentum kaum weniger Entbehrung und Zwang einforderten, gar noch »viel schwerere Opfer gefordert« habe, ohne gleichzeitig die Produktivkräfte annähernd weit zu entwickeln (ebd.). Belegt wird diese Notiz ebenso wenig, wie auf konkrete Beispiele verwiesen wird, offensichtlich ist darin aber die Kritik am zur Ideologie geronnenen Sowjetmarxismus. Ebenso ist darin eine – wenn auch sehr zugespitzte – Verteidigung der bürgerlichen Prinzipien, die an anderen Stellen wesentlich stärker zurückgenommen wird, zu erkennen.

Eigentum und Unterwerfung

Während hier die negative Seite der Eigentumskritik stärker ausgedeutet wird, widmet sich Marcuse an anderer Stelle dem Komplement, also der negativen Seite der Affirmation von Eigentum. In seinem *Ideengeschichtlichen Teil* der *Studien über Autorität und Familie* beleuchtet Marcuse das Privateigentum als Kern der bürgerlichen Autorität. In ihm verortet er die Vereinigung von Freiheit und Zwang bzw. freiem Willen und Zwang, die uns weiter oben und auch durch das gesamte bisher Erörterte hindurch beschäftigte. Die Implikationen der Horkheimer'schen These von der Problematik der unmittelbaren Verschränkung von Privat- und Allgemeininteresse, die sich in der Kritischen Theorie gegenüber verschiedenen Spielarten der Vertragstheorie findet, werden bei Marcuse etwa in seiner frühen Kant-Kritik weiterentwickelt und bringen so mehr Licht in die Relevanz des Eigentums für jene Problematik.

Das Recht hat bei Kant die Aufgabe, Gegensätze zu versöhnen, ganz prominent etwa »die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen

20 Die Notiz findet sich in einer Sammlung von Notizen, die zwischen 1957 und 1967 entstanden sind.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gesetze der Freiheit« (Kant 1977a: 336), oder auf subjektiver Ebene betrachtet die Freiheit der einzelnen mit dem Zwang bzw. der Disziplinierungsforderung der Gesellschaft. Um die Gegensätze von Freiheit und Zwang, Individuum und Allgemeinem zusammenzubringen und so die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft zu sichern bedarf es einer freiwilligen Affirmation des Zwangs – eine Figur, die den Vertragstheorien verschiedener Spielart eigen ist. Kant fasst diese Zustimmung als hypothetische, im Modus des »Als ob«, wodurch die Unterwerfung, so Marcuse, zum »idealen Apriori« wird (Marcuse 1987: 165). Er stellt seine Konstruktion dabei auf den Boden der bürgerlichen Gesellschaft, deren ultimativer Zweck die »peremtorische Sicherung des Mein und Dein« (ebd.: 163) ist, die also »durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein« (Kant 1977a: 350) peremtorisch, d.i. nicht nur provisorisch, sichert.

Um diesen Akt der Verstetigung des Eigentumsverhältnisses kreist der ›ursprüngliche‹ Vertrag, also die Figur des Gesellschaftsvertrags, laut Marcuse. Interessant ist nur, wie gerade hierin die Einheit von Individuum und Allgemeinheit konstruiert wird: Kant leitet die Notwendigkeit des Privatbesitzes bzw. -eigentums aus dem ursprünglichen Gemeinbesitz ab. Nicht die Zufälligkeit des Besitzers könne Grundlage für den allgemeinen Willen sein, sondern vielmehr das wechselseitige Zugeständnis des Willens, d.h. die allgemeine Anerkennung des Privatbesitzes statt einseitiger Willkür. Allgemeine Anerkennung des individuellen, freiheitsverbürgenden Eigentums einerseits, die gleichzeitige und freiwillige Selbstbeschränkung und Anerkennung der Autorität zur Hervorbringung freier Personen andererseits sollen die versöhnenden Resultate sein. Dass diese Konstruktion nun tatsächlich Freiheit hervorbringt, bezweifelt Marcuse allerdings. Wenn auch die Autorität zunächst an die Subjekte zurückgebunden ist und nicht mehr, wie vormals, an einer transzendenten Macht hängt, so sieht Marcuse das Problem doch in dem Begriff der Allgemeinheit, die hier hergestellt wird und die herrscht. Diese sei allgemein eben nur als Schein, »der dadurch zustande kommt, dass die besonderen Interessen bestimmter Schichten den Charakter allgemeiner Interessen annehmen, indem sie sich in der Apparatur des Staates scheinbar verselbständigen.« (Marcuse 1987: 168)

Die Verselbständigung des Staats gegenüber der Gesellschaft hebt die personalisierte Autorität auf und schafft eine »subjektlose«, so könnte man sagen. Mit der Formalisierung, die die Autorität an die Allgemeinheit oder zumindest an einen allgemeinen Charakter bindet, wird Autorität aber auch per se legitimiert. Die dabei vollzogene freiwillige Unterordnung zur »peremtorischen Sicherung der auf privaten Eigentumsverhältnissen aufgebauten bürgerlichen Gesellschaft« ist für Marcuse »die höchste Rationalisierung der gesellschaftlichen Autorität innerhalb der bürgerlichen Philosophie.« (edb.: 174) Dennoch ist diese Rationalität eine irrationale, wie es oben schon mit Adorno hieß, denn die Zentralsetzung des Privateigentums ist keineswegs so rational begründbar. Sie ist für Kant letztlich eine Folgerung aus praktischer Vernunft. Sie wäre selbstwidersprüchlich, wenn mit ihr Ernst gemacht würde, so Marcuse, denn die Autorität des Gesetzes ist gerade dort notwendig, wo

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

das »ideale Apriori« auf den realen Widerspruch trifft, wo also deutlich wird, dass die Allgemeinheit eine scheinhafte ist.

Die Freiheitsproblematik zwischen Staat, Recht und Eigentum

Hegel nimmt die Kantische Freiheitsproblematik auf und beschreibt die darin liegenden Fliehkräfte. Statt sie als statisch zu begreifen, sieht Hegel die innere Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft als ums Privateigentum zentrierte »Zwangsordnung«: Während es auf der einen Seite zur Anhäufung von Reichtum kommt, entsteht auf der anderen der »Pöbel« (ebd.: 176). Die bürgerliche Gesellschaft verliert damit ihren freiheitsverbürgenden Charakter, der nun bei Hegel systematisch im Staat aufgehoben werden soll: »die fast schon in ihrer vollen Problematik gesehene bürgerliche Gesellschaft kann in sich selbst nicht mehr die Grundlagen für das gesellschaftliche Autoritätssystem abgeben; sie hört auf, der eigentliche Ort der Freiheit und damit auch der Allgemeinheit zu sein.« (ebd.: 177) Mit dem Staat werde eine »irrationale Autorität« geschaffen, die eigenständig und von der Negativität der bürgerlichen Gesellschaft befreit sei und jenseits der aggregierten oder auch nur Einzelwillen zur geistigen Objektivität wird, oder, wie es bei Hegel heißt, zur »Wirklichkeit der konkreten Freiheit« (Hegel 1986: 406).

Das Eigentum bleibt dabei auch für Hegel zentral. Mehr als nur zur Bedürfnisbefriedigung ist es hier auch Selbstzweck – »Dasein« der Freiheit –, wobei sich auch die Frage der Vereinbarkeit des Privateigentums mit der Allgemeinheit stellt. In Hegels Antwort verschiebt sich die Stellung des Eigentums. Es soll nicht länger bloß privat sein und zu egoistischen Zwecken dienen, sondern soll in der Familie versittlicht und verewigt werden – ersteres durch die gemeinsame Haushaltung, letzteres durch die Weitergabe qua Erbe. Die Familie wird so zur Basis des Staates und weiter: »Gesellschaft und Staat sind von der Aufgabe der ersten ›peremtorischen‹ Sicherung des Eigentums entlastet, da diese Aufgabe schon von der Familie übernommen wird.« (Marcuse 1987: 185)

An der Systematisierung der darin liegenden »Verabsolutierung […] des Staates« (AGS 5: 315) arbeitet sich Adorno ab. Hier wird auch nochmals deutlich, warum er trotz aller scharfen Kritik an Hegel doch grundlegend an dessen Theorie anknüpft. Wenn auch im oben Entwickelten einige Passagen so klingen, als hielte Adorno Hegel für einen regressiven, zumindest aber konservativen Denker, so relativiert er hier, dass dies zeithistorische Gründe hat. Damit ist nicht etwa nur die preußische Zensur gemeint, die Hegel zur Affirmation des Staates verleite, sondern dass Hegel (noch) keine Kraft zur Aufhebung des sozialen Antagonismus sah. Hegel habe die widersprüchliche Totalität erkannt, die notwendigen Spannungen, die sich in der Gesellschaft ergeben, welche sich »[n]ur durch ihre Spaltung in die einander entgegengesetzten Interessen der Verfügenden und der Produzierenden hindurch […] am Leben erhalten, sich erweitert reproduziert, ihre Kräfte entfaltet [hat]« (ebd.: 317).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Er erkennt, wie diese Spaltung eben auch den von ihm so genannten »Pöbel« hervorbringt, und gerade deshalb fordert er die Versöhnung sozusagen repressiv ein, da er keine gesellschaftliche Kraft erblicken kann, die diese Spannung progressiv aufheben könnte, wie dies später Marx tut. Hegel sträube sich also gerade gegen ein romantisierendes »Zurück« und ziehe die dialektischen Schlüsse. Allerdings führe das nach Adorno zum Abbruch der Dialektik statt zu deren Entfaltung, denn wo Hegel erkennt, dass die bürgerliche Gesellschaft nur durch das »universale Moment des partikularen Vorteils zusammengehalten wird«, hintertreibt gleichsam seine Ansicht des losgelösten Einzelnen, des monadischen Privateigentümers, die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Zwang. Die Dialektik treibe über die bürgerliche Gesellschaft hinaus, so Adorno, und wo Hegel auf ihrem Stand verharrt, kann er dies nur durch die Verabsolutierung des Staates, die Stilllegung der Dialektik (vgl. ebd.: 317f.).

Für die Diagnose der liberalen Phase der bürgerlichen Gesellschaft bzw. die Periode des Konkurrenzkapitalismus sehen also Horkheimer und Adorno (und mit ihnen auch Marcuse) durchaus eine zentrale Rolle des Eigentums bzw. des Privateigentums. Dass die Gewichtung später abnimmt, das Eigentum eine sekundäre Rolle im Denken der Autoren einnimmt, hat mit der historischen Entwicklung und politisch-ökonomischen Wandlungsprozessen zu tun. Eigentum und Gesetz sind im Denken der Kritischen Theorie – explizit bei Neumann und Marcuse, implizit, wie sich gezeigt hat, auch stark bei Horkheimer und Adorno – verbunden, und beides erfährt eine Depotenzierung auf dem Weg zum »autoritären Staat«. Befindet Marcuse noch in den *Studien zu Autorität und Familie*, dass das Recht einen irrationalen Grund hat und dass die rechtliche Autorität »bis auf ihre Ursprünge nicht rational begründet werden kann, ohne die Grenzen eben jener Gesellschaft zu überschreiten, für deren Bestehen sie notwendig ist« (Marcuse 1987: 174), so ist das bisweilen in der vorliegenden Arbeit so interpretiert worden, dass die Realisierung der innenliegenden Normen wie Freiheit und Gerechtigkeit sich erst in einer Gesellschaft entwickeln könnten, die die bürgerlichen Schranken übersteigt. Dass die Implikationen dieses Befunds jedoch auch in die gegenteilige Richtung wirken, nämlich zu einer zunehmenden Verselbständigung der Autorität und dabei zu einer regressiven Aufhebung des bürgerlich-liberalen Geistes, zeigt sich deutlich in den Schriften der späten 30er Jahre bis in die Nachkriegszeit.

Regressive Eigentumskritik und autoritärer Liberalismus

Horkheimer hält der bürgerlich-liberalen Gesellschaft zugute:

> »Der Liberalismus enthielt die Elemente einer besseren Gesellschaft. Das Gesetz besaß noch eine Allgemeinheit, die auch die Herrschenden betraf. Der Staat war nicht unmittelbar ihr Instrument. Wer sich unabhängig äußerte, war nicht not-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> wendig verloren. Freilich gab es solchen Schutz nur auf einem kleinen Teil der Erde, in den Ländern, denen die andern ausgeliefert waren. Selbst die brüchige Gerechtigkeit war auf partielle geographische Bezirke beschränkt.« (HGS 4: 329)

Und dennoch warnt er nur wenige Zeilen davor: »Heute gegen den Faschismus auf die liberalistische Denkart des neunzehnten Jahrhunderts sich berufen, heißt an die Instanz appellieren, durch die er gesiegt hat.« (Ebd.: 327) Was hier zum Ausdruck kommt, ist das ganze Spannungsverhältnis der Kritischen Theorie zum Liberalismus: kein Nachtrauern, keine romantisierende Verklärung, aber dennoch ein Versuch der »rettenden Kritik«, die zumindest die kleinen Freiheitsspielräume zu bergen sucht, um sie dann zu extrapolieren. Was nun im Abgesang des Liberalismus angesichts des zunehmenden Autoritarismus im Europa, besonders aber im Deutschland der 1930er Jahre sichtbar wird, ist eine Aufteilung der verschiedenen Bestandteile des Liberalismus bzw. ein Formwandel von liberalem Denken, das ökonomischen und politischen Liberalismus noch zusammendenkt hin zu etwas, was mit Hermann Heller etwa als »autoritärer Liberalismus« bezeichnet werden kann und den ökonomischen Liberalismus durch politischen Autoritarismus absichert (vgl. Heller 1971; Kaufmann 2020).[21]

Was Heller hier diagnostiziert, ist ein doppeltes Verhältnis des Liberalismus zum Staat: Während er Tendenzen des Rückzugs des Staates vor allem mit Blick auf sozialstaatliche Maßnahmen beobachtet, sieht er damit keineswegs eine liberale Staatsskepsis oder -ferne. Im Gegenteil: Mit der »Entstaatlichung der Wirtschaft« geht eine »diktatorische Verstaatlichung der politisch-geistigen Funktionen« einher, wie sie Heller in der Theorie Carl Schmitts angelegt sieht (Heller 1971: 653). Die autoritäre und staatszentrierte Zuspitzung ist nach Heller ein notwendiger Schritt, schreibt er doch, dass »das deutsche Volk diesen neoliberalen Staat nicht lange ertragen« würde, bestünden noch demokratische Formen (ebd.). Dieser »Optimismus«, dass ähnliche Entwicklungen in demokratischen Bahnen zurückgedrängt würden, schwindet angesichts neuerer »neoliberaler« Entwicklungen, wo wir es mit einem anderen Autoritarismus zu tun haben. Mit der Aktualität werden wir uns

21 Nicht von ungefähr prägten Carolin Amlinger und Oliver Nachtwey in ihrer breit rezipierten Studie zur gekränkten Freiheit, in der sie auch in Anlehnung an die frühe Kritische Theorie auf aktuelle autoritäre Tendenzen schauen, einen ähnlichen Begriff, der jedoch die Perspektive noch etwas verschiebt: den Begriff des »libertären Autoritarismus«. (Amlinger/Nachtwey 2023: v.a. 15ff.) Zwar spricht schon Heller in seinem Aufsatz vom »neoliberalen Staat«, kann dabei aber selbstverständlich noch nicht die Entfaltung neoliberaler Strukturen voraussehen, *aus denen heraus* einerseits und *in Reaktion auf welche* andererseits der neue Autoritarismus entsteht. (Heller 1971: 653) Beide ähneln sich aber dadurch, so wird gleich weiter argumentiert werden, dass sie einen »Ausdruck« der Massen begünstigen, wie es bei Benjamin heißt, dabei aber an deren eigenen Interessen vorbeigehen, dass sie eine Form der »Ästhetisierung der Politik« darstellen (BGS I.2: 506, siehe auch Rebentisch 2013: 342–374).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

später noch genauer befassen; hier sei aber schon darauf verwiesen, dass im Kontext neoliberaler Vergesellschaftung weniger »Konventialismus« und »Unterwürfigkeit« anzutreffen sind, sondern eine stärkere Verbindung von Autoritarismus und Autonomie (Amlinger/Nachtwey 2023: 15f.). Unter den Stichworten der »autoritären Rebellion« bzw. der Figur der »konformistischen Rebellen« ist jüngst der libertäre Geist des neuen Autoritarismus beschrieben worden (Amlinger/Nachtwey 2023; Henkelmann et al. 2020).

Bevor wir uns diesem Wandel zuwenden, sollen die Beschreibung des aufkommenden Autoritarismus und die besonderen Spannungen, die darin für Horkheimer und Adorno liegen, genauer gefasst werden. Dass Horkheimer und das Institut – wenn sie Heller auch nicht explizit rezipieren – der These eines »autoritären Liberalismus« nahestehen, und dabei auch trotz Pollocks These des vermeintlichen »Primats der Politik über die Wirtschaft« (Pollock 1984a: 124; siehe dazu auch Brick/Postone 1976 und Marramao 1975) die Eigentumsfrage und der Blick auf die Produktionsverhältnisse keineswegs verlorengehen, zeigt sich in der Fassung und der Zweckbeschreibung des autoritären Staats. In einer Notiz von 1935 schreibt Horkheimer, dass eben in der Zeit, in der es möglich würde, aus Mangel und Not herauszutreten, also in der Produktion und Rationalisierung ausgedehnt sind, es zu einer autoritären Sicherung der Eigentumsverhältnisse kommt bzw. kommen muss. Dass nun also die ökonomische Ungleichheit weniger durch den »stummen Zwang« der ökonomischen Verhältnisse selbst, wie es oben in Anlehnung an Marx hieß, gesichert wird, sondern durch politischen Zwang und die Fassade paternalistischer Zuwendung, um »einen überlebten Zustand zu schützen und die notwendige Veränderung aufzuhalten«, ist die neue Tendenz, die Horkheimer hier erkennt (HGS 12: 242).

Dass dabei auch nicht nur offene Gewalt am Werk ist, sondern es um einen ideologischen Einbezug der Unterworfenen geht, hebt nicht nur Horkheimer in jener Notiz hervor. Deutlich findet sich diese These auch in Benjamins Kunstwerk-Aufsatz, wo er beschreibt, wie im aufkommenden Autoritarismus die »proletarisierten Massen« organisiert und eingebunden werden, um gegen ihre eigenen Interessen an der Konservierung der grundlegenden ökonomischen Strukturen mitzuwirken. Ihnen wird ein »Ausdruck« verschafft, ohne jedoch strukturelle Effekte zu zeitigen. Was wir beobachten können, so Benjamins These, die uns heute ähnlich auch in der Populismusforschung begegnet, ist eine »Ästhetisierung des politischen Lebens« bei gleichzeitiger Bindung der politischen Macht an Wenige (BGS I.2: 506).

Die Formwandelthese – vom Konkurrenz- zum autoritären Liberalismus – gibt uns auch einen Anhaltspunkt in der Frage nach der Aktualität der hier entwickelten Liberalismus- und Rechtskritik, denn a) wird die Behauptung aufgestellt und vertreten, dass auch unter sich wandelnden Ausprägungen und Formen doch das unterliegende Produktionsverhältnis und die Aneignungsform von Eigentum im Wesentlichen noch Bestand haben, wenn auch die Form sich gewandelt hat, wie der

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

daraus hervorgehende Antagonismus sich darstellt und »verwaltet« wird. Bezeichnend ist für Horkheimer, dass in der neuen Phase eine zunehmende Trennung von Eigentum und Herrschaft stattfindet, dass sich die Leitung zunehmend gegenüber dem Besitz verselbständigt und damit auch die juristische Sphäre einen Funktionswandel erhält (vgl. HGS 4: 208f.). Für die Theorie und Kritik des Rechts heißt das, b) dass es stärker oder weniger stark als direktes Instrument eingesetzt werden kann, als Direktive auftritt oder doch Spielräume der Kritik schafft und somit c) der Grad nachvollzogen werden muss, in dem das Recht noch einen basalen Schutz oder darüber hinaus gar etwas wie eine »Resistenzkraft« bieten kann. Dazu muss die Aktualität der hier entwickelten Thesen geprüft werden bzw. die Frage, wie es um die weitere Entwicklung des Rechts steht.

Horkheimers Diagnose, wie sie hier ausgebreitet wurde, bezieht sich vor allem auf den Übergang von der liberalen Phase des Kapitalismus zu einer stärker monopolisierten, die begleitet wird vom Aufstieg eines autoritären Staats, konkret in Deutschland von der Machterlangung der Nationalsozialisten. Nach Horkheimer ist dieser Übergang eben nicht als Bruch, sondern als fortschreitende Enthemmung zu begreifen, in der die Ungleichheiten der liberalen Gesellschaft zu sich kommen: »Der gleiche und gerechte Tausch hat sich selbst ad absurdum geführt, und die totalitäre Ordnung ist dies Absurdum.« (Ebd.: 309)[22] In die Nachkriegszeit ziehen sich einerseits Kontinuitäten, andererseits aber auch ein starker Wandel, v.a. wiederum in der Form der Vergesellschaftung und der Ausprägung des sozialen Konflikts. Während Horkheimer in Deutschland in den 30er und 40er Jahren Konzentrationstendenzen erkennt und eine Formierung der Volksgemeinschaft bei gleichzeitigem Abbau der Sozialpolitik (bzw. bei deren ideologischer Zuspitzung) ausmacht, ist die Nachkriegszeit von einer langsamen Rückkehr zu stärkerer Anti-Kartellpolitik und auch einer Aufwertung des Sozialstaats geprägt. Auch diese Tendenz wird kritisch von Horkheimer und Adorno begleitet.

Autoritärer Liberalismus im gesellschaftlichen Strukturwandel

Besonders in seinen Vorlesungen zu *Philosophischen Elementen einer Theorie der Gesellschaft* setzt sich Adorno in den 1960er Jahren zunehmend mit dem sozialen Strukturwandel auseinander. Was er beobachtet, ist eine Aufwertung der Lage der Arbeiterschaft. Eine zunehmende Verbürgerlichung des Proletariats sei

22 Und auch in der neueren Diskussion um Interpretationen des Faschismus ist diese These wiederzufinden. Wenn auch Theoretiker wie Zeev Sternhell (2019) argumentieren, dass die faschistischen Bewegungen Europas Zulauf vor allem auch aus dem sozialistischen Lager erhielten und anti-liberal waren, betont etwa Ishay Landa, dass hinter der anti-liberalen Propaganda doch eine Bewahrung (zumindest ökonomisch-)liberaler Strukturen steckte, und verfolgt dabei die These einer »ideologischen, sozialen und historischen Verwandtschaft zwischen dem Liberalismus und dem Faschismus« (Landa 2022: 17).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu verzeichnen, was einerseits Aufstieg und eine Besserung der Lebensumstände bedeutet, andererseits aber auch eine steigende Konkurrenz in der Klasse. Gleichzeitig würden die Gewerkschaften geschwächt, wie auch insgesamt eine »Reprivatisierung« stattfinde, weniger jedoch eine Politisierung (vgl. Adorno 2023: 64). Dies hänge nicht zuletzt mit der Komplexität sozialer Verhältnisse zusammen, die als unveränderbar erscheinen – die Nivellierung, die hier eintritt, hat also zwei Züge: Neben der Aufwertung auch der unteren Klassen findet eine Zuflucht ins Konkrete statt, eine Ablenkung von Bedürfnissen auf konkrete, befriedigbare; oder anders ausgedrückt: Gerade mit der Aufwertung kann nun die Flucht in Ersatzbefriedigungen durch Konsum geschaffen werden (vgl. ebd.: 74).

Dennoch: Auch wenn der Wohlstand ebenso für die unteren Schichten stieg, so war die Ungleichheit und damit verbunden die Unfreiheit, im Sinne einer weiter bestehenden Abhängigkeit, keineswegs überwunden. Im Gegenteil lässt sich etwa nach Thomas Piketty seit den 1970ern, also kurz nach der Phase, die Adorno beschreibt, eine regelrechte »Explosion der Lohungleichheit« entdecken (Piketty 2020: 401ff.). Auch in der vermeintlich »nivellierten« Gesellschaft, in der subjektiv eine Verbesserung für viele zu erkennen ist, bleibt objektiv betrachtet doch das Moment der Herrschaft bestehen, so Adorno (vgl. Adorno 2023: 99). Die Effekte dieser Nivellierung betrachtet Adorno also ambivalent, da er in der Integration der Arbeiterschaft, also dem, was auf ihrer Seite subjektiv als Integration erscheint, eine repressiv befriedende Wirkung sieht, nähmen doch Protest und Widerstand ab, wo das Bewusstsein für die fortbestehende Herrschaftsdynamik fehlt (vgl. ebd.: 100f.). Andererseits will er aber auch keinesfalls eine These vertreten, wonach die Aufwertung zurückgedreht werden müsse. Wer dies fordere, sei »Narr und Reaktionär zugleich«, so Adorno, denn die Verschärfung des Klassenverhältnisses könne vielleicht das Bewusstsein für die Beherrschung steigern, schränke dafür aber umso mehr die Kapazitäten für Widerstand dagegen ein, sind doch Bessergestellte eher dazu fähig sich zu engagieren als jene, die offener Not ausgesetzt sind (vgl. ebd.: 104f.). Ähnlich wie auch bezogen auf das Recht findet sich hier also ein Argument, dass mit der sozio-ökonomischen Integration ebenso wie mit der rechtsstaatlichen immerhin Ressourcen für Kritik geschaffen werden, wenn auch die Einsicht in das objektive Verhältnis weiter verstellt wird.

Neben der Ungleichheit bzw. damit zusammenhängend sieht Adorno die Momente der Beherrschung gerade darin, dass die Integration als »Wohltat« funktioniert und dabei eben prekär ist; jederzeit kann sie zurückgenommen werden und auch dort, wo sich scheinbar selbständige Strukturen entwickeln, bleiben diese der sozialen Asymmetrie verhaftet. Die Gesellschaft scheint pluralistisch, entwickelt sich maßgeblich aber nur an der Oberfläche im Bereich von Konkurrenz und Konsum – also angelehnt an Marx: eher in der Zirkulation – als in der Produktionssphäre. Weiter gilt dennoch: »In einer monokratischen Gesellschaft geht es streng logisch zu. Sie ist von einem Prinzip, dem Tausch um des Profits wil-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

len, beherrscht.« (ebd.: 199) Dies wird durch den Pluralismus an der Oberfläche nur verdeckt, aber nicht verändert. Deutlich wird das nicht zuletzt in immer wieder auftauchenden Legitimationsdefiziten und -krisen des Staats durch das Wiederauf- oder Durchbrechen des Klassenkonflikts, wie sie etwa Habermas diagnostiziert (vgl. Habermas 1976: 320, weiter Habermas 1973).

In den 1970er Jahren setzt eine weitere Entwicklung ein, die sich bis in die heutige Zeit fortsetzt und die – bei aller Differenz – auch gewisse Parallelen zu jener Entwicklung aufweist, die Horkheimer oben beschrieb. Was sich in dem eben Entwickelten bei Adorno als »(Re-)Privatisierung« andeutete, in der Zeit des Ausbaus des Wohlfahrtsstaats und der Nivellierung aber noch eine schwache Tendenz blieb, setzt sich ab den 1970er Jahren als hegemoniale Strömung durch. Von der hier gemeinten neoliberalen Agenda, die nun ihre erste Hochphase erlebt, schreibt Quinn Slobodian, dass sie durchaus Nähen zu Hellers Beschreibung des »autoritären Liberalismus« aufweist (vgl. Slobodian 2020: 28). Wie Adorno, Horkheimer und Marcuse implizit an diese These Hellers andockend den Autoritarismus der 1930er Jahre deuteten, so kann ihre Theorie uns auch heute noch etwas für den »autoritären Neoliberalismus« sagen, ohne dass dieser in eins gesetzt wird mit der historischen Anbahnung des Faschismus. Aber gerade mit Blick auf das Verhältnis von Recht und Eigentumsstruktur und die damit zusammenhängenden Konkurrenzverhältnisse ist hier Erklärungspotential, das die Analysen der frühen Kritischen Theorie auch fruchtbar für eine heutige Zeitdiagnose macht.

Der Begriff des »autoritären Liberalismus« wurde u.a. von Alexander Somek in die neuere Diskussion des Neoliberalismus eingebracht und setzt vor allem an den EU-Politiken im Rahmen der Eurokrise an. Auch ihm und anderen Sympathisanten des Konzepts kommt es nicht darauf an, eine direkte Parallele zum aufkommenden Faschismus in Weimar zu spannen, sondern autoritäre Momente in der managerialen Krisenpolitik aufzuzeigen, die im Dienste der Ökonomie demokratische Souveränitäten übergeht (vgl. Somek 2015).[23] Bevor wir uns aber dieser jüngsten Phase widmen, blicken wir zunächst noch auf die Entfaltung neoliberaler Rationalität und Regierungsweisen, bei denen wir oben im Anschluss an Adornos These der Nivellierung und zunehmenden (Re-)Privatisierung stehengeblieben sind.

Denn nicht nur in der aktuellen Krisenpolitik, sondern auch in einer weiteren Fassung lässt sich ein Zusammenhang von neoliberalen Politiken, Autorität und Eigentumssicherung aufzeigen. Wie auch der klassische Liberalismus keinen reinen

23 Siehe auch Streeck (2015) und Oberndorfer (2012). Scheuerman weist zurecht auf die Gefahr hin, mit dem Konzept über das Ziel hinauszuschießen und die Ära Merkel/Schäuble in der EU mit der Politik von Papens in Weimar gleichzusetzen, welche im Zentrum der Argumentation Hellers steht. Dennoch sieht auch Scheuerman wichtige Impulse in dem Konzept – in seinem Sinne soll hier ein kritischer Gebrauch von der These Hellers gemacht werden (vgl. Scheuerman 2015: v.a. 309).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Laisser-faire«-Kapitalismus begünstigt, sondern auf den Staat angewiesen ist – einerseits, um die Marktbedingungen herzustellen und zu sichern, andererseits aber auch, um die eigene Reproduktion angesichts der selbstdestruktiven Tendenzen einzuhegen (vgl. Agnoli 1995: 30f.; siehe auch Fraser 2017: 148) –, so ist auch der Neoliberalismus keineswegs anti-etatistisch. Statt um eine reine Freisetzung der Märkte sind die Protagonisten neoliberaler Theorie nach Slobodian vielmehr um eine »Isolierung der Märkte«, um die »Umgestaltung von Staat, Recht und anderen Institutionen zum Schutz des Marktes« bemüht (Slobodian 2020: 14). Längst zum alles und nichts umfassenden Stichwort geworden, wird der Neoliberalismus hier als Reaktion auf die Wirtschaftskrise der späten 1920er Jahre ebenso wie den Keynesianismus (vgl. Ptak 2017: 18ff., ebenso Biebricher 2021: 30ff.) gefasst, die – theoretisch durchaus heterogen in ihren verschiedenen Ausprägungen – basal aber gerade in Abkehr von der wohlfahrtsstaatlichen Prägung in den 1960er Jahren eine Dynamisierung der Gesellschaft und (Wieder-)Hinwendung zum Markt forciert. Ralf Ptak fasst zusammen: »Die Eckpunkte dieser zerstörenden Dynamisierung sind: Deregulierung, Liberalisierung, Privatisierung, Flexibilisierung und Freihandel« (Ptak 2017: 76) – ein »Race to the bottom«, wie John Kannankulam beschreibt, in dem sich ein globaler Unterbietungswettkampf um Standortvorteile entflocht und die Weltfinanzmärkte zur »selbständigen Verwertungssphäre für Kapital« wurden (Kannankulam 2008: 113, 119).

Neoliberale Subjektivierung

Davon bleiben auch die Subjekte nicht unberührt. Mit der neoliberalen Subjektivierung, so Wendy Brown, finden wir eine neue Homologie von Staat und Seele vor, wie sie in der Politischen Philosophie etwa bekannt ist durch Platon und seine Gleichsetzung der Subjekttypen einer Polis, die den Charaktermerkmalen der Menschen gleichen sollten. Im Neoliberalismus ist diese Homologie geprägt durch das Unternehmertum, das sowohl in der Sphäre des Politischen, als auch auf Seiten der Subjektkonstitution zu finden ist (vgl. Brown 2015: 21)[24] – der Markt prägt sich seine Subjekte auf der Makro-Ebene und auf der Mikro-Ebene: managerialer Staat und »unternehmerisches Selbst« (Bröckling 2007). Brown betrachtet den Neoliberalismus in Anschluss an Foucault nicht nur mit Blick auf die Entfesselung des Marktes und graduell zunehmende Ökonomisierungen, sondern will eine qualitativ neue Form der Ökonomisierung in den Blick nehmen, die das Subjekt erfasst und auch eine neue »Regierungsrationalität« bzw. eine neue »Ordnung normativer Vernunft« umfasst (Brown 2015: 32). Indem Selbst und Staat zu Management-Projekten umgewandelt werden, greift diese Rationalität auch demokratische Grundprinzipien an

24 Die Distanz zur »verwalteten Welt« ist hier nicht sehr groß, um an Adorno und Horkheimer anzudocken.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bzw. höhlt die Demokratie aus und stellt sie in den Dienst des Marktes, der heute nur zu bekannten »Sachzwänge« respektive der »Alternativlosigkeit«.[25]

Was an dieser Entwicklung besonders hervorsticht, ist, dass hier nicht nur ein Policy-Vorschlag unter anderen diskutiert wird oder es zu bloß graduellen Verschiebungen etwa mit Blick auf Sozialpolitik oder wirtschaftliche Regulierung kommt, sondern dass der Neoliberalismus ein ganz neues Rationalitätsprinzip darstellt, das sich in alle Lebensbereiche eingräbt und die Subjektstruktur von Grund auf neu prägt. »Der Neoliberalismus herrscht als raffinierter gesunder Menschenverstand, ein Realitätsprinzip, das Institutionen und Menschen überall umformt, wo es sich niederlässt, sich einnistet und Bestätigung erfährt.«, so Brown (2015: 38). Die These vom neuen »Realitätsprinzip« werden wir später noch genauer aufgreifen. Zunächst soll aber an die obige Fragestellung angeknüpft werden, nämlich, wie nun (Neo-)Liberalismus und autoritäre Tendenzen zusammengehen oder gar -gehören.

Brown liefert dazu einen Vorschlag: Wir hatten schon beschrieben, dass die neoliberale Theorie keineswegs gegen staatliche Strukturen per se gerichtet ist, sondern vielmehr ein Projekt robuster staatlicher Strukturen zur »Isolierung der Märkte« verfolgt; dabei geht es aber um die Herstellung von Strukturen nach dem Bild des Marktes, also um eine formal-rechtliche Struktur, die aber keine bewusste Planung umfasst. Wettbewerb soll das leitende Prinzip in allen Sphären werden, der Staat nur den Rahmen schaffen, wobei Hayek und seine Mitstreiter eine antipolitische Stoßrichtung verfolgen, (Re-)Privatisierung forcieren und Schutz für das (vermeintlich) Private einfordern. Die geschützte private bzw. persönliche Sphäre wird dem Sozialen übergeordnet und dazu werden tatsächlich ein starker Staat, Polizei und Verteidigung eingefordert (vgl. Brown 2018: 16f.). Während die Forderungen in der Sprache der Rechte vorgetragen werden, untergräbt die neoliberale Logik allerdings individuelle politische Rechte, wenn diese etwa von Aktivist*innen der neuen Rechten gerade zur Exklusion und zum Angriff auf soziale Gerechtigkeit herangezogen werden. Dabei sieht Brown auch ein neues Freiheitsverständnis aufkommen, das paradoxerweise ausgerechnet in Metaphern der Abschottung ausgedrückt wird: Mauern, Zäunen, Verbotsschildern, die die Sicherung des Privaten vor dem öffentlichen Zugriff demarkieren sollen (vgl. ebd.: 23).

Autoritarismus im Namen der Freiheit – diese Figur machen auch Amlinger und Nachtwey, wie oben schon angeführt, in ihrer aktuellen Studie aus. In direkter Auseinandersetzung mit Browns Aufsatz versuchen sie, die Bindung des neuen Autoritarismus an einen »verdinglichten« Freiheitsbegriff nur mehr zuzuspitzen. Nicht (nur) die Sicherung des Privaten gegen Soziales stehe hier im Vordergrund, sondern ein tatsächliches Autonomiestreben, das letztlich aber daran krankt, dass die neoliberalen Strukturen eben schon so weit internalisiert sind, dass das Aufbegehren

25 So etwa beliebte Legitimationsstrategien von Thatchers TINA-Prinzip bis zu Merkels Rhetorik der »Alternativlosigkeit«; siehe dazu Seville (2016).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wieder konformistisch wird. Amlinger und Nachtwey schreiben zu diesem Punkt: »Libertäre Autoritäre trotzen rebellisch jeder externen Autorität. Angepasst sind sie nur insofern, als sie die Normen der Konkurrenzgesellschaft internalisiert haben.« (Amlinger/Nachtwey 2023: 178) Browns eigenes Argument aus ihrer Neoliberalismus-Theorie führt also über ihr Autoritarismus-Verständnis hinaus.

Schlagen wir von hier den Bogen zurück, a) zur Diskussion um den »autoritären Liberalismus« und b) letztlich zum Startpunkt und Kern des Kapitels, nämlich der Rolle von Konkurrenz und Eigentum für das Rechtsverständnis der Kritischen Theorie.

a) Die Reaktivierung der These Hellers über den »autoritären Liberalismus« haben wir oben angesichts der Krisenpolitik der EU nach 2008 verortet. Gerade in der Inter- bzw. Transnationalisierung von Märkten und der Finanzialisierung sehen Somek, Streeck und andere eine Basis für neue autoritäre Strukturen, deren Durchgreifen sie nicht zuletzt in der Austeritätspolitik erblicken. Die Gremien, die hier handeln, sieht Somek zwar als delegierte Mächte an, jedoch stellt sich ihm die Frage, wie weit Delegation reicht, um noch demokratisch zu sein. So bewegt er sich in der Nähe der Thesen Streecks, der gegen jene autoritären Züge eine Rückgewinnung nationalstaatlicher Souveränität einfordert (vgl. Streeck 2013: 236ff.). Wie oben schon angezeigt, mahnt Scheuerman demgegenüber in zwei Sphären Vorsicht an: Einerseits – und er unterstellt nicht, dass Somek oder Streeck das machten, aber die Terminologie brächte die Gefahr mit sich – sollte die historische Folie klar abgrenzbar von den aktuellen Tendenzen sein, die EU-Politik nicht mit der prä-faschistischen gleichgesetzt werden. Zum anderen sieht er in dem eingeforderten Rückgang hinter die Entwicklungen zum Transnationalismus »worrisome symbolic as well as real-life consequences« (Scheuerman 2015: 311) – auch hier mit dem Hinweis, dass Streeck diese keineswegs ausblende oder naiv beiseiteschiebe.

Dennoch können diese Bedenken durch die Autoritarismus-Theorie gerade der frühe Kritischen Theorie substantiiert werden. In einer noch wesentlich weniger globalisierten Welt, in der die Nationalstaaten dennoch qua Blockbildung an Bedeutung verloren, diagnostizierte Adorno bereits 1959 die problematischen (politischen, weniger ökonomischen) Folgen eines Rekurrierens auf den Nationalstaat; diese Rückabwicklung internationaler Organisationen zugunsten einer zunehmenden Abschottung sind es wohl, auf die Scheuerman vorsichtig anspielt.[26] Zu unter-

26 Adorno schreibt: »Aktuell aber ist der Nationalismus insofern, als allein die überlieferte und psychologisch eminent besetzte Idee der Nation, stets noch Ausdruck der Interessengemeinschaft in der internationalen Wirtschaft, Kraft genug hat, Hunderte von Millionen für Zwecke einzuspannen, die sie nicht unmittelbar als die ihren betrachten können. Der Nationalismus glaubt sich selbst nicht ganz mehr und wird doch politisch benötigt als wirksamstes Mittel, die Menschen zur Insistenz auf objektiv veralteten Verhältnissen zu bringen. Daher, als ein sich selbst nicht ganz Gutes, absichtsvoll Verblendetes, hat er heute die fratzenhaften Züge angenommen.« (AGS 10.II, S. 565f.)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

suchen wäre, inwiefern hier die Lösung gegen autoritäre Tendenzen im überstaatlichen Bereich nicht eine Stärkung autoritärer Tendenzen im Nationalen bewirke – wobei auch umgekehrt das Argument zu machen ist, dass autoritäre und nationalistische Bewegungen gerade das Feindbild der übergeordneten Struktur brauchen, wie dies bei AfD und anderen europäischen rechten Parteien zu erkennen ist.

Dennoch haben wir auch jenseits dieser Frage mit Brown und Amlinger/Nachtwey gesehen, wie autoritäre Tendenzen aus den (neo-)liberalen Strukturen erwachsen und wie sich in Anpassung an den Wandel der Subjektstruktur auch an die Autoritarismustheorie der frühen Kritischen Theorie anschließen lässt. Darüber hinaus lässt sich eine weitere Linie ziehen, wenn man die Internalisierung und Totalisierung des managerialen Geistes verfolgt. Noch vor der Verbreitung neoliberaler Strukturen, bevor der Staat zum Management-Projekt wurde und die Subjekte zum unternehmerischen Selbst, stellten Horkheimer und Adorno die These einer Tendenz zur verwalteten Welt auf. Damit ist keineswegs das gleiche gemeint wie das, was hier als manageriale Rationalität beschrieben wurde. Es lässt sich aber mit Letzterem an die Theorie Adornos und Horkheimers anknüpfen, die freilich die neueren sozialen Entwicklungen aufnehmen muss.

Angesichts der zunehmenden Vergesellschaftung, so Adorno, kommt es auf subjektiver Seite zu einer Aneignung der administrativen Strukturen: »[j]eder Einzelne wird gewissermaßen zum Verwaltungsfunktionär seiner selbst.« (Adorno in HGS 13: 124) Aber auch auf der gesellschaftlichen Ebene findet eine zunehmende Verwaltung statt, die problematisch nicht ob ihrer administrativen Gestalt, sondern durch ihre zunehmende Verselbständigung und Lösung von Zwecken wird. So wehren sie auch eine regressive Kritik von Recht und Verwaltung ab, die sie gerade im Autoritarismus sehen; Adorno verdeutlicht dies an seiner Analyse des autoritären Agitators am Beispiel von Martin Luther Thomas, der gegen »unpersönliche« Institutionen und Bürokratismus ankämpfe, dies jedoch nur zum Zweck der Ausbeutung und Mobilisierung von Affekten, nicht zu einem sozialen Zweck tue (vgl. Adorno 1973: 438f.). So kann die vermeintliche Kritik des Rechts gar der »verwalteten Welt« in die Hände spielen, will sie doch von objektiver, immerhin noch vermittelter Herrschaft zu direkter überleiten. »Wenn Thomas über Gesetz und Konvention herfällt, hat er nicht Freiheit im Sinn, sondern Unterwerfung des Individuums; nicht unter unabhängige gesetzliche oder moralische Maßstäbe, sondern unter den direkten Befehl jener, die die Gewalt innehaben, die auf objektive regulative Ideen ohne weiteres verzichten können.« (Ebd.: 445) Die demagogische Technik, die hier angewandt wird, kennen wir auch aus aktuellen autoritären Bewegungen, die eine (Meinungs-)Diktatur anprangern, nur um selbst repressive Ziele zu verfolgen. Die Frage, welche Rolle das Recht hier nun einnimmt bzw. Momente der Verrechtlichung und/oder der Entrechtlichung sollen im nächsten Kapitel verfolgt werden.

Davor aber noch eine abschließende These zu verwalteter Welt und autoritärem (Neo-)Liberalismus: der Entzug sozialer Strukturen des politischen Zugriffs und gar

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der politischen Reflexion, wie er in der Herrschaft des neoliberalen Common Sense, der Alternativlosigkeit und der Sachzwänge zu finden ist, den u.a. Jacques Rancière (neben Colin Crouch) als »Postdemokratie« bezeichnet,[27] befeuert die Verselbständigung, macht die Subjekte zunehmend zu Anhängseln der Administration. Im Neoliberalismus hat die Struktur, die Horkheimer zunächst für Prozesse der Monopolisierung beobachtet ihre neue Form gefunden: die zunehmende Abspaltung von Leitung und Besitz, und dabei ein Eigenleben der Verwaltung, das jedoch nicht zur Auflösung des Eigentums strebt, sondern es – wie auch die unterliegenden Produktionsverhältnisse – in neuer Form konserviert.

5.3 Verrechtlichung und Entrechtlichung von sozialen Verhältnissen

»Das Recht stabilisiert immer die Gesellschaft, aber es stabilisiert auch Errungenschaften der Freiheit, wie es genauso Herrschaftsverhältnisse stabilisiert. Nichts stabilisiert Herrschaftsverhältnisse besser […]« (Brunkhorst 2014c: 269). Was Brunkhorst hier mit Blick auf die Rechtsauffassung nach Marx ebenso wie auch bei Habermas festhält, ist als Spannung im heutigen (kritischen) Rechtsdiskurs durchaus weit verbreitet, etwa in der hier vorliegenden Doppelformulierung von »Herrschaft und Freiheit«, oder auch dem Begriffspaar »Emanzipation und Gewalt«[28] und ähnlichen Versuchen, das Janusgesicht des modernen Rechts zu fassen. Während nun Marx eher bekannt ist für seine Kritik des letzteren Zugs, den Brunkhorst dem Recht zuschreibt, nämlich die herrschaftsstabilisierende Form des Rechts, scheint sich Habermas mit seiner Diskurstheorie des Rechts vor allem dem ersten Bereich zuzuwenden: der Stabilisierung von sozialen und freiheitlichen Errungenschaften. Wichtig ist jedoch zu sehen, dass keiner der beiden bei einer einseitigen Betrachtungsweise stehenbleibt – beide sehen die Ambivalenz, wenn nicht Dialektik des Rechts. Aber beide tun dies auf unterschiedlichen Ebenen.

Zweitens ist dazu zu bemerken, dass die Rede von »dem« Recht hier sehr stark verallgemeinert, die Differenzen der beiden Theoretiker oder (wenn man sich von den Personen löst) der Arten der Theoretisierung aber keineswegs darauf begrenzt sind, dass sie sich verschiedene Aspekte des Rechts vornehmen. Marx' Kritik beschränkt sich nicht auf das Privatrecht, sondern reicht bis hin zur Kritik der Idee der Menschenrechte etwa in seinem Text *Zur Judenfrage*; Habermas seinerseits beschränkt sich nicht auf die Menschen- oder Grundrechte, ebensowenig auf die Prozessualität des Rechts, sondern spannt sein Werk über die verschiedenen Ebe-

27 Polemisch schreibt Rancière gar von der Umformung der Politik zur bloßen »Verwaltung des Kapitals«, die durch demokratische Verhältnisse maskiert wird (Rancière 2002: 123).

28 So etwa jüngst Liza Mattutat (2022).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen.[29] Tatsächlich sollen uns im weiteren Verlauf dieses Kapitels vor allem Fragen des Rechts in einer Hinsicht berühren, die sowohl bei Marx, als auch bei Habermas auftauchen, nämlich solche in Richtung der Funktion bzw. Wirkweise von Rechten, wobei sich eine neue bzw. weitere Doppelcharakterisierung ergibt, die hier diskutiert werden soll: Vor dem Hintergrund der Debatte um das Verhältnis von Recht und Politik bzw. einer politischen Konzeption von Grund- und Menschenrechten soll »das Recht« auf zweierlei Tendenzen hin untersucht werden, nämlich auf seine Fähigkeit, politische Prozesse anzustoßen bzw. Debatten in sich aufzunehmen einerseits, auf die Blockade politischer Prozesse andererseits.

In dieser Blickrichtung tritt das Recht – oder genauer treten die (subjektiven) Rechte – auf als ideologischer Schleier, dort, wo es bzw. sie »die sozialen Herrschaftsverhältnisse der Kritik« (Menke 2009: 4) entziehen, oder (bzw. wie noch genauer aufzuschlüsseln sein wird: und/oder) als »Platzhalter« für die politische Debatte um Grundrechte (vgl. Habermas 1992: 160) oder Menschenrechte (vgl. Kreide 2013). Diese Bestimmung von Rechten als Auslöser oder Blockaden politischer Prozesse fügt sich auf der Funktionsebene in oben beschriebene Gegenüberstellungen von »Emanzipation und Gewalt« oder »Freiheit und Herrschaft« ein, ohne jedoch linear in ihnen aufzugehen (wie auch die beiden Begriffspaare nicht identisch sind).[30] Entwickelt werden soll diese Untersuchung aus einer Kritik der frühen Kritischen Theorie heraus, die ein weiteres Verständnis einer politischen Konzeption von Rechten anbahnt.

Horkheimers »Theorieverfall«

Hans-Jürgen Krahl, Adornos Schüler und Mitarbeiter, Protagonist der Frankfurter Studierendenproteste von 1968 und führender Vertreter des SDS, geht im Mai 1969 in einer Diskussion über Horkheimer scharf ins Gericht mit jenem. Zwar habe Horkheimer den »Doppelcharakter des bürgerlichen Individuums« richtig erkannt und damit das Freiheitsverständnis charakterisiert, wie es in den bürgerlichen Revolutionen entwickelt wurde. So arbeitet Horkheimer – wie wir oben gesehen haben – heraus, wie Gerechtigkeit abgeleitet wird aus dem Äquivalententausch, wie damit die Gleichheit der Menschen als Warenbesitzer und ›autonome und bedürfnislose Rechtsperson‹ gesetzt wird und Freiheit demnach die der Marktteilnehmer (hier im Ursprung tatsächlich nur im Maskulinum) ist. Bei aller Kritik, so ist hier die doppelte These von Freiheit und Herrschaft konserviert, denn wenn auch die Freiheit nur eine ideologische sei, so blieben doch noch Spielräume oder Möglichkeiten der

29 Unter anderem rezipiert Habermas auch die Marx'sche Kritik des Warentauschparadigmas als Kern des bürgerlichen Gerechtigkeitsdenkens; siehe Habermas 1973: S. 81f.

30 So heißt »Blockade« nicht automatisch Gewalt oder Herrschaft, »Auslöser« nicht per se Freiheit und Emanzipation, wenn auch die Tendenz dahin gehen mag.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kritik, die in der Figur der gleichen bzw. gleichberechtigten Rechtsperson aufgespeichert sind. Aber:

> »Horkheimer hat erkannt, dass mit dem Übergang vom Konkurrenz- ins Monopolkapital das, was das bürgerliche Individuum noch an Ideologie und Freiheit der Kritik im Schutzraum der Familie und in der Bindung an die Vaterautorität inkorporierte, restlos verloren geht, dass also gewissermaßen die Unterdrückung zwar nahtlos fortlebt, aber das, was an immanenter Kritik aus den bürgerlichen Kategorien in der Gesellschaft und in den Ökonomien selbst notwendig war, zerstört wird, dass im bürgerlichen Individuum, in der Rechtsperson, immer noch das Moment der Freiheit mitgesetzt war, das Moment der Gleichheit, dass die liberalen Rechtskategorien der bürgerlichen Gesellschaft Ideologie waren, insofern sie die materielle Ungleichheit verschleierten, aber in dieser ideologisch entstellten Gestalt emanzipatorische Gehalte enthielten. Und deshalb muss es als Theorieverfall angesehen werden, wenn Horkheimer – der so extrem wie kein anderer den Verfall des Emanzipationsbewusstseins durch das Monopolkapital, das er als potentiellen Faschismus bezeichnete, gesehen hat – immer noch davon spricht, dass es in dieser ›liberalen‹ Gesellschaft relevante Spielräume zu verteidigen gibt.« (Krahl 2008: 238f.)

Während die Freiheit also »in ihrer ideologisch entstellten Gestalt«, d.h. selbst als bürgerlich reduzierte, noch die Möglichkeit zur einholenden Kritik *durch das* und *am* Recht zuließ, so ist mit dem bürgerlichen Individuum auch diese Ressource der Entwicklung der Produktionsverhältnisse zum Opfer gefallen. Was hier stärker ökonomistisch aufgefasst wird – durch Krahls Rückbindung an die Marx'sche Theorie, aber auch im Horkheimer'schen Duktus selbst, der den Übergang vom Konkurrenz- zum Monopolkapitalismus beschreibt (a) –, wird begleitet durch (mindestens) zwei weitere Thesen: zum einen jene der fortschreitenden Rationalisierung bzw. der Durchsetzung »instrumenteller Rationalität« (b), zum anderen durch die psychoanalytische Theoretisierung der Subjektgenese (c).

Um die Thesen, die hier zusammenkommen, in aller Kürze (meint: verkürzt) darzustellen: In (a) findet sich weitgehend eine Widerspiegelungsthese, die davon ausgeht, dass die ökonomischen Verhältnisse sich in den sozialen und politischen (relativ) linear ausdrücken. Stark funktionalistisch wird davon ausgegangen, dass das Recht als Instrument der Interessen der führenden sozialen Fraktionen, der ›herrschenden Klasse(n)‹, fungiert und dabei mit der Verschiebung der Machtkonstellationen auch selbst einen »Funktionswandel« erfährt (vgl. auch Neumann 1967b). Während es im Konkurrenzkapitalismus ein weit aufgefächertes Feld von Machtpositionen bzw. -blöcken gibt, kommt den darin bedeutenden Fraktionen die vermittelte Herrschaft durch Markt und gleiches Recht, das die dahinterliegenden Dynamiken überdeckt, zugute. Mit der Monopolbildung sehen Horkheimer und mit ihm auch Marcuse und andere aus dem Kreis des Frankfurter Instituts einen

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zerfall dieser Funktion des Rechts, bilden sich doch größere Machtblöcke heraus, die auf die Vermittlung der Herrschaft weniger angewiesen sind und direkter auf die Machtlosen zugreifen können. Darauf verweist Krahl mit seiner These des Schwindens der Spielräume in der integrierten Gesellschaft.

Zu (b) wurde in vorherigen Kapiteln bereits einiges ausgeführt. Während Horkheimer das Denken und damit auch das soziale Handeln auf eine sture Zweck-Mittel-Rationalität reduziert sieht, wobei die Zwecke dem Denken und (Ver-)Handeln entzogen scheinen, die Frage sich also immer nur auf die Mittel zu vorgegebenen, blind hingenommenen Zwecken richtet, schließt er daraus auch moralische bzw. moralphilosophische Konsequenzen. Diese gehen etwa dahin, dass der Kantische kategorische Imperativ in seiner dritten Formulierung, nämlich so zu handeln, »daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchtest«, unterlaufen wird (Kant 1974: 61). Mit der Instrumentalisierung des Denkens geht auch jene des Selbst und der anderen einher. Die Spielräume der (moralischen) Reflexion, die etwa auch eine immanente Kritik des Rechts und der bürgerlichen Gesellschaft anstoßen kann, schrumpfen dabei ebenfalls, so die These.

Begleitet werden diese beiden Diagnosen von einer dritten (c). Die Fähigkeit zur Autonomie im Ideal des bürgerlichen Subjekts, das eben noch jene zu verteidigenden Spielräume der Kritik verkörpert, bildet sich nach Horkheimer und vor allem nach Adorno in der Reibung mit Autorität heraus. Sich auf Freud stützend sehen die Kritischen Theoretiker in der Rebellion gegen die väterliche Autorität ein Schlüsselmoment in der Herausbildung des Subjekts wie auch der übergreifenden Kultur. Bekanntlich beschreibt Freud das »Unbehagen in der Kultur« damit, dass es für die gelingende Sozialität der Triebunterdrückung bzw. -sublimation bedarf, wobei die Aggression, die aus der Versagung resultiert, sich zunächst gegen die verkörperte Autorität, im Individuellen also gegen den Vater richtet (vgl. Freud 1974a: 254ff.). Die sozialpsychologischen Folgen, die sich beim Wegbruch der Vaterfigur (buchstäblich: durch eine Veränderung sozialer Rollen; übertragen: durch die Vermittlung und Abstraktheit von Herrschaft) ergeben, scheinen die Herausbildung von Autonomie ebenfalls zu erschweren (vgl. HGS 5: 341), was den Vorwurf Krahls (wenn auch aus zwei anderen Perspektiven) zunächst stützt. Wir werden später darauf zurückkommen (und ich werde weiter unten argumentieren, dass die Verbindungen der beiden letzten Perspektiven gravierendere Auswirkungen auf die Theorie haben als Krahls Einwand, der eher auf eine Rezeption des autoritären Staates zielt).

Während Krahl Horkheimer nun selbst unter Ideologieverdacht stellt und meint, sein Festhalten an einer Verteidigung noch überschießender Spielräume missachte die Realität, die diese Handlungsmöglichkeit längst unterlaufen habe, diagnostiziert Honneth den frühen Kritischen Theoretikern das Gegenteil (nämlich, dass sie die Handlungsspielräume missachten oder mit ihrer theoretischen Pointe verunmöglichen) und zeichnet so den Wandel nach, den Habermas dann

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in Abgrenzung zu Horkheimer und Adorno vollzogen habe. Mit ihrer These der »totalen Vergesellschaftung« (Breuer 1985) sähen sie keine Differenz zwischen verschiedenen Handlungstypen und subsumierten auch verständigungsorientiertes Handeln unter das instrumentelle. Mit der Orientierung an »Verständigung« ziehe Habermas eine neue normative Ebene ein, die das zuvor nur negativ konturierte Programm der Versöhnung konterkariert.

> »In der Abschwächung der Idee der Naturversöhnung zur normativen Leitidee der intersubjektiven Verständigung bringt Habermas die der kritischen Theorie zugrundeliegenden Kriterien für befreiende Bewußtseins- und Praxisformen auf das Maß zurück, das die Bestimmung politisch folgenreicher Befreiungspraxis überhaupt erst wieder ermöglicht: denn die Theorie hat nun die emanzipationsfähige Gegenrationalität nicht mehr in den sich politischen Aktionsformen entziehenden Manifestationen mimetischer Naturerfahrung, sondern in den aus sozialstrukturellen Entwicklungsprozessen heraus unter normativen Diskussionsdruck geratenen Handlungsräumen empirisch zu vermuten.« (Honneth 1982: 117)

Mit der Lösung von der Theorie des autonomen Subjekts hin zu Fragen der Intersubjektivität bzw. der Interaktion rücken also neue Dimensionen des politischen Handelns in den Blick. Wir stoßen hier auf eine Spannung zwischen ›erster und zweiter Generation‹ der Kritischen Theorie, die wir genauer beleuchten wollen. Sie betrifft die Spannung von Politik und Rationalität und damit in ihrem Zentrum auch das Recht. Bevor aber direkt auf diese Spannung eingegangen wird, soll nochmals eine erweiterte Perspektive auf die Sicht Horkheimers und Adornos auf Potentiale und Freiheiten, die Honneth ihnen abspricht und die Krahl ihnen als ideologisch unterstellt, eröffnet werden. Dies geschieht anhand einer Auseinandersetzung Adornos mit Fragen ›der Institution‹.

Institution und Freiheitsbewusstsein

In einem Gespräch mit Arnold Gehlen, aufgezeichnet 1965, setzt sich Adorno explizit mit Fragen der Institution, dabei unter anderem der Schule, der Universität, aber auch des Rechts und der Verfassung, auseinander. Solche Institutionen fasst Adorno angelehnt an die Marx'sche Formanalyse als »Vergegenständlichung von sozialen Formen«, warnt aber vor vorschnellen Schlüssen (Adorno/Gehlen 1965: 6:31').[31]

31 Diese Idee findet sich (ohne direkten Bezug zu Adorno) später in Arbeiten etwa von John Holloway, Joachim Hirsch oder Sonja Buckel genauer ausgearbeitet wieder. Bei Hirsch heißt es erhellend: »[S]oziale Formen [sind] aus den allgemeinen Vergesellschaftungsprinzipien resultierende, den Menschen in verdinglichter Weise entgegentretende Verobjektivierungen ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs. Auf das gesellschaftliche Handeln bezogen bestimmen die sozialen Formen allgemeine und strukturelle Wahrnehmungs- und Verhal-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Intuitiv könnte man hier nun einen Frontalangriff auf die Institution(en) erwarten, stellen diese sich doch dar als »geronnene menschliche Verhältnisse« (Adorno 2003a: 239) und somit ›Agenten‹ oder als Vermittlungsebene im Prozess sozialer Verdinglichung. Dennoch sieht Adorno in den Institutionen eine Ambivalenz, die er Gehlen in dessen Hervorhebung ihrer Relevanz zugesteht: Zwar zeige sich die Institution zunächst als bloßer Gegenspieler der Freiheit, als Moment ihrer Einschränkung, dennoch müsse man beachten, dass »die Freiheit sich überhaupt erst, wenn man so will, sowohl im Schutz wie gegen die Institutionen herausbilden kann.« (Adorno/Gehlen 1965: 6:31')

Freilich belässt es Adorno nicht bei dieser positiven Bestimmung; schnell wendet er ein, dass das freiheitliche Moment bzw. der Punkt, an dem sich Freiheitsbewusstsein in oder an der Institution bilden kann, wesentlich ein Reibungspunkt ist. Zwar verbürgen Institutionen in gewissem Sinn auch Freiheit, indem sie etwa »die Menschen ihrer unmittelbaren Notdurft entheben«, auf der anderen Seite tendieren sie aber dazu, die Freiheitsspielräume wieder zu kassieren (man denke an die obige Krahl-Passage). Dennoch – und man könnte sagen: nicht durch, sondern gegen die Institution – bildet sich zumindest potentiell ein Freiheitsbewusstsein (ebd.: 8:21'). An der Institution Schule hat Adorno das in seinen erziehungstheoretischen Arbeiten der 60er Jahre deutlicher herausgearbeitet. Autorität ist hier ambivalent besetzt – auch hier greift er auf das Freud'sche Entwicklungsmodell zurück: Während es in der Schule gute Gründe gibt, dass sich die Schüler*innen der Autorität der Lehrer*innen unterwerfen, so kann dies kein dauerhaftes Ziel sein; vielmehr komme es darauf an, sie zur Mündigkeit zu erziehen, in dem Sinn, dass die Lehrkraft sich potentiell überflüssig mache. D.h. weder die bloße Hörigkeit, noch die Renitenz führen zum Ziel des autonomen Verhaltens – die Ambivalenz muss vielmehr gewahrt werden (vgl. Adorno 1971: 139ff.).

Allerdings ist mit der Wahrung der Ambivalenz keineswegs gemeint, dass Autorität zu verstetigen, dass die Institution um ihrer selbst willen zu reproduzieren sei. Gerade diese Verselbständigung wäre für Adorno problematisch und zeigt sich doch seiner Zeitdiagnose gemäß immer stärker. Die Institutionen lasten auf den Individuen, wo sie ihnen doch als Durchgangspunkt oder Stütze dienen sollten. Das Ziel hingegen ist nicht die Erhaltung der Institution um ihrer selbst willen, sondern, wie schon im Beispiel der Lehrkraft, die eigene Auflösung qua Obsoleszenz:

---

tensorientierungen, denen die Individuen unterworfen sind und die sie zugleich durch ihr Handeln reproduzieren. […] Diese allgemeinen Wahrnehmungsformen und Verhaltensmuster konkretisieren sich in gesellschaftlichen Institutionen, oder umgekehrt: in den Institutionen *materialisieren* sich die sozialen Formbestimmungen.« (Hirsch 2005: 40), siehe auch Buckel (2015: 251ff.) und Holloway (1991).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Dass also die Menschen indem sie mündig werden, doch über jene Bedürftigkeit der Institution gegenüber hinauswachsen, und ich würde sagen, die Aufgabe von Erziehung in einem emphatischen, großen Sinn besteht eben darin, dass sie die Menschen mündig macht und die Institutionen wirklich auf die Rolle reduziert, die ihnen von Kant zugeschrieben war, nämlich nur darüber zu wachen, dass die Freiheit keines Menschen die Freiheit eines anderen Menschen [verletzt?]« (Adorno/Gehlen 1965: 13:52')[32]

Während das im Kontext der Schule einerseits einleuchtet, allerdings auch nicht heißt, dass die Schule damit aufgelöst wird, sind die Implikationen für die Institution des Rechts noch genauer zu beleuchten. Adorno selbst gibt einen Hinweis dazu, wenn er die These der Hervorbringung von Mündigkeit durch Institutionen generalisiert und zumindest dem Vokabular nach sehr nah in die Sphäre der marxistischen Rechts- und Staatstheorie rückt, indem er Engels aus dem *Anti-Dühring* paraphrasiert. Man dürfe nicht, so Adorno, bei der Beschreibung der Spannung und ihrer Aufrechterhaltung stehenbleiben; vielmehr müsse von den Institutionen ihr eigenes Telos, und damit ihr eigener ›Rückbau‹ (wenn auch nicht ihre Auflösung) eingefordert werden: sie sollen dahingehend transformiert werden, »nur noch etwas wie die Verwaltung von Sachen […], aber nicht mehr Herrschaft über Menschen« zu verkörpern (ebd.: 18:06').[33]

Institution und Rationalisierung

Die Spannung von Festhalten an der Institution aus Notwendigkeit und ihrer notwendigen Überwindung wird nicht schwächer, das Verhältnis nicht durchsichtiger, wenn noch eine weitere Ebene eingezogen wird, die jedoch nicht übergangen werden kann: das Verhältnis von Institution und Rationalität. Im Gespräch mit Gehlen kommt hier eine Argumentationsfigur auf, die im vorherigen Verlauf dieser Ar-

32 Das letzte Wort ist in der Aufnahme nicht eindeutig zu verstehen.

33 Vgl. dazu Engels: »Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht ›abgeschafft‹, er stirbt ab.« (MEW 20: 262). Lenin zitiert und rezipiert die Stelle ausführlich in *Staat und Revolution* und auch in anderen bedeutenden Schriften zur marxistischen Staats- und Rechtstheorie findet sich der Verweis regelmäßig (siehe Lenin 1972: 408). An die Kritik der Gleichheit im bürgerlichen Sinne anschließend, die nicht mehr als ein Minimum an Freiheit sichere und Differenz sanktioniere, schreibt etwa auch Gerhard Scheit über die einerseits identifizierende und andererseits ausbeutende Rationalität im »bürgerlichen Egalitätsideal« (AGS 6: 149), dass reelle Gleichheit demgegenüber nicht als »Abschaffung des Rechts zu begreifen [sei], sondern als Versuch, es so unnötig zu machen, wie Vorräte horten in der Überflußgesellschaft: unter der Bedingung nämlich, daß nicht unmittelbare Gewalt und Zwang an seine Stelle gesetzt werden.« (Scheit 2011: 33f.)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

beit[34] bereits entfaltet und als interne Kritik des Rechts dargestellt wurde. Adorno meint hier, dass neben (oder statt?) einer umfassenden Kritik ›der‹ Institution jeweils eine Rationalitätsprüfung der einzelnen Institutionen mit Blick auf ihren normativen Grund zu leisten sei. Inwiefern erfüllen die Institutionen also ihren Zweck? Werden sie als »Vergegenständlichungen menschlicher Verhältnisse« begriffen, so gilt es, ihrem Ursprung nachzuspüren, die Frage zu stellen, weshalb sie geschaffen wurden und ob sie ihrem Ziel nachkommen oder zum verselbständigten, losgelösten Fakt den Menschen und ihrer Praxis gegenüber geworden sind (Adorno/Gehlen 1965: 21:38').[35] Das ist die erste Stufe in der Frage nach Rationalität.[36]

Die zweite geht über die Mittel hinaus, denn selbst deren tatsächliche Rationalität sagt noch nicht allzu viel darüber aus, inwiefern sie problematisch sind oder nicht. Die Folter ist ein adäquates, rationales Mittel, wenn der Zweck einer Institution, etwa der Strafbehörden, die Unterdrückung und Brechung von Widerstand ist. Dass nun die Bewertung der Zwecke ungleich schwieriger ist als die der Mittel und die Frage aufkommt, woher der Maßstab hierfür gewonnen wird, versteht sich von selbst. Das führt ebenfalls zurück zu früheren Diskussionen in dieser Arbeit. Im Rahmen dieses Kapitels sei der Kürze halber auf Honneths Verweis auf die Differenzierung von Versöhnung und Verständigung hingewiesen, da hier zumindest schlagwortartig zwei Antwortversuche angerissen werden, deren Differenz uns hier auch interessiert. Adorno insistiert hier auf einer fundamentalen Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft, die er dadurch gefordert sieht, dass die Institutionen heute weiterhin gewaltförmig sind. So heißt es in einem weiteren Gespräch mit Hellmut Becker und Heinz-Joachim Heydorn über die Persistenz der Gewalt in den Institutionen, dass diese »ein Negatives ist, in dem eben nichts anderes sich ausprägt, dass – trotz aller Rationalität in den Mitteln – in ihrem Wesen, in den Zwecken die Gesellschaft irrational ist und dass sie deshalb auf diese Gewalt zurückgeht.« (Adorno/Heydorn/Becker 2001: 35)

Angesichts dieser Diagnose könnte man meinen, dass die erste Stufe im Verhältnis von Rationalität und Institution irrelevant wird. Solange die Zwecke irrational sind, hilft auch eine Rationalität der Mittel wenig weiter. Allerdings – und hier weitet sich die von Honneth beschriebene Differenz der Ansätze Adornos und Habermas' weiter aus – zeitigt die Rationalität der Mittel durchaus weitgreifende

34 Siehe Kapitel 2.4.

35 Wenn hier von Praxis und der Schaffung von Institutionen die Rede ist, meint Adorno freilich nicht (nur) die aktive und bewusste Herstellung, sondern (in wahrscheinlich wesentlich größerem Maße) auch die unbewusste Praxis.

36 Eine Herangehensweise, die dieser Linie folgt, kann man in Honneths Ansatz der »normativen Rekonstruktion« (Honneth 2011a: 23) erkennen, mit der er seine Gerechtigkeitstheorie an die in sozialen Institutionen aufgespeicherten normativen Versprechen zurückbindet und im Modus »rekonstruktiver Kritik« (ebd.: 28) aufschließen will.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Effekte für die politische Praxis, für das Einhaken in die Gewaltgeschichte. Differenziert nach den beiden Ansätzen versucht Seyla Benhabib, die Implikationen zu benennen:

> »Nach Horkheimer, Adorno und Marcuse erzeugt die Rationalisierung der Gesellschaft eine epistemische Illusion: Je effizienter, geplanter und wissenschaftlicher die Herrschaft wird, desto weniger kann sie als solche begriffen werden. Habermas argumentiert umgekehrt: Die Ausweitung der ökonomischen und administrativ-instrumentellen Kontrolle bedeutet nicht notwendig eine Verschleierung der Herrschaft, sondern dürfte im Gegenteil zu ihrer Entmystifizierung führen. Herrschaft wird nicht anonym, sondern ihre Strukturen werden erkennbar.« (Benhabib 1982: 149)

Wir wollen uns gemäß dem Fokus der Arbeit hier zunächst vor allem auf die erste Hälfte, die These zu Horkheimer, Adorno und Marcuse, konzentrieren. Wurde die Auseinandersetzung mit der Institution – oben beschrieben als Reibung – ebenso wie ihr Schutzrahmen noch als Referenzpunkt potentieller Autonomie beschrieben, etwa indem Mündigkeit sich in dem spannungsreichen Ablösungsprozess von Autorität abzeichnet, so beschreibt Benhabib für die »erste Generation« der Kritischen Theorie eine Diagnose der Abschottung von Handlungsspielräumen bzw. hier zunächst einmal von Erkenntnismöglichkeiten. Dass vermittelt dadurch auch die Handlungsspielräume schrumpfen, führt zu einer ähnlichen These wie der Krahls, aber hier nicht (rein) unter ökonomischen Vorzeichen, sondern viel stärker mit Blick auf die Subjektformierung und eben die Frage der Form von Rationalität.

Wie Benhabib beschreibt, wandeln sich die Strukturen sozialer Institutionen wie der Arbeit oder auch des Rechts tendenziell in die Richtung, dass sie mit ihrer Rationalisierung auch zunehmend anonym oder zumindest unpersönlich werden.[37] Benhabib zitiert hierbei Marcuse, der seinerseits in Verweis auf die Freud'sche Sozialpsychologie feststellt, dass Herrschaft »[v]om Urvater über die Brüderhorde zum System institutionalisierter Autorität, wie sie charakteristisch für die reife Kultur ist, […] zunehmend unpersönlich, objektiv und zugleich zunehmend rational wirksam produktiv [wird]« (Marcuse 1967: 90). Das hat auch Effekte auf das Subjekt, seine Ich-Bildung bzw. die Möglichkeit der Herausbildung von Mündigkeit. Während die Spannung weiter besteht, verliert der Konflikt den Zurechnungspunkt, den »Vater«, der das Realitätsprinzip verkörpert, was letztlich dazu führt, dass auch die hier entstehende Aggression ihr Ziel verliert. Wo der Versuch der personalisierten Zurechnung unter Umständen abstrakter Herrschaft endet, ist nicht zuletzt das Grundthema der *Elemente des Antisemitismus* (HGS 5:

37 Die Relevanz von Abstraktion und bürgerlicher Gesellschaft respektive Herrschaft wurde ebenfalls in einem früheren Kapitel genauer thematisiert (siehe u.a. Kapitel 2.3).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

197–238). Auf einer dem vorgeordneten Stufe, also bevor die Aggression blind nach außen verlagert wird, so Benhabib mit Marcuse, wird sie »internalisiert und produziert Schuldgefühle« (Benhabib 1982: 145).

Verrechtlichung und Entrechtlichung

Damit sind zunächst beide Momente beschrieben, denen wir uns eingangs in der Doppelformel zuwenden wollten: Anstoß und Blockade. Dementsprechend fällt die Analyse von gegenläufigen Trends der Verrechtlichung einerseits und der Entrechtlichung andererseits ebenso ambivalent aus. Angesichts der bisher entfalteten Rechtskritik scheint die Warnung vor zunehmender Verrechtlichung offensichtlich: mit Habermas' Kolonisierungsthese ließe sich kritisieren, dass besonders durch das Recht eine Überformung der kommunikativ geprägten Lebenswelt durch strategische Handlungsimperative zu verzeichnen ist; er erkennt hier die »Symptomatik der Verdinglichung« (Habermas 1995: 522; siehe auch Loick 2017: 234). Und auch in der frühen Kritischen Theorie, wo die Trennung zwischen Lebenswelt und System nicht gezogen wird, findet sich doch ebenso stark die Rezeption der Weber'schen Rationalisierungsthese, die Habermas' Schluss anleitet, und damit verbunden die Warnung vor einer rechtlichen Durchprägung sozialer Verhältnisse;[38] noch stärker sogar, wie Loick verdeutlicht. Habermas stellt in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* vier Schübe der Verrechtlichung dar, vom »*bürgerlichen Staat*«, den Marx zurecht kritisierte, über den »*bürgerlichen Rechtsstaat*« und den »*demokratischen Rechtsstaat*«, die Habermas weitaus progressiver, ja freiheitsverbürgend sieht, hin zum »*sozialen und demokratischen Rechtsstaat*« (Habermas 1995: 525, 527, 528, 530). Wie Loick zeigt, gehen die Diagnosen bei den Stufen des bürgerlichen und demokratischen Rechtsstaates auseinander, denn anders als Habermas sähen Kirchheimer, Benjamin und Adorno hier Entpolitisierung, Gewalt und verwaltete Welt (vgl. Loick 2017: 235f.). Während Habermas in der vierten Phase wiederum ein Problem entdeckt, das sich eben in der »Kolonisierung« der Lebenswelt durch Systemimperative ausdrückt, so beschreibt er hier gleichzeitig eine Art der Erosion des Rechts von der Institution zum Steuerungsmedium, was neue Probleme mit sich bringt bzw. (zumindest potentiell) emanzipatorische Momente des Rechts einschrumpft (vgl. Habermas 1995: 536).

Paradoxerweise ist die Bewegung zur zunehmenden Verrechtlichung verbunden mit ihrem scheinbaren Gegenteil, der Entrechtlichung (vgl. Kreide 2008: 265). Zwei Momente, die dieser Bewegung zugerechnet werden können, haben wir im

38 Otto Kirchheimer prägte den Begriff der »Verrechtlichung« maßgeblich für den hier relevanten Diskurs (Habermas 1995: 524). Wenn er auch auf Hugo Sinzheimer zurückgeht, verleiht Kirchheimer ihm in seiner Dissertation *Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus* von 1928 seine wesentlichen Konturen (vgl. Teubner 1993: 505ff.; ebenso Buchstein 2017: 28).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lauf dieser Arbeit schon betrachtet und wollen diese hier noch einmal aufgreifen. Einerseits sind dies die Tendenzen der Entrechtlichung an der Grenze, in der Geflüchtete in eine Art Liminalität gebannt werden, was (zumindest effektiv) auch ihre rechtlichen Möglichkeiten begrenzt. In der Transitzone kommen ihnen nicht die vollen Rechte bzw. rechtlichen Möglichkeiten zu wie wenn sie offiziell das Staatsterritorium betreten. Sie werden nicht entrechtet, im Sinne von: ihrer Rechte beraubt, aber sie werden durch Rücknahme rechtlicher Verantwortung doch einer gewissen Entrechtlichung ausgesetzt. Während Adorno, wie oben gesehen, aus seiner eigenen Erfahrung der Vertreibung trotz aller Kritik des Formalismus in diesem doch ein humanistisches Moment entdeckt, so buchstabiert etwa Martti Koskiennemi diesen Eigenwert des Formalismus gerade im internationalen Recht systematisch aus. Dieser Formalismus sei zu verstehen als »kulturelle Praxis, die darauf abzielt, Ansprüche anderer zu integrieren« (Koskenniemi 2008: 85), wendet sich also an dieser Stelle gegen den Verantwortungsentzug.

Das zweite Beispiel stützt sich einerseits ebenso auf Entformalisierung, gleichermaßen aber auch auf Entpolitisierung, die nach Kreide ein zweites Moment der Verrechtlichung transnationaler Verhältnisse auszeichnet (vgl. Kreide 2008: 266). Zwar ist der internationale Raum zunehmend durch rechtliche Verhältnisse geprägt, diese fallen oft jedoch als private Verhältnisse in Form von Abkommen, Verträgen etc. aus, die fernab von demokratischer Kontrolle geschlossen werden und in Kommissionen oder Schiedsgerichten verhandelt werden, statt in der öffentlichen Arena, wie dies auch Pistor beschreibt. Weitergetrieben wird diese Tendenz im libertären Bestreben der Schaffung von Sonderwirtschaftszonen jenseits staatlicher Jurisdiktion, »Mikronationen« etc. (Slobodian 2023).

Zwischen Zwang und Willkür

Wir haben hier nun also zwei Achsen freigelegt, die die Betrachtung des Rechts in Relation zur Kategorie des »Wandels« setzen: Zunächst haben wir beschrieben, wie das Recht sowohl als Anstoß für wie auch im Gegenteil als Blockade von Wandel betrachtet werden kann; ebenso haben wir einen Wandel der Rechtsbeziehungen beschrieben, der einerseits als Verrechtlichung zu sehen ist, also etwa die Neutralisierung politischer Konflikte durch ihre juristische Formalisierung (vgl. Kirchheimer 1981: 36), andererseits aber dabei (und gerade im internationalen Rahmen) als Entrechtlichung zu fassen ist, nicht entgegen der vorgenannten Tendenz, sondern gerade durch die privatrechtlich strukturierte Verrechtlichung, die eine gewisse Entformalisierung und Fragmentierung bedingt (vgl. Koskenniemi 2008: 69ff.). Interessant ist für die Sichtweise der Kritischen Theorie eine Spannung, die hier zwischen den beiden Achsen entsteht. Zeigt Koskiennemi an, dass der Eigenwert des Formalismus jenseits jeden Inhalts in der Perspektivübernahme oder zumindest der Garantie von Gewaltverzicht und Rechtfertigungslogik besteht (vgl. ebd.: 85), wäh-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rend Kirchheimer dagegen darauf hinweist, dass Verrechtlichung und Formalisierung entpolitisierend wirken, so scheint sich aus eben jener Spannung für Horkheimer und Adorno die implizite Sprengkraft des Rechts zu ergeben.

»Alle Philosophie, auch die mit der Intention auf Freiheit, schleppt Unfreiheit mit sich«, heißt es in Adornos Notizen zur *Vorlesung über Negative Dialektik*, und weiter: »Denken erhöbe sich darüber, indem es der Dialektik von Zwang und Willkür innewird.« (Adorno 2007: 207) Wenn Adorno hier auch nicht explizit auf Rechtsverhältnisse blickt, so ließe sich diese Figur auf die Spannung von Formalisierung – mit Kirchheimer gefasst als Zwang – und Entformalisierung – mit Koskenniemi als Willkür verstanden – parallelisieren. Und Adorno schließt daraus: »Es [jenes Denken; H.K.] hat in sich den Zwang, Stringenz als Schutz vor der Repression in Willkür. Es vermag aber mit Stringenz den eigenen Zwangscharakter zu erkennen.« (Ebd.) Was hier knapp zusammengefasst ist, findet sich ausgeführt in der *Negativen Dialektik* wieder, wo Adorno mit Blick auf das Denken schließlich resümiert: »sein eigener Zwang ist das Medium seiner Befreiung.« (AGS 6: 58)

Mit jener Figur nähern wir uns schließlich einer These von der »Selbstaufhebung des Rechts« an. Diese ist nicht im Sinne einer Projektion tatsächlich tätiger Selbstaufhebung des Rechts durch sich selbst zu verstehen, was hieße, der Verdinglichung aufsitzend die geronnenen Institutionen reell als die unabhängig von den Subjekten handelnden Akteure zu sehen. Vielmehr ist Selbstaufhebung hier zu verstehen als eine Entlarvung am inneren Widerspruch, der zur Zurückführung der verkrusteten Verhältnisse auf menschliche Praxis führt. Was Adorno abstrakt am Denken selbst beschreibt, sieht Horkheimer im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. Zur Sprache kam diese Figur des inneren Widerspruchs (und Einspruchs) des Rechts in dieser Arbeit schon vorab, als die »Resistenzkraft« des Rechts aufgerufen wurde, die nun zur Engführung mit der These Adornos ausführlicher zitiert werden soll. Horkheimer schreibt:

> »Als fixiertes Medium gewinnt das Recht, wie andere Vermittlungen, eigene Natur und Resistenzkraft. Indem es zum substantiellen Element des Geistes wird, nimmt es die Harmonie von Allgemeinheit und Besonderheit als notwendige Idee in sich auf. Der Sinn und Zweck des Rechts, im gesellschaftlichen Leben zur Richtlinie zu dienen, bedingt sein Absehen von der bestimmten Person und von der Vergangenheit, seine Gültigkeit für und gegen jeden vom festgesetzten Tage an bis zur öffentlichen Widerrufung. Das Mittel der Herrschaft setzt sich ihr entgegen als die Reflexion, an der sie sich entlarvt.« (HGS 12: 289f.)

Wir haben hier also wieder beide Pole der Formalisierung: Recht tritt auf als »Mittel der Herrschaft«, als Zwang, Entpolitisierung, ebenso aber auch als Garant gegen

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Willkür. In dieser inneren Spannung, setzt sich das eigene Mittel der Herrschaft entgegen, kann der eigene Zwang zum Mittel der Befreiung werden.[39]

So betont auch Breuer im Anschluss an die Kritische Theorie eine gefährliche Tendenz in der Entrechtlichung, wo er vormals in seiner Kritik totaler Vergesellschaftung doch gegen Momente der Formalisierung anschrieb. Mit der Automatisierung (und Autonomisierung) des Werts erscheint die markt- und rechtsvermittelte Vergesellschaftung für das erstarkte Kapital zunehmend als unnötiger Umweg (vgl. Breuer 1985: 150). Mit der »Differenz zwischen Recht und Gesellschaft« droht dann aber auch »ein gewisses Widerstandspotential des ersteren gegenüber den wechselnden Interessenkonstellationen des bürgerlichen Alltags« zu verschwinden (ebd.: 150f.). Von dieser Schmälerung der Kritikpotentiale wollen wir nun aber übergehen zur Frage der möglichen (Re-)Politisierung und wo und wie eine Kritik anzusetzen hätte.

5.4 (Re-)Politisierung und die These der Selbstaufhebung

Für Habermas ist der letzte Punkt deutlicher und klarer zu machen, darauf haben im letzten Abschnitt Benhabib und zuvor auch Honneth in der oben angeführten Stelle verwiesen. Die Fassung der Grund- und Menschenrechte als »Platzhalter«, die ihnen ein explizit politisches Moment einschreibt und damit die Differenz zwischen Recht als objektivem Gegenpol und subjektiv politischer Volkssouveränität überbrücken will, scheint hier attraktiv, stößt aber im Rahmen der Thesen Adornos und Konsorten auf die Frage, inwiefern vor der Politisierung der Verhältnisse und der politischen Praxis nicht schon die Konstitution des Subjekts, des bürgerlichen Individuums hinterfragt werden müsste, hier also eine ›Politisierung zweiter Ordnung‹ einzuziehen sei. Die Idee des bürgerlichen Rechts, auch der subjektiven Rechte, die als Abwehrrechte gegen willkürliche Herrschaft konstruiert sind, wird hier schon in seiner Form hinterfragt: einerseits als die (unbewusste) Selbstauferlegung eines Zwangs, des internalisierten Schuldgefühls; andererseits vor dem Hintergrund missverstandener Autonomie, wo tatsächlich solche unbewussten Zwänge herrschen. Eine instruktive Passage, die den ersten jener beiden Züge gut umreißt, wenn sie selbst auch in einem anderen Kontext steht und nicht direkt auf Fragen des Rechts gemünzt ist, findet sich in der *Negativen Dialektik* Adornos:

> »Die philosophische Emphase auf der konstitutiven Kraft des subjektiven Moments aber sperrt immer auch von der Wahrheit ab. So schleppen Tiergattungen wie der Dinosaurier Triceratops oder das Nashorn die Panzer, die sie schützen,

39 Der Formalismus ermöglicht nach Habermas dann gerade das Platzhalter-Moment, das dem Recht seine produktive Kraft gibt (vgl. Habermas 1992: 160).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> als angewachsenes Gefängnis mit sich herum, das sie – so scheint es zumindest anthropomorphistisch – vergebens abwerfen wollen. Die Gefangenschaft in der Apparatur ihres survival mag die besondere Wildheit der Nashörner ebenso erklären wie die uneingestandene und darum desto furchtbarere des homo sapiens. Das subjektive Moment wird vom objektiven gleichsam eingefaßt, ist selber, als ein dem Subjekt begrenzend Auferlegtes, objektiv.« (AGS 6: 181f.)

Der Panzer kann nicht abgeworfen werden, das Subjekt schränkt sich in seiner Internalisierung der bürgerlichen Formen ein und errichtet dabei »Handlungsblockaden« (Kreide 2014).

Das lässt sich auf mindestens zwei Weisen interpretieren: Mit Habermas kann man hier eine Überformung oder »Kolonisierung« der Lebenswelt feststellen, die die Bedingungen des politischen Diskurses unterlaufen. Mit Adorno, Horkheimer und Marcuse wäre die Blockade tiefersitzend zu verorten, nämlich schon in der Subjektgenese und der Frage der »Zurichtung« durch Institutionen.

Während die Beschreibung der Grund- und Menschenrechte als »Platzhalter« in der ersten Spielart vorwiegend normativ zu verstehen ist – statt einer moralischen, etwa naturrechtlichen Vorfestlegung oder einer rein positivistischen Setzung soll den Rechten ein politischer Charakter zukommen, sollen sie Telos und zwar offen umkämpfbarer Telos sein (Vgl. Pollmann 2022: 324f.) – diagnostiziert die zweite These den politischen Konflikt bereits deskriptiv im Recht.[40] Statt eines institutionellen Schließens durch Rechte, die auch strategisch im Kampf um Emanzipation genutzt werden können, die der demokratische Souverän sich selbst voraussetzt, zeigt sich in der Interpretation bereits auf der Erscheinungsebene ihr politischer Charakter.[41] Versucht man die Platzhalter-Konzeption hiermit noch ein Stufe tiefer anzulegen, so landet man bei der These, dass die Menschen- und Grundrechte nicht (nur) »politisch« sind, weil sie als Platzhalter Räume für den politischen Diskurs schaffen und dieses Ideal normativ verkörpern und »institutionalisieren«; vielmehr müssen Rechte per se schon in ihrer Genese, in der »Darstellung des Werdens«, wie Menke in Verweis auf Marx schreibt, schon als Kampfplatz des Politischen betrachtet werden. Das bedeutet auch, über die Momente der einholenden Kritik, der Messung von Institutionen an der internen Rationalität oder den »Dogmatismus des normativen Unterscheidens« (Menke 2018b: 152f.) hinauszugehen. Was im Recht (und anderen Institutionen) als Vergegenständlichung sozialer Praxis, als »geronnene menschliche Verhältnisse« vermeintlich fixiert ist, ist eben der

40 Was nicht heißt, dass die erste Spielart die politische Konstitution und Entstehung der Rechte missachtet.

41 Man beachte dazu etwa, wie Habermas und Pollmann mit der gleichen These des grund-/bzw. menschenrechtlichen Vorbehalts die freiheitseinschränkenden Maßnahmen im Zuge der Bekämpfung der Covid-Pandemie legitimieren bzw. bestreiten (vgl. Habermas 2021; Pollmann 2022: 401).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

politische Konflikt; diesen zu entschlüsseln, bedarf es nach Buckel (und auch in der Menke'schen Lesart) der Fetischtheorie. »Die prinzipielle Unentscheidbarkeit, der Eintritt der Politik in das System, ist letztlich Ausdruck der nur prekär gelingenden Verdinglichung. Verschiedene Techniken müssen invisibilisieren, dass auch das System, die soziale Form, letztlich nicht mehr ist als geronnene und reproduzierte soziale Verhältnisse.« (Buckel 2015: 234)

Differenz der Form? Differenz der Strategie?

Die Frage bleibt, ob sich hier eine Differenz in der Form, des Ziels oder ein rein strategisches Abweichen zeigt. Dass die Nähen insgesamt größer sind als die Differenzen (zunächst abgesehen davon, auf welcher Ebene), darauf verweist Kreide in ihrer Stärkung der Kolonisierungsthese Habermas', die die Überformung des individuellen Bewusstseins durch problematische, rein zweckrationale (mit Horkheimer ließe sich sagen: instrumentelle) Rationalitäten beschreibt und hier die auch für Habermas relevante Verdinglichungskritik aufruft. An die Stelle der These falschen Bewusstseins setzt dieser seine These des »fragmentierten Bewusstseins« und damit »[a]nstelle des verlorengegangenen revolutionären Bewusstseins […] die Suche nach dem verlorengegangenen vitalen Alltagsbewusstseins in einer rationalisierten Welt.« (Kreide 2014: 243)

Was ein ähnliches Anliegen verfolgt, orientiert sich doch, wie oben mit Honneth angebracht, an verschiedenen Rationalitäten (im doppelten Sinn). Während Habermas nach der Möglichkeit von Verständigung in der Ausdifferenzierung von System und Lebenswelt sucht, geht es Adorno noch um die Versöhnung. Mit Kreide zu sprechen geht es ihm auch nicht direkt um die »Suche nach revolutionärem Bewusstsein« – das träfe eher auf die Lukács'sche Verdinglichungskritik zu, die bei Horkheimer und Adorno kritisch aufgenommen wird –; eher geht es um die Reflexion des Scheiterns (oder Ausbleibens) der Revolution, also eine negative Herangehensweise.

Das führt zum zweiten Sinn der Differenz in den Rationalitäten bzw. der Bewertung sozialer Rationalität, wies Benhabib doch darauf hin, dass gerade die Rationalisierung der Herrschaft für Horkheimer und Adorno ein wesentliches Moment jenes Scheiterns darstellt (während sie für Habermas produktive Perspektiven eröffnet). Das Ideal der Verständigung muss hier aufgrund seiner fehlenden Grundlage in der unversöhnten Gesellschaft ins Leere laufen oder gar die Spirale der Abschottung von Herrschaft weiterdrehen.

Demensprechend sieht man bei Adorno auch Vorbehalte gegenüber institutionalisierter Politik und den prozessual gedeckten Aushandlungen. Wieder entlang des Begriffs der Institution bzw. hier der politischen Institutionen entfaltet Adorno nun eine weitere (Dimension der oben angerissenen) Spannung: Politik in ihrer institutionalisierten Fassung, als parlamentarische, gesetzgebende etc. beschreibt er

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als Oberflächenphänomen, das fundamentaleren gesellschaftlichen Prozessen aufsitzt. Gleichermaßen sieht er in der Politik, die nicht bei den institutionellen Foren stehen bleibt, sondern ihren Blick auf abstraktere gesellschaftliche Tendenzen bzw. die Spannung von Individuum und (durch Institutionen verkörperte) Gesellschaft richtet, ein Potential, tatsächlich in das »Kräftespiel« einzugreifen.[42] Das könnte in etwa meinen, was oben als ›Politisierung zweiter Ordnung‹ angesprochen wurde. »Also die Politik ist, exakt gesprochen, die Gestalt der Ideologie, die ihrerseits den Unterbau ergreifen und den Unterbau tendenziell verändern kann.« (Adorno 2023: 67f.) Politik (wie auch Politische Theorie) ist demnach strikt angewiesen auf Gesellschaftstheorie, die erst die Bewegungsgesetze offenlegen kann, die hinter den politischen Prozessen wirken.

Politik als reine Ideologie abzustempeln, verfehle demnach ihren Kern. Damit geht Adorno allerdings noch nicht so weit, ein (konkretes, positives) Ideal demokratischer Praxis zu formulieren. Wenn er davon spricht, dass das Potential der Politik oder des »Politischen« darin liege, seine eigene Basis zu verändern, also die sozialen Strukturen anzutasten, indem politische Macht dazu genutzt wird, die nach Adorno vor allem determinierenden »ökonomischen Lebensverhältnisse« zu verändern (ebd.: 67), ist durchaus eine Nähe zu der Habermas'schen Forderung nach der Zurückdrängung systemischer Imperative *in der* und Übergriffe *auf die* Sphäre verständigungsorientierten Handelns zu erkennen. Ebenso und darüber hinaus könnte aus den abstrakten Formulierungen aber auch die Forderung einer hegemonietheoretischen Brechung der (ökonomischen) Grundlagen der Gesellschaft gelesen werden.

Recht und Momente der Verrechtlichung können an dieser Stelle – um auf die anfängliche Problemstellung zurückzukommen – beide Effekte haben: die der Blockade und die des Auslösers politischer Prozesse im hier zuletzt entwickelten Verständnis. Rufen wir uns dazu noch einmal die ›Dialektik von Freiheit und Institution‹ in Erinnerung, wie sie oben vorbereitet wurde, die kurz umrissen beinhaltet, »dass derjenige, dem es um die Freiheit geht, dabei ebenso auch an die Bedingungen und Möglichkeiten der Freiheit denken muss wie an die Bedingtheit und Fragwürdigkeit der Institutionen.« (Adorno/Gehlen 1965: 28:38') Zusammengenommen mit dem Verweis, dass es Adorno nicht um eine philosophische Letztbegründung des Begriffs des Rechts oder der Institution und seiner Funktion geht, sondern, wie oben auf die Relevanz der Gesellschaftstheorie verwiesen wurde, dass es je in der

42 Dieses Anliegen verbindet auch die Critical Legal Studies mit den Ansätzen der »Frankfurter«. Nach Roberto Mangabeira Unger gehörte es zu den grundlegenden Anliegen der CLS »to remake all direct personal connections […] by emancipating them from a background plan of social division and hierarchy« (Unger 1983: 26), wobei unter dem »background plan« kein verschwörungstheoretisches Raunen verstanden werden sollte, sondern der Verweis auf soziale Hierarchien u.a. entlang der Achsen Geschlecht, Klasse, Race etc., also tiefer sitzende Differenzen, die in der Kategorie des gleichen Rechtssubjekts verborgen sind.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

konkreten Situation auf die Funktion und Wirkweise von Recht und Institutionen ankommt, lassen sich hier zwei Schlüsse ziehen:

a) In seinen bildungs- und erziehungstheoretischen Schriften setzt sich Adorno noch direkter mit Fragen der Institution auseinander. Hier behandelt er v.a. die Schule und nicht direkt das Recht, die Schlüsse scheinen nach dem bisher Entwickelten aber zumindest stellenweise übertragbar. Die Institutionen können dort eingreifen, wo eine Veränderung der Grundlagen der Gesellschaft in weite Ferne gerückt ist. Erziehung und Fragen ihrer Institutionalisierung sind dort besonders wichtig, wo der »Rückfall in die Barbarei« droht, gerade weil dessen soziale Grundlagen sich nicht (grundlegend) verändert haben (vgl. Adorno 10.II: 678); ähnliches könnte auch für das Recht gelten, und im Gespräch mit Gehlen legt Adorno tatsächlich seine Emphase auf die Verteidigung von Institutionen des basalen Rechtsschutzes. Gegen die Tendenz eines kritischen Blicks auf Verfassung und Grundrechte, gerade im Deutschland seiner Zeit, hebt Adorno hervor, dass hier in besonderem Maße die dialektische Spannung von Freiheit und Institution aufgehoben ist (vgl. Adorno/Gehlen 1965: 28:38'). Dementsprechend kann entgegen der Intuition das Recht gerade auch dort, wo es blockiert, emanzipatorisch wirken oder zumindest sich der Regression entgegenstellen.

b) Ein Stehenbleiben auf dieser Stufe mag angesichts der Aussichtslosigkeit auf eine tatsächliche tiefgreifende Veränderung in den sozialen Strukturen, genährt durch die negative Erfahrung, geboten sein. Die inhärente These Adornos geht aber weiter: Durch die Dialektik von Freiheit und Institution hindurch, so hieß es oben, solle letztere sich im Grunde überflüssig machen. Auch hier mag der nochmalige Verweis auf die bildungstheoretischen Schriften hilfreich sein: Wie die Autonomie der Schüler*innen durch die Ablösung von Autorität dahin führen soll, ihre Angewiesenheit auf die Institution, die Anleitung durch Lehrer*innen zu überkommen (vgl. Adorno 1971: 139ff.), so soll auch die gesellschaftliche Autonomie durch die Institutionen hindurch erreicht werden – nicht extern gegen, sondern in Auseinandersetzung mit dem Recht, so könnte man sagen. Es scheint hier allerdings verfehlt zu sein, die Analogie zu eng zu fassen: Das Recht soll nicht zur Mündigkeit ›erziehen‹, sondern in der Reibung mit der Institution des Rechts/der Rechte soll über es/sie hinausgegangen werden. Dabei geht es Adorno um mehr oder etwas anderes als eine Reformation des Rechts oder die Sphärentrennung von System und Lebenswelt (was beides Formen der internen Auseinandersetzung mit dem Recht darstellen). Es geht Adorno darum, die geronnenen sozialen Formen in ihre soziale Praxis aufzulösen, das Recht hier also als Auslöser (und Auflöser) in Stellung zu bringen. Dazu bedarf es einer ›Politisierung zweiter Ordnung‹, wie es oben hieß, die nun noch konkreter benannt werden kann, als eine Politisierung, die sich nicht nur auf die Inhalte des Rechts/der Rechte, sondern auch auf seine/ihre eigene Form richtet.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Retardierung und Reform

Ad a) Mit seinem fixierenden Charakter und einem strukturellen Konservativismus wurde das Recht als Blockade von Fortschritt beschrieben, kann ebenso aber auch gegen regressive Tendenzen wirken. Diese Wirkung zeigt sich nicht nur im Recht als Institution, also etwa durch die Verhinderung von Reformen (im guten wie im schlechten Sinne), sondern vor allem vermittelt durch die »Rechtskultur«, also vermittelt durch die Gesellschaft und ihre Subjekte hindurch. Pollock beschrieb das Recht als »Kulturform« (Pollock 2018: 34), die eher als Oberflächenphänomen erscheine und nicht die reellen Verhältnisse, also wesentlich das Produktionsverhältnis ausdrücke, sondern diese verdecke. Mit seinen Kollegen lässt sich aber – und das haben wir im Laufe der Argumentation verschiedentlich gesehen – zeigen, dass das Recht nicht bloß Abglanz der vermeintlichen »Basis« ist, bloß abgeleitet, sondern eine relative (oder relationale) Autonomie hat und auf die ökonomische Struktur und das politische Geschehen zurückwirkt. Als »Kulturfaktor«, so Löwenthal, entspringt es zwar einer konkreten historischen ökonomischen Ordnung, entwickelt aber eine Eigendynamik, verselbständigt sich und muss sich daher keineswegs parallel zu den Produktionsverhältnissen entwickeln (vgl. Löwenthal 2017: 243).

Interessant ist, wie sich die Thesen Löwenthals aus seinem Aufsatz über *Autorität in der bürgerlichen Gesellschaft*, in dem er unter anderem den Zusammenhang von Kultur und Autorität entwickelt, und der 1934 im Zusammenhang der *Studien über Autorität und Familie* entstand, aber nicht veröffentlicht wurde, in Horkheimers Arbeiten der frühen 1940er Jahre teils bis in den Wortlaut widerspiegeln. Heißt es bei Löwenthal etwa, dass Kultur (und mitgemeint sind hier immer die Kulturfaktoren wie Staat, Recht, Erziehung) den sozialen »Kitt« bildet in einer Ordnung, die sich selbst überholt hat (vgl. ebd.: 245), so schreibt Horkheimer analog über jene Faktoren: »sie bilden den kulturellen Kitt, selbst nach dem veralten ihrer Rolle in der Produktion.« (HGS 12: 82) Jenes Bild wird bei Löwenthal dahingehend ausgeführt, dass noch bei einer passenden Entwicklung von Kultur und Produktionsweise, erstere einen stabilen »Mörtel« bilde, während sie in der Fortentwicklung das Zerfallende nur noch äußerlich zusammenhalte, wie das oben mit Buckel als »äußeres Band« des Rechts zur sozialen Kohäsion beschrieben wurde (vgl. Löwenthal 2017: 245; Buckel 2015: 238).[43] Horkheimers hier zitierter Aufsatz *Zur Soziologie der Klassenverhältnisse* stammt aus dem Jahr 1943; etwa zur selben Zeit – mit den Notizen zur *Dialektik der Aufklärung* – entstand das im vorliegenden Text schon viel zitierte Fragment *Die Rackets und der Geist*. Und auch eben jenes Schlagwort, das wir daraus besonders hervorgehoben haben, das der »Resistenzkraft«, findet sich in Löwenthals Ausführungen zur Kultur.

43 Siehe dazu auch Kapitel 4.4.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Diesen Begriff verdeutlicht Löwenthal ebenfalls entlang der These der relativen Autonomie der Kultur, wobei er eine Differenzierung zwischen Zivilisation und Kultur aufnimmt. Während Institutionen wie Polizei, Rechtspflege, Staat oder Schule direkt dem sozialen Zusammenhalt und dem Funktionieren der Gesellschaft dienen bzw. Voraussetzung für die gesellschaftliche Ordnung und somit ihre »mechanischen Lebensbedingungen« sind – das bezeichnet Löwenthal als Zivilisation – wirken kulturelle Faktoren sublimer. Recht bewegt sich dabei nicht nur in der ersten Sphäre, sondern vermittelt über das Bewusstsein der Subjekte, als internalisierte Zwänge und Moral, auch in der zweiten. »Man könnte sagen, daß in die Psyche eines jeden ein Miniaturbild von jener rationalen gesellschaftlichen Apparatur eingelassen ist« (Löwenthal 2017: 250). Und wir haben gesehen, warum diese zweite Sphäre ungleich stärker wirkt: Einerseits erscheint das darin Aufgenommene als natürlich und unabänderbar, gleichzeitig wird es an den eigenen Narzissmus gebunden, die Akzeptanz des Bestehenden bestätigt auch diesen. So schließt auch Löwenthal, dass die kulturellen Faktoren eine »unvergleichlich größere Resistenzkraft« haben (ebd.).

Wie wir gesehen haben, nutzt Horkheimer jenen Begriff direkt in der Beschreibung des Rechts bzw. seiner Funktion und Möglichkeiten. Der Bedeutungsgehalt, den Löwenthal dem Begriff beimisst, scheint noch etwas kleiner als der in der Horkheimer'schen Formel. Hier tritt die Resistenzkraft kultureller Faktoren, wie etwa der ›Rechtskultur‹, vor allem als verzögerndes Moment auf – als hemmender Faktor in der fortschreitenden Entwicklung der sozialen und Produktionsverhältnisse. So beschreibt auch Simon Gansinger den Begriff der Resistenzkraft bei Horkheimer wesentlich als »retardierendes Moment« (Gansinger 2023: 160). Er stellt Horkheimers Perspektive auf das Recht der Neumann'schen gegenüber, die entlang der »ethischen Funktion« des Rechts eine positive Normativität entwickle. In Horkheimers Theorie sieht Gansinger dagegen zurecht eine vor allem negative Herangehensweise, in der schon »Trägheit als Fortschritt« gesehen wird, also die Verhinderung des zunehmenden Verfalls (vgl. Gansinger 2003).

Wie oben bereits angedeutet wurde, wird in dieser Arbeit dahingehend argumentiert, dass Horkheimer in der Ausdeutung des Widerspruchs, der durch die »Resistenzkraft des Rechts« offengelegt wird, aber doch auch ein über das Bestehende hinaustreibendes Moment entdeckt, oder eine Möglichkeit der Politisierung, die im Weiteren ausgedeutet werden soll.

Politisierung und/statt Reform

Ad b) Mit diesen weitertreibenden Momenten wollen wir uns nun befassen. Dabei wird sich auch zeigen, dass und warum Horkheimer und Adorno weniger eine positive Normativität des Rechts entwickeln, wie dies bei Neumann oder auch bei Habermas der Fall ist. Angesichts der Aussichtslosigkeit auf Verbesserung und – umgekehrt – der drohenden autoritären Zuspitzung der Verhältnisse läge es na-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

he, beim bloßen Kampf um das wenigstens noch nicht ganz verdinglichte, unfreie Bestehende zu bleiben. Oder unter Schutz der rechtlichen Strukturen für kleine Veränderungen im Sinne eines Reformismus zu kämpfen. Beides findet sich auch bei Horkheimer und Adorno, stärker noch bei Neumann und auch in neueren Positionen, wie der Pistors, mit der wir uns auseinandergesetzt haben. Angesichts der gegebenen Konfiguration von privatem und öffentlichem Recht in den globalisierten Konstellationen, die die Produktion von Ungleichheit begünstigen oder verschärfen, sieht sie die Möglichkeit einer Wiederaneignung des Rechts auf lange Sicht. Kurzfristig käme es aber darauf an, schon kleinere Schritte in diese Richtung zu unternehmen, die wesentlich konkreter sind: vom Abbau der Privilegien für das Kapital über die Einschränkung der Wählbarkeit von Gerichtsbarkeiten im internationalen Raum, die Begrenzung von Spekulation und der Abwälzung von Schäden auf die Allgemeinheit bis hin zur Restrukturierung des Anwaltsberufs (vgl. Pistor 2020: 348–356). Ähnlich forderte Neumann eine Stärkung der Gewerkschaften und anderer Kräfte in der (unter anderem rechtlichen) Auseinandersetzung um die Gestaltung von Produktionsbedingungen. All das würden Horkheimer und Adorno sicher auch stützen. Wenn sie auch selten auf so konkreter Ebene argumentieren, so ist ein dahingehender Versuch doch etwa in Adornos Auseinandersetzung mit dem Sexualstrafrecht zu sehen, für dessen Liberalisierung er sich einsetzt (vgl. AGS 10.II: 533–554).

Wie weit die »Rückaneignung« des Rechts aber geht (oder gehen kann), bleibt im Werk der frühen Kritischen Theorie noch fraglicher als bei Pistor selbst, die den letzten Abschnitt ihres Buches »Recht ohne Kapital?« überschreibt. Kapital wäre ohne Recht nicht denkbar – das steht für Pistor fest; ob es ein Recht ohne Kapital wäre, bleibt offen. Zumindest lasse sich aber nachzeichnen, wie das Recht für andere Normen eingesetzt werden könne, wobei auch Pistor selbst darauf verweist, dass dies eine Reproduktion des Systems statt seiner realen Veränderung bedeute (vgl. Pistor 2020: 358). Mit Blick auf die Alternativen einer (aussichtslosen) Revolution einerseits und einer (drohenden) Delegitimierung noch dieses Mindestschutzes andererseits erblickt Pistor darin aber die beste Alternative – erst im langfristigen Versuch, die Codierung intern schrittweise zu ändern, sieht sie eine Chance auf Transformation, die nicht in ihr Gegenteil umschlägt.

Das ist dem Ansatz der frühen Kritischen Theorie nicht ganz unähnlich, sehen sich Horkheimer und Adorno doch vor derselben Alternative der gescheiterten Revolution, ohne dass ansatzweise eine neue Regung zu erkennen sei, und der gegenteiligen Tendenz eines zunehmenden Autoritarismus, der Recht zunehmend durch Macht zu ersetzen droht. Auch sie wollen sich – bei aller Rechtskritik – keine Abschaffung legaler Strukturen vorstellen und stehen auch einer Absterbethese, wie sie bei Lenin und Paschukanis entwickelt wird, kritisch gegenüber, wenn diese rechtliche Mittel in technische auflösen will. Dennoch scheint hier eine schärfere Kritik des Rechts angelegt, eine Quasi-Absterbethese, jedoch als offener Horizont, der kaum

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erreichbar scheint, aber zum permanenten Fortschreiten anregen soll, wie ich argumentieren möchte. Oben hieß es mit Reichelt, dass das bloße Bestehen, die Notwendigkeit des Rechts schon Index für soziale Probleme ist; demnach leitet es eine Kritik bzw. Selbstkritik an, die sich stufenweise an den Problemen abarbeitet. Wichtig ist für Horkheimer und Adorno, dass dieser Prozess durch die rechtlich-sozialen Widersprüche hindurch wirkt, also nicht von außen, gegen das Recht, sondern von innen heraus passiert. Wie Mündigkeit in Auseinandersetzung mit der Autorität – nicht durch bloße Renitenz – entsteht, so kann die Rechtskritik hier als eine durch die Spannungen hindurchgehende vorgestellt werden.

Von der Ent-Überformung zur Selbstaufhebung

Mit Habermas haben wir oben schon ansatzweise eine Strategie kennengelernt, die in diese Richtung geht. In seiner These der Überformung lebensweltlicher Bereiche durch Systemimperative ist die Gegenbewegung schon enthalten: die Wiederherstellung der Sphärentrennung, die Ent-Überformung,[44] kann problematische Effekte zurückdrängen und auch erstarrte Verhältnisse wieder öffnen. Kommunikative Freiräume, die hierbei geschaffen werden, zeitigen eine Repolitisierung der vormals entzogenen Strukturen, was einer praktischen Verdinglichungskritik nahekommt. Stärker als Habermas versteht Adorno aber die innere Verstrickung und Überlagerung, die nicht als bloßer Prozess der Zurückdrängung gesehen werden kann, und dementsprechend wird auch weniger Hoffnung in die Kraft der kommunikativen Vernunft gelegt. Geldmedium und Rechtsform lassen sich nicht als neutrale Mittel in eine Sphäre bannen, sondern produzieren aus sich heraus die Klassengesellschaft, die den Anspruch egalitärer und zwangfreier Kommunikation in der Lebenswelt per se unterläuft, wie Reichelt schreibt (vgl. Reichelt 1998: 375f.). In einem Aphorismus, der »Taubstummenanstalt« überschrieben ist, heißt es etwa: »[D]ie Totenstarre der Gesellschaft überzieht noch die Zelle der Intimität, die vor ihr sich geschützt meint. Nichts wird der Menschheit nur von außen angetan: das Verstummen ist der objektive Geist.« (AGS 4: 157)

Was Adorno einfordert, geht also einerseits über die Zurückdrängung des Systems hinaus, andererseits (und damit verbunden) auch über ein bloß internes Messen der Realität an den normativen Prämissen. »Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen; das waren noch gute Zeiten, als eine Kritik der politischen Ökonomie dieser Gesellschaft geschrieben werden konnte, die sie bei ihrer eigenen ratio nahm.« (AGS 11:

44 Die Terminologie der »Kolonisierung« ist an sich schon schwierig angesichts der historischen Parallelisierung, die damit aufgerufen wird; in der Beschreibung der Gegenbewegung soll dafür zumindest nicht auf Begriffe wie »Ent- oder Dekolonisierung« zurückgegriffen werden, sondern der – dafür sehr sperrige – Begriff der Ent-Überformung genutzt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

284) Mit dieser These kommen wir zurück in die Nähe der Rechtsformkritik und greifen die Verdinglichungsthese auf. Wie hier Adorno, so beschreibt auch Balbus, dass sich die Kritik nicht erst auf die schlechte Verwirklichung der Normen zu richten habe, sondern schon auf die Normen selbst (vgl. Balbus 1977: 581) – ›Politisierung zweiter Ordnung‹, wie dies oben genannt wurde.

Dabei gehe es auch nicht um die Ersetzung des bürgerlichen Rechts durch ein neues, sondern darum, dass die vermeintliche »Unsterblichkeit der Rechtsform« hinterfragt wird (bei Adorno als leitende, vorwärtstreibende Hypothese, bei Paschukanis eher praktisch), hänge diese doch maßgeblich am Prinzip des Äquivalententauschs (vgl. Paschukanis 1970: 33ff.). »Die dialektische Vernunft ist gegen die herrschende die Unvernunft: erst indem sie jene überführt und aufhebt, wird sie selber vernünftig.« (AGS 4: 81)

Diese immanente Kritik, die nicht bloß Sein an Sollen misst, die aber auch keine externen Normen an die Sache heranträgt, verfährt negativ. Die Kritische Theorie verfolgt mit Lukács den Anspruch, die Form auf ihr Werden zurückzuführen, also nach dem Zustandekommen der Norm und damit ihrer Veränderbarkeit zu suchen (vgl. Lukács 1970: 260f.).[45] Über die gesellschaftlichen Tendenzen – mehr als über die bloßen Tatsachen – soll die geronnene Herrschaft der Vergangenheit über die Gegenwart kritisierbar werden (vgl. ebd.: 314). Die hierin liegende These, dass das Sein als Werden zu begreifen ist und die Repolitisierung als eine der Rechtsform selbst ausfallen müsse, verweist auf das Verständnis des Rechts in der frühen Kritischen Theorie: Es präsentiert sich als unhintergehbares Realitätsprinzip, dessen sozialer Grund zu erschließen wäre.

45 Wenn auch nicht auf eine Auflösung oder Politisierung der Rechtsform gerichtet, sondern auf eine Prozessualisierung, so kann in der Einforderung, »Verfassungen über ihr Verfassen« (Möllers/Müller-Mall 2024: 17) zu verstehen bzw. die »*Konstitution* in ständiger Entwicklung« (ebd.: 18; Hervorhebung im Original) zu betrachten, ein Ansatz dieser Richtung im Bereich des Verfassungsrechts betrachtet werden. Hier geht es Möllers und Müller-Mall gerade darum, das Werden, den Prozess in den Blick zu nehmen und gegen das Bild der geronnenen Institution zu mobilisieren (vgl. ebd. 16ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Entformalisierung[4] 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 »Eiapopeia 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 wirksame 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 Vatermord, 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' Gesellschaftsvertag 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 unhintergehbar, worauf das Kapitel zur

5 Breuer verweist 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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Handlungskoordinierung 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 Unterworfene 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 Subjektkonstitution 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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]

Angesichts 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.)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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*

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das Resultat dieser Beschneidung der eigenen Interessen, ihrer Zurechtstutzung 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 ungehemmten Triebanspruchs eine wesentlich größere Kränkung verbunden als mit der eines umgeleiteten Triebs. Ebenso ist aber auch der Genuss bei tatsächlicher Erfüllung reduziert. 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 Begabungsdenken 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 umso 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 Erziehung 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 Rechtsverhältnisse. Diese wiederum sieht er in direkter Beziehung zu den Warenbeziehungen stehen, wie wir oben gesehen haben. Entgegen normativen Rechtstheorien, wie jener Kelsens, der das Recht in seiner Stufenbautheorie von einer Grundnorm abgeleitet 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 logischer Inhalt wird entweder direkt aus bereits bestehenden Verhältnissen abgeleitet, oder aber sie stellt, wenn sie etwa als Staatsgesetz erlassen wird, nur ein Symptom 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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Trieblebens, 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 entgegenzustehen scheint, ein Potential, dieses Prinzip zu suspendieren und uns zumindest

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Negativen Dialektik mit der Formulierung und Forderung bezeichnet, »Leiden beredt 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 bürsten« (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, Amusischen zu erklären, was Kunst sei«, heißt es in der *Ästhetischen Theorie*. Und weiter: »die intellektuelle Einsicht könnten sie nicht in ihre lebendige Erfahrung einbrin-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Vatermord 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 Vatermord 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 matriarchale, 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

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 wird[13] 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 verflossener 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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. Gleichermaßen 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Anbiedern 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 zwangfreien 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-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Verdinglichungsaufsatz 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.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 juridischen 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 vereinzelten 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-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»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.)

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Siglen

AGS = Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
BGS = Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
HGS = Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften, Frankfurt a.M.: Fischer.
MEGA = Marx, Karl/Engels, Friedrich: Gesamtausgabe. Berlin: Dietz.
MEW = Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke. Berlin: Dietz.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1971): Erziehung zur Mündigkeit 1969. In: Theodor W. Adorno: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 – 1969. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 133–147.

— (1973): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2003a): Einleitung in die Soziologie (1968). Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Bd. 15. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2003b): Gesellschaft. Erste Fassung eines *Soziologischen Exkurses*. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Frankfurter Adorno Blätter VIII. München: Edition text + kritik, S. 143–150.

— (2006): Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65). Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Bd. 13. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2007): Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Bd. 16. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2009): Ästhetik. Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Bd. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2010): Probleme der Moralphilosophie (1963). Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Bd. 10. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2011): Philosophie und Soziologie (1960). Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Bd. 6. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2016): Philosophische Terminologie. Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Bd. 9. Berlin: Suhrkamp Verlag.

— (2019): Bemerkungen zu The Authoritarian Personality. Und weitere Texte. Berlin: Suhrkamp.

— (2023): Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft. Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Bd. 12. Berlin: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W.; Bloch, Ernst (1975): Etwas fehlt… Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. In: Rainer Traub und Harald Wieser (Hg.): Gespräche mit Ernst Bloch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 58–77.

Adorno, Theodor W.; Gehlen, Arnold (1965): Freiheit und Institution. Ein soziologisches Streitgespräch (moderiert von Alexander von Cube). Westdeutscher Rund-

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

funk, 1965. Online verfügbar unter https://vimeo.com/5360099, zuletzt geprüft am 16.12.2023.

Adorno, Theodor W.; Heydorn, Hans-Joachim; Becker, Hellmut (2001): Diskussion über Adornos »Tabus über dem Lehrberuf«. In: *Pädagogische Korrespondenz* (28), S. 32–44.

AG Rechtskritik (Hg.) (2017): Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis. Berlin: Bertz + Fischer.

Agamben, Giorgio (2002): Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2004): Ausnahmezustand. (Homo sacer II.I). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Agnoli, Johannes (1995): Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik. Freiburg i.Br.: ça ira.

Aischylos (2002): Die Orestie. Stuttgart: Reclam.

Albritton, Robert; Jessop, Bob; Westra, Richard (Hg.) (2010): Political Economy and Global Capitalism. The 21st Century, Present and Future. London, New York: Anthem Press.

Amlinger, Carolin; Nachtwey, Oliver (2023): Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (bpb).

Arasse, Daniel (1988): Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.

Arendt, Hannah (2009): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München: Piper.

— (2016): Wir Flüchtlinge. Ditzingen: Reclam.

Arndt, Andreas (2017): Rechtsform gleich Warenform? Zur Methode in Paschukanis' *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*. In: AG Rechtskritik (Hg.): Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis. Berlin: Bertz + Fischer, S. 42–50.

Auer, Dirk; Bonacker, Thorsten; Müller-Doohm, Stefan (Hg.) (1998): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Babeuf, Gracchus (1988): Das Manifest der Gleichen. In: Gracchus Babeuf (Hg.): Die Verschwörung für die Gleichheit. Rede über die Legitimität des Widerstands. Hamburg: Junius, S. 103–108.

Backhaus, Hans-Georg (1997): Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik. Freiburg i.Br.: ça ira.

Balbus, Isaac D. (1977): Commodity Form and Legal Form: An Essay on the »Relative Autonomy« of the Law. In: *Law & Society Review* 11 (3), S. 571–588.

Balibar, Étienne (2012): Gleichfreiheit. Politische Essays. Berlin: Suhrkamp.

Balzer, Jens (2024): After Woke. Berlin: Matthes & Seitz.

Banai, Ayelet; Kreide, Regina (2017): Versicherheitlichung der Migration in Deutschland. Die Zwiespältigkeit von Staatsbürgerschafts- und Menschenrechten. In: *Zeitschrift für Menschenrechte* 11 (2), S. 30–53.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bast, Jürgen (1999): Totalitärer Pluralismus. Zu Franz L. Neumanns Analysen der politischen und rechtlichen Struktur der NS-Herrschaft, Tübingen: Mohr-Siebeck.

Bauman, Zygmunt (1996): Gewalt – modern und postmodern. In: Max Miller und Hans-Georg Soeffner (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 36–67.

— (1998): Das Jahrhundert der Lager? In: Kristin Platt und Mihran Dabag (Hg.): Genozid und Moderne. Band 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften GmbH, S. 81–99.

Bayer, Daria (2021): Tragödie des Rechts. Berlin: Duncker & Humblot.

Beauvoir, Simone de (1999): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Becker, Jens; Brakemeier, Heinz (Hg.) (2004): Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno. Hamburg: VSA-Verlag.

Becker, Mathias (1997): Natur, Herrschaft, Recht. Das Recht der ersten Natur in der zweiten: Zum Begriff eines negativen Naturrechts bei Theodor Wiesengrund Adorno. Berlin: Duncker & Humblot.

Becker, Ruth; Kortendiek, Beate (Hg.) (2010): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS Verlag.

Becker-Schmidt, Regina (2010): Doppelte Vergesellschaftung von Frauen: Divergenzen und Brückenschläge zwischen Privat- und Erwerbsleben. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS Verlag, S. 65–74.

Beirne, Piers; Quinney, Richard (Hg.) (1982): Marxism and law. New York, NY: Wiley.

Benhabib, Seyla (1982): Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie. In: Wolfgang Bonß und Axel Honneth (Hg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 127–175.

— (1986): Zur Dialektik von Glück und Vernunft. Max Horkheimers frühe Moralphilosophie. In: Axel Honneth und Albrecht Wellmer (Hg.): Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15.12.1984 in Ludwigsburg. Berlin: De Gruyter, S. 128–139.

Benhabib, Seyla; Bonß, Wolfgang; McCole, John (Hg.) (1993): On Max Horkheimer. New perspectives. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Benjamin, Jessica (1993): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt a.M.: Fischer.

Berman, Harold J. (1995): Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Biebricher, Thomas (2021): Die politische Theorie des Neoliberalismus. Berlin: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bloch, Ernst (1972): Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (1984): Literarische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (1985): Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Böhm, Andreas (1998): Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx. Bodenheim: Syndikat.
Bohmann, Ulf; Sörensen, Paul (Hg.) (2019): Kritische Theorie der Politik. Berlin: Suhrkamp.
Bonß, Wolfgang; Honneth, Axel (Hg.) (1982): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Braunstein, Dirk (2018): Wahrheit und Katastrophe. Texte zu Adorno. Bielefeld: transcript.
Brecht, Bertolt (1968): Flüchtlingsgespräche. In: Bertolt Brecht: Gesammelte Werke. Bd. 14. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 1383–1499.
Breuer, Stefan (1985): Aspekte totaler Vergesellschaftung. Freiburg i.Br.: ça ira.
Brick, Barbara; Postone, Moishe (1976): Introduction Friedrich Pollock and the »Primacy of the Political«: A Critical Reexamination. In: *International Journal of Politics* 6 (3), S. 3–28.
Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (2018): Gewaltdrohung und Schutzversprechen. Zur Theorie des Rackets. In: *West-End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (2).
Brown, Wendy (2011): Die Paradoxien der Rechte ertragen. In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp, S. 454–473.
— (2015): Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört. Berlin: Suhrkamp.
— (2018): Neoliberalism's Frankenstein. Authoritarian Freedom in Twenty-First Century ›Democracies‹. In: Wendy Brown, Peter Eli Gordon und Max Pensky (Hg.): Authoritarianism. Three inquiries in critical theory. Chicago, London: The University of Chicago Press.
Brown, Wendy; Gordon, Peter Eli; Pensky, Max (Hg.) (2018): Authoritarianism. Three inquiries in critical theory. Chicago, London: The University of Chicago Press.
Brunkhorst, Hauke (2013): Europas Demokratie in der Krise. Zwischen demokratischem Kapitalismus und kapitalistischer Demokratie. In: *Zeitschrift für Menschenrechte* 7 (1).
— (2014a): Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives. New York, London, New Delhi, Sydney: Bloomsbury.
— (2014b): Kritik und kritische Theorie. Baden-Baden: Nomos.
— (2014c): Marxismus und Evolution. In: Smail Rapic (Hg.): Habermas und der Historische Materialismus. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, S. 399–410.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

— (2014d): Privateigentum, Verdinglichungskritik und die Vergesellschaftung der Produktionsmittel. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (3), S. 487–509.
— (2020): A Marxist Educated Kant: Philosophy of History in Kant and the Frankfurt School. In: Kantian Review 25 (4), S. 515–540.
— (i.E.): Rechtsrevolutionen. Berlin: Suhrkamp.
Brunkhorst, Hauke; Koch, Gertrud (1990): Herbert Marcuse zur Einführung. Hamburg: Junius.
Buchstein, Hubertus (2017): Einleitung zu diesem Band. In: Otto Kirchheimer: Gesammelte Schriften Band 1: Recht und Politik in der Weimarer Republik. Baden-Baden: Nomos, S. 15–125.
— (2019): Otto Kirchheimer und die Frankfurter Schule – Plädoyer für einen kritischen Institutionalismus. In: Ulf Bohmann und Paul Sörensen (Hg.): Kritische Theorie der Politik. Berlin: Suhrkamp, S. 110–142.
Buchstein, Hubertus; Seubert, Sandra (2016): John Stuart Mill und der Sozialismus. In: John Stuart Mill: Über Sozialismus. In der Übersetzung von Sigmund Freud. Herausgegeben und mit einem Essay »John Stuart Mill und der Sozialismus« von Hubertus Buchstein und Sandra Seubert. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
Buckel, Sonja (2013): ›Welcome to Europe‹ – Die Grenzen des europäischen Migrationsrechts. Juridische Auseinandersetzungen um das ›Staatsprojekt Europa‹. Bielefeld: transcript.
— (2015): Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts. Weilerstwist: Velbrück Wissenschaft.
— (2017): Die Bürde der subjektiven Rechte. Eine Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie Christoph Menkes. In: *Kritische Justiz* 50 (4), S. 461–474.
Buckel, Sonja; Christensen, Ralph; Fischer-Lescano, Andreas (Hg.) (2009): Neue Theorien des Rechts. Stuttgart: Lucius & Lucius.
Buckel, Sonja; Pichl, Maximilian (2018): Europa: Die Politik der Lager. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (8).
Bung, Jochen (2007): Nietzsche über Strafe. In: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, 119/1, 2007, S. 120–136.
Butterwegge, Christoph; Lösch Bettina; Ptak, Ralf (Hg.) (2017): Kritik des Neoliberalismus. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Campbell, David; Dillon, Michael (Hg.) (1993): The political subject of violence. Manchester, New York: Manchester University Press.
Carpentier, Alejo (1977): Explosion in der Kathedrale. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Catani, Stephanie (2020): Non-Persons als Akteure der Grenze. Geflüchtete in der jüngeren deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. In: Stephanie Catani und Stephanie Waldow (Hg.): Non-Person. Grenzen des Humanen in Literatur, Kultur und Medien. Boston: BRILL, S. 95–110.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Catani, Stephanie; Waldow, Stephanie (Hg.) (2020): Non-Person. Grenzen des Humanen in Literatur, Kultur und Medien. Boston: BRILL.

Caygill, Howard (1993): Violence, civility and the predicaments of philosophy. In: David Campbell und Michael Dillon (Hg.): The political subject of violence. Manchester, New York: Manchester University Press, S. 48–72.

Chalmers, Shane (2018): Liberia and the Dialectic of Law. Critical Theory, Pluralisms, and the Rule of Law, New York: Birkbeck Law Press.

Clarke, Simon (Hg.) (1991): The State Debate. London: Palgrave Macmillan UK.

Claussen, Detlev (1982): List der Gewalt. Soziale Revolutionen und ihre Theorien. Frankfurt a.M.: Campus.

Cohen, Gerald Allan (1995): Self-ownership, freedom, and equality. Cambridge: Cambridge University Press.

Colliot-Thélène, Catherine (2016): Demokratie, Eigentum und soziale Rechte. In: *Leviathan* 44 (2), S. 328–342.

Comaroff, Jean; Comaroff John L. (2008): Law and Disorder in the Postcolony. An Introduction. In: dies. (Hg.): Law and Disorder in the Postcolony. Chicago: University of Chicago Press, S. 1–56.

Connolly, William E. (1995): The ethos of pluralization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Constitution of Haiti (20.05.1805). Online verfügbar unter https://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1805.htm., zuletzt geprüft am 20.01.2026.

Cremer-Schäfer, Helga; Steinert, Heinz (1998): Straflust und Repression. Zur Kritik der populistischen Kriminologie. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Danziger, Shai; Levav, Jonathan; Avnaim-Pesso, Liora; Kahnemann, Daniel (2011): Extraneous factors in judicial decisions. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of* 108 (17), S. 6889–6892.

Davis, Angela Y. (2005): Abolition Democracy. Beyond Empire, Prisons, and Torture. New York: Seven Stories Press.

Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Heller, Ayline; Brähler, Elmar (2022): Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2022: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf. In: Oliver Decker, Johannes Kiess, Ayline Heller und Elmar Brähler (Hg.): Autoritäre Dynamiken in unsicheren Zeiten. Neue Herausforderungen – alte Reaktionen? Leipziger Autoritarismus Studie 2022. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 31–90.

Declaration des Droits de L'Homme et du Citoyen (1789).

Demirović, Alex (1999): Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2004): Freiheit und Menschheit. In: Jens Becker und Heinz Brakemeier (Hg.): Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno. Hamburg: VSA-Verlag, S. 18–33.

Derrida, Jacques (1991): Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dübgen, Franziska (2016): Theorien der Strafe zur Einführung. Hamburg: Junius.
— (2022): Transformative Strafrechtskritik. Überlegungen im Anschluss an Nietzsches Vision einer neuen Gerechtigkeit. Tübingen: Mohr Siebeck.
Dubiel, Helmut (1978): Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Dubiel, Helmut (1994): Ungewissheit und Politik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Dubiel, Helmut; Söllner, Alfons (Hg.) (1984): Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939 – 1942. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Dubois, Laurent (1999): »The Price of Liberty«: Victor Hugues and the Administration of Freedom in Guadeloupe, 1794–1798. In: *The William and Mary Quarterly* 56 (2), S. 363–392.
Dworkin, Ronald (1986): Law's empire. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Eberl, Oliver (2021): Naturzustand und Barbarei. Begründung und Kritik staatlicher Ordnung im Zeichen des Kolonialismus. Hamburg: Hamburger Edition.
Eberl, Oliver; Niesen, Peter (2009): Demokratischer Positivismus. Habermas und Maus. In: Sonja Buckel, Ralph Christensen und Andreas Fischer-Lescano (Hg.) (2009): Neue Theorien des Rechts. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 3–26.
Eckl, Andreas; Ludwig, Bernd (Hg.) (2005): Was ist Eigentum? Philosophische Eigentumstheorien von Platon bis Habermas. München: Beck.
Eder, Sebastian (2017): »Ich war schon immer sehr rational«. In: *FAZ.net*, 23.02.2017. Online verfügbar unter www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/jungpolitiker-leonhardt-ist-fuer-abschiebung-von-mitschueler-14891955.html, zuletzt geprüft am 06.12.2024.
Ehrmann, Jeanette (2015): Konstitution der Rassismuskritik. Haiti und die Revolution der Menschenrechte. In: *Zeitschrift für Menschenrechte* 9 (1), S. 26–40.
Elbe, Ingo (2017): Der Staat des Kapitals. Eine Argumentationsskizze im Anschluss an Paschukanis. In: AG Rechtskritik (Hg.): Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis. Berlin: Bertz + Fischer, S. 51–59.
Elbe, Ingo; Ellmers, Sven; Eufinger, Jan (Hg.) (2012): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster: Westfälisches Dampfboot.
Elwert, Georg (1997): Gewaltmärkte. Beobachtungen zur Zweckrationalität der Gewalt. In: Trutz Trotha (Hg.): Soziologie der Gewalt. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 86–101.
Emerson, Blake (2013): Dialectic of color-blindness. In: Philosophy and Social Criticism 39/7, 2013, S. 693–716.
Europäischer Gerichtshof (14.05.2020): Pressemitteilung 60/20. Online verfügbar unter https://curia.europa.eu/jcms/upload/docs/application/pdf/2020-05/cp200060de.pdf, zuletzt geprüft am 26.11.2024.
Fassin, Didier (2018): Der Wille zum Strafen. Unter Mitarbeit von Christine Pries. Berlin: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Federici, Silvia (2015): Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation. Wien: mandelbaum.

Fetscher, Iring (1976): Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums. München: Piper.

Fine, Robert (2013): Natural law and critical theory. Bringing rights back in. In: Journal for Classical Sociology 13/2, 2013, S. 222–238.

— (2019): Zur Rechtskritik in der Dialektik der Aufklärung. In: Gunzelin Schmid Noerr und Eva-Maria Ziege (Hg.): Zur Kritik der regressiven Vernunft. Wiesbaden: Springer VS, S. 113–121.

Fish, Stanley (2025): Critical Legal Studies. In: Greta Olson, Christian Schmidt, Benno Zabel, Jochen Bung, Franziska Martinsen, Hanna Meißner (Hg.): Law & Critique/Recht & Kritik, Baden-Baden: Alber, S. 67–78.

forsa. (2019): dbb Bürgerbefragung Öffentlicher Dienst. Sonderteil: »Gewalt gegenüber öffentlich Bediensteten«.

Forst, Rainer (2007): Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2005): Subjekt und Macht. In: Michel Foucault (Hg.): Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Band IV: 1980–1988. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 269–294.

— (2006): Die Geburt der Biopolitik. Die Geburt der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France 1978–1979. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2014): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2016): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

France, Anatole (1974): Die rote Lilie. Leipzig: Reclam.

Frankenberg, Günter (2009): Partisanen der Rechtskritik. Critical Legal Studies etc. In: Sonja Buckel, Ralph Christensen und Andreas Fischer-Lescano (Hg.) (2009): Neue Theorien des Rechts. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 93–112.

Fraser, Nancy (2017): Behind Marx' hidden abode: for an expanded conception of capitalism. In: Cristina Lafont und Penelope Deutscher (Hg.): Critical theory in critical times. Transforming the global political and economic order. New York: Columbia University Press, S. 141–159.

Freud, Sigmund (1955): Abriß der Psychoanalyse. In: Sigmund Freud: Schriften aus dem Nachlass 1892–1938. Gesammelte Werke Band 17. London: Imago Publishing Co., Ltd., S. 63–138.

— (1974a): Das Unbehagen in der Kultur. In: Sigmund Freud: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe Band IX. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 191–270.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

— (1974b): Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen. In: Sigmund Freud: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe Band IX. Frankfurt a.M.: Fischer. S. 455–583.
— (1974c): Totem und Tabu. (Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker). In: Sigmund Freud: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe Band IX. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 287–444.
— (1975): Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In: Sigmund Freud: Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe Band III. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 13–24.
Frey, Dieter; Kassel, Dieter (2019): Verrohung der Gesellschaft: Wachsender Narzissmus, sinkende Hemmschwelle. Dieter Frey im Gespräch mit Dieter Kassel. In: *Deutschlandfunk Kultur*, 25.03.2019. Online verfügbar unter https://www.deutschlandfunkkultur.de/verrohung-der-gesellschaft-wachsender-narzissmus-sinkende-100.html, zuletzt geprüft am 04.01.2025.
Fuchshuber, Thorsten (2019): Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft. Freiburg i.Br.: ça ira.
Gabel, Peter (1982): Reification in Legal Reasoning. In: Piers Beirne und Richard Quinney (Hg.): Marxism and law. New York, NY: Wiley, S. 262–278.
Galtung, Johan (1971): Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Dieter Senghaas (Hg.): Kritische Friedensforschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 55–104.
Gansinger, Simon (2023): Trägheit als Fortschritt. Neumann und Horkheimer zum normativen Potenzial des Rechts. In: Sonja Heimrath, Claudia Wirsing, Esther Lea Neuhann, Tanja Niedernhuber, Kristina Peters und Thomas Steenbreker (Hg.): Zeitliche Dimensionen und kritische Theorie(n) des Rechts. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 153–176.
Gay, Peter (2000): Kult der Gewalt. Aggression im bürgerlichen Zeitalter. München: Siedler.
Gephart, Werner (2015): Einführung: Das »Recht als Kultur«-Paradigma. In: Werner Gephart und Jan Christoph Suntrup (Hg.): Rechtsanalyse als Kulturforschung II, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, S. 7–16.
Gerhard, Ute (1990): Bürgerliches Recht und Patriarchat. In: Ute Gerhard (Hg.): Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Königstein/Taunus: Helmer, S. 188–204.
— (Hg.) (1990): Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Königstein/Taunus: Helmer.
Gerstenberger, Heide (2006): Subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt. Münster: Westfälisches Dampfboot.
— (2025): Wessen Recht? Vom Recht als Resultat sozialer und politischer Bewegungen. In: Greta Olson, Christian Schmidt, Benno Zabel, Jochen Bung, Franziska Martinsen, Hanna Meißner (Hg.): Law & Critique/Recht & Kritik, Baden-Baden: Alber, S. 157–162.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Göhler, Gerhard (Hg.) (2006): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Görg, Christoph (Hg.) (1998): Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Gouges, Olympe de (2011): Die Rechte der Frau und Bürgerin. In: Christoph Menke (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp, S. 54–57.

Graf, Julia; Ideler, Kristin; Klinger, Sabine (Hg.) (2013): Geschlecht zwischen Struktur und Subjekt. Theorie, Praxis, Perspektiven. Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Greif, Isabella (2018): Skandale, Tourismus und Industrien. Rechte Kampfbegriffe zu Migration. In: *taz.de*, 22.06.2018. Online verfügbar unter https://taz.de/Rechte-Kampfbegriffe-zu-Migration/!5513699/, zuletzt geprüft am 22.11.2024.

Grigat, Stephan (2007): Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus. Freiburg i.Br.: ça ira.

Habermas, Jürgen (1972): Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1973): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1995a): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1995b): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2021): Corona und der Schutz des Lebens. Zur Grundrechtsdebatte in der pandemischen Ausnahmesituation. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (9), S. 65–78.

Hannover, Bettina (2010): Sozialpsychologie und Geschlecht: Die Entstehung von Geschlechtsunterschieden aus der Sicht der Selbstpsychologie. In: Gisela Steins (Hg.): Handbuch Psychologie und Geschlechterforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 27–42.

Harcourt, Bernard E. (2015): Risk as a Proxy for Race. The Dangers of Risk Assessment. In: *Federal Sentencing Reporter* 27 (4), S. 237–243.

— (2020): Critique & Praxis. A critical philosophy of illusions, values, and action. New York: Columbia University Press.

—. (2021): Die Kritik und Praxis der Rechte. In: Kritische Justiz 52/2, 2021, S. 182–189.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Harms, Andreas (2009): Warenform und Rechtsform. Zur Rechtstheorie von Eugen Paschukanis. Freiburg i.Br.: ça ira.

Hart, H.L.A. (1958): Positivism and the Separation of Law and Morals. In: *Harvard Law Review* 71 (4), S. 593–629.

— (1971): Prolegomena zu einer Theorie der Strafe. In: H.L.A Hart (Hg.): Recht und Moral. Drei Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 58–86.

— (2011): Der Begriff des Rechts. Berlin: Suhrkamp.

Havercroft, Jonathan; Owen, David (2016): Soul-Blindness, Police Orders and Black Lives Matter: Wittgenstein, Cavell, and Rancière. In: *Political Theory* 44 (6), S. 739–763.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke Bd. 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1989): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke Bd. 12. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Heimrath, Sonja; Wirsing, Claudia; Neuhann, Esther Lea; Niedernhuber, Tanja; Peters, Kristina; Steenbreker, Thomas (Hg.) (2023): Zeitliche Dimensionen und kritische Theorie(n) des Rechts. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Heins, Volker (2008): Die Rückkehr der Eigentumskritik. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 5 (1), S. 44–67.

Heise, Wolfgang (Hg.) (1987): Anregungen zum Dialog über die Vernunft am Jahrtausendende. Berlin: Henschelverlag.

Heller, Hermann (1971): Autoritärer Liberalismus? In: Hermann Heller: Gesammelte Schriften. Band 2: Recht, Staat, Macht. Leiden: Sijthoff, S. 643–653.

Henkelmann, Katrin; Jäckel, Christian; Stahl, Andreas; Wünsch, Niklas; Zopes, Benedikt (Hg.) (2020): Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des autoritären Charakters. Berlin: Verbrecher Verlag.

Hirsch, Joachim (2005): Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems. Hamburg: VSA.

Hobbes, Thomas (1984): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Holloway, John (1991): The State and Everyday Struggle. In: Simon Clarke (Hg.): The State Debate. London: Palgrave Macmillan UK, S. 225–258.

Honneth, Axel (1982): Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie. In: Wolfgang Bonß und Axel Honneth (Hg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 87–126.

— (2011a): Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2011b): Zur Kritik der Gewalt. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 193–210.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Honneth, Axel; Menke, Christoph (Hg.) (2006): Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Klassiker auslegen. München: Oldenbourg Akademieverlag.

Honneth, Axel; Wellmer, Albrecht (Hg.) (1986): Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15.12.1984 in Ludwigsburg. Berlin: De Gruyter.

Horkheimer, Max (1987): Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Lüneburg: zu Klampen.

Horn, Eva (2002): Der Flüchtling. In: Eva Horn, Stefan Kaufmann und Ulrich Bröckling (Hg.): Grenzverletzer. Von Schmugglern, Spionen und anderen subversiven Gestalten. Berlin: Kulturverlag Kadmos, S. 23–40.

Horn, Eva; Kaufmann, Stefan; Bröckling, Ulrich (Hg.) (2002): Grenzverletzer. Von Schmugglern, Spionen und anderen subversiven Gestalten. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Horn, Klaus (1974): Gesellschaftliche Produktion von Gewalt. Vorschläge zu ihrer politpsychologischen Untersuchung. In: Klaus Horn (Hg.): Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 59–106.

Huhn, Tom (Hg.) (2004): The Cambridge companion to Adorno. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.

Jackson, George (1994): Soledad brother. The prison letters of George Jackson. Chicago: Chicago Review Press.

Jacobi, Isabelle (2024): Der verkannte Donald Trump: Porträt eines politischen Genies. In: *NZZ online*, 20.07.2024. Online verfügbar unter https://www.nzz.ch/international/portraet-das-verkannte-politische-genie-von-donald-trump-ld.1839663, zuletzt geprüft am 04.01.2025.

Jaeggi, Rahel (2014): Kritik von Lebensformen. Berlin: Suhrkamp.

Kafka, Franz (2006): Der Proceß. Roman; in der Fassung der Handschrift. Frankfurt a.M.: Fischer.

Kalyvas, Andreas (2005): The Sovereign Weaver: Beyond the Camp. In: Andrew Norris (Hg.): Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer. Durham: Duke University Press, S. 107–134.

Kannankulam, John (2008): Autoritärer Etatismus im Neoliberalismus. Zur Staatstheorie von Nicos Poulantzas. Hamburg: VSA-Verlag.

Kant, Immanuel (1974): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–102.

— (1977a): Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1977b): Zum ewigen Frieden. In: Immanuel Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Teil I. Werkausgabe Bd. 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 193–251.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

— (1977c): Der Streit der Fakultäten. In: Immanuel Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Teil I. Werkausgabe Bd. 11. 21 Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 261–393.

Kaufmann, Hannes (2020): Transformations of Liberal Reason: Migration Politics and Shifts in Cultural Self-Interpretation. In: *On_Culture: The Open Journal for the Study of Culture* (10). Online verfügbar unter https://jlupub.ub.uni-giessen.de/server/api/core/bitstreams/2df7edb0-4c83-47f9-bc2f-a2a936f4d94e/content., zuletzt geprüft am 20.01.2026.

— (2023a): Book review. The code of capital: How the Law Creates Wealth and Inequality. In: *Constellations. An international Journal of Critical and Democratic Theory* 30 (1), S. 98–101.

— (2023b): Das Recht der Selbstaufhebung. Vom Recht auf Kritik zur Kritik der Rechte. In: Sonja Heimrath, Claudia Wirsing, Esther Lea Neuhann, Tanja Niedernhuber, Kristina Peters und Thomas Steenbreker (Hg.): Zeitliche Dimensionen und kritische Theorie(n) des Rechts. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 199–219.

— (i.E.): Autorität und (Rechts-)Revolution. Krise, Konflikt und Kontinuität. In: Tim Reiß, Carsten Schlüter-Knauer, Elvira Both-Weiß und Edgar Weiß (Hg.): Kritik – Verfassung – Europa. Denkwege kritischer Theorie. Für Hauke Brunkhorst. Wiesbaden: Springer VS.

Kennedy, Duncan (1979): The Structure of Blackstone's Commentaries. In: Buffalo Law Review 28/2, 1979, S. 205–382.

Khurana, Thomas (2013): Impuls und Reflexion. Aporien der Moralphilosophie und die Moral der Aporien nach Adorno. In: *Zeitschrift für Kritische Theorie* (36–37), S. 60–82.

Kirchheimer, Otto (1981): Zur Staatslehre des Sozialismus und Boschewismus. In: Otto Kirchheimer: Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 32–52.

— (2018): Zur Frage der Souveränität. In: Otto Kirchheimer: Gesammelte Schriften. Band 2: Faschismus, Demokratie und Kapitalismus. Baden-Baden: Nomos, S. 519–554.

Kissel, Otto Rudolf (1984): Die Justitia. Reflexionen über ein Symbol und seine Darstellung in der bildenden Kunst. München: Beck.

Klenner, Hermann (1987): Von irrationalen Urphänomenen und anderem Unfug. In: Wolfgang Heise (Hg.): Anregungen zum Dialog über die Vernunft am Jahrtausendende. Berlin: Henschelverlag, S. 136–146.

Koch, Hans-Albrecht; Rovagnati, Gabriella; Oppermann, Bernd H. (Hg.) (1998): Grenzfrevel. Rechtskultur und literarische Kultur. Bonn: Bouvier.

Kohlmann, Ulrich (1997): Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos. Lüneburg: zu Klampen.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Koloma Beck, Teresa; Schlichte, Klaus (2020): Theorien der Gewalt zur Einführung. Hamburg: Junius.

Koskenniemi, Martti (2007): Constitutionalism as Mindset: Reflections on Kantian Themes About International Law and Globalization. In: *Theoretical Inquiries in Law* 8 (1), S. 9–36.

— (2008): Formalismus, Fragmentierung, Freiheit – Kantische Themen im heutigen Völkerrecht. In: Regina Kreide und Andreas Niederberger (Hg.): Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik. Frankfurt a.M.: Campus, S. 65–89.

Kracauer, Siegfried (1971): Der Detektiv-Roman. In: Siegfried Kracauer: Schriften I. Soziologie als Wissenschaft, Der Detektiv-Roman, Die Angestellten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 103–204.

Krahl, Hans-Jürgen (2008): Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution: Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966–1970. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik.

Kreide, Regina (2008): Ambivalenz der Verrechtlichung – Probleme legitimen Regierens im internationalen Kontext. In: Regina Kreide und Andreas Niederberger (Hg.): Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik. Frankfurt a.M.: Campus, 260–194.

— (2013): Menschenrechte als Platzhalter. Eine politische Menschenrechtskonzeption zwischen Moral und Recht. In: *Zeitschrift für Menschenrechte* 7 (2), S. 80–100.

— (2014): Die verdrängte Demokratie. Kommunikations- und Handlungsblockaden in einer globalisierten Welt. In: Smail Rapic (Hg.): Habermas und der Historische Materialismus. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, S. 229–260.

— (2019): The Power of Border Politics: On Migration in and outside Europe. In: Regina Kreide und Andreas Langenohl (Hg.): Conceptualizing power in dynamics of securitization. Beyond state and international system. Baden-Baden: Nomos, S. 67–90.

Kronau, Felix (2020): Gewalt – Zwischen Politik und Mythos: Überlegungen zur Rolle des Begriffs der Gewalt in der Politischen Theorie. In: *Zeitschrift Diskurs* (5), S. 68–83.

Ladeur, Karl-Heinz (2018): Der Anfang des westlichen Rechts. Die Christianisierung der römischen Rechtskultur und die Entstehung des universalen Rechts. Tübingen: Mohr Siebeck.

Lafont, Cristina; Deutscher, Penelope (Hg.) (2017): Critical theory in critical times. Transforming the global political and economic order. New York: Columbia University Press.

Landa, Ishay (2021): Der Lehrling und sein Meister. Liberale Tradition und Faschismus. Berlin: Dietz.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lenhard, Philipp (2019): Friedrich Pollock. Die graue Eminenz der Frankfurter Schule. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.

Lenin, W. I. (1983): Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution. In: W. I. Lenin: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Band III. Berlin: Dietz, S. 461–584.

Lim, Il-Tschung, Loick, Daniel; Marquardt, Nadine; Trautmann, Felix (2017): Delinquenzmilieu. Armut und Gefängnis am Beispiel der Ersatzfreiheitsstrafe. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (2), S. 125–138.

Lindemann, Kai (2021): Die Politik der Rackets. Zur Praxis der Herrschenden Klassen. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Lindner, Burkhardt (Hg.) (2011): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.

Llanque, Marcus (2005): Eigentum in der Kritischen Theorie. In: Andreas Eckl und Bernd Ludwig (Hg.): Was ist Eigentum? Philosophische Eigentumstheorien von Platon bis Habermas. München: Beck, S. 205–216.

Locke, John (1977): Zwei Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2003): Two treatises of government and A letter concerning toleration. New Haven, Conn., London: Yale University Press.

Loick, Daniel (2012a): Kritik der Souveränität. Frankfurt a.M.: Campus.

— (2012b): Strafe muss nicht sein. In: *Zeitschrift für Menschenrechte* 6 (1), S. 30–43.

— (2016): Der Missbrauch des Eigentums. Köln: August Verlag.

— (2017): Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts. Berlin: Suhrkamp.

— (2019): Aufgaben einer kritischen Theorie des Rechts. In: Ulf Bohmann und Paul Sörensen (Hg.): Kritische Theorie der Politik. Berlin: Suhrkamp, S. 330–347.

Löwenthal, Leo (2017): Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus. Berlin: Suhrkamp.

Lüdemann, Susanne (2004): Gründungsparadoxien bei Freud und Thomas Hobbes. Hg. v. Forschungsstelle Kulturtheorie und Theorie des politischen Imaginären. Universität Konstanz. Online verfügbar unter https://www.uni-konstanz.de/kulturtheorie/Texte/LuedemannGruendungspara.pdf, zuletzt geprüft am 28.12.2024.

Ludwig, Gundula (2022): Souveränitätsphantasma und Normalitätsfetisch. Politik in Zeiten der Corona-Krise. In: *Soziopolis*, 06.04.2022. Online verfügbar unter https://www.soziopolis.de/souveraenitaetsphantasma-und-normalitaetsfetisch.html, zuletzt geprüft am 20.02.2026.

Lukács, Georg (1970): Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats. In: Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied und Berlin: Luchterhand, S. 170–355.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lukács, Georg (1970): Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied und Berlin: Luchterhand.

Machiavelli, Niccolò (1977): Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung. Stuttgart: Kröner.

Macpherson, Crawford B. (1973): Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1977): Demokratietheorie. Beiträge zu ihrer Erneuerung. München: Verlag C.H. Beck.

Maihofer, Andrea (1992): Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht. Baden-Baden: Nomos.

— (2009): Dialektik der Aufklärung. Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassentheorien. In: *Zeitschrift für Menschenrechte* 3 (1), S. 20–36.

Malzahn, Rehzi (Hg.) (2022): Strafe und Gefängnis. Theorie, Kritik und Alternativen: eine Einführung. Schmetterling-Verlag. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Mandeville, Bernard (1957): The fable of the bees or, private vices, publick benefits. London: Oxford University Press.

Marcuse, Herbert (1967): Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1970a): Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 17–55.

— (1970b): Philosophie und kritische Theorie. In: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 102–127.

— (1978): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied und Berlin: Luchterhand.

— (1987): Ideengeschichtlicher Teil. In: Max Horkheimer (Hg.): Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Lüneburg: zu Klampen, S. 136–228.

— (1988): Nachdenken über die Verteidigung Gracchus Babeufs. In: Gracchus Babeuf (Hg.): Die Verschwörung für die Gleichheit. Rede über die Legitimität des Widerstands. Hamburg: Junius, S. 155–167.

Margalit, Avishai (1997): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin: Fest.

— (1998): The decent society. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Marramao, Giacomo (1975): Political Economy and Critical Theory. In: *Telos* (24), S. 56–80.

— (1982): Die Formveränderung des politischen Konflikts im Spätkapitalismus. Zur Kritik des politik-theoretischen Paradigmas der Frankfurter Schule. In: Wolfgang Bonß und Axel Honneth (Hg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 240–274.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marx, Karl (1953): Fragment des Urtextes von »Zur Kritik der politischen Ökonomie« (1858). In: ders.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858. Anhang 1850–1859. Berlin: Dietz, S. 871–947.

Marz, Ulrike (2023): Wut auf Differenz. Kritische Theorie und Kritik des Rassismus. Bielefeld: transcript.

Mattutat, Liza (2022): Emanzipation und Gewalt. Feministische Rechtskritik Mit Karl Marx, Jacques Derrida und Gilles Deleuze. Berlin, Heidelberg: J. B. Metzler.

Maus, Ingeborg (1986): Rechtstheorie und Politische Theorie im Industriekapitalismus. München: Fink.

— (1994): Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2018): Justiz als gesellschaftliches Über-Ich. Zur Position der Rechtsprechung in der Demokratie. Berlin: Suhrkamp.

McCarthy, Thomas (1993): The Idea of a Critical Theory and Its Relation to Philosophy. In: Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß und John McCole (Hg.): On Max Horkheimer. New perspectives. Cambridge, Mass.: MIT Press, S. 127–152.

Menke, Christoph (2004a): Genealogy and Critique: Two Forms of Ethical Questioning of Morality. In: Tom Huhn (Hg.): The Cambridge companion to Adorno. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press, S. 302–327.

— (2004b): Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2006): Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der »abstrakten Moralität«. In: Axel Honneth und Christoph Menke (Hg.): Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Klassiker auslegen. München: Oldenbourg Akademieverlag, S. 151–168.

— (2009): Subjektive Rechte und Menschenwürde. Zur Einleitung. In: *Trivium. Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften* (3), S. 1–7.

— (2014): At the Brink of Law: Hannah Arendt's Revision of the Judgment on Eichmann. In: *Social Research: An International Quarterly* 81 (3), S. 585–611.

— (2015): Kritik der Rechte. Berlin: Suhrkamp.

— (2017): Die ›andere Form‹ der Herrschaft. Marx' Kritik des Rechts. In: Rahel Jaeggi und Daniel Loick: Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Berlin: Suhrkamp, S. 273–295.

— (2018a): Am Tag der Krise. Kolumnen. Berlin: August Verlag.

— (2018b): Die Kritik des Rechts und das Recht der Kritik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66 (2), S. 143–161.

— (2018c): Genealogie, Paradoxie, Transformation. Grundelemente einer Kritik der Rechte. In: Andreas Fischer-Lescano, Hannah Franzki und Johan Horst: Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 13–31.

— (2018d): Recht und Gewalt. Berlin: August Verlag.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hg.) (2011): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp.

Meyer, Lars (2015): Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie. Bielefeld: transcript.

Mill, John Stuart (2010): Über die Freiheit. Stuttgart: Reclam.

— (2016): Über Sozialismus. In der Übersetzung von Sigmund Freud. Herausgegeben und mit einem Essay »John Stuart Mill und der Sozialismus« von Hubertus Buchstein und Sandra Seubert. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

Miller, Max; Soeffner, Hans-Georg (Hg.) (1996): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Möllers, Christoph; Müller-Mall, Sabine (2024): Theorien der Verfassung zur Einführung. Hamburg: Junius.

Montesquieu, Charles Louis Secondat de (2003): Vom Geist der Gesetze. Stuttgart: Reclam.

Mulaj, Jeta (2017): Exchange-Value and the Concealment of Theft and Violence. In: *Continental Thought & Theory. A journal of intellectual freedom* 1 (2), 269–291.

Münz-Koenen, Inge (1997): Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität des Utopischen bei Bloch, Adorno, Habermas. Berlin: Akademie Verlag.

Narr, Wolf-Dieter (1974): Gewalt und Legitimität. In: Klaus Horn (Hg.): Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9–58.

— (2012): Trotzdem: Menschenrechte! Versuch, uns und anderen nach nationalsozialistischer Herrschaft Menschenrechte zu erklären. Köln: Komitee für Grundrechte und Demokratie.

— (2015): Niemands-Herrschaft. Eine Einführung in Schwierigkeiten, Herrschaft zu begreifen. Hamburg: VSA Verlag.

Negt, Oskar (1968): Politik und Gewalt. In: *Neue Kritik* (47).

— (1975): 10 Thesen zur marxistischen Rechtstheorie. In: Hubert Rottleuthner (Hg.): Probleme der marxistischen Rechtstheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 10–71.

Neumann, Franz L. (1967a): Angst und Politik. In: Franz L. Neumann: Demokratischer und autoritärer Staat. Beiträge zur Soziologie der Politik. Frankfurt a.M.: EVA, S. 184–214.

— (1967b): Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. In: Franz L. Neumann: Demokratischer und autoritärer Staat. Beiträge zur Soziologie der Politik. Frankfurt a.M.: EVA. S. 7–57.

— (1980): Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2004): Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933 – 1944. Frankfurt a.M.: Fischer.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Norris, Andrew (Hg.) (2005): Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer. Durham: Duke University Press.

Nozick, Robert (1981): Philosophical explanations. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Oberndorfer, Lukas (2012): Die Renaissance des autoritären Liberalismus? Carl Schmitt und der deutsche Neoliberalismus vor dem Hintergrund des Eintritts der ›Massen‹ in die europäische Politik. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 42 (3), S. 413–431.

Olson, Greta (2017): Introduction: Mapping the Pluralist Character of Cultural Approaches to Law. In: *German Law Journal* 18/2, 2017, S. 233–254.

— (2022): From Law and Literature to Legality and Affect. Oxford: Oxford University Press.

— (2023): Why Rechtsgefühle? The Turn to Emotion and Affect in Legal Studies. (What are impassioned feelings about law and justice, and why are they pertinent?). In: Thorsten Keiser, Greta Olson und Franz Reimer (Hg.): Feelings of Law/Justice. The Relevance of Affect to the Development of Law in Pluralistic Legal Cultures/Rechtsgefühle. Die Relevanz des Affektiven für die Rechtsentwicklung in pluralen Rechtskulturen, Baden-Baden: Nomos, S. 17–53.

Olson, Greta; Schmidt, Christian; Zabel, Benno; Bung, Jochen; Martinsen, Franziska; Meißner, Hanna (2025): Law & Critique/Recht & Kritik, Baden-Baden: Alber.

Opwis, Patrick (2022): Was tun mit den »Dangerous Few«? In: Rehzi Malzahn (Hg.): Strafe und Gefängnis. Theorie, Kritik und Alternativen: eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag, S. 182–193.

Orwell, George (1976): 1984 – Neunzehnhundertvierundachtzig. Frankfurt, Berlin, Wien: Ullstein.

Panorama (1967): Hannover. Bürger und Gammler. ARD. Online verfügbar unter https://www.ardmediathek.de/video/panorama/buerger-und-gammler/das-erste/Y3JpZDovL25kci5kZS8wYWRmODUzMy05MjczLTQwZGQtYTcwNS0yNGM5MTJhNDg0ODU, zuletzt geprüft am 04.01.2025.

Paschukanis, Eugen (1970): Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe; mit einer Rezension von Karl Korsch. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik.

Pateman, Carole (2002): Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts. In: *Journal of Political Philosophy* 10 (1), S. 20–53.

Pauer-Studer, Herlinde (2022): Justifying injustice. Legal theory in Nazi Germany. Cambridge, New York, Port Melbourne, New Delhi, Singapore: Cambridge University Press.

Pfaller, Robert (2018): Sprecht wie Mimosen! Handelt wie Bestien! In: Johannes Richardt (Hg.): Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik. Frankfurt a.M.: Novo Argumente Verlag, S. 123–137.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Phillips, Caryl (1989): Higher ground. A novel in three parts. New York: Vintage Books.

Pichl, Maximilian (2018): Rezension zu Daniel Loick, Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts. In: *Kritische Justiz*, 51/1, 2018, S. 129–131.

— (2024): Law statt Order. Der Kampf um den Rechtsstaat. Berlin: Suhrkamp.

Pieper, Marianne; Rodriguez, Encarnación Gutiérrez (2003): Einleitung. In: Marianne Pieper und Encarnación Gutiérrez Rodriguez (Hg.): Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault. Frankfurt a.M.: Campus, S. 7–21.

Piketty, Thomas (2020): Das Kapital im 21. Jahrhundert. München: C.H. Beck.

Pinzani, Alessandro (2019): The grammar of rights and the grammar of needs. In: *Human Affairs* 29/3, 2019, S. 328–338.

Pistor, Katharina (2020): Der Code des Kapitals. Wie das Recht Reichtum und Ungleichheit schafft. Berlin: Suhrkamp.

Plack, Arno (1974): Plädoyer für die Abschaffung des Strafrechts. München: List Verlag.

Platt, Kristin; Dabag, Mihran (Hg.) (1998): Genozid und Moderne. Band 1: Strukturen Kollektiver Gewalt Im 20. Jahrhundert. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften GmbH.

Pollmann, Arnd (2006): Menschenwürde. In: Gerhard Göhler (Hg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 262–279.

— (2022): Menschenrechte und Menschenwürde. Zur philosophischen Bedeutung eines revolutionären Projekts. Berlin: Suhrkamp.

Pollock, Friedrich (1984a): Ist der Nationalsozialismus eine neue Ordnung? In: Helmut Dubiel und Alfons Söllner (Hg.): Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939 – 1942. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 111–128.

— (1984b): Staatskapitalismus. In: Helmut Dubiel und Alfons Söllner (Hg.): Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939 – 1942. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 81–109.

— (2018): Zur Geldtheorie von Karl Marx 1923. In: Friedrich Pollock: Gesammelte Schriften, Band 1. Marxistische Schriften. Freiburg i.Br.: ça ira, S. 23–127.

Postone, Moishe (2010): Theorizing the Contemporary World: Robert Brenner, Giovanni Arrighi, David Harvey. In: Robert Albritton, Bob Jessop und Richard Westra (Hg.): Political Economy and Global Capitalism. The 21st Century, Present and Future. London, New York: Anthem Press, S. 7–24.

Preuß, Ulrich K. (1973): Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ptak, Ralf (2017): Grundlagen des Neoliberalismus. In: Christoph Butterwegge, Lösch Bettina und Ralf Ptak (Hg.): Kritik des Neoliberalismus. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 13–78.

Radbruch, Gustav (2003): Rechtsphilosophie. Studienausgabe, Heidelberg: C.F. Müller-Verlag.

Ramadan, Adam (2013): Spatialising the refugee camp. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 38 (1), S. 65–77.

Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rapic, Smail (Hg.) (2014): Habermas und der Historische Materialismus. Baden-Baden: Verlag Karl Alber.

Rawls, John (2006): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rebentisch, Juliane (2013): Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz. Berlin: Suhrkamp.

Reichelt, Helmut (1973): Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

— (1998): Geldmedium und Rechtsform als Konstrukte. Zur kritischen Theorie von Jürgen Habermas. In: Christoph Görg (Hg.): Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 372–392.

Reimer, Franz (2017): Law as Culture? Culturalist Perspectives in Legal Theory and Theory of Methods. In: *German Law Journal* 18/2, 2017, S. 255–270.

Richardt, Johannes (Hg.) (2018): Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik. Frankfurt a.M.: Novo Argumente Verlag.

Rolshausen, Klaus (1972): Rationalität und Herrschaft. Zum Verhältnis von Marktsoziologie und Entscheidungslogik. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

Rosdolsky, Roman (1968): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen »Kapital«. Der Rohentwurf des Kapital 1857 – 1858. Band I. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

Rotermundt, Rainer (1980): Verkehrte Utopien. Nationalsozialismus, Neonazismus, Neue Barbarei. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik.

Rottleuthner, Hubert (Hg.) (1975): Probleme der marxistischen Rechtstheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rousseau, Jean-Jacques (2010): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Stuttgart: Reclam.

Sarbo, Bafta (2022): Rassismus und gesellschaftliche Produktionsverhältnisse. Ein materialistischer Rassismusbegriff. In: Eleonora Roldán Mendívil und Bafta Sarbo: Die Diversität der Ausbeutung. Zur Kritik des herrschenden Antirassismus. Berlin: Dietz, S. 37–63.

Sarvan, Charles P.; Marhama, Hasan (1991): The Fictional Works of Caryl Phillips: An Introduction. In: *World Literature Today* 65 (1), S. 35–40.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Scheit, Gerhard (2011): Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno. Freiburg i. Br.: ça ira.

Scheuerman, William E. (1994): Between the Norm and the Exception. Frankfurt School and the Rule of Law, Cambridge: MIT Press.

— (2008): Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy, and the Law. Hoboken: Taylor and Francis.

— (2015): Hermann Heller and the European Crisis. Authoritarian Liberalism Redux. In: *European Law Journal* 21 (3), S. 302–312.

Schiller, Hans-Ernst (2014): Die reine Gewalt und das Gewaltrecht des Guten. Gewalt und Recht bei Walter Benjamin und Ernst Bloch. In: Hendrik Wallat (Hg.): Gewalt und Moral. Eine Diskussion der Dialektik der Befreiung. Münster: Unrast-Verlag, S. 174–194.

Schmalz, Dana (2018): Die Fiktion der Nichteinreise ist ein Instrument der Entrechtung. In: *Verfassungsblog*, 04.07.2018. Online verfügbar unter https://verfassungsblog.de/die-fiktion-der-nichteinreise-ist-ein-instrument-der-entrechtung/, zuletzt geprüft am 26.11.2024.

Schmidt, Christian (2025): Rechtsfreie Räume. In: Greta Olson, Christian Schmidt, Benno Zabel, Jochen Bung, Franziska Martinsen, Hanna Meißner (Hg.): Law & Critique/Recht & Kritik, Baden-Baden: Alber, S. 209–214.

Schmitt, Carl (2009): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt-Egner, Peter (1976): Wertgesetz und Rassismus. In: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 8/9. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 350–404.

Schulze Wessel, Julia (2017): Grenzfiguren – zur politischen Theorie des Flüchtlings. Bielefeld: transcript.

Schweppenhäuser, Gerhard (1997): Die Universalität der Kälte und die Kälte des Universalismus. Kritik an Ethik und Moral nach und mit Adorno. In: *Pädagogische Korrespondenz* (20), S. 35–54.

Scott, Joan Wallach (1996): Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man. Cambridge: Harvard University Press.

Seibert, Thomas-Michael (2009): Dekonstruktion der Gerechtigkeit: Nietzsche/Derrida. In: Sonja Buckel, Ralph Christensen und Andreas Fischer-Lescano (Hg.): Neue Theorien des Rechts. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 27–52.

Senghaas, Dieter (Hg.) (1971): Kritische Friedensforschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Seville, Astrid (2016): Ton in Ton. Angela Merkels Alternativlos-Rhetorik, 30.10.2016. Online verfügbar unter https://taz.de/Angela-Merkels-Alternativlos-Rhetorik/!5346303/, zuletzt geprüft am 03.11.2024.

Sheplyakova, Tatjana (2018): Prozeduralisierung des Rechts. Tema con Variazioni. In: Tatjana Sheplyakova (Hg.): Prozeduralisierung des Rechts. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1–54.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Slobodian, Quinn (2020): Globalisten. Das Ende der Imperien und die Geburt des Neoliberalismus. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

— (2023): Kapitalismus ohne Demokratie. Wie Marktradikale die Welt in Mikronationen, Privatstädte und Steueroasen zerlegen wollen. Berlin: Suhrkamp.

Smith, Barbara (1989): The Past has Fled. In: *The New York Times*, 24.09.1989. Online verfügbar unter https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/97/05/25/reviews/phillips-higherground.html, zuletzt geprüft am 11.01.2025.

Snyder, Timothy (2018): Über Tyrannei. Zwanzig Lektionen für den Widerstand. München: C.H. Beck.

Soiland, Tove (2013): Subversion, wo steckst Du? Eine Spurensuche an den Universitäten. In: Julia Graf, Kristin Ideler und Sabine Klinger (Hg.): Geschlecht zwischen Struktur und Subjekt. Theorie, Praxis, Perspektiven. Opladen: Verlag Barbara Budrich, S. 93–114.

Somek, Alexander (2015): Delegation and Authority: Authoritarian Liberalism Today. In: *European Law Journal* 21 (3), S. 340–360.

Sonnemann, Ulrich (2011): Schriften, Band 3: Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung. Sabotage des Schicksals. Springe: zu Klampen.

Sorel, Georges (1981): Über die Gewalt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Stanley, Jason (2024): Wie Faschismus funktioniert. Neu-Isenburg: Westend.

Steins, Gisela (Hg.) (2010): Handbuch Psychologie und Geschlechterforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Sternhell, Zeev (2019): Faschistische Ideologie. Eine Einführung. Berlin: Verbrecher Verlag.

Streeck, Wolfgang (2013): Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. Berlin: Suhrkamp.

— (2015): Heller, Schmitt and the Euro. In: *European Law Journal* 21 (3), S. 361–370.

Tait, Robert (2024): Trump condemned for suggesting ›one really violent day‹ to combat crime. In: *The Guardian online*, 30.09.2024. Online verfügbar unter https://www.theguardian.com/us-news/2024/sep/30/trump-crime-the-purge-speech, zuletzt geprüft am 04.01.2025.

Teubner, Gunther (1993): »Man schritt auf allen Gebieten zur Verrechtlichung«. Rechtssoziologische Theorie im Werk Otto Kirchheimers. In: Marcus Lutter, Ernst C. Stiefel und Michael H. Hoeflich: Der Einfluß deutscher Emigranten auf die Rechtsentwicklung in den USA und in Deutschland. Vorträge und Referate des Bonner Symposions im September 1991. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 505–520.

Thadeausz, Frank (2024): Verroht die Gesellschaft wirklich immer mehr? In: *Spiegel online*, 16.09.2024. Online verfügbar unter https://www.spiegel.de/geschichte/messerattacken-beleidigungen-cybermobbing-verroht-die-gesellschaft-wirklich-immer-mehr-a-379e72ca-921a-44d1-8dee-a6f4d8a79814, zuletzt geprüft am 04.01.2025.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Thein, Christian (2023): Menkes genealogische Formkritik des Rechts im Spiegel von Marx. In: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 56–57/2023, S. 9–40.

Thyen, Anke (1998): Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moralphilosophie. In: Dirk Auer, Thorsten Bonacker und Stefan Müller-Doohm (Hg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 165–185.

Tiedemann, Rolf (Hg.) (2003): Frankfurter Adorno Blätter VIII. München: Edition text + kritik.

Tittel, Laura Soréna (2025): Politische Theorie des Antiziganismus. Genese und Kritik eines modernen Herrschaftsverhältnisses. Bielefeld: transcript.

Traub, Rainer; Wieser, Harald (Hg.) (1975): Gespräche mit Ernst Bloch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Trotha, Trutz (Hg.) (1997): Soziologie der Gewalt. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

United Nations: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte.

Unger, Roberto Mangabeira (1983): The Critical Legal Studies Movement. Cambridge and London: Harvard University Press.

van Engelenhoven, Gerlov; Kaufmann, Hannes (2019): When Silence Speaks Louder than Words: Tracing moments of Verfremdung in Contemporary Political Protests. In: *E-CIBS Electronic Communications from the International Brecht Society* (1). Online verfügbar unter https://e-cibs.org/issue-1-2019/#engelenhovenwhen, zuletzt geprüft am 26.11.2024.

Varga, Csaba (2012): Comparative Legal Cultures. On Traditions Classified, their Rapprochement & Transfer, and the Anarchy of Hyper-rationalism with Appendix on Legal Ethnography. Budapest: Szent István Társulat.

Verfassungsblog (2024): Das Thüringen-Projekt. Online verfügbar unter https://verfassungsblog.de/thuringen-projekt/, zuletzt geprüft am 04.01.2025.

Wacquant, Loïc (2006): Das Janusgesicht des Ghettos und andere Essays. Basel: Birkhäuser.

— (2009): Die Wiederkehr des Verdrängten – Unruhen, »Rasse« und soziale Spaltung in drei fortgeschrittenen Gesellschaften. In: Robert Castel und Klaus Dörre (Hg.): Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./ New York: Campus, S. 85–112.

Wallat, Hendrik (Hg.) (2014): Gewalt und Moral. Eine Diskussion der Dialektik der Befreiung. Münster: Unrast-Verlag.

Weber, Max (1971): Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. In: ders.: Gesammelte politische Schriften, Tübingen: J.C.B. Mohr.

— (1992): Politik als Beruf. Stuttgart: Reclam.

— (2004): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. München: C.H. Beck.

Weiß, Volker (2017): Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Stuttgart: Klett-Cotta.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Weltagrarbericht (o.J.): Hunger im Überfluss, o.J. Online verfügbar unter https://www.weltagrarbericht.de/themen-des-weltagrarberichts/hunger-im-ueberfluss.html#: :text=Fakten %20 %26 %20Zahlen,die %20Zahlen %20wieder %20konstant %20an., zuletzt geprüft am 14.11.2024.

Wessollek, Marlena (2024): Spahn plädiert für Konzentration auf gemeinsame Interessen mit Trump. In: *ZEIT online*, 18.07.2024. Online verfügbar unter https://www.zeit.de/politik/deutschland/2024-07/jens-spahn-union-donald-trump-gemeinsamkeiten, zuletzt geprüft am 04.01.2025.

Wiethölter, Rudolf (1968): Rechtswissenschaft. Frankfurt a.M.: Fischer.

Wiggershaus, Rolf (2008): Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung. München: dtv.

Wildt, Andreas (1986): Gerechtigkeit in Marx' ›Kapital‹. In: Emil Angehrn und Georg Lohmann: Ethik und Marx. Königstein: Hain. S. 149–173.

Willms, Christoph (2022): Kriminologie und Kriminalitätskonstruktion. In: Rehzi Malzahn (Hg.): Strafe und Gefängnis. Theorie, Kritik und Alternativen: eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag, S. 43–64.

Zabel, Benno (2025): Kritik der strafenden Vernunft. Studien zu Recht, Verletzlichkeit und Schmerz, Tübingen: Mohr-Siebeck.

Ziege, Eva-Maria (2019): Nachwort der Herausgeberin. In: Theodor W. Adorno: Bemerkungen zu The Authoritarian Personality. Und weitere Texte. Berlin: Suhrkamp, S. 133–160.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dank

Damit das Kreisen von Gedanken um einen Gegenstand nicht zur bloßen Zirkularität wird, sondern die Kreise sich erweitern, ihre Bahnen ändern und andere Perspektiven auf den Gegenstand erschlossen werden können, bedarf es des Anstoßes. In der Diskussion, die zur Reflexionsschleife ermuntert, die eine Aufgabelung der Bahn eröffnet oder konfrontativ eine Wegänderung herbeiführt, liegen wesentliche Anstöße dieser Art. Während meiner Arbeit an diesem Buch und der ihm zugrundeliegenden Dissertation an der Justus-Liebig-Universität Gießen hatte ich das Glück, viele und ausführliche Diskussionen zu führen, habe viele Rückmeldungen – unterstützend, aufmunternd, auffordernd – erhalten, die letztendlich zum Ergebnis maßgeblich beigetragen haben, und konnte in den verschiedensten Formaten meine Gedanken zur Debatte stellen. Von Beginn des Projektes an habe ich viel Unterstützung in jeglicher Hinsicht von Regina Kreide erhalten. Für die Bestärkung, das Thema weiterzuverfolgen und meinen eigenen Weg zu gehen, die Freiheit in der Entwicklung des Projekts, aber gleichzeitig die jederzeit ernstgemeinte und kritische Begleitung bin ich überaus dankbar. Herzlichen Dank schulde ich auch meinem Zweitbetreuer, Hauke Brunkhorst, für wichtige Diskussionen bei verschiedenen Gelegenheiten, die prompte Zusage der Betreuung und die vielen Anregungen.

Ohne strukturelle Grundlagen kann eine solche Arbeit nicht entstehen. Ich danke der *Heinrich-Böll-Stiftung* für die finanzielle Förderung, vor allem aber auch für die ideelle Förderung. Darüber hinaus danke ich dem Gießener *Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC)*, an dem ich meine Promotion in einem strukturierten Programm begann und dem *Gießener Graduiertenzentrum für Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtswissenschaften (GGS)*. Alle drei Institutionen stellten eine wundervolle (Infra-)Struktur, die meinen Weg in die Akademie wesentlich prägten. Im Rahmen dieser Institutionen, aber auch darüber hinaus durfte ich viele Kolleg*innen und Freund*innen kennenlernen, mit denen ich Ideen diskutieren und weiterentwickeln konnte. Die Liste ist schier endlos und ich entschuldige mich vorab bei allen, die ich nicht namentlich nennen kann.

Ich bedanke mich bei den Mitgliedern des Gießener Politische Theorie Kolloquiums und der GGS Sektion »Menschenrechte und Demokratie«, allen voran bei Felmon Davis, der manches Kapitel vor Einseitigkeiten bewahrt hat und mit dem ich

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu gerne die finale Fassung der Arbeit diskutiert hätte. Ferner bei Francisco Cortés Rodas, Edward Djordjevic, Oliver Eberl, Jeanette Ehrmann, Camilo Gallo Gomez, Pedro Jurado, Andreas Mix, Sergio Munoz Fonnegra, Simon Rothers, Anna-Sophie Schönfelder, Laura Tittel, Botao Wang und Max Waibel; den Mitgliedern des GCSC Kolloquiums und der dortigen Research Areas, speziell Jörn Ahrens, Philipp Brockkötter, Eugenia van Engelenhoven, Gerlov van Engelenhoven, Elisabeth Engler-Starck, Andreas Langenohl, Greta Olson; den Mitstreiter*innen der AG »Theorie, Gesellschaft, Politik« in der Böll-Stiftung, besonders Tobias Heinze, Konstantin Mack, Marco Siegmund, Julia Werthmann, Tim Wolff und vielen weiteren.

Wer einmal in der Universität gearbeitet hat, weiß, wer »den Laden dort wirklich zusammenhält«. Ein großes Dankeschön geht an Cornelia Becker, Marion Groh, Elke Müller und Ann van de Veire – ihr habt nicht nur vieles einfacher, sondern auch so manchen Bürotag schöner gemacht.

Für die bedingungslose Unterstützung auch in den absonderlichsten Vorhaben, wie einer scheinbar unendlichen Dissertation in der Politischen Theorie, danke ich meinen Eltern Margit und Helmut und der ganzen Familie. Ein ganz besonderer Dank geht an meinen Sohn Nico, der nicht nur für genügend Frischluft-Pausen während der Schreiberei gesorgt hat, sondern auch dafür, dass er mir die wahre Kraft der Negation gezeigt hat, und dass Regeln auch nur soziale (oder elterliche) Konstrukte sind. Der größte Dank geht an Leonie für ihre bedingungslose Solidarität, Empathie und Zuneigung. Ihr Anteil an dieser Arbeit kann gar nicht überschätzt werden, nicht nur, weil sie als erste und stets geduldige Leserin den Wust an Gedanken in einen einigermaßen lesbaren Text übersetzt hat. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hannes Kaufmann (Dr. phil.) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte der Justus-Liebig-Universität Gießen. Seine Arbeitsschwerpunkte umfassen Kritische Gesellschaftstheorie, Rechts- und Staatstheorie, Exklusion, Gewalt und Autoritarismus.

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839477366 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -