

Thein, Christian

## **Konstellationen und Transformationen. Zwischen alter und neuer Kritischer Theorie**

Weinheim : Beltz Juventa 2025, 241 S. - (Gesellschaftsforschung und Kritik)



Quellenangabe/ Reference:

Thein, Christian: Konstellationen und Transformationen. Zwischen alter und neuer Kritischer Theorie.

Weinheim : Beltz Juventa 2025, 241 S. - (Gesellschaftsforschung und Kritik) - URN:

urn:nbn:de:0111-pedocs-330755 - DOI: 10.25656/01:33075; 10.3262/978-3-7799-9013-0

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-330755>

<https://doi.org/10.25656/01:33075>

in Kooperation mit / in cooperation with:

# **BELTZ JUVENTA**

<http://www.juventa.de>

### **Nutzungsbedingungen**

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### **Terms of use**

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



### **Kontakt / Contact:**

**peDOCS**

DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation  
Informationszentrum (IZ) Bildung

E-Mail: [pedocs@dipf.de](mailto:pedocs@dipf.de)

Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

Mitglied der

  
Leibniz-Gemeinschaft

Christian Thein

**Konstellationen und  
Transformationen:  
Zwischen alter und  
neuer Kritischer Theorie**

Christian Thein  
Konstellationen und Transformationen:  
Zwischen alter und neuer Kritischer Theorie

# Gesellschaftsforschung und Kritik

Herausgegeben von  
Albert Scherr | Stefan Müller

Die Reihe »Gesellschaftsforschung und Kritik« bietet einen Ort für theoretische und empirische Analysen, die auf die Weiterentwicklung kritischer Gesellschaftsforschung zielen. Als grundlegendes Kennzeichen kritischer Gesellschaftsforschung gilt dabei das Interesse an der Frage, wie soziale Problematiken mit der Grundstruktur der Gegenwartsgesellschaft zusammenhängen. Die Reihe ist für Beiträge aus unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Theorietraditionen offen und steht für eine multiperspektivische Programmatik der Kritik.

Christian Thein

**Konstellationen und  
Transformationen:  
Zwischen alter und  
neuer Kritischer Theorie**

**BELTZ** JUVENTA

Der Autor

Christian Thein ist Professor für Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Münster. Seine Arbeits- und Interessenschwerpunkte liegen systematisch in der Sozial- und Bildungsphilosophie und historisch in der Philosophie der Moderne.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)** veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de> legalcode. Verwertung, die den Rahmen der **CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-9012-3 Print

ISBN 978-3-7799-9013-0 E-Book (PDF)

DOI 10.3262/978-3-7799-9013-0

1. Auflage 2025

© 2025 Beltz Juventa

Verlagsgruppe Beltz

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

service@beltz.de

Einige Rechte vorbehalten

Satz: xerif, le-tex

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag

(ID 15985-2104-1001)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: [www.beltz.de](http://www.beltz.de)

# Inhalt

Einleitung	9
1. Zur ‚alten‘ und ‚neuen‘ Kritische Theorie	9
2. Konstellationen und Transformationen	16
Literatur	19

## I. Geschichte und Genealogie

Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis	22
1. Das Selbstbewusstsein als idealistisches Synthesisprinzip	24
2. Adornos Kritik der idealistischen Abstraktion	29
3. Vermittlungen von Geist und Gesellschaft bei Hegel und Adorno	32
4. Idealistische und gesellschaftliche Synthesis	35
5. Problemstellungen einer Reduktion von gesellschaftlicher Synthesis auf Arbeit	42
6. Postones Rehabilitierung einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Arbeit	49
7. Gesellschaftliche Synthesis durch Formen der Anerkennung	57
Literatur	67

Genealogie, Archäologie und Dialektik der Aufklärung – Die Figur Bacon	70
1. Anthropozentrische und subjekttheoretische Wende im neuzeitlichen Denken	71
2. Bacon und die <i>Genealogie nachmetaphysischen Denkens</i>	76
3. Bacon und die <i>Dialektik der Aufklärung</i>	78
4. Bacon und die <i>Archäologie der Humanwissenschaften</i>	82
5. Moderne Problemkonstellationen und die Umbruchsfigur Bacon	86
Literatur	94

## II. Kritik der instrumentellen Rationalität

Horkheimer, Kant und die Kritik der instrumentellen Rationalität	98
1. Das erstpörsönliche Wollen und die Normativität rationalen Handelns	104
2. Zwei Hinsichten der normativen Relevanz der ‚Rationalitätsklausel‘	111
3. Kant als Theoretiker oder Kritiker der instrumentellen Rationalität?	117
4. Kritik der instrumentellen Vernunft	122
Literatur	125
Konstellationen und Kontexte einer Kritik der instrumentellen Vernunft	127
1. Aristoteles und Arendt	128
2. Marx und die Marx-Rezeption	138
3. Horkheimer und Habermas	147
Literatur	155

## III. Rechte und Rechtskritik

Paradoxien in Menkes genealogischer Formkritik des bürgerlichen Rechts	158
1. Darstellung durch Rekonstruktion – Menkes Formkritik des bürgerlichen Rechts	159
2. Zum Problem des normativen Motivationsgrundes der Kritik	168
3. Ausgangsrätsel, Methode und Herrschaftskritik bei Menke und Marx	175
Literatur	187
Adornos Vernunft und die Rückkehr der Natur in Habermas' Rechtsdenken	188
1. Menschenwürde als Seismograph, Portal und Scharnier	191
2. Moral, Rechte und Menschenwürde	193
3. Verletzlichkeit und Unverfügbarkeit der menschlichen Natur	200
4. Problemstellungen des Naturbezuges zwischen Habermas und Adorno	207
Literatur	215

#### IV. Theorie und Praxis

Grenzen der Aufklärung und die <i>Kritische Theorie</i> des Antisemitismus	218
1. Antisemitismus als Herrschaftsprojektion	222
2. Antisemitismus und die falsche Kapitalismuskritik	223
3. Antisemitismus als projektive Herrschaftskritik	228
4. Grenzen der Aufklärung und <i>Kritische Theorie</i>	230
Literatur	232
<i>Critical Theory</i> zwischen Akademisierung und Politisierung – Zehn Thesen	233
1. Akademisierung	234
2. Politisierung von Analyse und Kritik	234
3. Priorität der Herrschaftskritik	235
4. Formalismus und Affektbezogenheit	235
5. Lebensformen, soziale Bewegungen und Gegengemeinschaften	236
6. Deliberation, Konflikt und Kampf	236
7. Hang zum Manichäismus	237
8. Kapitalismuskritik und Antikapitalismus	237
9. Rassismus und Antisemitismus	238
10. <i>Kritische Theorie</i> oder <i>Critical Theory</i> ?	239
Text- und Drucknachweise	240



# Einleitung

## 1. Zur ‚alten‘ und ‚neuen‘ Kritische Theorie

Auf die verbreitete Rede von einer ‚alten‘ und einer ‚neuen‘ *Kritischen Theorie* wird hier lediglich in einem heuristischen und nicht in einem normativen Sinn Bezug genommen. Die mit ihr verbundene Markierung einer historischen Differenz schließt an Diskurse an, die den Narrationen von Paradigmenwechseln und Generationenabfolgen in der mit dem Frankfurter *Institut für Sozialforschung* verbundenen Theorieschule folgen. Dass Paradigmenwechsel in der Geschichte der mit dem *Institut* verbundenen *Frankfurter Schule* eine wesentliche Rolle spielen, hat aus der Perspektive der Beobachtung Hauke Brunkhorst in einem 2018 wieder veröffentlichten und 1983 erstmalig publizierten Beitrag mit dem Titel *Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft* unter Bezugnahme auf die postempirische Wissenschaftstheorie herauszuarbeiten versucht. Brunkhorst verweist auf unterschiedliche Entwicklungsphasen der *Kritischen Theorie* seit den frühen 1930er Jahren, die mit Theoriendynamiken und Zentralreferenzen in Verbindung stehen. Zu ersteren zählen Phasen der wissenschaftlichen Konsolidierung eines Paradigmas auf programmatischer Grundlage ebenso wie die Entstehung von Krisensituationen, die zu Umbrüchen oder einem grundlegenden Wandel in der paradigmatischen Gegenstands- und Theorieausrichtung führen können. Diese sind wiederum an der entweder durch interne Gründe oder durch externe Verursachungen ausgelösten Problematisierung von bisherigen Zentralreferenzen des jeweiligen Paradigmas ablesbar.

Aus der hier interessierenden Perspektive ist bemerkenswert, welche Rollen der Philosophie in ihrem Verhältnis zu den Sozialwissenschaften von Brunkhorst im Rahmen der konstatierten Wandlungen von Paradigmen in der Theoriegeschichte der *Frankfurter Schule* zugesprochen werden. So ist für die Ausbildung der *Kritischen Theorie* vor Habermas, die im gegenwärtigen Diskurs gemeinhin als ‚alte Kritische Theorie‘ bezeichnet wird, wiederum eine innere Entwicklung konstitutiv, die zum einen zur Ausbildung eines Paradigmas und zum anderen aber auch zu einem Paradigmenwechsel geführt hat. Entsprechend zeigt Brunkhorst, dass die aus einer progressiven Lektüre von Georg Lukacs' *Geschichte und Klassenbewusstsein* gewonnenen Zentralreferenzen der frühen, sich am westlichen Marxismus orientierenden *Frankfurter Schule* – gemeint ist das Problem der Verdinglichung und Rationalisierung sowie die Frage nach dem Klassenbewusstsein im Sinne einer Einheit von Theorie und Praxis – gerade hinsichtlich des programmatisch geforderten empirischen Ausweises der damit verbundenen Überlegungen und deren Implikationen für die ‚Faschismuskontroverse‘ der 1930er Jahre gescheitert ist. Hier erblickt Brunkhorst den „inneren Grund für die

*Krise*: die unaufgelösten Schwierigkeiten jenes ersten Versuchs, die Idee einer Kritischen Theorie der Gesellschaft an die empirischen Sozialwissenschaften anzuschließen“, so dass die empirischen Schwächen der philosophisch angeleiteten Theoriebildung zur „entwicklungslogisch konsequenten Transformation eines interdisziplinären Marxistischen Forschungsprogramms in die negative Geschichtsphilosophie der Dialektik der Aufklärung“ geführt haben (Brunkhorst 2019, 646). Die mit der *Dialektik der Aufklärung* anhebende und zugleich über diese hinausweisende philosophische und kulturkritische Phase der *Kritischen Theorie* in den 1950er und 1960er Jahren interpretiert Brunkhorst als einen Krisenausdruck für das Scheitern der ursprünglichen programmatischen Idee, während Horkheimer und Adorno selbst diesen „Rückzug in die Philosophie“ dadurch legitimiert sahen, dass „sie die empirischen Sozialwissenschaften als Richter in Fragen der Gesellschaftstheorie *für befangen erklärt haben*“ (ebd., 647). Als wissenschaftliches Kernproblem der ‚alten‘ *Kritischen Theorie* macht Brunkhorst die Schwierigkeit aus, sich auf sozialwissenschaftliche Paradigmenkonkurrenzen einzulassen:

„Auch Horkheimer will sich nicht auf die wissenschaftliche Paradigmenkonkurrenz einlassen und sichert die Wahrheit der Kritischen Theorie vorgängig in einer *Geschichtsphilosophie des revolutionären Bewusstseins*. Diese Rückversicherung beim philosophischen Wahrheitsbegriff lässt den späteren Abschied der frühen Kritischen Theorie von den Fachwissenschaften als innere Konsequenz der alten Zentralreferenz erscheinen.“ (ebd., 653)

Interessant ist, welche Deutung Brunkhorst an diese Überlegungen anschließend dem für das heutige Verständnis von Kritischer Theorie bedeutsamsten Paradigmenwechsel zwischen der Gründergeneration einerseits und Jürgen Habermas andererseits gegeben hat:

„Habermas hat, nach anfänglichem Zögern, den philosophischen Ballast abgeworfen. Das heißt nicht, dass die Philosophie – oder gar das idealistische Erbe der Kritik – ganz aus der Kritischen Theorie verschwunden wäre. Nur, ihre Form hat sich so verändert, und ihre Rolle ist so jetzt eingegrenzt, dass sie die Entfaltung eines sozialwissenschaftlichen Paradigmas beziehungsweise den kritischen Anschluss an die Paradigmen der Gesellschaftstheorie und die empirische Forschung zwanglos und ihre grundlegenden Anomalien möglich zu machen verspricht. Das jedenfalls ist das Habermassche Programm. Indem er die formalen Aufgaben der Philosophie von den inhaltlichen Interessen der Gesellschaftstheorie scharf abgrenzt, gelingt es ihm, jene Konfundierung der philosophischen Grundlagenforschung mit substanzieller, empirisch gehaltvoller Theoriebildung, die für den älteren Hegelmarxismus so charakteristisch war, zu vermeiden, und die beiden Seiten der Kritischen Theorie, die Philosophie und die Wissenschaft in ein begründetes, systematisches Verhältnis zueinander zu setzen – insofern bleibt er Hegelmarxist.“ (ebd., 647 f.)

Wenn also im Titel dieses Buches auf die Rede von einer ‚alten‘ und einer ‚neuen‘ *Kritischen Theorie* Bezug genommen wird, so im Bewusstsein dessen, dass im öffentlichen Diskurs diese Grenzziehung bis in die Gegenwart mit dem sprachpragmatischen und sozialtheoretischen Paradigmenwechsel assoziiert wird, den Habermas seit Mitte der 1970er Jahre im Kontext seiner eigenen ersten werkbiografischen Wende vollzogen hat (vgl. Thein 2024, 16). Zugleich ist eine interne Theoriedynamik auch für die Zeiten davor und danach zu konstatieren, so dass auch die Rede von einer ‚älteren‘ sowie einer ‚jüngeren‘ oder ‚neueren‘ *Kritische Theorie* als flexibel ausgelegt werden kann, in Abhängigkeit vom historischen und auch programmatischen Standort der jeweiligen Perspektivierung.

Die seit den 1980er Jahren auch den öffentlichen Diskurs über *Kritische Theorie* bestimmende Thematisierung eines mit der Kommunikations- und Diskurstheorie von Habermas einhergehenden Paradigmenwechsels hatte ebenso Axel Honneth als damals neuer und aus heutiger Sicht ehemaliger Direktor des *Instituts für Sozialforschung* veranlasst, über die systematische Einheit, aber auch die Differenzen in der Theoriegeschichte der *Frankfurter Schule* von Horkheimer bis Habermas nachzudenken. Als zentrale Gemeinsamkeit stellt er deren „sozialtheoretischen Negativismus“ heraus, der sich auf die Vorherrschaft einer einschränkenden, verdinglichenden und Leid verursachenden Rationalität in modernen liberalen Gesellschaften bezieht:

„Die zentralen Vertreter der Kritischen Theorie teilen nicht nur das formale Schema einer Diagnose des Kapitalismus als eines sozialen Verhältnisses blockierter und einseitiger Rationalität, sondern auch die Vorstellung über das angemessene Mittel der Therapie. Die Kräfte, die zur Überwindung der sozialen Pathologie beitragen können, sollen aus ebenjener Vernunft stammen, deren Verwirklichung durch die gesellschaftliche Organisationsform des Kapitalismus gerade verhindert wird.“ (Honneth 2007, 48)

Hinter den „unterschiedlichen Praxismodellen“ der Theorien von „Horkheimer bis Habermas“ sieht Honneth in der mit dem letzten Satz angesprochenen Verwirklichungsfrage „nur Statthalter dieses einen Gedankens, dem zufolge die Vergesellschaftung des Menschen nur unter Bedingungen kooperativer Freiheit gelingen kann; wie auch immer die anthropologischen Vorstellungen im einzelnen beschaffen sein mögen, sie stehen letztlich für die ethische Idee, eine Form der gemeinsamen Praxis auszuzeichnen, in der die Subjekte miteinander oder kooperativ zur Selbstverwirklichung gelangen können“ (ebd., 36). Bei aller Hervorhebung eines Paradigmenwechsels in der Theoriegeschichte der *Frankfurter Schule* insistieren verschiedene Vertreterinnen und Vertreter einer ‚neueren‘ *Kritischen Theorie* darauf, dass ein wesentlicher Kern an normativen Problemstellungen und Lösungsansätzen über diesen Wandel hinweg erhalten geblieben ist. Während Honneth diesen Kernbestand in der ethischen und immanent rekonstruierbaren Idee

einer kooperativen Praxis verortet, aus der sich die Kritik der gesellschaftlichen Ursachen von sozialen, also strukturellen Pathologien in modernen Gesellschaften speist, fokussiert Martin Saar in einem jüngeren Beitrag noch stärker das Moment der Herrschaftskritik als übergreifende, wenn auch in sich kontroverse Motivlage:

„Die Kritische Theorie Frankfurter Prägung beginnt mit der Prämisse oder der Voraussetzung der Existenz sozialer Herrschaft. In der Welt, in die hinein diese Forschungen, Texte und Interventionen geschickt wurden, herrscht Teilung und Ungleichheit, und dies fordert das moralische Gefühl und die vernünftige Reflexion gleichermaßen zur Reaktion und zum Widerspruch heraus.“ (Saar 2021, 186)

Mit ähnlicher Intention hat Seyla Benhabib zur hundertjährigen Feier der *Frankfurter Goethe-Universität* darauf hingewiesen, „dass Habermas' Werk dem Kernanliegen der ‚entlarvenden Kritik‘ treu geblieben ist, da er die Gesellschaft weiterhin als ein widersprüchliches Ganzes mit auseinanderdriftenden Tendenzen begreift und damit die Verknüpfung von Kritik und Krise erst wiederherstellt“ (Benhabib 2014, 103). Mit dieser Figur sei ein politisch-ethischer Horizont aufgespannt, der die *Kritische Theorie* trotz aller Paradigmenkonkurrenzen in einer sehr grundsätzlichen Weise als eine alternative, weil kritische Wissenschaftsoption auch für die ‚Neue Welt‘ des 21. Jahrhunderts sich etablieren lasse.

Unabhängig von der sachlichen Frage, ob mit diesen Bestimmungsversuchen tatsächlich die gemeinsame übergreifende Motivlage der Vertreter der *Frankfurter Schule* von der Gründergeneration bis in die Gegenwart getroffen ist, bleibt aus der Perspektive der retrospektiven Beobachtung zunächst festzustellen, dass der von Habermas vollzogene und als ein solcher deklarierte Paradigmenwechsel, durch den erst die Rede von einer ‚alten‘ und einer ‚neuen‘ Kritischen Theorie einen auch evaluativ ausdeutbaren Sinn erhalten hat, gerade von den Nachgeborenen überwiegend als inhaltlich und methodisch einschlägig sowie unumkehrbar betrachtet wird: „Im Zuge der intellektuellen Entwicklung von Horkheimer bis Habermas hat sich natürlich diese Idee eines vernünftigen Allgemeinen nicht nur inhaltlich, sondern auch der methodischen Form nach verändert“ (Honneth 2007, 35). Brunkhorst verweist bezüglich dieser Veränderungen auf die vollständig neu konzeptualisierte Zentralreferenz der Kommunikationstheorie von Habermas, die er – neben der sprachpragmatischen Überwindung des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas – aus sozialwissenschaftlicher Perspektive als konstitutiv für den Paradigmenwechsel ansieht:

„Würde man wie Habermas die Zentralreferenz bei der *Differenzierung von System und Lebenswelt* ansetzen und die gesellschaftliche Basis nicht länger auf das ökonomische System eingrenzen, sie vielmehr mit der normfreien Sozialität der organisierten Sozialsysteme, also mit Systemintegration überhaupt identifizieren, dann wäre

das Marxsche epocheprägende Prinzip von Lohnarbeit und Kapital nicht länger epocheprägend; es wäre lediglich die Kernstruktur einer historisch ausgeprägten Produktionsweise im Kontext der durch die Entkoppelung von System und Lebenswelt insgesamt geprägten Gesellschaftsformation.“ (Brunkhorst 2018, 651)

Dass noch über der Ebene der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Sachfragen, die durch die hier skizzierten Einlassungen von Brunkhorst, Honneth und Saar berührt sind, solche der öffentlichkeitswirksamen Narrativsetzung mit politischen Implikationen schweben, darauf haben gerade jene ‚Erben Adornos‘ (vgl. Später 2024) aufmerksam gemacht, die dem sowohl wissenschafts- als auch institutionenpolitisch vollzogenen Paradigmenwechsel nicht Folge leisten wollen und wollten:

„Auf dem Namen der Kritischen Theorie lastet eine Hypothek, die Habermas nicht übernehmen wollte oder konnte – es ist ihr außerakademischer Wahrheitsanspruch. [...] Um Jürgen Habermas aber als einen jüngeren Kritischen Theoretiker darstellen zu können, bedurfte es einer besonderen Traditionserfindung, die in den Arbeiten von Axel Honneth, Alfons Söllner, Helmut Dubiel und Rolf Wiggershaus zu verfolgen ist.“ (Claussen 2004, 276 f.)

Dieses Narrativ einer mit dem Ortsnamen sowie der Schulbezeichnung verbundenen und sich zugleich durch paradigmatische Wandlungen auszeichnenden Traditionsgeschichte kommt bis in die Gegenwart in der Rede von ‚Generationen‘ zum Ausdruck. Erstmals tauchte die Kennzeichnung einer ‚zweiten Generation‘ in der als *Einführung in die kritische Theorie* deklarierten Monografie *Philosophie als Kritik* von Willem van Reijen 1984 in einem so bezeichneten Schlusskapitel auf:

„Nur wenige der zahlreichen Studenten, die Adorno, Horkheimer, Marcuse als ihre philosophischen Lehrer betrachteten, haben die Theoriebildung der Frankfurter Schule fortgeführt. [...] Von denjenigen, die im Anschluß an die erste Generation weitergearbeitet haben, behandle ich hier Habermas, Negt, Offe, Schmidt und Wellmer.“ (van Reijen 1984, 158)

Wenige Jahre später übernahm Rolf Wiggershaus diese Kennzeichnung einer ‚zweiten Generation‘ in seinem Standardwerk zur Geschichte, Entwicklung und Bedeutung der *Frankfurter Schule* und reduzierte die genannte Gruppe bereits auf zwei Protagonisten, nämlich Habermas und Negt, mit deutlicher Konzentration auf ersterem (vgl. Wiggershaus 1988, 705–713). Für Detlev Claussen kam es hierdurch zu einer Verschiebung eben nicht nur in der öffentlichen, an Fragen der Geschichtsschreibung interessierten Wahrnehmung, sondern auch hinsichtlich einer Einschätzung und Beurteilung der von nun an als ‚alt‘ oder ‚früh‘ gekennzeichneten Theoriebildung der Gründergeneration:

„Aber um der wirklichen Verschiebung gewahr zu werden, muss man tiefer graben. Im Zentrum steht eine *invention of tradition*, die mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* kurz nach Herbert Marcuses Tod 1979 zum ersten Mal sichtbar, als öffentliche Entwertung der Tradition formuliert wurde.“ (Claussen 2004, 273)

Diese ‚öffentliche Entwertung der Tradition‘ soll im Kontext der folgenden Beiträge aus einer dezidiert philosophischen Perspektive problematisiert werden, ohne in die Fallen einer freischwebenden theoretischen Betrachtung zu verfallen. Wenn der philosophische Begriff im Anschluss an die aus Adornos materialbezogener dialektischer Verfahrensweise gewonnenen Einsichten immer schon einen sozialen und kulturellen Gehalt aufweist, dann ist die philosophische Reflexion der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis bei aller Kritik des Positivismus zumindest nicht äußerlich:

„Denn die Kritische Theorie konstituiert sich als ‚einheitliches Ganzes‘ weder durch Aufaddieren empirischer Einzelbefunde noch durch Ableitung aus Oberbegriffen. Sie leistet keine Erklärung der empirischen Befunde im herkömmlichen Sinne, sondern deren Deutung durch Bezug auf ein historisch sich wandelndes, von Spannungen und Widersprüchen durchzogenes ‚lebendiges Ganzes‘. Die Deutung bezieht sich auf eine Theorie der Gesellschaft, die auf einmal Erkanntem und in Begriffen Erfasstem aufbaut, sich aber zugleich gemäß den neu gewonnenen Einsichten wandelt.“ (Tränkle 2024, 262)

An verschiedenen thematischen Feldern soll im Folgenden gezeigt werden, dass die paradigmatische Verabschiedung verschiedener Problemstellungen, die für das Denken und die Theoriebildung der sogenannten ‚alten‘ Kritischen Theorie konstitutiv waren, einen substantiellen Verlust an Einsichten und ebenso an fortzuführenden Denkmöglichkeiten befördert hat, der bis in die Gegenwart negativ fortwirkt. Dieser Tendenz der Etablierung einer auf Abgrenzung bedachten und sich als ‚neu‘ ausweisenden Diskursformation konnte, so die zweite hier zugrunde gelegte Ausgangsthese, gerade der nostalgische und sich teils offen als anachronistisch präsentierende Rückgriff auf die von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Benjamin formulierten Ideen kaum etwas entgegensetzen. In diesem Buch wird deshalb ein anderer, sich begrifflich und argumentativ ausweisender Weg der theoretischen Konfrontation von sich als Paradigmen darstellenden konzeptuellen Zusammenhängen gegangen, der das Verhältnis von ‚alter‘ und ‚neuer‘ *Kritischer Theorie* nicht als einen Kampfplatz zweier Gruppierungen konzeptualisiert, sondern als ein philosophisches Verhältnis von Konstellationen und Transformationen. Eine Kritik von Theoremen und Philosophemen, deren zeitliche Verortung noch nichts über deren Gehalt aussagt, gründet also in einer im Modus der Rekonstruktion vollzogenen Vergewisserung über die Konstellationen und Transforma-

tionen von kritischen Ideen und Konzepten, und nicht in stupender Oppositionshaltung.

Zur Abfassung des vorliegenden Buches rücken zudem zwei neue Entwicklungen in den Horizont der Theoriegeschichte der *Kritischen Theorie*. Die eine betrifft die Geschichtsschreibung selbst, die andere die neuen Erscheinungsformen einer *Critical Theory* oder auch von kritischen Theorien im Plural. Hinsichtlich der Rekonstruktion und Rezeption der Geschichte des mit dem Ortsnamen ‚Frankfurt‘ verbundenen Diskurs- und Theoriezusammenhangs hat Honneth bereits in den 1990er Jahren auf die nicht nur historische, sondern auch sachliche Relevanz der Arbeiten von denjenigen Autoren hingewiesen, die „im Institut für Sozialforschung eine eher randständige Position innehatten, also der ‚Peripherie‘ angehörten“ (Honneth 1999, 26). Die über viele Jahrzehnte vorherrschende Vorstellung von einer Einheit oder Kohärenz der Theoriebildung in der Gründergeneration folgt somit eher einem Narrativ der Geschichtsschreibung, das jedoch in der jüngeren Zeit erfolgreich aufgebrochen worden ist:

„Weder die Zielsetzung des Instituts in seiner Gründungsphase noch die personale Zusammensetzung des Kreises von (ausschließlich männlichen) Wissenschaftlern um Max Horkheimer hatten eine einheitliche Programmatik oder Methodologie im strengen Sinne wahrscheinlich gemacht [...]. Dass die internen Diskussionen im Institut, auf den Seiten der Zeitschrift für Sozialforschung und ihrer Nachfolgeorgane und in der wissenschaftlichen Kommunikation mit den internationalen Kollegen so vielfältig und grundsätzlich waren, zeigt den damaligen Bedarf an Positionierung der einzelnen Wissenschaftspersönlichkeiten und des institutionellen Kontexts deutlich an.“ (Saar 2021, 183)

Zahlreiche Arbeiten zu den peripheren Personen und Theorieentwürfen konnten in den vergangenen Jahren die übergreifende und zugleich nicht monolithische Produktivität des Theoriezusammenhangs der 1930er Jahre und auch der Folgejahrzehnte aufweisen und im Sinne einer adäquaten Geschichtsschreibung ein realistischeres Bild auch von den hieraus resultierenden kontroversen Analyse- und Positionsbestimmungen zu verschiedenen Zeit- und Sachfragen liefern.

Zum zweiten findet eine thematische Diversifizierung und lokale Entgrenzung des mit der *Kritischen Theorie* verbundenen Theoriegebäudes im Zeichen ihrer Internationalisierung statt (vgl. Lessenich 2022), die ihrem Anspruch nach reflexiv angelegt ist: „Der Verdacht, die Kritische Theorie selbst verkörpere denjenigen methodischen und politischen Eurozentrismus, den eine wahrhaft kosmopolitische Perspektive auf Befreiung eigentlich überwinden müsste, steht zu Recht im Raum, und nicht wenige Kommentatorinnen und Kritiker haben ihn (mit mehr oder weniger exegetischer Mühe) erhoben“ (Saar 2021, 189). Die Selbstbefragung geht in einigen Spielarten von kritischen Theorien mit Neuausrichtungen einher, die sehr stark von poststrukturalistischen, neomarxistischen und postkolo-

nialen Theorieeinflüssen zehren. Zugleich ist auf Grundlage einer subtilen Aneignung von radikaldemokratischen Versatzstücken eine verstärkte Politisierung der Theoriebildung insgesamt zu spüren. Nicht grundsätzlich, aber doch in einigen dieser neueren oder jüngsten Erscheinungsformen einer sich bereits als ‚vierte Generation‘ markierenden *Critical Theory* kommt der Hang zur Konfundierung von Theorie und politischer Agitation zu einem unwohligen Ausdruck, dem sich die vorliegenden Beiträge entgegenstellen möchten, ohne der Einsicht in die Notwendigkeit einer inhaltlichen Erweiterung und Entgrenzung der Themen- und Problemstellungen einer gegenwartsbezogenen kritischen Theorie sich verweigern zu wollen:

„Wenn es zur Identifikation der Kritik mit einem bestimmten subjektiven oder kollektiven Standpunkt kommt, büßt sie, ob ihrer Nähe zu spezifischen politischen Anliegen, das ideologiekritische Urteilsvermögen ein. Wo die Distanz zur politischen Praxis eingezogen wird, droht kritische Theorie schließlich zur ‚bloßen Rationalisierung‘ einer politischen Gesinnung zu werden.“ (Tränkle 2024, 267 f.)

## 2. Konstellationen und Transformationen

In einem journalistischen Beitrag hat in jüngerer Zeit Jochen Hörisch auch auf den stilistischen Bruch auf der Darstellungsebene hingewiesen, der ihm zufolge die ‚alte‘ von der ‚neuen‘ *Kritischen Theorie* trennt und implikationsreich ausgedeutet werden kann:

„Kommunikation‘ ist das Schlüsselwort der neueren (durch Jürgen Habermas geprägten) Frankfurter Schule. Ihre kommunikative Kompetenz ermögliche es Menschen, den zwanglosen Zwang besserer, nämlich sachlich begründeter Argumente walten zu lassen und damit Konflikte aller Art einer ebenso sach- wie menschengerechten Lösung zuzuführen: So lautet die frohgemute Leitthese einer Theorie, die mit ihrem Zentralbegriff ‚Kommunikation‘ bemerkenswert unkritisch vorgeht. [...] Habermas und seine Schüler tun alles, um nicht schön, überraschend, kontraintuitiv oder gar dunkel-glänzend zu schreiben. Stilistische Brillanz gilt ihnen als verdächtig, täuscht sie doch über mangelnde Argumentativität hinweg.

Zu den auffälligsten Merkmalen der frühen Kritischen Theorie zählen hingegen ihr dezidiert kritisches Verständnis von ‚Kommunikation‘, ihre Aufmerksamkeit für Paradoxien und ihr ebenso faszinierender wie irritierender Sound. Walter Benjamin und Theodor W. Adorno waren Stilisten von Graden. Der primäre Impuls ihres Stils ist nicht zu überhören beziehungsweise zu überlesen: Er ist nicht kommunikationsfreundlich. Und will es auch gar nicht sein.“ (Hörisch 2024, 115)

Mit Blick auf die Form der Texte der älteren Generation hat Habermas selbst im Vorwort zu einem von ihm 1978 herausgegebenen Sammelband mit Beiträgen von Bloch, Marcuse, Adorno, Arendt, Benjamin und Scholem auf die Charakteristika der „philosophischen Essayistik“ hingewiesen, unter welchen Begriff er deren präferierte sprachlich-stilistische Darstellungsform subsumierte; er führte hier den „geringeren Grad an Stringenz“ und den „literarischen Charakter“ im Abgleich mit den analytischen wissenschaftlichen Schreibweisen an, aber auch den „stärkeren Zugang zum öffentlichen Bewußtsein“ verbunden mit einer „größeren publizistischen Wirksamkeit“, die Bezugnahmen des philosophischen Gedankens auf Politik, Kunst und Religion, die Möglichkeit der „ungeschützteren Parteinahme“, die „beweglichere Assoziation“ sowie einen stärkeren Spannungsaufbau zwischen Positionen ohne Sichtbarmachung von deren Beschränkungen (Habermas 1978, 3). Hörisch geht im Vergleich viel weiter und tiefer in seiner Analyse von Gründen für eine aus heutiger Sicht anachronistisch und verdächtig wirkende Schreibweise, die sich der Kommunikation sperrt, statt die argumentative Interaktionsabsicht zwischen Schreibenden und Lesenden in den Vordergrund zu rücken. Er verweist hierzu auf Adornos Bemerkung zum Stil der Dichtung, nach der diese die Kommunikation deshalb kündigt und bewusst Unverständlichkeit transportiert, um die Sache, um die es geht, nicht „durch Kommunikation zu verunstalten, welche daran hindert, die Sache zu kommunizieren“ (Hörisch 2024, 115). Auch Axel Honneth hat in einem frühen, ebenso den Paradigmenwechsel zwischen Adorno und Habermas aus philosophischer Sicht hervorhebenden Artikel für die Juliausgabe des *Merkur* von 1979 auf jene reflexive Anlage des Stils von Adornos Philosophie in Bezug auf deren kulturkritische Anliegen hingewiesen:

„Wenn die Darstellungsform von Theorie gedeutet werden muß als Organisation von Erkenntnisgehalten, in der sich die geschichtliche Erfahrung ausprägt, dann muß eine als Kritik begriffene Theorie sich auch ihrer Form nach der bisherigen Bewußtseinsgeschichte entziehen. Adornos Philosophie setzt daher ihre eigene Form gegen das Rationalitätsprinzip abstrakter Logik; seine geschichtsphilosophischen Prämissen zwingen zur Frontstellung gegen die methodische Organisation von Theoriegehalten überhaupt. [...] Gegen die Kommunikationsfunktion von Sprache versuchen die Thesen Adornos philosophisches Denken sprachlich wieder an Gegenstandsnahe zu orientieren.“ (Honneth 1979, 656–659)

Dementgegen ist Habermas' eigenes sprachliches Darstellungsverfahren umgekehrt von der Prämisse getragen, sich so in den wissenschaftlichen Diskussionsprozess einzubinden, dass im Kontext von philosophischen und sozialwissenschaftlichen Paradigmenkonkurrenzen ihr Begründungsanspruch gestärkt wird. Er begreift bis in die Gegenwart und im Anschluss an den frühen Pragmatismus (vgl. Thein 2024, 220 f.) in erkenntnistheoretischer Hinsicht den „Diskussi-

onszusammenhang der Forschergemeinschaft als Selbstaufklärungsprozeß“, und wählt deshalb ein Darstellungsmedium, das sachliche, argumentative und methodische „Überprüfung geradezu erzwingt“ (Honneth 1979, 658 f.).

Nun nimmt der vorliegende Band in seiner Titelgebung mit dem Terminus der ‚Konstellationen‘ Anklang an Adornos eigene Umschreibung seiner in einem starken Sinne expressiv-ästhetischen Darstellungsweise mit spezifischer begrifflicher Intention. Das konstellative Denken setzt sich ab von definitorisch und klassifikatorisch vorgehenden begrifflichen Bestimmungsversuchen von Sachgehalten und Erkenntnisgegenständen: „Der Konstellationsbegriff fungiert als eine repräsentative Modellanordnung für die Sache, die der Begriff zwar meint, aber erst durch seine Begriffskonstellation einholbar ist“ (Jung 2017, 72). Das konstellative Denken soll erkenntnis- und repräsentationstheoretisch die Problemstellungen der klassischen und analytischen Herangehensweisen der begrifflichen Bestimmung von Gegenständen mit singulärem, besonderem Status und ebensolchen Merkmalseigenschaften überwinden: „die durch den Begriff verursachte Abspaltung des sinnlich Materiellen soll durch die Konstellationsbildung rückgängig gemacht werden“ (ebd.).

Im Folgenden wird die von Benjamin und Adorno überlieferte Idee des konstellativen Denkens und Schreibens (vgl. Thein 2013, 317–328) nicht auf der Darstellungsebene, sondern hinsichtlich des thematischen und inhaltlichen Zuganges zu den Fragen von Geschichte und Genealogie, Rationalität und Rationalitätskritik, Recht und Rechtskritik sowie Theorie und Praxis probiert. Auf diesem Wege soll mit den Beiträgen dieses Bandes nicht die Sinnhaftigkeit und Bedeutsamkeit von transformativen Theoriedynamiken infolge von inneren, theoretischen Gründen einerseits oder äußeren, zumeist politischen, kulturellen oder institutionellen Verursachungen andererseits infrage gestellt werden. Allerdings ist eine wesentliche Intention der in inhaltlicher Hinsicht hier verfolgten konstellativen Herangehensweise, der Dogmatisierung von Paradigmenwechseln entgegenzuwirken. Aus dem gleichen Grunde ersetzt in den Beiträgen dieses Buches die stärker an der begriffsgeschichtlichen Forschung orientierte Redeweise von ‚Transformationen‘ das aus der Tradition von Thomas Kuhn entstammende und von Brunkhorst wieder aufgenommene wissenschaftstheoretische Konzept der sich wandelnden Paradigmenbildung. Denn gerade durch diesen Rekurs auf die Idee der Paradigmenbildung mit Blick auf die *Kritische Theorie* sind in den vergangenen Jahrzehnten diskursive Ausschlüsse produziert und reproduziert worden, die mit wissenschafts-, institutionen- und öffentlichkeitspolitischer Wirksamkeit für die Abspaltung von philosophischen Themen und Einsichten geführt haben, die es nun in Kombination mit rekonstruktiven Zugangsformen auf konstellative Weise wieder an die Oberfläche der diskursiven Formationen zurückzuholen gilt.

Dieses die Darstellung der Beiträge weithin tragende rekonstruktive Vorgehen zeichnet wiederum auf der philosophischen Sachebene ‚Transformationen‘

– der zweite im Haupttitel des vorliegenden Buches anklingende Schlüsselterminus – in zweierlei Hinsicht nach, nämlich zum einen als „transformierende Aneignung“ von überlieferten Grundbegriffen, und zum anderen mit Blick auf „Begriffstransformationen“, die zu deutlich veränderten Gehalten jener Grundbegriffe geführt haben (Thein 2013, 25 f.). Durch die konstellative Anordnung der inneren Verweisstrukturen zwischen den die Theoriegeschichte der *Kritischen Theorie* prägenden Themen und Konzepten wird zugleich die Kontingenz dieser Transformationen sichtbar gemacht, durch die der Horizont einer philosophischen Infragestellung von Paradigmenwechsel geöffnet werden soll.

Für sachliche Unterstützung und wertvolle philosophische Hinweise bei der Erstellung des Manuskripts danke ich Jule Bärmann, Kerstin Gregor-Gehrmann, Emil Hartung sowie Tanja Uekötter. Für den fortwährenden Austausch über kritische und aktuelle Themen sowie die Einladung, in der Buchreihe *Gesellschaftsforschung und Kritik* bei Beltz Juventa zu veröffentlichen, danke ich Stefan Müller.

## Literatur

- Benhabib, S. (2014): Von Horkheimer zu Habermas und in die Neue Welt. Der ethisch-politische Horizont der Kritischen Theorie. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 8/2014, 97–109.
- Brunkhorst, H. (2019): Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. In: Bittlingmeyer, U. H. / Demirovic, A. / Freytag, T. (Hrsg.): Handbuch Kritische Theorie. Wiesbaden: Springer VS, 623–662.
- Claussen, D. (2004): Kann Kritische Theorie vererbt werden? In: Freytag, T. / Hawel, M. (Hrsg.): Arbeit und Utopie. Frankfurt am Main: Humanities Online, 271–285.
- Habermas, J. (1978): Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (1979): Adorno und Habermas – Zur kommunikationstheoretischen Wende kritischer Sozialphilosophie. In: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 7/1979, 648–665.
- Honneth, A. (1999): Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: Ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 25–72.
- Honneth, A. (2007): Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: Ders.: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 28–56.
- Hörisch, J. (2024): Wer so schreibt, will nicht verstanden werden. Theodor W. Adorno und Walter Benjamin. In: Rudolph, M. (Hrsg.): Philosophie Magazin Sonderausgabe: Edition – Impulse für 2024, 114–117.
- Jung, T. (2017): ‚Über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen‘ – Konstellationsbildung durch Begriffstranszendenz? In: Ders.: Nachlese. Fermente Kritischer Theorie. Köln: Papy-Rossa, 51–78.
- Lessenich, S. (2022): Petite Auberge Aufbruch – Zu den Möglichkeitsräumen kritischer Sozialforschung heute. In: Soziologie, 51, Heft 2/2022, 115–126.
- Saar, M. (2021): Theorie und Kritik, heute. In: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 52–53/2021, 183–192.

- Später, J. (2024): Adornos Erben. Eine Geschichte der Bundesrepublik. Berlin: Suhrkamp.
- Thein, C. (2013): Subjekt und Synthesis. Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Thein, C. (2024): Habermas und die Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Hamburg: Meiner.
- Tränkle, S. (2024): Ohne Heimat. Über Distanz als Bedingung der Möglichkeit Kritischer Theorie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 72/2024, 258–269.
- Van Reijen, W. (1984): Philosophie als Kritik. Einführung in die kritische Theorie. Königstein im Taunus: Athenäum.
- Wiggershaus, R. (1988): Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

# I. Geschichte und Genealogie

# Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis

In den *Drei Studien zu Hegel* von Theodor W. Adorno findet sich eine rätselhafte Formulierung, durch welche der Autor die Konzentration auf ein Geheimnis lenkt, das ihm zufolge den Kernmotiven der idealistischen Philosophie zugrunde liegt:

„Das Kantische Moment der Spontaneität, das in der synthetischen Einheit der Apperzeption mit der konstitutiven Identität geradezu in eins gesetzt ist – Kants Begriff des Ich denke war die Formel für die Indifferenz erzeugender Spontaneität und logischer Identität –, wird bei Hegel total und in solcher Totalität Prinzip des Seins nicht weniger als des Denkens. Indem aber von Hegel Erzeugen und Tun nicht mehr bloß als subjektive Leistung dem Stoff gegenübergestellt, sondern in den bestimmten Objekten, in der gegenständlichen Wirklichkeit aufgesucht sind, rückt Hegel dicht an das Geheimnis, das hinter der synthetischen Apperzeption sich versteckt und sie hinaushebt über die bloß willkürliche Hypostasis des abstrakten Begriffs. Das ist jedoch nichts anderes als die gesellschaftliche Arbeit.“ (Adorno 1997b, 265)

Die hier angeführte Textstelle bringt zunächst in komprimierter Weise Adornos Lesart der begrifflichen Entwicklung zwischen Kant und Hegel zum Ausdruck. Darüber hinaus deutet sich bereits sein Versuch einer gesellschaftstheoretischen Wendung der idealistischen Semantik dadurch an, dass er auf die gesellschaftliche Arbeit verweist, die sich wie ein Geheimnis hinter der idealistischen Theorie von der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption verberge. Diese Motivlage einer Verhältnisbestimmung von Denkformen und gesellschaftlichen Kategorien war, ist und bleibt grundlegend für die philosophischen Anstrengungen der sich in der Tradition der materialistischen Ökonomiekritik von Karl Marx verortenden *Kritischen Theorie*. In seinem Beitrag *Philosophie und kritische Theorie*, erstmalig veröffentlicht im sechsten Band der *Zeitschrift für Sozialforschung*, verwies so Herbert Marcuse bereits 1937 auf das Spezifische der Interpretationen von philosophischen Problemstellungen im Rahmen der sich konstituierenden *Kritischen Theorie*. Diese greift demzufolge mit den gesellschaftskritischen Deutungen von philosophischen Begriffen in die innerphilosophischen Problematiken, die mit den jeweiligen erkenntnistheoretischen oder metaphysischen Konzepten verbunden sind, nicht intern ein. Stattdessen wolle sie, wenn sie die Fragestellungen nach der Allgemeinheit der Erkenntnis mit solchen nach der Gesellschaft verbindet, aufzeigen, „in welchen bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen es gründet, wenn die Philosophie an eine weitertragende Problemstellung nicht herankommen konnte, und daß eine andere

Lösung außerhalb der Reichweite dieser Philosophie lag“ (Marcuse 1979, 241). Die mit den philosophischen Konzepten und Ideen verbundenen Problemstellungen sind demnach solche, deren Grund nicht immanent zu verorten ist, sondern die „von außen in die Philosophie“ hineinkommen und deshalb „nur außerhalb der Philosophie zu überwinden“ seien (ebd.). Die internen Problemstellungen der Philosophie gründen dieser These zufolge in gesellschaftlichen Verhältnissen, und können entsprechend nur durch eine Veränderung von diesen aufgelöst oder – in einem dialektischen Sinne – aufgehoben werden. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist die Frage nach dem Verhältnis des philosophischen Denkens zu den gesellschaftlichen Formen prägend für die Gründergeneration der *Frankfurter Schule*. Infolge des mit der Kommunikationstheorie von Habermas verbundenen Paradigmenwechsels, der die Fragen der normativen Begründung von Gesellschaftskritik mit jenen einer intersubjektiven Verständigungs- oder Anerkennungs-rationalität koppelt, geht diese Thematik jedoch verloren und wird durch ein auf die Sozialstruktur von modernen Gesellschaften bezogenes philosophisches Begriffsinstrumentarium ersetzt, ohne das Verhältnis der Theorie zur gesellschaftlichen Praxis noch einmal einer eigenständigen Reflexion zu unterwerfen.

Dementgegen hatte Adorno in den 1956 erstmalig veröffentlichten *Drei Studien zu Hegel* sowie in weiteren philosophischen Schriften jene Fragestellung nach dem Verhältnis von idealistischer Philosophie und den gesellschaftlichen Verhältnissen unter den Prämissen des eigenen dialektischen Zuganges auch gegenüber Marcuse und Horkheimer noch einmal neu aufgerollt und auf die Spitze getrieben. Während die Thematik also bereits in den Schriften des *Instituts für Sozialforschung* aus den 1930er Jahren vor dem Hintergrund von sehr sichtbar aus dem Werk von Karl Marx entnommenen Diktionen bearbeitet wurde, knüpft Adorno in der Nachkriegszeit an diese unter nun veränderten historischen Voraussetzungen und philosophischen Zugriffsweisen wieder an. Thematisch geht es entsprechend in dem angeführten Zitat um eine Bestimmung des Verhältnisses von ‚synthetischer Einheit‘ als einem konstitutiven Moment für die idealistischen Erkenntnis-, Denk- und Seinsbestimmungen auf der einen Seite und den über die Ökonomiekritik von Marx gewonnen Einsichten in die ‚gesellschaftliche Arbeit‘ auf der anderen Seite. Adornos Zugriff auf das Problem unterscheidet sich jedoch von dem von Marcuse skizzierten. Zur Erörterung der im Zitat komprimiert vorgetragenen These und den für Adorno spezifischen Ausdeutungsweisen des Verhältnisses von idealistischer und gesellschaftlicher Synthesis wird im Folgenden zunächst die Herausbildung des idealistischen Subjektbegriffs bei Kant und Fichte (1) sowie die angedeutete Kritik an jener Verfahrensweise und ihrem Resultat (2) rekonstruiert. Die in der Textstelle angesprochene besondere Weise der wirklichkeitsvermittelten Vollzugstätigkeit des Begriffs in Hegels Philosophie soll anschließend aus Adornos Blickwinkel herausgearbeitet werden (3). Daran anknüpfend ist nach den sich konstellativ anordnenden Betrachtungen des Verhältnisses von idealis-

tischer und gesellschaftlicher Synthesis in Adornos Schriften zu fragen, die von Alfred Sohn-Rethel beeinflusst sind (4).

Von Adornos deutender Bestimmung des Verhältnisses von Denkformen und gesellschaftlichen Formen ausgehend werden konzeptuelle Grundentscheidungen der sich im Zugriff deutlich unterscheidenden sozialtheoretischen Fassung der Frage nach der gesellschaftlichen Synthesis bei Jürgen Habermas dargelegt, die auf einer Kritik an der Marx unterstellten Reduktion von Vergesellschaftung auf ein instrumentales Verständnis von Arbeit aufruhen (5). Abschließend sollen zwei konträr verlaufende kritische Umgangsweisen mit der von Habermas unternehmenen Reduktion einer normativ fundierten gesellschaftlichen Synthesis auf sprachlich vollzogene Kommunikation skizziert werden, nämlich zum einen die Rehabilitierung einer auf das Spätwerk von Marx zurückführenden Kritik der gesellschaftlichen Arbeit bei Moishe Postone (6), sowie zum anderen Axel Honneths Versuch einer Transformation der diskursiv ausgerichteten Intersubjektivitätstheorie in eine soziale Theorie der Anerkennung (7).

## 1. Das Selbstbewusstsein als idealistisches Synthesisprinzip

Der erste von Adorno zitierte Satz aus den *Drei Studien zu Hegel*, der von Kants Philosophie handelt, enthält mehrere sehr dicht zusammengezogene Thesen über die epistemologische Grundausrichtung von dessen Transzendentalphilosophie. Die beiden für Kants Subjektverständnis konstitutiven Momente stellen demzufolge die ‚erzeugende Spontaneität‘ und die ‚logische Identität‘ dar. Beide Begriffe umschreiben die transzendentalphilosophisch begründete Form der Subjektivität, da sie nach Adornos Lesart ‚in der synthetischen Einheit der Apperzeption‘ sowie im ‚Begriff des Ich denke‘ in eins gesetzt werden und deshalb dort in einem Verhältnis der ‚Indifferenz‘ stehen. Zu entschlüsseln ist also, was Kant unter der Rede von einer ‚synthetischen Einheit der Apperzeption‘ versteht, und inwieweit die Ideen von Spontaneität und Identität für diese charakteristisch sind.

Die Frage nach einem erkenntnistheoretisch ausweisbaren Einheitsprinzip, das die epistemische Bezugnahme auf mannigfaltige Welt durch deren vorstellungsbezogene und semantische Synthesis ermöglicht, kann als motivgebend für die Systemausbildungen der idealistischen Philosophie angesehen werden. Kant führt in der *Kritik der reinen Vernunft* dieses Prinzip auf den tiefsten Punkt der Subjektivität – das Selbstbewusstsein – zurück, welches somit zugleich als Ermöglichungsbedingung für die Objektivität der Erkenntnis von Gegenständen dienen soll. In den hierzu einschlägigen Kapiteln zur metaphysischen und transzendentalen *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* steht zunächst die Frage nach der kategorialen Grundstruktur des Verstandes und die aus ihm zu erklärende Möglichkeit eines gegenstandsbezogenen Urteilens im Vordergrund. In einer bekannten

Textstelle geht Kant auf das Verhältnis von Urteilslogik und Gegenstandsbezug in den urteilenden Akten des Verstandes ein:

„Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.“ (Kant 1998, B 105)

Der Verstand vollzieht synthetische Urteile a priori vor dem Hintergrund der logisch-analytischen Formen von Urteilen, die er im selben Akt auf inhaltliche Vorstellungen von Gegenständen in der Welt so bezieht, dass eine transzendente Form der Erkenntnis stattfinden kann. Urteile sind deshalb mittelbare Erkenntnisse von Gegenständen, also synthetisierte Vorstellungen von eben solchen, die als eine Einheit zu Bewusstsein kommen: „Diese Einheit als gewußte macht den eigentümlichen *Inhalt des Urteils* aus, mittels dessen sich das Bewußtsein über die unterschiedlichen und je für sich gegebenen Vorstellungen hinaus in neuer und selbst verantworteter Form auf die Wirklichkeit bezieht“ (Bubner 1992, 101). Es ist Kant zufolge das Vermögen des Verstandes, durch seine apriorischen Begriffe – die Verstandesbegriffe oder Kategorien – genau jenen hier beschriebenen Akt zu leisten. Die Kernthese der *Transzendentalen Deduktion* über die grundlegende Ermöglichungsbedingung jenes einheitlichen Vollzuges von gegenstandsbezogenen Urteilsakten lautet wiederum, dass die epistemisch diffizile Funktionsweise der reinen Verstandesbegriffe überhaupt nur möglich ist auf dem „Grunde der synthetischen Einheit a priori“ (Kant 1998, B 104), womit dann genau jene ‚synthetische Einheit der Apperzeption‘ gemeint ist, auf die Adorno in seinem Beitrag abzielt.

Der Terminus *Synthesis* steht in der Kantischen Philosophie für die transzendentalphilosophisch begründete Verbindung einer Vielheit oder Mannigfaltigkeit zu einer Einheit. Epistemologisch zielt der Begriff in der *Kritik der reinen Vernunft* auf den erkenntniskonstitutiven Prozess der Zusammenführung von einer in der Sinnlichkeit gegebenen Mannigfaltigkeit zu einem einheitlichen Begriff von dieser. Im Urteilen operationalisiert sich dieser Prozess der Synthese der subjektiven Erkenntnisformen mit der Mannigfaltigkeit der Welt durch erkenntniserweiternde synthetische Urteile a priori. Da die synthetischen Akte des Verstandes von Kant als spezifisches Merkmal der gemeinten Einheit ausgewiesen werden, gründen sie in einem die Mannigfaltigkeit synthetisierenden Einheitsprinzip. Eine solche höchste Einheitsform des menschlichen Erkenntnisvermögens fundiert

sämtliche Formen des kategorialen Urteilens und ist in der Grundstruktur des logischen Gebrauchs des Verstandes aufzusuchen. Dieser logische Grund des Urteilens findet sich in Form eines analytischen Satzes ausformuliert, den Kant an prominenter Stelle anführt. Im §16 der *Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* heißt es:

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können [...]. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.“ (Kant 1998, B 132 f.)

Adorno nimmt in der zitierten Textpassage genau auf diese Konstellation von analytischer und synthetischer Einheit des Bewusstseins Bezug, da die erstere die logische Identität des ‚Ich denke‘ verbürgt, und diese zugleich als solche nur möglich ist aufgrund der stetigen synthetischen Bezugnahme auf von jenem ‚Ich denke‘ unterschiedene gegenständliche Vorstellungen. Nur durch die analytische Vorstellung eines mit sich selbst identischen Bewusstseins wird überhaupt eine mannigfaltige Synthesis von Vorstellungen in einem Selbstbewusstsein möglich. Zugleich wird die Bildung der Vorstellung von einem ‚Ich denke‘ nur möglich durch die Bezugnahme auf jene im Bewusstsein zu vereinigende Vorstellungsmannigfaltigkeit. Das die Vorstellungsmannigfaltigkeit begleitende ‚Ich denke‘ ist selbst weder anschaulich gegeben noch begrifflich-kategorial bestimmbar, und in diesem Sinne ist sein Inhalt bloß die eigene Formbestimmung als die logische Identität der die Erkenntnisakte begleitenden Vorstellung. Es handelt sich um ein Abstraktionsprodukt von dem Bezug der einzelnen Denkakte auf die mannigfaltigen Vorstellungen. Das ‚Ich denke‘ in Form seiner – in Adornos Worten – sowohl ‚konstitutiven‘ als auch ‚logischen Identität‘ ist zugleich die letzte Bedingung des Vollzuges von Erkenntnissynthesen überhaupt.

Für sich selbst bleibt von dem ‚Ich denke‘ nur dessen Selbsttätigkeit, die ‚Spontaneität‘ aussagbar, welche Adorno als zweites Charakteristikum der synthetischen Einheit der Apperzeption anführt. Mit Spontaneität ist der Handlungscharakter des Verstandes hinsichtlich dessen Synthetisierungsleistungen gemeint, mit welchen er die Verbindung der in einem Urteil enthaltenen Vorstellungen zu einer einheitlichen Gegenstandsvorstellung vollzieht:

„Er (Kant) meint eine von sich aus in Gang kommende, durchweg einheitliche und daher im Vollzug bei sich selbst bleibende Tätigkeit. Wenn nun die Einheitlichkeit, an der sich alle synthetisierende Tätigkeit vollzieht, nicht in einem gesondert anzunehmenden Prinzip verankert ist, sondern in der Synthesis selbst präsent sein soll, muß sich ihr Ort bezeichnen lassen. Es ist der reine, nicht weiter modifizierbare Handlungscharakter der Synthesis, der den Ursprung jener Einheit gibt, die aus mannig-

faltigen Vorstellungen immer und immer wieder erzeugt wird. Daß Kant die Synthesis als Handlung deutet, öffnet ihm den gesamten Weg seiner transzendentalen Überlegung.“ (Bubner 1992, 103 f.)

Der spontane Handlungscharakter des Verstandes kann entsprechend nicht hinlänglich aus der analytischen Einheit des Selbstbewusstseins erklärt werden, sondern konstituiert sich durch den Bezug auf die Vielheit von Vorstellungen. Kant verwendet die von Adorno wieder aufgenommene Terminologie von der synthetischen Einheit der Apperzeption zur Bezeichnung der immanent vorstellungsbezogenen Selbstbewusstseinsstruktur, welche er in einer zentralen Anmerkung als den höchsten Punkt auszeichnet, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja, dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ (Kant 1998, B 134). In der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant entsprechend von dem vorstellungsbezogenen Selbstbewusstsein als dem „schlechthin ersten und synthetischen Grundsatz unseres Denkens überhaupt“ (Kant 1998, A 117). Dieser gibt den synthetischen Urteilen a priori ihre allgemeine und notwendige Form vor: „Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ (Kant 1998, B 197).

In Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* erfährt dieses Kantische Theorem eine nochmalige Radikalisierung. Die *Wissenschaftslehre* verfolgt das Ziel einer Begründung aller Wissensformen aus ersten Prinzipien (vgl. Fichte 1971, 91). Im ersten unbedingten und sich selbst begründenden Grundsatz allen Wissens fallen nach Fichtes Fundamentalanspruch Form und Inhalt zusammen, da sich die Struktur aus dem Gehalt des Satzes ergeben muss. Die wechselseitige Bestimmung ergibt sich notwendig aus der unmittelbaren Selbstevidenz und Voraussetzungslosigkeit des Grundsatzes. Er begründet sich demzufolge selbst, und alle Folgesätze setzen ihn immer schon voraus. Methodisch gelangt Fichte zur Darstellung des Inhalts des ersten Grundsatzes – das ‚absolute Ich‘ – über die Analyse seiner Form auf den Wegen einer „abstrahierenden Reflexion“ (ebd., 91 f.). Ausgangspunkt ist der formale Identitätssatz  $A=A$ . Dieser ist für das Bewusstsein von unmittelbarer Gewissheit aufgrund seiner reinen Form und beruht auf einer Abstraktion. Der Kopula kommt in der Darstellungsform des Gleichheitszeichens zunächst eine rein logische Funktion zu. Auch durch eine Übersetzung des Satzes  $A=A$  in ein Bedingungsverhältnis bleibt dieses von rein logischer Art, denn „wenn A sei, so sei A“ (ebd., 92). Über die Existenz von A wird in diesem Satz keine Aussage getroffen, da dessen Gehalt nicht zur Diskussion steht, lediglich dessen Form. Die Kopula bringt nur die Selbigkeit und Identität der beiden Relatstellen zum Ausdruck. Weder Subjekt noch Prädikat können eine Antwort auf die Frage geben, ob denn überhaupt A sei oder nicht. Jedoch geht aus der Gewissheit des Identitäts- und Bedingungsverhältnisses hervor,

dass ein „notwendiger Zusammenhang [...] schlechthin und ohne allen Grund“ zwischen den Relatstellen gesetzt ist, der von Fichte durch ein X gekennzeichnet wird (ebd., 93). Das Ich wiederum ist die einzig mögliche Instanz, die diesen notwendigen Zusammenhang der logischen Form des Urteils herstellen kann, da alles Handeln in der Vollzugsform des Urteilens auf dieses zurückgehen muss. Der erste Grundsatz hat nach Fichtes Grundlegung die Form *Ich=Ich*.

Fichte geht mit diesem Ansatz einer unmittelbaren Engführung von Form und Gehalt des ersten Prinzips der Philosophie über die Begründungstheorie synthetischer Urteile a priori bei Kant hinaus. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist das transzendente Selbstbewusstsein einer nicht-zirkulären Begründung nicht mehr zugänglich zu machen und bleibt unbestimmt:

„Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesehen, niemals den mindesten Begriff haben können.“ (Kant 1998, B 404)

Es gibt also im transzendentalphilosophischen Rahmen keine zweite Instanz, die die hervorgebrachte logische, identische und formale Vorstellung von dem ‚Ich denke‘ begleiten, beobachten und reflektieren könnte. Dieses ‚Ich denke‘ ist im Selbstbezug keiner weiteren begrifflichen Bestimmung fähig, weil jeder Bestimmungsversuch in eine zirkuläre Figur führt. Diese Problematik einer Zirkularität der Selbstbewusstseinsstruktur ist – so hat es prominent Dieter Henrich herausgearbeitet – eine entscheidende Hintergrundthematik von Fichtes früher *Wissenschaftslehre*. Nach Fichte ist die Möglichkeit eines synthetisierenden Übergangs zwischen den Relatstellen überhaupt erst „im Ich und durch das Ich gesetzt“ (Fichte 1971, 93). Das Ich wird als das Setzende und der Ort des Gesetzseins ausgewiesen. Der notwendige Zusammenhang kann sich nur aus einer aktiven und spontanen Verknüpfungsleistung ergeben, die Fichte mit eben den Begriffen des Setzens und der Tathandlung bezeichnet, die an die Stelle der Kantischen Rede von der Spontaneität des Verstandes und der synthetischen Einheit der Apperzeption treten. Während diese im Rahmen der transzendentalphilosophischen Konzeption auf den Vorstellungsbezug verwiesen bleibt, ist der Setzungsakt des Ich in Fichtes Worten eine „reine Tathandlung“, die nicht auf ein anderes Moment außer ihr angewiesen ist. Fichte entgeht nach Henrichs diffizilen Analysen von dessen „ursprünglicher Einsicht“ den Problemstellungen der reflexionsphilosophisch modellierten synthetischen Selbstbezüglichkeitsstruktur (Henrich 1966, 188 f.). Es handelt sich hierbei um eine Vollzugsform, die den Zusammenhang des Denkens und jeglichen inhaltlich bestimmten Be-

wusstseinsakt begründet. Fichte führt hier die Terminologie von dem „*absoluten Subjekt*“ ein, die stilbildend auch für die idealistischen Philosophien von Schelling und Hegel bleibt (Fichte 1971, 119).

## 2. Adornos Kritik der idealistischen Abstraktion

Adorno recurriert in der eingangs zitierten Textpassage zunächst auf die hier skizzierte transzendentalphilosophische und mentalistische Bestimmung von Subjektivität, nach der die synthetische Einheit des Selbstbewusstseins zugleich das Identitätsbewusstsein des ‚Ich denke‘ stiftet. Die logische Identität des Bewusstseins begründet den kategorialen Bezug auf die Vorstellungen unter Abstraktion von deren konkreten Inhalten. Deshalb spricht Adorno von der ‚Indifferenz erzeugender Spontaneität‘. Der Verstand konstituiert die Form der Vorstellungen durch seine kategoriale Struktur im Zusammenspiel mit den ebenso als a priori ausgewiesenen Anschauungsformen Raum und Zeit. Der Stoff der Vorstellungen wiederum stammt aus einer vom Selbstbewusstsein unabhängigen Quelle – der Welt an sich. Kants Philosophie beruhe auf dualistischen Grundannahmen, die sowohl das Verhältnis von Subjektivität und Welt betreffen als auch die Konstitution des Subjekts selbst. Adorno kritisiert die innerhalb der Kantischen Grundannahmen nicht zu leistende Vermittlung der streng unterschiedenen Sphären des Intelligiblen und des Empirischen. So werde auf transzendentalphilosophischen Wegen ein reiner Subjektbegriff gewonnen, der den Erscheinungen über die synthetischen Urteile die apriorischen Formbestimmungen vorgibt. Adorno problematisiert nachdrücklich diesen Dualismus von Form und Materie:

„Die synthetischen Urteile a priori sind aber von einem tiefen Widerspruch durchfurcht. Wären sie im strengen Kantischen Sinn a priori, dann hätten sie keinerlei Inhalt, wären Formen in der Tat, rein logische Sätze, Tautologien, in denen Erkenntnis sich selbst nichts Neues, nichts anderes hinzufügte. Sind sie jedoch synthetisch, also im Ernst Erkenntnisse, nicht bloße Selbstverdoppelungen des Subjekts, dann bedürfen sie jener Inhalte, die Kant als zufällig und bloß empirisch aus ihrer Sphäre verbannen wollte. Wie danach Form und Inhalt überhaupt zueinander passen; wie es zu jener Erkenntnis kommt, deren Gültigkeit Kant doch rechtfertigen wollte, wird angesichts des radikalen Bruchs zum Rätsel.“ (Adorno 1997b, 306)

Kant unterscheidet auf der Grundlage der dualistischen Grundannahmen strikt zwischen der Bewusstseinsseinheit und deren materialen Inhalten. Die Transzendentalphilosophie versteht sich als von genetischen Fragestellungen abstrahierende Geltungstheorie über die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von objektiv gültiger Erfahrung. Diese von den genetischen Zusammenhängen der Ge-

nese von Erfahrung und Erkenntnis absehbende Zuspitzung führt Adorno zufolge zu einer Abstraktion des Subjektbegriffs von allen empirischen und historischen Vermittlungen. Hiermit ist gemeint, dass die synthetische Einheit des Selbstbewusstseins als Abstraktionsprodukt von allen empirischen Momenten der Subjektivität in einem zweiten Schritt der gegenständlichen Wirklichkeit frontal gegenübergestellt oder auch entgegengesetzt werde. Da dieser abstrakte und hypostasierte Subjektbegriff wiederum von Kant zum Ausgangspunkt der philosophischen Explikation der Erkenntnisvermögen erhoben wird, bleibe das Problem der Vermittlung von Form und Inhalt, von Subjekt und Welt ungelöst. In der *Negativen Dialektik* formuliert Adorno diesen Problemzusammenhang von hypostasiert-abstrakter Subjektivität und dualistischer Epistemologie einige Jahre später prägnant:

„Dem Ersten Kants, der synthetischen Einheit der Apperzeption, erging es nicht besser. Ihm ist jegliche Bestimmung des Gegenstandes eine Investition der Subjektivität in die qualitätslose Mannigfaltigkeit, ohne Rücksicht darauf, daß die bestimmenden Akte, die ihm für spontane Leistungen der transzendentalen Logik gelten, auch einem Moment sich anbinden, das sie nicht selbst sind; daß sich synthetisieren nur läßt, was es von sich aus gestattet und verlangt. [...] Das objektivierende Subjekt zieht sich zusammen zum Punkt der abstrakten Vernunft, schließlich zur logischen Widerspruchslosigkeit, die ihrerseits keinen Sinn hat unabhängig vom bestimmten Gegenstand. Notwendig bleibt das absolut Erste so unbestimmt wie sein Gegenüber; die Einheit des abstrakt Antithetischen offenbart sich keiner Rückfrage auf ein konkret Vorgängiges. Vielmehr zerfällt die starr dichotome Struktur kraft der Bestimmung eines jeden der Pole als Moment seines eigenen Gegenteils. Der Dualismus ist dem philosophischen Gedanken vorfindlich und so unausweichlich, wie er zum Falschen wird im Fortgang des Denkens.“ (Adorno 1966, 140)

Auf der Grundlage der hier formulierten Kritik am dualistischen Ausgangspunkt der Kantischen Transzendentalphilosophie insistiert Adorno auf eine Vermittlung der Erkenntnispole. Ebenso problematisiert er die in der Tiefenstruktur der Subjektivität verortete Unterscheidung sowie Hierarchisierung von intelligiblen und sinnlichen Anteilen. So setze die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins als dem höchsten Punkt der Kantischen Philosophie „psychologisch-faktische Bewusstseinsinhalte nicht nur genetisch, sondern ihrer eigenen Möglichkeit nach voraus“ (Adorno 1966, 286). Der Bedeutungsgehalt des reinen apriorischen Ich bleibt verwiesen auf das empirische Ich: „Ohne alle Relation zu einem empirischen Bewußtsein, dem des lebendigen Ichs, wäre kein transzendentes, rein geistiges“ (ebd., 184). Kant verkehre jedoch – so die Metakritik in der *Negativen Dialektik* – durch das transzendentalphilosophische Unternehmen und dessen geltungstheoretische Intention das Bedingungsverhältnis: „Daß das Konstituens das transzendente, das Konstitutum das empirische Subjekt sein

soll, räumt den Widerspruch nicht weg, denn anders als zur Bewußtseinseinheit individuiert, also als Moment des empirischen ist kein transzendentes“ (ebd., 237).

Adorno hebt einen gewichtigen Unterschied im Resultat des methodischen Verfahrens der Abstraktion zwischen Kant und Fichte hervor. Der Dualismus zwischen Subjektivität und Welt, den Kant trotz der Konstituierung der Erscheinungswelt durch die apriorischen Formen aufrecht erhält, bezeuge die „Irreduktibilität des Faktischen auf den Geist“ (Adorno 1997b, 261). Adorno kritisiert zwar die dualistischen Gegensätze, möchte jedoch gegen die identitätsphilosophische Verfahrensweise an der Idee einer vermittelten Differenz von subjektivem Weltbezug und Welt festhalten. In der Abfolge der idealistischen Denksysteme wird mit Fichte die über ein Abstraktionsverfahren gewonnene Unterscheidung von reiner Subjektivität und Empirie in eine Her- und Ableitung des Nicht-Ich aus dem absoluten Subjekt überführt. Alles, was nicht Ich ist, wird von dem absolut gesetzten Subjektprinzip nicht nur bedingt, sondern auch gesetzt. Adornos Einwand gegen das in der *Wissenschaftslehre* explizit als „abstrahierende Reflexion“ ausgewiesene Verfahren findet sich komprimiert in seiner These wieder, Fichte habe „die Unterscheidung des transzendentalen und empirischen Subjekts rücksichtslos über Kant hinausgetrieben und um der Unversöhnlichkeit beider willen versucht, das Prinzip des Ichs der Faktizität zu entwinden und dadurch den Idealismus in jener Absolutheit zu rechtfertigen, die dann zum Medium des Hegelschen Systems wird“ (ebd., 263). Der bei Kant antizipierte und zugleich misslungene Vermittlungsversuch von Subjektivität und Welt werde in der *Wissenschaftslehre* durch die Absolutsetzung des Subjektprinzips in die falsche Richtung überwunden. Die Problematik resultiere aus einer Verselbstständigung des abstrahierenden Verfahrens. Zur Kritik steht nach Adorno nicht die theoretische Abstraktion, sondern deren Resultat. In der idealistischen Philosophie werde das absolute Subjekt nicht nur zur Bedingung der Bestimmung des faktischen Seins erhoben, sondern darüber hinaus auch zu dessen Ursprung. Auch oder gerade für die Philosophie Hegels sei dieses problematische Motiv trotz des Vermittlungsanspruches der dialektischen Logik konstitutiv, auf welches Adorno in der in der Einleitung zitierten Textstelle und ebenso in der *Negativen Dialektik* hinweist:

„Bei diesem koinzidieren Identität und Positivität; der Einschluß alles Nichtidentischen und Objektiven in die zum absoluten Geist erweiterte und erhöhte Subjektivität sollte die Versöhnung leisten. Demgegenüber ist die in jeglicher einzelnen Bestimmung wirkende Kraft des ganzen nicht nur deren Negation sondern selber auch das Negative, Unwahre. Die Philosophie des absoluten, totalen Subjekts ist partikular.“ (Adorno 1966, 143)

Gegen das transzendentalphilosophische und idealistische Abstraktionsverfahren mitsamt seinen Resultaten wendet sich Adorno dadurch, dass er die Vermittlung zwischen philosophischen Ideen und gegenständlicher Wirklichkeit materialistisch von unten statt idealistisch von oben in den Blick nimmt. Diese Kritik bildet den Ausgangspunkt für seinen eigenen, normativ gewichtigen Versuch der Gewinnung eines transformierten Begriffes von Subjektivität:

„Das Resultat von Abstraktion ist nie gegen das, wovon es abgezogen ward, absolut zu verselbstständigen; weil das Abstraktum auf das unter ihm Befasste anwendbar bleiben, weil Rückkehr möglich sein soll, ist in ihm immer zugleich auch in gewissem Sinne die Qualität dessen, wovon abstrahiert wird, aufbewahrt, wäre es auch in oberster Allgemeinheit. Setzt daher die Bildung des Begriffs Transzendentalsubjekt oder absoluter Geist sich ganz hinweg über individuelles Bewusstsein schlechthin als raumzeitliches, woran er gewonnen ward, so läßt jener Begriff selber sich nicht mehr einlösen.“ (Adorno 1997b, 263)

Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen bildet die Frage nach der gegenständlichen, also empirischen und gesellschaftlichen Vermittlung von Bewusstsein, die über eine Verhältnisbestimmung von Denkformen und gesellschaftlicher Synthesis verläuft. Diese soll zur Offenlegung des Geheimnisses beitragen, das ‚hinter der synthetischen Apperzeption sich versteckt‘. Die zur Explikation dieser Beziehung führende Brücke bildet Adornos zweiseitige Rezeption von idealistischen Grundmotiven des Idealismus in der Philosophie Hegels.

### **3. Vermittlungen von Geist und Gesellschaft bei Hegel und Adorno**

Adornos Rezeption der Grundgedanken Hegels ist bewusst ambivalent. So verweist er zum einen darauf, dass das Prinzip der synthetischen Einheit durch den in den Begriffen des absoluten Idealismus sich darstellenden Systemanspruch hindurch total wird, es also zu einer Überformung von Welt an sich durch das synthetisierende Prinzip kommt. Zum anderen jedoch entwickelt Hegel nach der in den *Drei Studien* vorgelegten Lesart die Formen des Geistes immer in ihrer Vermittlung mit dem konkreten Material der Welt. Mit dem ersten Aspekt weitet Hegel demzufolge das Kantische Programm über die Grenzen der Subjektivität hinaus aus. Der zweite Aspekt des Hegel'schen Philosophierens wiederum verweist positiv auf die im Vergleich zu Kant und Fichte viel stärkere Materialgebundenheit von Reflexivität. Die Idealität des Geistes vermittelt und materialisiert sich in den Objekten der Welt. Nach Adornos wohlwollender Lesart der dialektischen Logik vollzieht sich das begriffliche Denken seinen Gegenstän-

den gegenüber weniger aktiv und setzend als aufnehmend – Adorno spricht von der „Lehre von der spontanen Rezeptivität“ (Adorno 1997b, 256). Das Erkennen ist demzufolge in Hegels Philosophie nicht als ein Werkzeug der Weltaneignung zu verstehen, sondern es findet immer schon durch die begriffliche Verarbeitung des objektiven Sachgehalts hindurch statt. Aus einer solchen Perspektivierung wird der menschliche Anspruch auf Selbstprüfung von Wissensansprüchen als ein internes konzipiert, da – wie Hegel es in der *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes* formuliert – in jedem erfahrungsbezogenen Bewusstsein immer schon „Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende“ vorfindbar sind (Hegel 1980, 59).

Nach Adorno stellt sich Hegels Philosophie durch diesen auf konkrete Erfahrungsgehalte abzielenden Erkenntnisbegriff „der bloßen Erkenntnistheorie entgegen, indem sie erweist, daß die Formen, die jener zufolge Erkenntnis konstituieren, ebenso vom Inhalt der Erkenntnis abhängen wie umgekehrt“ (Adorno 1997b, 305). Bezogen auf die einleitend angeführte Textstelle bleibt festzuhalten, dass Adorno Hegel eine Stärkung des Vermittlungsgedankens von Subjektivität und Objektivität zuspricht, indem er sich mit der „äußersten Anstrengung des Begriffs“ den inhaltlichen Sachgehalten der Objekte des Denkens zuwende (ebd., 256). Trotz dieser erfahrungsbasierten und tendenziell gegen die Paradigmen der metaphysischen Tradition gerichteten Grundhaltung bleibe Hegels Philosophie jedoch bestimmt durch eine Priorität des Subjekt- und Geistprinzips:

„Hegels inhaltliches Philosophieren hatte zum Fundament und Resultat den Primat des Subjekts oder, nach der berühmten Formulierung aus der Eingangsbetrachtung der Logik, die Identität von Identität und Nichtidentität. Das bestimmte Einzelne war ihm vom Geist bestimmbar, weil seine immanente Bestimmung nichts anderes als Geist sein sollte.“ (Adorno 1966, 17)

In den *Drei Studien zu Hegel* formuliert Adorno entsprechend: „Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt“ (Adorno 1997b, 261). Die Kantische Idee der synthetischen Einheit a priori als Bedingung der Möglichkeit von allgemeingültiger Erkenntnis wird Adornos kritischer Lesart zufolge in Hegels Philosophie aus den Subjektstrukturen herausgenommen und als ontologisches Strukturmodell von Welt exponiert. Dieser Gedanke, der maßgeblich für die Rede von einem *absoluten Idealismus* geworden ist, findet seinen Ausdruck in Begriffen wie Idee, Absolutes, Geist und Totalität. Ohne auf die logischen und semantischen Unterscheidungen dieser Termini im Rahmen des Hegel'schen Systems weiter einzugehen, stehen sie nach Adornos Interpretation sowohl für die wechselseitige Vermittlung als auch die Überformung aller empirischen Momente durch ein ganzheitliches Prinzip. Zum einen habe die „schränkenlose Expansion des Subjekts zum absoluten Geist“ zwar positiv eine Aufwertung der Sachhaltigkeit aller objektiven Gegenständlichkeit zur Konsequenz (ebd., 254), zum anderen führe jedoch die Idee der universa-

len und immanenten Vermittlung dazu, dass „noch jene Momente, an denen die Erkenntnis ihr Letztes, Irreduktibles zu besitzen wähnt, ihrerseits immer auch Produkte von Abstraktion, damit von Geist sind“ (ebd., 298).

Gegen Hegel möchte Adorno erkenntniskritisch ein Kantisches Moment im Rahmen des dialektischen Denkens aufbewahren, das die Grenzen der Vermittlungsakte gegenüber den besonderen Gegenständen des Denkens reflektiert. Hierzu überführt er die Hegel'schen Termini wiederum in die epistemologische Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt. Die wechselseitige Vermittlung der Erkenntnispole verläuft ihm zufolge asymmetrisch, denn es „fällt das Subjekt ganz anders ins Objekt als dieses in jenes“ (Adorno 1966, 182). So wird Objekt ausschließlich durch ein Subjekt gedacht, ohne mit dem Gedanken identisch zu sein: „Vermittelt ist auch Objekt, nur nicht dem eigenen Begriff nach so durchaus auf Subjekt verwiesen wie Subjekt auf Objekt“ (Adorno 1997c, 747). Adorno schlägt also eine Korrektur der idealistischen Subjekt- bzw. Geisteszentrierung vor, die er unter dem Paradigma von einem „Vorrang des Objekts“ in der *Negativen Dialektik* semantisch expliziert: „Vorrang des Objekts bedeutet die fortschreitende qualitative Unterscheidung von in sich Vermitteltem, ein Moment in der Dialektik, nicht dieser jenseitig, in ihr aber sich artikulierend“ (Adorno 1966, 183). Es handelt sich der Intention nach um ein Korrektiv gegenüber den im Idealismus vollzogenen Hypostasierungen durch die im ersten Schritt abstrahierende und im zweiten Schritt deduzierende Verfahrensweise. Die Begriffe des Nicht-Identischen und der Nicht-Identität führen diese Überlegungen fort. Nicht-Identität steht in Adornos Philosophie als erkenntnistheoretischer Begriff für die dynamische Beziehung der nicht aufeinander reduzierbaren Erkenntnispole. Die Gegenstände des Denkens wiederum fallen nicht mit dem Begriff und Vorstellungsgehalt von diesen zusammen und werden deshalb als das „Nicht-Identische“ umschrieben. Sie sind nach Adorno somit „keineswegs Denkprodukt; vielmehr das Nicht-Identische durch die Identität hindurch“ (Adorno 1966, 187).

Diese erkenntniskritischen Reflexionen auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt stehen in Beziehung zu und sind zugleich zu unterscheiden von der Frage nach dem philosophischen Umgang mit Hegels Philosophieanspruch. Adorno sieht den absoluten Idealismus aus sowohl erkenntnis- als auch metaphysikkritischen Gründen als problematisch an, ohne jedoch die Kritik rein immanent zu vollziehen. Sie ist ebenso nicht als ein textexegetischer Beitrag zu verstehen. Deshalb verweist und spielt er mit den aus einer deutenden Perspektive zu gewinnenden Auslegungsmöglichkeiten von dessen Philosophie. Dieser kommt selbst ein spezifischer Erfahrungsgehalt zu, worauf der Titel eines Unterkapitels der *Drei Studien* bereits hindeutet. Er besteht darin, durch philosophische Deutung den sozialen Gehalt der von Hegel exponierten idealistischen Semantik offenzulegen. Diese philosophische Umgangsweise stellt das Spezifikum seines philosophischen Vorgehens dar und weist zugleich dessen kritische Intention aus. Einer von Christel Beier bereits in den 1970er Jahren dargelegten diffizilen

Einschätzung zufolge fragt Adorno „nicht nach den gesellschaftlichen *Bedingungen* von Erkenntnis, sondern nach dem gesellschaftlichen *Gehalt* der Kategorien“ (Beier 1977, 24; vgl. Thein 2013, 328–334). Diese These führt auf die Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von philosophischen und gesellschaftlichen Formbestimmungen vor dem Hintergrund der spezifischen Art der Aneignung der Kategorien der *Kritik der politischen Ökonomie* von Marx.

#### 4. Idealistische und gesellschaftliche Synthesis

Die kritische Herausarbeitung von Ambivalenzen in Hegels Philosophie ist nicht im Sinne einer abstrakt negierenden Ablehnung des idealistischen Überbaus des Theorems zu lesen. Wie schon Marcuse und Horkheimer in den 1930er Jahren versucht Adorno, ein interpretierendes Verhältnis gegenüber den idealistischen Philosophien zu gewinnen. Er selbst skizziert die nuancierte Spezifität und Intentionalität seines Zuganges zur idealistischen Philosophie in den *Drei Studien zu Hegel*:

„Insistente Befassung mit Hegel lehrt, daß man in seiner Philosophie [...] nicht auswählen kann, was einem passt und verwerfen, was einen ärgert. Diese düstere Nötigung, kein Ideal des Kompletten erzeugt den Ernst und die Substantialität von Hegels systematischem Anspruch. Seine Wahrheit steckt im Skandalon, nicht im Plausiblen. Hegel retten – und nicht Erneuerung, bloß Rettung ziemt ihm gegenüber – heißt daher, seiner Philosophie dort sich zu stellen, wo sie am wehsten tut; dort, wo ihre Unwahrheit offenbar ist, die Wahrheit ihr zu entreißen.“ (Adorno 1997b, 320)

Die Kritik an der idealistischen Überformung der Welt in Begriffen des absoluten Idealismus möchte Adorno in eine Konfrontation der philosophischen Semantik mit der gesellschaftlichen Struktur überführen. Er sieht es als ein legitimes Verfahren an, neben der immanenten Kritik den sozialen Gehalt der philosophischen Semantik zu deuten und aufzudecken. Nur auf diesen Wegen könne zum einen der Wahrheitsgehalt einer Philosophie, deren metaphysische Grundbegriffe fragwürdig geworden sind, „gerettet“ werden, wie es prominent in den letzten Sätzen der *Negativen Dialektik* heißt. Zum anderen entstehe so die Möglichkeit, die Beziehung zwischen philosophischen und gesellschaftskritischen Fragen explikativ zu deuten: „In gesellschaftliche Kategorien ist philosophisch überzugehen allein durch Dechiffrierung des Wahrheitsgehalts der philosophischen“ (Adorno 1997c, 198).

In der einleitend angeführten Textstelle führt er entsprechend an, mit dem universalen Vermittlungsgedanken rücke Hegel dicht an das ‚Geheimnis‘ der synthetischen Einheit des Selbstbewusstseins an, das sich nur über einen Rekurs auf den Begriff der ‚gesellschaftlichen Arbeit‘ entschlüsseln lasse. Zur Erläuterung dieser These bezieht sich Adorno auf die Kategorien der *Kritik der politischen Öko-*

nomie von Marx: gesellschaftliche und abstrakte Arbeit, Warenform, Tauschwert, gesellschaftliches und sachliches Verhältnis. Die sozioökonomische Terminologie wird enggeführt mit Hegels Bestimmungen der konkreten Allgemeinheit, die auf den durchgängig bestimmten Zusammenhang aller Einzelmomente in einer Totalität verweist:

„Diese Allgemeinheit vielmehr ist der zugleich genaue und, um der idealistischen Generalthese willen, sich selbst verborgene Ausdruck des gesellschaftlichen Wesens der Arbeit, die zur Arbeit überhaupt erst als ein Für anderes, mit anderen Kommensurables; als ein Hinausgehen über die Zufälligkeit des je einzelnen Subjekts wird. [...] Der Rückverweis des erzeugenden Moments des Geistes auf ein allgemeines Subjekt anstatt auf die individuelle je arbeitende Einzelperson definiert Arbeit als organisierte, gesellschaftliche; ihre eigene ‚Rationalität‘, die Ordnung der Funktionen, ist ein gesellschaftliches Verhältnis.“ (Adorno 1997b, 265 f.)

Adorno stellt zunächst eine Verbindung zwischen den abstrakten Subjektbegriffen der idealistischen Philosophie und dem auf die kapitalistisch organisierte Vergesellschaftungsform zielenden Arbeitsbegriff von Marx her. Die beiden typisierten idealistischen Verfahrensweisen – Abstraktion von empirischen Besonderheiten sowie Primat der universalen Vermittlung – werden von Adorno nun als philosophischer Ausdruck der spezifischen Form der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gedeutet:

„Der Gesellschaft kommt eben das zu, was Hegel dem Geist gegenüber allen isolierten Einzelmomenten der Empirie reserviert. Diese sind durch die Gesellschaft vermittelt, konstituiert wie nur je einem Idealisten die Dinge durch den Geist, und zwar vor jeglichem partikularem Einfluß von Gesellschaft auf die Phänomene; sie erscheint in diesen wie bei Hegel das Wesen. Gesellschaft ist so wesentlich Begriff wie der Geist.“ (ebd., 267)

Adornos These setzt mit Marx voraus, dass es sich bei der gegenwärtigen Form der Vergesellschaftung um ein System handelt, dessen Struktur eine Verselbstständigungslogik gegenüber den Individuen aufweist. Hierbei nehmen die Arbeitsprozesse als Fundament des sich universal vollziehenden Warentauschs eine abstrakte Form an, um die vergleichende Austauschbarkeit der produzierten Güter zu gewährleisten. Als konstitutive Merkmale der gesellschaftlichen Synthesis werden von Adorno in Anknüpfung an die Ökonomiekritik von Marx die abstrakte Arbeit und der universale Tausch angeführt, welche sich wechselseitig bedingen und die Handlungsdispositionen der Subjekte nach den herrschenden ökonomischen Maßgaben bestimmen. Gesellschaftliche Synthesis vollzieht sich dieser kritischen Modellierung zufolge im Modus einer äußerlich erzwungenen Vereinheitlichung von nicht-reflexiven Bewusstseins- und Handlungsformen. Reale ökonomische

mische Vorgänge, die nach Marx die sozialen Verhältnisse zwischen Individuen bestimmen, spiegeln sich Adorno zufolge ebenso in den Begriffen der idealistischen Philosophie.

Trotz der angesprochenen Übernahme von Kategorien aus der *Kritik der politischen Ökonomie* in die eigene Philosophie geht es Adorno weniger um eine rekonstruktive Aneignung der von Marx detailliert ausgearbeiteten begrifflichen und sachlichen Dimensionen der ökonomischen Zusammenhänge, sondern um eine Reflexion des Verhältnisses von idealistischem Systemgedanken und gesellschaftlicher Form. Seine Bemühungen knüpfen an Thesen an, die Alfred Sohn-Rethel in den 1930er Jahren durch eine neue Ausdeutung des Zusammenhanges von kategorial verstandenen ökonomischen Form- und idealistischen Denkbestimmungen ausformuliert hat:

„In der Kritik der politischen Ökonomie geht es stets um mehr als politische Ökonomie, ohne daß Marx das jederzeit ausgesprochen hat. Es geht um die Form des Denkens und der Erkenntnis, soweit hat Sohn-Rethel die Kritik über sich selbst aufgeklärt.“ (Scheit 2011, 45)

Die bis in die 1920er Jahre zurückreichenden und sich in einer Reise nach Neapel kanalisierende freundschaftliche und philosophische Beziehung zwischen Adorno und Sohn-Rethel ist mittlerweile auch populärwissenschaftlich aufbereitet worden (vgl. Mittelmeier 2013, 37–56). In dem Vorwort zur ersten und zweiten Auflage zur Abhandlung über *Warenform und Denkform*, dem ersten Teil der Studie über *Geistige und körperliche Arbeit*, verweist Sohn-Rethel nur ein Jahr nach Adornos Tod darauf, dass die Reflexion auf die „geheime Identität von Warenform und Denkform“ eine Denkarbeit war, die ihn mit Adorno verbunden hat: „Nur vereinzelte Geister später, ähnlich Außenseiter wie ich, hatten verwandte Einsichten in ihrer Seele leben, und keiner sympathischer als Adorno, der in seinem Denken und auf eigene Weise derselben Wahrheit auf der Spur war“ (Sohn-Rethel 2018b, 192). Ausgehend von der Einsicht in die geschichtliche Zeitbedingtheit der Formen von Gesellschaft kann nach Sohn-Rethel die abstrahierende Begriffsbildung nur aus der gesellschaftlichen Bestimmtheit des Bewusstseins verstanden werden:

„So läßt sich bei der Bildung von historischen Bewußtseinsformen nicht über die Abstraktionsprozesse hinwegsehen, die sich darin betätigen. Die Abstraktion kommt der Werkstatt der Begriffsbildung gleich, und wenn die Rede von der gesellschaftlichen Seinsbestimmtheit des Bewußtseins einen formgerechten Sinn besitzen soll, so muß ihr eine materialistische Auffassung von der Natur des Abstraktionsprozesses zugrunde gelegt werden. Eine Bewußtseinsbildung aus dem gesellschaftlichen Sein setzt einen Abstraktionsprozeß voraus, der Teil des gesellschaftlichen Seins ist. Nur ein solcher Tatbestand kann verständlich machen, was mit der Aussage gemeint

ist, daß ‚das gesellschaftliche Sein der Menschen ihr Bewußtsein bestimmt‘.“ (Sohn-Rethel 2018b, 214)

Sohn-Rethel fordert entsprechend, den Ursprungsort der idealistischen Denkformen in den Warentauschprozessen zu situieren. In ihnen mache die sich im Tausch konstituierende Realabstraktion zum einen ökonomisch und zum anderen kognitiv geltend. Dieser Abstraktionsvorgang verschließe sich jedoch den Reflexionen der Handelnden – er bleibt also unbewusst. Das Wesen der Realabstraktion leitet Sohn-Rethel aus der gesellschaftlichen Institutionalisierung der Geldformen her. Diese Überlegung führt ihn zu seiner maßgeblichen Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer Vergesellschaftung durch Warentausch: „Und es zeigt sich, daß die gesellschaftliche Synthesis, durch welche Warenproduktion möglich ist, dasjenige tatsächlich enthält, was Kant in einer geschichtlich zeitlosen ‚Synthesis a priori‘ geistiger Art zu finden geglaubt hat, ja mehr noch: es findet sich die Form- *und* die Ursprungserklärung in einem der reinen Verstandestätigkeit“ (ebd., 255). Das Verhältnis von Denk- und Realabstraktion wird von Sohn-Rethel materialistisch und als ein Ableitungsverhältnis bestimmt, da er die transzendentalphilosophische, idealistische und metaphysische Idee von der Apriorität der Denkformen aus der abstrakten Form der gesellschaftlichen Synthesis herleitet. Dem entspricht die von ihm bereits 1961 explizit formulierte Programmatik einer Überführung seiner historischen Thesen über den bereits für die klassische griechische Antike zu konstatierenden Zusammenhang zwischen ökonomischen Formen der Vergesellschaftung qua universalem Tauschprinzip und philosophischen Denkformen in eine systematische Analyse: „Erfordert wird zu diesem Ziel nicht mehr, aber freilich auch nicht weniger als eine förmliche Deduktion der charakteristischen Hauptbegriffe des metaphysischen Denkens aus der Warenabstraktion“ (Sohn-Rethel 2018a, 92).

Die Thesen von Sohn-Rethel haben Adornos Rezeption des Idealismus und der Ökonomiekritik von Marx maßgeblich beeinflusst – davon zeugt bereits ein Briefwechsel von 1936. Zugleich ist die Rezeption auch von Spannungen geprägt, gerade weil sich Sohn-Rethel mit seinen Thesen nicht im engen Paradigmakern der Programmatik der Frankfurter Schule bewegte:

„Seine Ideen lagen quer zur Entwicklungsphase des Forschungsprogramms. Die Krise aber verlangt außernormale Reflexionen und begründet so den späten Ruhm des eigensinnigen Abweichlers.“ (Brunkhorst 2019, 13)

Während Adorno auf der Ebene der von Sohn-Rethel aufgeworfenen Fragestellung nach dem Verhältnis von idealistischer und gesellschaftlicher Synthesis in den *Drei Studien zu Hegel* noch die gesellschaftliche Arbeit als das synthetisierende Moment des sozialen Funktionszusammenhanges in das Blickfeld der materialistischen Deutung des idealistischen Subjektbegriffs rückt, so thematisiert er in

der *Negativen Dialektik* die „Urverwandtschaft“ zwischen dem Tauschprinzip und den idealistischen Denkformen: „Der von der Philosophie verklärte und einzig dem erkennenden Subjekt zugeschriebene Abstraktionsvorgang spielt sich in der tatsächlichen Tauschgesellschaft ab“ (Adorno 1997c, 180). Insbesondere das Identifikations- und Totalitätsprinzip der Hegel'schen Philosophie habe am Tausch sein gesellschaftliches Modell: „Adorno geht davon aus, daß die gesamte Ökonomie aus einem Prinzip – dem Tauschprinzip – zu entwickeln ist, und dies nicht im Sinne eines in sich stimmigen rein theoretischen Konstrukts; als Darstellung der Totalität ist die Theorie zugleich Methode, die sich der Sache anschmiegt, und damit Rekonstruktion der irrationalen Systematizität des realen Systems selbst“ (Reichelt 2002, 144). Gesellschaft und das ihr zugrundeliegende Prinzip ist demzufolge verstehbar und nicht-verstehbar zugleich – während das Gesetz der Verselbstständigung durch den universalen Tausch in den Kategorien von Marx erklärt und verstanden werden kann, führt die Verselbstständigung selbst zu einer für das einzelne Bewusstsein theoretisch und praktisch nicht mehr verstehbaren Situation: „Die Essenz der Kritischen Theorie von Adorno besteht gerade darin, daß er die kapitalistische Ökonomie als einen wirklichen Verkehrgang begreift, in der die einzelnen nicht mehr, wie dies die Vorstellung der Tauschgesellschaft suggeriert, als rational handelnde Subjekte auf dem Markt aufeinanderstoßen [...], sondern als Exekutoren einer von ihnen selbst erzeugten und reproduzierten Gesetzmäßigkeit agieren, die sich durch ihre bewußten Handlungen hindurch vollzieht, ohne ihnen doch bewußt zugänglich zu sein“ (ebd., 143). Mit dem Hintergrund dieses Grundverständnisses der *Kritik der politischen Ökonomie* verweist Adorno auf strukturelle Gemeinsamkeiten und deutet Zusammenhänge zwischen Denkprinzipien und Vergesellschaftungsformen an, ohne die Ableitungsthese von Sohn-Rethel zu übernehmen. Stattdessen überführt er die Thematik in die Perspektive einer philosophischen Deutung (vgl. Thein 2013, 310–333). Während Adorno in *Zu Subjekt und Objekt*, einem seiner letzten überlieferten philosophischen Beiträge, sich wie Sohn-Rethel auf den Zusammenhang von Tauschprinzip und den idealistischen Denkformen konzentriert, findet sich in der *Negativen Dialektik* auch eine Formulierung, die wiederum Sohn-Rethel zu einer diffizilen Kritik an Adornos Gebrauch der sozioökonomischen Kategorien veranlasst hat. Im zweiten Teil der *Negativen Dialektik* verweist ihr Autor direkt auf den philosophischen Einfluss durch seinen Freund: „Alfred Sohn-Rethel hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß in ihm, der allgemeinen und notwendigen Tätigkeit des Geistes, unabdingbar gesellschaftliche Arbeit sich birgt“ (Adorno 1966, 176). In einer Fußnote des ersten Teiles des in mehreren Phasen entstandenen Beitrages *Geistige und körperliche Arbeit* merkt Sohn-Rethel hierzu kritisch an:

„Diese Formulierung kann ich indes nicht ohne Vorbehalt akzeptieren, da sie geeignet ist, im Wesen der Sache Missverständnisse zu wecken. Adorno sowohl wie J. Ha-

bermas und andere, die sich zur ‚Frankfurter Schule‘ rechnen (was ich im gewissen Sinne ebenfalls tue), sprechen des öfteren von der kapitalistischen Ökonomie als einer ‚Synthesis der gesellschaftlichen Arbeit‘. Das ist im Sinne des Marxschen Briefes an Kugelmann vom 11. Juli 1868 gewiß richtig. Keine Gesellschaft, welcher Art auch immer, wäre lebensfähig, wenn nicht durch ihren Mechanismus letzten Endes eine Synthesis der gesellschaftlichen Arbeit zustande käme. Die Frage von Interesse aber ist, wie sie zustande kommt. Und da liegt das Spezifische der ‚Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht‘ (1. Satz des *Kapital*), eben darin, daß sie keine Synthesen kraft der gesellschaftlichen Arbeit, sondern kraft des Warenaustauschs sind, also vermöge der Funktionen wechselseitiger Aneignung der Arbeitsprodukte anderer.“ (Sohn-Rethel 2018b, 255 f.)

Hintergrund dieser Kritik ist, dass Sohn-Rethel viel stärker als Adorno und Marx zwischen der Sphäre des Tausches und der der Produktion unterscheidet. Gerhard Scheit spricht diesbezüglich von einer „ontologischen Differenz“, die Sohn-Rethel zwischen die abstrakte Arbeit und die Realabstraktion des Tausches ziehe: „Deutlich wird, daß es Sohn-Rethel darauf ankommt, den Tauschvorgang, den er als Handlung zwischen den Menschen bestimmt, von der Produktion, der Arbeit, abzuheben und getrennt davon zu kritisieren“ (Scheit 2001, 46 ff.). Nun bezeichnet Marx im *Kapital* die gesellschaftliche Form der Abstraktion von allen konkreten Arbeiten, die jeder Wertbildung in Tauschprozessen zugrunde liegen muss, als „Substanz des Werts“ (Marx 1972, 52). Die abstrakte Arbeit bildet demzufolge die Werts substanz, und umgekehrt beruht die Abstraktion von den Besonderheiten der konkreten Arbeiten auf der Gleich- und Äquivalentsetzung der Werte aller Produkte im und durch den Tausch. Gerade in der Einheit von Produktion und Konsumtion besteht nach Adorno jedoch das, was er Tauschgesellschaft nennt, und mit dem er „an der Negativität des Ganzen festhält“ (Scheit 2011, 50). In dieser entscheidenden Frage, die nicht nur die Interpretation von Marx, sondern das Verhältnis der Theorie zur Gesellschaft im Ganzen – und das umschließt die Sphäre der Arbeit wie die des Tausches, die Kulturindustrie genauso wie Freizeit und Kultur, die klassische Philosophie und den wissenschaftlichen Positivismus – betrifft, folgt er Sohn-Rethel nicht.

Zentrale Bedeutung nimmt in der *Negativen Dialektik* die Erkenntnis an, dass es das Tauschprinzip ist, das sich auf alle gesellschaftlichen Bereiche ausdehnt, und gerade in dieser universalen Ausbreitung und Ausdehnung seine Verwandtschaft mit den idealistischen Denkformen aufweist:

„Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist urverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel,

identisch. Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität.“ (Adorno 1966, 147)

Adorno übernimmt also die Zusammenhangsthese über Denk- und Warenform von Sohn-Rethel, verbleibt jedoch in dem von Marx gesetzten Rahmen eines internen Zusammenhanges von Produktions- und Tauschsphäre, und geht zugleich über beide hinaus, indem er den Begriff des Tausches als gesellschaftliches Modell einführt, das alle gesellschaftlichen und kulturellen Momente überformt. Zugleich ist die Entfaltung dieser Kategorie von einer negativen Totalität im Begriff der Tauschgesellschaft nicht geschlossen. Stattdessen wird sie wiederum dialektisch in einem solchen Sinne konzipiert, das in ihr auch die Konstellation von Freiheit und Gleichheit aufscheint, die für die befreite Gesellschaft einsteht:

„Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tauschs, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendiert den Tausch.“ (ebd., 148)

Adorno verfolgte seit seiner frühen Kritik an Husserl in der *Metakritik der Erkenntnistheorie* in vielfältigen dialektischen Konstellationen und Deutungen die Aufdeckung des gesellschaftlichen Gehalts von philosophischen Terminologien und Verfahrensweisen. Hierin steckt das materialistische Moment seiner Kritik am Idealismus, der in Adornos Philosophie zum immanent zu durchdringenden Deutungsgegenstand wird. Seine hermeneutische These, dass die Dechiffrierung des Wahrheitsgehaltes der philosophischen Kategorien das begriffliche Fundament für den Übergang in gesellschaftliche bildet, folgt aus seiner spezifischen Aneignung des historischen Materialismus. Diesen versteht Adorno nicht mehr als eine „Gegenposition zum Idealismus“, sondern als „Inbegriff der Kritik am Idealismus und an der Realität, für welche der Idealismus optiert, indem er sie verzerrt“ (ebd., 195). Zugleich insistiert Adorno bereits in seinen frühen Schriften darauf, die damit verbundene Kritik an der Philosophie durch den Verweis auf die immanente Aporetik der Philosopheme selbst zu führen, um so dem „Vorwurf des Soziologismus“ zu entgehen: „Der reale Lebensprozess der Gesellschaft ist kein in die Philosophie soziologisch, durch Zuordnung Eingeschmuggeltes, sondern der Kern des logischen Gehaltes selbst“ (Adorno 1997a, 34).

Adornos Philosophie ist in genau einem solchen Sinne als philosophie- und gesellschaftskritisch einzuordnen. Mit Hegel geht es ihm darum, das Philosophieren als einen theoretischen Akt auszuweisen, der sich insbesondere in den überlieferten idealistischen Begriffen ausdrücken lässt. Fluchtpunkt seiner philosophischen Reflexionen bleibt jedoch das problematische Verhältnis der Philosophie zur Gesellschaft in ihrer historisch spezifischen Form – als arbeitsteilige, wertproduzierende und warentauschende.

## 5. Problemstellungen einer Reduktion von gesellschaftlicher Synthesis auf Arbeit

Adornos vor dem Hintergrund seiner Zeit-, Kultur- und Gesellschaftskritik formulierter deutender Zugang zur philosophischen Tradition beeinflusste Jürgen Habermas in jungen Jahren zwischen 1956 und 1960 als Assistent am Frankfurter *Institut für Sozialforschung*:

„Nach Frankfurt zu Adorno [...] wäre Habermas auch zu Fuß gegangen. Auf der Zugfahrt nach Frankfurt las er Adornos *Prismen* und war von dem Esprit der kulturkritischen Essays begeistert. [...] Neben den Lektionen in Sozialforschung wollte Habermas Adorno bei dessen eigenwilligem Philosophieren zuschauen, nicht nur Tür an Tür im Institut, sondern auch bei den Lehrveranstaltungen, denen die Mitarbeiter beiwohnten.“ (Später 2024, 85)

In seiner Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte Adornos im eigenen schulbildenden Zusammenhang verweist Jörg Später jedoch auch auf Irritationen, die der junge Habermas im zugleich lokal engen und international weitläufigen Arbeitszusammenhang in philosophischer Hinsicht verspürte: „Allerdings fielen dem studierten Philosophen befremdliche Lücken im Frankfurter Philosophiekanon auf: Die großen Autoren der Zwischenkriegszeit wurden nicht besprochen, weder die europäischen noch die angelsächsischen“ (ebd., 86). So ist ein für die Folgegeschichte der Kritischen Theorie relevanter und über die von Rolf Wiggershaus beeinflusste Geschichtsschreibung der *Frankfurter Schule* prominent gewordener Aspekt von Habermas' Zughörigkeit zu jener, dass er nach seiner Mitte der 1960er Jahre vollzogenen Berufung auf den Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie in der Nachfolge von Max Horkheimer auch die Verfolgung eines eigenständigen philosophischen Projektes in Angriff nahm, das sich in seinen methodischen Prämissen und erkenntnisleitenden Intentionen von dem Adornos deutlich unterscheidet.

In diesem Sinne wurde Habermas von Wiggershaus retrospektiv, aber mit großer öffentlicher Breitenwirksamkeit, als maßgeblicher Vertreter einer „zweiten Generation der kritischen Theorie“ eingeführt (Wiggershaus 1988, 730). Zwar greift Habermas in seinen Schriften ab 1964 zunächst die Thematik der gesellschaftlichen Synthesis unter sowohl philosophischen als auch materialistischen Gesichtspunkten wieder auf und hierbei auf die zwischen Kant, Hegel und Marx entwickelte Terminologie zurück. Es deutet sich jedoch bereits in den 1960er Jahren ein Bruch mit jener die Reflexionen von Adorno bestimmenden Engführung der deutenden Aneignung von idealistischen Begriffen mit den von Marx übernommenen ökonomischen Formbestimmungen von kapitalistischer Vergesellschaftung an. Maßgeblich für die Ausdifferenzierung dessen, was unter gesellschaftlicher Synthesis verstanden werden kann, ist Habermas' Kritik an der

von ihm seit den 1960er Jahren konstatierten Einseitigkeit des auf die von Marx herkommende materialistische Prämisse von der Reproduktion der menschlichen Gattung durch gesellschaftlich vermittelte Arbeit. Die Kritik von Habermas am sogenannten „Produktionsparadigma“ bezieht sich Ingo Elbe zufolge auf drei Ebenen: „sozialtheoretisch wird bezweifelt, dass sich ein ausreichender Begriff sozialer Einheit durch Arbeit gewinnen lässt; sozialphilosophisch werden die dürftigen normativen Potentiale des Arbeitsbegriffs moniert; soziologisch wird die Relevanz von Arbeit als Leitkategorie im Spätkapitalismus hinterfragt“ (Elbe 2014, 123).

Auch wenn Habermas in seiner Entgegnung auf Ingo Elbe darauf hinweist, dass seine Rezeptionen von ökonomiekritischen Theorieelementen zurückzuführen sind auf „verschiedene Kontexte, in denen ich mich jeweils unter verschiedenen Fragestellungen auf verschiedene Teile der Marx’schen Theorie bezogen habe“ (Habermas 2014, 151), so können aus philosophischer Sicht zwei zusammenhängende Argumentationsstränge seiner Auseinandersetzung mit Marx ausgemacht werden, die für dessen eigenes kommunikationstheoretisches Projekt (vgl. Habermas 1981a und Habermas 1981b) von grundbegrifflicher Relevanz sind. So kritisiert Habermas erstens in seiner 1968 erstmalig publizierte Schrift *Erkenntnis und Interesse* eine in der ökonomiekritischen Theorie von Marx immanent angelegte „Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit“ (Habermas 1971, 58). Zweitens argumentiert er bereits in zwei im gleichen Jahr publizierten Artikeln zu *Arbeit und Interaktion* sowie zu *Erkenntnis und Interesse* dafür, statt dieser Reduktion auf Arbeit von einer Dreiheit von gesellschaftlichen Medien auszugehen, die in unterschiedlicher Weise für Vergesellschaftung sorgen. In dem sich mit *Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘* beschäftigenden *Bemerkungen* unter dem Titel *Arbeit und Interaktion* thematisiert er Arbeit, Sprache und Interaktion in ihren Verhältnisbestimmungen zueinander. In seiner Frankfurter Antrittsvorlesung vom 28. Juni 1965 unter dem Titel *Erkenntnis und Interesse* verweist er bereits auf die nicht nur in materialistischer Hinsicht, sondern auch unter epistemischen Gesichtspunkten relevante Unterscheidung der drei Medien: „Die erkenntnisleitenden Interessen bilden sich im Medium von Arbeit, Sprache und Herrschaft“ (Habermas 1968b, 163). Im Folgenden sollen diese beiden Argumentationsstränge rekonstruiert und anschließend die an der *Kritik der politischen Ökonomie* von Marx geschulden Einwände von Moishe Postone diskutiert werden.

In seinem dreiteiligen Buch *Erkenntnis und Interesse* widmet sich Habermas unter der Fragestellung nach den Gründen für die gegenwärtige Krise der Erkenntniskritik im Ausgang von den idealistischen Denkbewegungen sehr ausführlich verschiedenen Überlegungen von Marx zu einer gesellschaftlichen Synthesis, obschon dieser eine solche „nicht auf den Begriff gebracht“ habe: „Der Begriff der Synthesis selber wäre ihm suspekt gewesen“ (Habermas 1971, 43). Ausgangspunkt der von Habermas unternommenen Überlegungen zu einer gesellschaftlichen Synthesis durch Arbeit als interpretativer Rahmen für eine

Kritik an Marx ist dessen Bestimmung des Verhältnisses der gesellschaftlich vermittelten Reproduktionsprozesse der menschlichen Gattung mit der Natur. Mit dem Naturbegriff wird hier sowohl die menschliche subjektive Natur als auch die dem Menschen äußerliche objektive Natur bezeichnet. Hinsichtlich ersterer arbeitet Habermas heraus, dass Marx mit der Rede von einem „gegenständlichen Wesen“ und dessen „gegenständlichen Tätigkeiten“ seit den Thesen über Feuerbach diese in einem stärker erkenntnistheoretischen als in einem anthropologischen Sinne versteht: „Die gegenständliche Tätigkeit wird von Marx einerseits als transzendente Leistung begriffen [...]. Andererseits sieht Marx jene transzendente Leistung in realen Arbeitsvorgängen fundiert“ (ebd., 38). Marx begreift also nach der Rekonstruktion von Habermas die Tätigkeitsweisen des Menschen in seinem Stoffwechselprozeß mit der Natur in Anknüpfung an Kant als transzendente Leistungen. Diese sind dem materialistischen Grundverständnis zufolge jedoch nicht in den apriorischen Synthesen des Verstandes und seiner Kategorien fundiert, sondern in den realen Arbeitsvorgängen. Das Subjekt der gegenständlichen Konstitution von Welt ist dieser Auffassung zufolge „nicht ein transzendentes Bewusstsein überhaupt, sondern die konkrete Menschengattung, die unter natürlichen Bedingungen ihr Leben reproduziert“ (ebd., 38). Da diese Arbeitsvorgänge immer schon in einem historisch spezifischen, von Produktionsbedingungen und -verhältnissen abhängigen Rahmen stattfinden, wird Arbeit zu gesellschaftlicher Arbeit und stellt damit „nicht nur eine anthropologisch grundlegende, sondern zugleich eine erkenntnistheoretische Kategorie“ dar:

„Arbeit hat also im Materialismus den Stellenwert von Synthesis. [...] Fundamental ist gesellschaftliche Arbeit nur als Kategorie der Vermittlung von objektiver und subjektiver Natur. Sie bezeichnet den Mechanismus der gattungsgeschichtlichen Entwicklung. Durch den Arbeitsprozeß verändert sich nicht nur die bearbeitete Natur, sondern über die Arbeitsprodukte auch die bedürftige Natur der arbeitenden Subjekte selber.“ (ebd., 40 f.)

Entsprechend stellt zwar die gegenständliche und notwendig naturbezogene Tätigkeit des Menschen eine – wie Habermas es formuliert – „transzendente Leistung“ dar, die jedoch nicht als „invariante natürliche“ zu verstehen sein soll, sondern unter Gesichtspunkten der Gattungsgeschichte (ebd., 42). Durch die historische und gesellschaftliche Bestimmung des Arbeitsbegriffs komme es so zu einer materialistischen Wende des Begriffes der Synthesis gegenüber den erkenntnistheoretischen Paradigmen der idealistischen Philosophie – auch wenn Marx selbst diese nur unvollständig oder vage ausformuliert habe:

„Immerhin können wir aus Andeutungen extrapolieren, wie gesellschaftliche Arbeit als Synthesis des Menschen mit der Natur zu denken sei. Dieses materialistischen

Begriffs der Synthesis müssen wir uns vergewissern, wenn wir verstehen wollen, daß sich bei Marx zwar alle Elemente zu einer durch Hegels Kantkritik radikalisierten Erkenntniskritik finden – aber zum Aufbau einer materialistischen Erkenntnistheorie dann doch nicht zusammengefügt werden. *Synthesis im materialistischen Sinne* unterscheidet sich von dem in der idealistischen Philosophie durch Kant, Fichte und Hegel entwickelten Begriff zunächst dadurch, dass sie keinen logischen Zusammenhang herstellt. Sie ist nicht die Leistung eines transzendentalen Bewusstseins, nicht das Setzen eines absoluten Ich oder gar die Bewegung eines absoluten Geistes, sondern die *gleichermaßen* empirische wie transzendente Leistung eines sich historisch erzeugenden Gattungsubjektes.“ (ebd., 43)

Darüber hinaus verstehe Marx den Ausführungen zufolge Arbeit nicht nur als den materiellen Ermöglichungsgrund für die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens, sondern spricht dieser auch eine fundamentale erkenntnistheoretische Rolle bei der Objektivierung von Tätigkeiten und Erfahrungen in Bezug auf die natürliche und gesellschaftliche Umgebung zu. Habermas übernimmt diese Idee einer handlungspraktischen Antwort auf die epistemologischen Fragestellungen. Zugleich wird er sie in verschiedenen Hinsichten transformieren (vgl. Thein 2013, 406 ff.). Hintergrund ist eine von ihm mit Breitenwirksamkeit vollzogene Kritik an Marx bereits in *Erkenntnis und Interesse*, der zufolge dieser trotz seiner Einsichten in die handlungsbezogene Basis von Erkenntnis zu einer Reduktion der Fragestellung nach der gesellschaftlichen Synthesis auf den „Funktionskreis instrumentalen Handelns“ (Habermas 1971, 48) geneigt habe.

Mit der von Habermas hier eingeführten Idee vom begrifflichen und sachlichen Zusammenhang von Arbeit und instrumentalem Handeln ist die entscheidende Pointe nicht nur seiner Interpretation von Marx, sondern auch seines eigenen Verständnisses von gesellschaftlicher Arbeit benannt: „Arbeit ist Habermas zufolge instrumentales Handeln“ (Postone 2003, 348). Habermas übernimmt also in seine eigene Konzeption eine Charakterisierung von Arbeit, die er zugleich Marx zuschreibt. Die mit dieser Setzung einhergehende Konstatierung einer überhistorischen Notwendigkeit zieht er aus einer Marx unterstellten erkenntnistheoretischen Konzeption, nach der trotz der historischen Veränderbarkeit des Entwicklungsstandes von Produktivverhältnissen und den sich an diesen anpassenden Produktivkräften im Verhältnis der Gattung zur Natur eine Invarianz aufweisen lasse. Diese ist demzufolge „durch den Funktionskreis instrumentalen Handelns festgelegt“ (Habermas 1971, 49). Zwar weist Habermas auf die Kontingenz der Entstehungsgeschichte der Bedingungen von instrumentalen Handlungsformen hin, bezieht sich aber zugleich in affirmativer Weise auf die Vorstellung von einer überhistorischen oder auch – in Kantischen Begriffen – transzendental notwendigen Bindung der epistemischen und produktiven Naturbezüge „an das Interesse möglicher technischer Verfügung über Naturprozesse“ (ebd., 49). Menschliche Bezugnahmen und Zugriffsweisen

auf Natur konstituieren sich entsprechend über „anthropologisch tiefsitzende Handlungsstrukturen“ (ebd., 49).

Habermas' Kritik an Marx betrifft also nicht den diesem unterstellten instrumentalistischen Begriff von Arbeit, sondern einen erkenntniskritischen Mangel im Aufweis von Möglichkeiten, die kritischen Dimensionen der an Lern- und Bildungsprozesse gekoppelten Reflexionsfähigkeiten der Gattung aus diesem an die Produktionsbedingungen gebundenen Arbeitsbegriff heraus begreiflich zu machen: „Marx reduziert den Vorgang der Reflexion auf die Ebene instrumentalen Handelns. [...] *Marx begreift Reflexion nach dem Muster der Produktion*“ (ebd., 61). Auch in der Rezeptionsgeschichte von Habermas' eigener Theorieentwicklung taucht jene Interpretationsthese unwidersprochen wieder auf, nach der „das instrumentale Handeln die Reichweite menschlichen Handelns für Marx bestimmt“ (Schroyer 1974, 46). Deshalb entwerfe Marx auch und ausschließlich eine „instrumentalistische Erkenntnistheorie“, die in Anlehnung an Fichtes Theorie des selbst setzenden Subjekts den Begriff der gesellschaftlichen Arbeit mit dem Selbstverständnis der Gattung über ihren eigenen Selbsterzeugungsakt koppelt:

„In seiner Arbeit *begreift* sich das gegenwärtige Subjekt, indem es sich durch die Produktion der vergangenen Subjekte als durch sich selbst hervorgebracht weiß. [...] In ihrem Produktionsprozess *setzt* die Gattung sich erst *als* gesellschaftliches Subjekt. [...] Deshalb gelangt ein gesellschaftliches Subjekt im strengen Sinne zum Bewusstsein seiner selbst erst dann, wenn es in seiner Produktion, der Arbeit, als des Selbsterzeugungsaktes der Gattung *innewird* und sich durch die ‚Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte‘ produziert weiß.“ (Habermas 1971, 55 f.)

Durch die von Habermas problematisierte Reduktion von gesellschaftlicher Synthesis auf Arbeit werde jedoch der gesellschaftliche Vermittlungs- und Reflexionsprozess nur unvollständig beschrieben. Er spricht von einem „beschränkteren Konzept einer Selbstkonstitution der Gattung allein durch Arbeit“ (ebd., 59), das als materialistische Konzeption von Synthesis erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch ausschließlich an eine naturwissenschaftliche Vorstellung von technisch verfügbarem und auf Naturbearbeitung angelegtem Wissen gekoppelt werden könne. Es ist also nach dieser Interpretation ausschließlich die Entwicklung von Naturwissenschaft, Technologie und Produktionsverhältnissen, in denen sich die Gattung qua ihrer historischen Entwicklung unter den von Marx gelieferten Prämissen reflektieren könne: „Anders herum besteht Habermas' Argumentation darin, daß die Marxsche Theorie sozialer Synthesis durch Arbeit keine adäquate Grundlage für eine kritische Theorie einer Welt darstellt, die von technokratischer Herrschaft, Social Engineering und Bürokratisierung charakterisiert ist“ (Postone 2003, 349). Habermas plädiert gegen diesen als instrumental und nomologisch gedeuteten Reduktionismus des von Marx

ausgehenden Ansatzes für eine sehr viel weitere Fassung des materialistischen Begriffes der Synthesis durch die Unterscheidung von Arbeit und Interaktion:

„Hätte Marx Interaktion mit Arbeit nicht unter dem Titel der gesellschaftlichen Praxis zusammengeworfen, hätte er stattdessen den materialistischen Begriff der Synthesis auf die Leistungen instrumentalen und die Verknüpfungen kommunikativen Handelns gleichermaßen bezogen, dann wäre die Idee einer Wissenschaft vom Menschen nicht durch die Identifikation mit Naturwissenschaft verdunkelt worden.“ (Habermas 1971, 85)

Die von Habermas hier angedeutete Ausdifferenzierung und Unterscheidung der Sphären gesellschaftlicher Synthesis durch eine Neubestimmung ihres kategorialen Grundrahmens hat er seit den 1970er Jahren zum eigenen gesellschaftstheoretischen Projekt erklärt. Die von ihm konstatierten Mängel des Marx zugeschriebenen reduktionistischen Ansatzes versuchte er bereits Mitte der 1960er Jahre durch eine Aufarbeitung von verschiedenen, in den Jenaer Schriften des jungen Hegel aufzuspürenden Überlegungen über die vermittelnden Rollen der Medien Sprache, Arbeit und Interaktion zu korrigieren. Hegels grundlegende Einsicht besteht demzufolge darin, dass Arbeit, Sprache und Interaktion das Verhältnis von Subjekt und Objekt auf ihre je verschiedene Weise vorgängig konstituieren und vermitteln. Es handele sich um ein entsprechend synchrones, also zeitgleiches und additives Konstitutionsverhältnis von „drei gleichwertigen Mustern dialektischer Beziehungen: die symbolische Darstellung, der Arbeitsprozess und die Interaktion auf der Grundlage der Reziprozität vermitteln Subjekt und Objekt je auf ihre Weise“ (Habermas 1968a, 9). Im Verlauf seiner Darstellung zieht Habermas die hegelsche Dreiheit von Mustern einer dialektischen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt bereits so zusammen, dass aus der Koppelung des symbolischen Sprachgebrauchs mit der bereits als inter-subjektiv verstandenen Interaktion eine eigenständige Dimension entsteht. Entscheidend hinsichtlich der Wegbereitung für eine Einlösung der wenige Jahre später in *Erkenntnis und Interesse* explizit formulierten Forderung nach der Aufnahme einer „zweiten Dimension im Begriff der Synthesis“ (Habermas 1971, 77) ist hier erstens, dass „die beiden Bewegungen konträr verlaufen“ (Habermas 1968a, 27), und zweitens ihre wechselseitige Irreduzibilität: „Eine Zurückführung der Interaktion auf Arbeit oder eine Ableitung der Arbeit aus Interaktion ist nicht möglich“ (ebd., 33). Als dritten und aus den beiden vorangegangenen Bestimmungen folgender Aspekt einer solchen *vague als ‚Interaktion‘* umschriebenen Dimension von gesellschaftlicher Synthesis führt Habermas in *Erkenntnis und Interesse* an, dass „sie sich mit den Abmessungen instrumentalen Handelns nicht deckt“ (Habermas 1971, 58). Durch eine solche Verhältnisbestimmung von Interaktion und Arbeit könne nun aber eingelöst werden, was bei Marx in der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen durch die einseitige Reduktion unterlaufen worden sei:

„Für Habermas lässt die Marxsche Theorie der sozialen Synthesis durch Arbeit die Sphäre der Interaktion in der der Arbeit aufgehen, und untergräbt damit die Möglichkeit kritischen Bewußtseins und somit die der Emanzipation. [...] Die Sphäre der Interaktion stellt also die Grundlage für die Kritik und für die Möglichkeit von Emanzipation bereit.“ (Postone 2003, 350)

Habermas spricht der Sprache schon in diesem frühen Aufsatz über Hegels Jenerser Philosophie eine konstitutive Rolle für die Welterschließung zu. Sie übernimmt die symbolische Repräsentation von Objekten und sorgt als synthetisierendes Moment der Mannigfaltigkeit zugleich für ein reflexives Vermittlungsverhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität. Der Arbeit hingegen komme eine instrumentelle Bedeutung im durch Werkzeuge vermittelten und zugleich wiederholbaren Naturbezug zu, der in Begriffen der „Unterwerfung von Naturprozessen“ beschrieben wird (Habermas 1968a, 26). Zugleich ist der Zugang, den Habermas in den Schriften aus den 1960er Jahren zur medialen Weltvermittlung und -erschließung wählt, noch weitestgehend konkretistisch gedacht – zu einer systematischen Verallgemeinerung kommt es erst mit der Entwicklung einer Kommunikationstheorie der gesellschaftlichen Synthesis. Diese kann als Versuch verstanden werden, den in *Erkenntnis und Interesse* bereits geforderten Doppelschritt von Analyse und Kritik auf Theorie-Ebene sowie gesellschaftlicher Reproduktion und Reflexion auf der kollektiven Handlungsebene „mit der *kommunikationstheoretischen Überformung* der seinerzeit aufgegriffenen, intersubjektivitätstheoretischen Lesart des jungen Hegel“ (Berg/Micklich/Zucca 2004, 46) einzulösen.

Habermas konzeptualisierte also bereits in den 1960er Jahren eine von Hegel antizipierte Einführung der die Weltbezüge des Subjekts vorgängig strukturierenden Medien Sprache, Arbeit und Interaktion aus der Perspektive des eigenen, in der Entstehung begriffenen theoretischen Projektes und verknüpfte hierbei zwei Themen von begrifflicher und soziotheoretischer Relevanz. Zum einen liegt die Betonung auf der Erkenntnis einer epistemischen Vorgängigkeit der dieser Auffassung zufolge durch Arbeit und Sprache vermittelten Erkenntnispole. Zum anderen fokussiert er sich auf die nicht nur für den Weltbezug und die Identitätsausbildung, sondern auch für den kommunikativen Sprachgebrauch und das soziale Handeln von Individuen konstitutive Form der Intersubjektivität (vgl. Thein 2024, 78–100). Habermas zufolge war Hegel der erste Philosoph, der in seinen frühen Schriften rationale Formen des objektiven Weltbezuges über die zunächst nur mikrosoziologisch antizipierten Beziehungen von Subjekten in das Blickfeld seiner geisttheoretischen Erwägungen nahm. Kennzeichnend für den sich etablierenden intersubjektivitätstheoretischen Zugriff auf die Thematik einer gesellschaftlichen Synthesis ist der konstitutive Vorrang der von Habermas in allen hier angeführten Beiträgen als ‚Anerkennungsverhältnisse‘ beschriebenen persönlichen, sozialen und kulturellen Relationen zwischen Subjekten. Beide Themen zusammengenommen führen auf ein Verständnis von einer konstituti-

ven, internen und gleichursprünglichen Verschränkung von Subjekt-Objekt- und Subjekt-Subjekt-Beziehungen unter der „grundlegenden Figur der Intersubjektivität als denjenigen Zusammenhang, der alle kommunikativen Prozesse vorgängig ermöglicht und gleichzeitig strukturiert“ (Berg/Micklich/Zucca 2004, 46). Diese Figur der Intersubjektivität gewinnt Habermas schrittweise aus einer zunächst hegelianischen und sodann sprachpragmatischen Ausbuchstabierung einer als reflexiv verstandenen gesellschaftlichen Dimension, in der – unter Bezugnahme auf das Konzept einer kommunikativ ausgerichteten Lebenswelt – das Medium der Interaktion mit dem der Sprache in Abgrenzung zur Dimension der Arbeit eingeführt wird.

## 6. Postones Rehabilitation einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Arbeit

Eine scharfe Kritik an den hier skizzierten Überlegungen von Habermas zu einer Ausdifferenzierung und Erweiterung des Verständnisses der gesellschaftlichen Synthesis formuliert Moishe Postone in seinem 2003 in deutscher Übersetzung veröffentlichten Hauptwerk *Time, Labor, and Social Domination* von 1993, das nicht nur eine Interpretation der *Kritik der politischen Ökonomie* von Marx intendiert. Stattdessen arbeitet Postone die Relevanz und Aktualität der dort gelieferten Analyse und Kritik der kapitalistischen Grundstrukturen aus der Perspektive einer kritischen Theorie der Gegenwart heraus. Hierbei setzt er sich von verschiedenen traditionellen Lesarten von Marx ab, die von Einfluss sind für verkürzte Kapitalismuskritiken in den sozialen Bewegungen. Postone kritisiert konkrete und personalisierte Verständnisse von Herrschaft in kapitalistischen Gesellschaften, die Fokussierung von Kritik auf die Regulationsmechanismen des Marktes, oder auch transhistorische Verständnisse von Kategorien, die Marx selbst als spezifisch historische und gesellschaftlich vermittelte auszeichnet, wie Arbeit, Wert und Kapital: „Im Ergebnis zeigt sich eine neue, zunehmend abstraktere Form gesellschaftlicher Herrschaft, die die Menschen unpersönlichen strukturellen Imperativen und Zwängen unterwirft“ (Postone 2003, 22).

Nun kritisiert Postone nicht nur traditionelle Lesarten von Marx, sondern in einem Exkurs ebenso die von Habermas vorgelegte Interpretation, die zu falschen Schlussfolgerungen im Rahmen der von diesem in den Folgejahren unternommenen Ausarbeitung einer Gesellschaftstheorie führe. Postone bemerkt jedoch, dass es ihm weniger um interpretative Richtigstellungen gehe als um die Frage nach der Formulierung einer angemessenen „Theorie, die sowohl den größeren Transformationen der modernen Gesellschaft gerecht wird als auch ihrer fortbestehenden Identität als Kapitalismus“ (ebd., 356). Aufgrund verschiedener Fehlinterpretationen der Kernkategorien von Marx' Kritik des Kapitalismus scheiterte

Habermas auch an der Entwicklung eines erkenntnis- und gesellschaftstheoretischen Fundamentes zu einer adäquaten Erfassung der kapitalistischen Produktionsweise und der mit diesen verbundenen technologischen und wissenschaftlichen Entwicklungen. Den Ausgangspunkt der Missverständnisse und Fehlinterpretationen sieht Postone darin, dass Habermas' „Kritik der Marxschen Auffassung einer Synthesis durch Arbeit auf einem Verständnis von Arbeit als konkreter Arbeit [...] beruht“ (ebd., 29). Damit verfehlt dessen Interpretation entscheidende Aspekte der Marx'schen Analyse von Arbeit als einer historisch spezifischen und gesellschaftlich vermittelten, nach der „die Produktion der kapitalistischen Gesellschaft gerade *nicht* in transhistorischen Begriffen erfasst werden kann, das heißt eben nicht als Interaktion von Mensch und Natur“ (ebd., 351).

Während also Marx in seiner „Theorie gesellschaftlicher Synthesis durch Arbeit“ die historisch spezifischen Besonderheiten der Art und Weise der Konstitution von ökonomischen Verhältnissen durch gesellschaftliche Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen fokussiert, blende Habermas diese Spezifika weitestgehend aus. Stattdessen gehe dieser sowohl in seiner Interpretation von Marx als auch in seinen eigenen Konzeptionen „von einem transhistorischen Begriff von ‚Arbeit‘ aus“ (ebd., 352). Er ignoriert hierbei nach der punktgenauen Kritik von Postone erstens Marx' Analyse des für kapitalistische Produktionsverhältnisse spezifischen Doppelcharakters der Arbeit, er übersieht in der Folge zweitens die Marx'sche Auffassung von der Besonderheit der Formen des Reichtums und der Produktion im Kapitalismus, er missversteht drittens die soziohistorische Erkenntnistheorie von Marx und verwechselt viertens damit zusammenhängend Standpunkt und Gegenstand der Kritik: „Wenn es der Prozeß gesellschaftlicher Konstitution durch Arbeit ist, der den Kapitalismus auszeichnet, dann bedeutet die transhistorische Projektion dieser Konstitutionsweise [...] oder ihre Ersetzung durch das gleichfalls transhistorische Schema zweier getrennter, wenn auch gegenseitig abhängiger Sphären (Arbeit und Interaktion, instrumentale und kommunikative Handlung) die Verdunkelung der Besonderheit warenförmiger Arbeit, also dessen, was den Kapitalismus charakterisiert“ (ebd., 352).

In *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft* vertritt Postone übergreifend die These, dass der Kern der *Kritik der politischen Ökonomie* von Marx die Analyse des spezifisch historischen Charakters der Arbeit im Kapitalismus mitsamt seinen Implikationen für die Produktionsweise ausmacht. Einen expliziten Hinweis in der vierten Auflage des *Kapitals* findet sich im schon fortgeschrittenen Argumentationsgang des ersten Bandes, auf welche Textpassage er mehrmals verweist:

„Auch die ökonomischen Kategorien, die wir früher betrachtet haben, tragen ihre geschichtliche Spur. Im Dasein des Produkts als Ware sind bestimmte historische Bedingungen eingehüllt. Um Ware zu werden, darf das Produkt nicht als unmittelbares Subsistenzmittel für den Produzenten selbst produziert werden. Hätten wir weiter geforscht: Unter welchen Umständen nehmen alle oder nimmt auch nur die Mehr-

zahl der Produkte die Form der Ware an, so hätte sich gefunden, daß dies nur auf der Grundlage einer ganz spezifischen, der kapitalistischen Produktionsweise, geschieht“ (Marx 1972, 184).

Und den Kern dieser Produktionsweise bildet nach Postones Rekonstruktion und Interpretation die abstrakte Arbeit. Er konzentriert sich entsprechend gegenüber traditionellen Lesarten auf die Überlegungen zum „Doppelcharakter der warenproduzierenden Arbeit“ (Postone 2003, 224) oder auch – wie es bei Marx heißt – dem „Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit“ (Marx 1972, 56), nämlich als nützliche einerseits und als abstrakte andererseits: „Die Arbeit, deren Nützlichkeit sich so im Gebrauchswert ihres Produkts oder darin darstellt, daß ihr Produkt ein Gebrauchswert ist, nennen wir nützliche Arbeit“ (ebd.). Doch die Abstraktion von allen Eigenschaften eines Arbeitsproduktes, die für seinen Gebrauchswert charakteristisch sind, ist ebenso eine Abstraktion „von den körperlichen Bestandteilen und Formen, die es zum Gebrauchswert machen“ – und daraus folgt für die verausgabte Arbeit: „Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen Formen der Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allesamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit“ (ebd., 52).

Bei der hier eingeführten Unterscheidung zwischen gebrauchswertproduzierender Arbeit auf der einen Seite und der gesellschaftlich-allgemeinen Form von Arbeit auf der anderen Seite handelt es sich jedoch um eine analytische mit explanativer Funktion, da es sich bei diesen beiden Seiten um „zwei Aspekte ein- und derselben Arbeit in der warenförmigen Gesellschaft“ handelt (Postone 2003, 224). Hauptreferenz für die hiermit zusammenhängenden Unterscheidungen und die Erarbeitung des Begriffes der abstrakten, gesellschaftlich vermittelten Arbeit ist die folgende Textstelle aus der Erstaufgabe des Kapitals von 1867: „Aus dem bisherigen folgt, dass in der Waare zwar nicht zwei verschiedene Sorten Arbeit stecken, wohl aber dieselbe Arbeit verschieden und selbst entgegengesetzt bestimmt ist, je nachdem sie auf den Gebrauchswert der Waare als ihr Produkt oder auf den Waaren-Wert als ihrem bloß gegenständlichen Ausdruck bezogen wird“ (Marx 2019, 22). Zwischen der stofflichen Natur der produzierten Gebrauchswerte und ihrer Warenform besteht der Lesart Postones zufolge eine Art Widerspruch. Die nützliche Arbeit wird, so schreibt entsprechend Marx, gerade auf Grundlage der universalen Austauschbarkeit der produzierten Waren „zur Form ihres Gegenteils, [...] zu Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form“ (Marx 1972, 73). Entscheidend für seine Argumentation ist die Trennung der abstrakten Dimension der Arbeit, in welche in Marx' Worten „kein Atom Naturstoff eingeht“ und deren gegenständlicher Ausdruck der Wert ist, von der konkreten „Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besonderer zweckbestimmter Form“, durch welche sie als „konkrete nützliche Arbeit“ Gebrauchswerte produziert (ebd., 61). Die für

die Analyse des Kapitalismus zentrale Kategorie ist nun die der abstrakten Arbeit, welche ausschließlich gesellschaftlich – und somit nicht natürlich – bestimmt ist:

„Indem sie Gebrauchswerte produziert, kann die Arbeit im Kapitalismus als zweckbestimmte Tätigkeit aufgefaßt werden, die Stoff auf eine bestimmte Weise umwandelt; was Marx ‚konkrete Arbeit‘ nennt. Die *Funktion* der Arbeit als gesellschaftlich vermittelnde Tätigkeit nennt er ‚abstrakte Arbeit‘. [...] Im Kapitalismus ist es die Arbeit selbst, welche die gesellschaftliche Vermittlung konstituiert [...]. Da hier die Arbeit sich selbst vermittelt, konstituiert sie vielmehr nicht nur eine gesellschaftliche Struktur, die die Systeme manifest gesellschaftlicher Verhältnisse ersetzt, sondern sie verleiht sich ihren gesellschaftlichen Charakter auch selbst. [...] In diesem Sinne wird Arbeit im Kapitalismus zu ihrem eigenen gesellschaftlichen Grund. Was im Kapitalismus die Arbeit allgemein macht, ist nicht die Binsenwahrheit, daß sie der gemeinsame Nenner aller verschiedenen Arten der Arbeit ist. Vielmehr ist es *die gesellschaftliche Funktion der Arbeit, die sie allgemein macht.*“ (Postone 2003, 233–235)

Die gesellschaftliche Allgemeinheit der abstrakten Arbeit folgt somit sowohl aus ihrer Vermittlung von allen Produzenten und Arbeiten untereinander als auch aus dem allgemeinen Charakter dieser gesellschaftlichen Vermittlung selbst. Postone verweist an dieser Stelle mit Nachdruck darauf, dass der Abstraktionsprozess, der mit der Kategorie der abstrakten Arbeit verbunden ist, einen „realen gesellschaftlichen“ – und „keinen rein begrifflichen“ – zum Ausdruck bringt (Postone 2003, 235). Diese materialistische Wendung kann sowohl gegen Habermas als auch gegen Adorno ins Feld geführt werden – worauf ebenso Ingo Elbe hinweist: „Für Marx ist die Warenform aber keineswegs Ideologie, objektive Gedankenform oder abgespaltenes (sprachliches) Symbol, sondern an diesem realen sozialen Verhältnis entzündet sich eine ideologische Verkehrung dieses Verhältnisses als natürliche Eigenschaft einer Sache“ (Elbe 2014, 129). Diese Einsicht steht zum einen einer Passage aus *Erkenntnis und Interesse* entgegen, in der Habermas zunächst „die Warenform“ als einen „objektiven Schein“ und „die Warenform der Arbeit“ als „Ideologie“ kennzeichnet (Habermas 1971, 81 f.). Sie konterkariert zum anderen eine Formulierung Adornos in seinem Beitrag *Soziologie und empirische Forschung*, die im Kontext seines oben skizzierten Deutungsversuches des dialektischen Verhältnisses von Waren- und Denkform zu lesen ist:

„Das Gesetz, nach dem die Fatalität der Menschheit abrollt, ist das des Tausches. Das aber ist selber keine bloße Unmittelbarkeit, sondern begrifflich: der Tauschakt impliziert die Reduktion gegeneinander zu tauschender Güter auf ein ihnen Äquivalentes, Abstraktes, keineswegs nach herkömmlicher Rede Materielles. [...] Der Tauschwert, gegenüber dem Gebrauchswert ein bloß Gedachtes, herrscht über das menschliche Bedürfnis und an seiner Stelle; der Schein über die Wirklichkeit.“ (Adorno 1979, 209)

Postone dreht grundsätzlich die Erklärungsrichtung um, indem er nicht bei den ideologischen oder epistemischen Verkehrrungsformen ansetzt, sondern bei der Analyse des spezifischen Kerns des Kapitalismus. Seiner Lesart zufolge besteht dieser in der Totalisierung der abstrakten Arbeit durch ihre allumfassende Vermittlung, durch die sich wiederum eine ebenso totale Vermittlungsinstanz konstituiert, nämlich der Wert:

„Wert ist eine gesellschaftliche Form, die die Verausgabung unmittelbarer Arbeitszeit ausdrückt und auf ihr basiert. Diese Form bildet für Marx den inneren Kern des Kapitalismus. Als eine Kategorie der gesellschaftlichen Grundbeziehungen, die den Kapitalismus konstituieren, drückt der Wert das aus, was das Fundament kapitalistischer Produktionsweise ist und bleibt.“ (Postone 2003, 54)

Hinsichtlich dieser kategorialen Zusammenhänge und deren historischer Spezifik, die an die kapitalistische Produktionsweise gekoppelt bleibt, verfehlt nach Postones scharfer Kritik der Rekonstruktionsversuch von Habermas seinen Gegenstand. Habermas unterstellt Marx demzufolge einen instrumental, auf das Mensch-Natur-Verhältnis bezogenen transhistorischen Arbeitsbegriff, obschon „die kategoriale Ebene der Marxschen Kritik nicht die der ‚Arbeit‘, sondern die der Ware, der abstrakten Arbeit, des Werts usw. ist – das heißt die Ebene der Formen der gesellschaftlichen Verhältnisse, die durch Arbeit vermittelt werden“ (ebd., 352). Ebenso gelange Habermas nicht zu einem angemessenen Verständnis der Kategorie des Werts, da er diesen im Sinne der klassischen Arbeitswertlehre – und nicht im Sinne der wertkritischen Darstellung von Marx – interpretiert. Für Marx stellt der Wert eine historisch spezifische gesellschaftliche Kategorie dar, die nur vor dem Hintergrund des verallgemeinernden Abstraktionsprozesses der gesellschaftlich vermittelten und vermittelnden Arbeit verstanden werden kann. Der Wert ist das Gemeinsame, was sich in Austauschverhältnissen darstelle, so dass dem Gebrauchswert nur deshalb Wert zukomme, „weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist“ (Marx 1972, 53). Habermas ignoriert jedoch diesen kategorialen und zugleich historisch spezifischen Zusammenhang, der den Wert zu der besonderen Form macht, in der der stoffliche Reichtum in der kapitalistischen Produktionsweise erscheint. Stattdessen versteht er auch den von Marx genutzten Wertbegriff als „quasi-natürliche, transhistorische, technische Kategorie von Reichtum“ (Postone 2003, 358).

Die von Postone problematisierte Stoßrichtung einer solchen naturalisierenden, enthistorisierenden und technifizierenden Lesart von Marx kann insbesondere an dieser Textstelle aus *Erkenntnis und Interesse* aufgezeigt werden:

„Marx nimmt für die Analyse der Entwicklung ökonomischer Gesellschaftsformationen einen Begriff des Systems gesellschaftlicher Arbeit in Anspruch, der mehr Elemente enthält als in dem Konzept der sich selbst erzeugenden Gattung deklariert

sind. Die Selbstkonstitution durch gesellschaftliche Arbeit wird *auf kategorialer Ebene* als Produktionsprozeß begriffen; und instrumentales Handeln, Arbeit im Sinne produktiver Tätigkeit, bezeichnet die Dimension, in der sich die Naturgeschichte bewegt. Auf der Ebene einer materialen Untersuchung rechnet Marx hingegen stets mit einer gesellschaftlichen Praxis, die Arbeit und Interaktion umfaßt; die naturgeschichtlichen Prozesse sind durch die produktive Tätigkeit des Einzelnen und die Organisation ihres Verkehrs untereinander vermittelt.“ (Habermas 1971, 72)

Dieses fehlerhafte Verständnis der von Marx analysierten Kategorien führt Habermas selbst zu einer linearen Entwicklungskonzeption von Produktion, Technologie und Wissenschaft unter nomologischen und positivistischen Gesichtspunkten, die er in *Erkenntnis und Interesse* wiederum in fälschlicher Weise Marx unterstellt. So ist es Habermas, der eine lineare Entwicklungshypothese über die Produktionsseite der gesellschaftlichen Synthesis konzipiert, durch die jedoch aufgrund des transhistorischen Verständnisses von Arbeit nicht der grundsätzliche Rahmen transformiert werden kann. Aufgrund dieser Annahmen sieht er sich genötigt, eine zweite, hiervon getrennte gesellschaftliche Dimension zu veranschlagen, die Reflexivität und Normativität transportiert. Marx hingegen geht nach Postones Lesart und auch nach dessen eigener normativer Intention davon aus, dass nur eine Aufhebung des der gesellschaftlichen Arbeit zugrundeliegenden Prinzips des Doppelcharakters der Ware und der aus ihr folgenden, verselbstständigten Wertvermittlung zu einer grundlegenden Transformation und Aufhebung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse – und damit der mit ihr verbundenen unpersönlichen Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse – führen kann. In den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* formuliert Marx entsprechend, dass die Veränderung und Transformation von allen gesellschaftlichen Austausch- und Distributionsverhältnissen auszugehen hat „von einer *veränderten*, erst durch den geschichtlichen Prozeß entstandenen neuen Grundlage der Produktion“ (Marx 1983, 723). Sowohl epistemisch als auch methodologisch ist der Standpunkt von Marx gegenüber seinem Gegenstand – einer auf instrumentale Handlungsformen zurückzuführende Produktionsweise – somit ein gänzlich anderer als jener affirmative und positivistische, den Habermas ihm unterstellt:

„Gesellschaftliche Konstitution durch Arbeit findet in der Marxschen Analyse nicht transhistorisch statt, sondern historisch spezifisch und liegt der automatischen Steuerung des Lebens in der kapitalistischen Gesellschaft zugrunde. Diese Form gesellschaftlicher Konstitution ist der Gegenstand, nicht der Standpunkt ihrer Kritik. Daraus folgt, daß Emanzipation nicht die *Verwirklichung*, sondern die *Aufhebung* der Konsequenzen dieser gesellschaftlichen Konstitutionsweise der Produktion erfordert.“ (Postone 2003, 359)

Mit seinem direkten Rückbezug zu Marx und verbunden mit der normativen Intention von dessen Aktualisierung angesichts von aus der kapitalistischen Dynamik resultierenden sozialen, ökonomischen und ökologischen Krisenbewegungen geht Postone in gewisser Weise hinter die skizzierten philosophischen Deutungs- und Bestimmungsversuche von gesellschaftlicher Synthesis zurück. Postone lebte, studierte und promovierte von 1972 bis 1982 in Frankfurt am Main, und war in dieser Zeit auch Mitarbeiter am *Institut für Sozialforschung*. Er beobachtete sehr genau und mit zugleich distanzierterem, kritischem Blick sowohl die Entwicklung der deutschen Linken als auch der *Frankfurter Schule*. Umso erstaunlicher, dass seine Rezeption von Marx, die entscheidende Hinweise zu dessen Verständnis von Kapitalismus, Herrschaft und Ausbeutung liefert und sich gegen sämtliche Verkürzungen, Reduktionismen und Personifikationen in der Kapitalismuskritik verwahrt, bis in die Gegenwart in den institutionell etablierten Zusammenhängen der neuen Generationen der Kritischen Theorie keine Rezeption erfahren hat. Stattdessen bleibt dort die Auseinandersetzung mit Marx eng gebunden an die von Habermas vorgelegte Interpretation, die sich sogar noch in dessen Spätwerk findet (vgl. Thein 2024, 211 f.). Und auch Axel Honneth übernimmt Grundlinien dieser Interpretation und Kritik des Spätwerkes von Marx und damit von dessen Verständnis einer gesellschaftlichen Synthesis bis in die Gegenwart. So spricht er in einem jüngeren, der Ausmessung der sozialphilosophischen Leistungsfähigkeit der Marx'schen Theorie gewidmeten Artikel von einer schrittweisen und zugleich zunehmenden Entgrenzung des Begriffs der „bürgerlichen Gesellschaft“ in dessen Werk:

„War mit dem Begriff in seinen frühen Schriften im Anschluss an Hegel nur jener Teilbereich der zeitgenössischen Gesellschaft gemeint, in dem der wirtschaftliche Markt beheimatet ist und der dem Staat als Sphäre öffentlicher Belange gegenübersteht, so versteht Marx darunter seit dem Beginn seiner Beschäftigung mit der politischen Ökonomie im wachsenden Maße nun das Insgesamt der Sozialverhältnisse; nicht mehr nur der Markt oder, mit seinen Worten, die erweiterte Warenproduktion mit ihrer kapitalistischen Verwertung der Arbeitskraft wird jetzt von ihm als ‚bürgerliche Gesellschaft‘ bezeichnet, sondern das Ganze der sich gerade herausbildenden Gesellschaftsformation einschließlich ihrer rechtlichen Institutionen, ihrer Kultur und ihrer Verkehrsformen. Damit aber geht der Gesellschaftstheorie von Marx [...] die Grenze zwischen der Wirtschaft und den anderen Bereichen der modernen Gesellschaft verloren.“ (Honneth 2020, 133)

Dies klingt nun so, als schließe Honneth direkt an Habermas' Forderung nach einer Ausdifferenzierung der Dimensionen oder auch Sphären der gesellschaftlichen Synthesis an. Interessant ist, dass er im Schlussteil des Beitrages noch stärker für eine Umkehr der Betrachtungsweise der Verhältnisse jener Sphären zueinander plädiert. So sei es zwar das große Verdienst von Marx gewesen, in seiner

Kapitalismusanalyse aufzuzeigen, mit welcher enormer Bewegung und Prozesshaftigkeit das Kapital mit der Drohung auftrete, „sich alle sozialen Vollzüge einzuverleiben und gemäß den eigenen Gesetzmäßigkeiten umzugestalten“ (ebd., 138). Zugleich habe Marx aber nicht die Abhängigkeiten dieses ökonomisch induzierten Prozesses von „institutionellen Verhältnissen der Gesellschaft“ im Blick gehabt, die wiederum je nach moralischem Klima, den rechtlichen Organisationsstrukturen und den politischen Konstellationen entscheidenden Einfluss ausüben können: „Die kapitalistische Akkumulation wird in ihrem jeweiligen Charakter durch die politische, rechtliche und moralische Verfasstheit der Gesellschaft bestimmt – und nicht umgekehrt, wie Marx es in seiner reifen Theorie des Kapitalismus zu glauben schien“ (ebd.). Die von Honneth gegenüber der Kommunikationstheorie unternommene Wende hin zu einem sozialen Konzept der Anerkennung gründet wiederum in dessen Kritik des ökonomischen Reduktionismus als auch des sich in der Nachkriegszeit noch zugespitzt habenden sozialkritischen Pessimismus der Gründergeneration der Kritischen Theorie. Demgegenüber habe Habermas den „Zugang zu einer emanzipatorischen Sphäre des Handelns erst wieder geöffnet“ (Honneth 2000, 94).

In einer Reflexion auf das Verhältnis der Anerkennungstheorie zur Kommunikationstheorie formuliert er 2004 aus der Retrospektive entsprechend sein Einverständnis mit der von Habermas vollzogenen Unterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion als zwei Sphären der gesellschaftlichen Vermittlung und Synthesis: „Nach wie vor bin ich davon überzeugt, dass Habermas den entscheidenden Ausweg aus den Sackgassen der älteren Kritischen Theorie gebahnt hat, indem er die Idee einer emanzipatorischen Vernunft von dem Handlungsmodell der Arbeit gelöst und auf den Praxistyp der sozialen Interaktion verlagert hat“ (Honneth 2004, 100). Im gleichen Beitrag argumentiert er zugleich für die begriffliche und sozialphilosophische Relevanz der Differenzen zwischen seiner Theorie der Anerkennung und der Kommunikationstheorie von Habermas, da erstere eben nicht als Konkretisierung der letzteren zu verstehen sei. Zwischen der sprachlogischen Grammatik der Intersubjektivität und der „moralischen Grammatik“ von Kämpfen um soziale Anerkennung (vgl. Honneth 2003) bestehen demzufolge kategoriale und normative Unterschiede. Diese haben Honneth sodann auch zu einer „Loslösung von den Grundannahmen der Habermas'schen Theorie“ geführt (Honneth 2004, 101). Im Folgenden soll diese als erneute Wende beschriebene anerkennungstheoretische Bestimmung von gesellschaftlicher Synthesis in grundbegrifflicher Hinsicht dargestellt und diskutiert werden.

## 7. Gesellschaftliche Synthesis durch Formen der Anerkennung

„Folgt man für einen Moment der üblichen wissenschaftsgeschichtlichen Erzählung über die Kritische Theorie, die nach Art eines Familienromans gestrickt ist, so hat Jürgen Habermas als Protagonist der zweiten Generation die ‚kommunikationstheoretische Wende‘ und Axel Honneth als Protagonist der dritten Generation die ‚anererkennungstheoretische Wende‘ der Kritischen Theorie vollzogen. Im Zuge der engen Verknüpfung der Anerkennungstheorie mit dem Institut für Sozialforschung und dessen Forschungsprogramm, das Honneth als neuer Direktor des Instituts (mit)entworfen hat, wurde sie direkt in die Tradition von Horkheimer und Adorno gestellt.“ (Mohan/Keil 2012, 249)

Die von Robin Mohan und Daniel Keil hier angesprochene Ambivalenz zwischen der wissenschaftsgeschichtlichen Erzählung einer Generationenabfolge auf der einen Seite und der Ausformulierung von Wendungen und Paradigmenwechseln auf der anderen Seite betrifft auch die hier in den Blick genommene Thematik. So las Honneth bereits 1979 – also noch zwei Jahre vor der ersten Veröffentlichung der *Theorie des kommunikativen Handelns* – Habermas' Unterscheidung von zwei gesellschaftlichen Dimensionen und Handlungstypen sowie dessen Ausbuchstabierung der „Idee ursprünglicher Intersubjektivität“ mit Blick auf die dem zugrundeliegende Hegelrezeption als sich konträr verhaltend zur von Adorno vollzogenen Ausdeutung Hegels in den *Drei Studien* und der *Negativen Dialektik*: „Die Interpretationen schließen sich gegenseitig aus“ (Honneth 1979, 651). Interessanter Weise spiegelt sich in der kritischen Rezeption Adornos, die Honneth in seinem Beitrag vorlegt, systematisch jene von Habermas formulierte Kritik am materialistischen Produktionsparadigma aus *Erkenntnis und Interesse*, nur dass letztere Marx als einen Positivisten hinsichtlich der instrumentalen Handlungsform und deren produktions- und technologiebezogenen Implikationen zu entlarven meinte, und erstere Adorno als einen Negativisten, Pessimisten und Monisten:

„So entwickelt Habermas gegen den geschichtsphilosophischen Monismus Adornos aus einer anthropologischen Theorie menschlicher Handlungsformen und einer Erkenntnistheorie handlungsspezifischer Erfahrungsformen eine andere Geschichtskonzeption, die die Ausgangsbedingungen für Habermas' Theorie festlegt: die Perspektive unter der er den Zivilisationsprozeß begreift, ist nicht mehr an nur einen, zwischen Natur und Gesellschaft gespannten Rationalitätsbegriff, sondern an zwei, aus den Bahnen der inneren und der äußeren Vergesellschaftung getrennt rekonstruierbare Rationalitätskategorien gebunden.“ (ebd., 655)

Ganz ähnlich wie Habermas geht Honneth von einem invarianten Verhältnis zwischen menschlicher Gattung und Natur aus. Er kritisiert entsprechend Adornos epistemische und normative Erwägungen über ein mimetisches Eingedenken

der Natur im Subjekt, der ihm zufolge „von der unzulässigen Annahme ausgeht, die gesellschaftliche Bearbeitung von Natur könne auch aus dem Muster einer Interaktion folgen, in der Subjekte ihre Identität über das Bewusstsein ihrer Nichtidentität ausbilden, die Wissensform gesellschaftlicher Produktion könne also den bisher eigentümlichen Zwang identifizierender Logik abstreifen und die Offenheit einer nicht mehr begrifflich fixierenden Naturdeutung annehmen“ (ebd.). Für die hier in den Blick zu nehmende Thematik bleibt festzuhalten, dass Honneth genauso wie Habermas den Schwerpunkt seiner Analysen auf die sozialen Beziehungen legt, da ihm zufolge für die Dimension der technischen Rationalität Vorgänge der begrifflichen Objektivierung und Instrumentalisierung notwendig sind, ohne welche „Naturbearbeitung und damit gesellschaftliche Reproduktion undenkbar“ sei (ebd.). Zwar greift Honneth – in einer ganz anderen Weise als Habermas – die Thematik der Arbeit wieder auf; dies jedoch im Kontext seiner anerkennungstheoretischen Wende als eine bestimmte Form von normativ gehaltvoller Sozialbeziehung und nicht als konstitutives und zugleich abstrakt-allgemeines Moment eines gesellschaftlichen Produktionszusammenhangs im Rahmen der kapitalistischen Vergesellschaftung. Die Differenz zwischen Honneth und Habermas entzündet sich also nicht an der Konzentration auf eine reflexive gesellschaftliche Dimension, die eine normative Unabhängigkeit aufweist gegenüber der Sphäre der materiellen Reproduktion, sondern an der jeweiligen Relevanzbestimmung der sprachlichen Verständigung für die soziale Integration. Die hiermit verbundene übergreifende Fragestellung betrifft die Konstitutionsbedingungen von gesellschaftlicher Synthesis unter der Vorannahme einer bestehenden Differenz zwischen reflexiven und instrumentalen Vergesellschaftungsmechanismen.

Für Habermas ist seit der *Theorie des kommunikativen Handelns* die aus der Inbezugnahme von intersubjektivem Sprachgebrauch und Interaktion gewonnene kommunikative Rationalität konstitutiv für das, was er in *Erkenntnis und Interesse* noch gesellschaftliche Synthesis nannte. Der Sprache und ihrer alltagspraktischen Verwendung kommt demzufolge eine zentrale Bedeutung hinsichtlich der Explikation eines kommunikativen Begriffes von Rationalität zu, der sich von der reproduktionsbezogenen Dimension der Vergesellschaftung unterscheidet. Die als epistemisch und normativ vorrangig erachtete Grundfigur der Intersubjektivität wird durch ihre sprachliche Konturierung von Habermas in den Kontext von sprechakttheoretischen Einsichten überführt, die sich auf die pragmatischen Aspekte des Sprachgebrauchs fokussieren. Er bezieht sich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* hierzu auf die seit Austin überlieferte Unterscheidung zwischen lokutionären, illokutionären und perlokutionären Akten. Jeder Sprechakt weist demzufolge neben der propositional-semanticen Dimension einen für die Vollzugsform des Gesagten paradigmatischen illokutionären Akt sowie perlokutionäre Intentionen und Effekte auf: „Die drei Akte, die Austin unterscheidet, lassen sich also durch die folgenden Stichworte charakterisieren: *etwas* sagen;

handeln, indem man etwas sagt; etwas bewirken, dadurch daß man handelt, indem man etwas sagt“ (Habermas 1981a, 389).

Die Möglichkeit der Entkoppelung der propositional gegliederten Inhalte von Sprechakten von ihren verschiedenen illokutiven Verwendungsweisen führt Habermas nicht nur im Anschluss an Searle auf die damit verbundene Doppelstruktur von sprachlichen Äußerungen zurück, durch die sowohl ein Weltbezug sprachlich angezeigt als auch die Beziehungsebene zwischen Sprechenden und Hörenden affiziert wird. Bereits in dem Beitrag *Was heißt Universalpragmatik?* aus den *Vorstudien und Ergänzungen zum kommunikativen Handeln* verwies Habermas auf ein weiteres entscheidendes Merkmal von Sprache:

„Mit der Doppelstruktur der Rede hängt ein Grundzug der Sprache zusammen, nämlich die ihr innewohnende Reflexivität. [...] Die eigenartige Reflexivität der natürlichen Sprache beruht also zunächst auf der Vereinigung einer in objektivierender Einstellung vollzogenen Kommunikation des Inhalts und einer in performativer Einstellung vollzogenen Metakommunikation über den Beziehungsaspekt, unter dem der Inhalt verstanden werden soll.“ (Habermas 1976, 407)

Gut ein Jahrzehnt später betont Habermas in dem Beitrag *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt* daran anknüpfend diese letztgenannte Überlegung zur performativen Einstellung der durch die illokutionäre Kraft von Sprechakten zum Ausdruck kommenden Reflexivität als die Kehrseite von Austins Einsicht, nach der man etwas tut, indem man etwas sagt. Denn ebenso folgt aus der Ausführung einer Sprechhandlung, dass man sagt, was man tut. Demzufolge komme in der Doppelstruktur der Sprache die dem Sprechakt selbst innewohnende Reflexivität mitsamt einer spezifischen Art der Performativität zum Ausdruck: „Sprechhandlungen interpretieren sich selbst; sie haben nämlich eine selbstbezügliche Struktur. Der illokutionäre Bestandteil legt in der Art eines pragmatischen Kommentars den Verwendungssinn des Gesagten fest“ (Habermas 1988, 65). Die Selbstbezüglichkeit von intersubjektiv ausgerichteten sprachlichen Äußerungen ist demzufolge der Grund für die Perspektivenverdoppelung, nach der in jedem Sprechakt zwei unterschiedliche Einstellungen – eine sachbezogene und eine beziehungsbezogene – verbunden werden. Der illokutionäre Bestandteil von Sprechakten zeigt sich entsprechend verantwortlich sowohl für deren reflexive als auch performative Dimension.

Aufbauend auf dieser sprechakttheoretischen Mikroanalyse, die in den Kontext der gesellschaftlichen Koordination von für die soziale und kulturelle Reproduktion relevanten Interaktionen gestellt wird, unterscheidet Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zwischen zwei Handlungstypen, die auf unterschiedlichen Bedingungen beruhen und verschiedene Zielsetzungen verfolgen. Sie entsprechen den beiden in *Erkenntnis und Interesse* eingeforderten gesellschaftlichen Dimensionen. Auf der einen Seite stehen instrumentelle und

strategische Handlungen, die beide zwecktätige und erfolgsorientierte Interventionen in die Welt darstellen. Die instrumentellen Handlungen stehen hierbei unter Imperativen von technischen Handlungsregeln und verfolgen Ein- und Zugriffe auf Ereignisse und Zustände in der Außenwelt und Natur, während strategische Handlungen selbst soziale Handlungen darstellen, die jedoch nicht über Akte der sich den performativen und reflexiven Charakter von Sprache zu-nutze machenden sozialen Interaktion koordiniert sind. Solche Akte wiederum nannte Habermas bereits seit den 1960er Jahren ‚kommunikative Handlungen‘, bei denen „die Handlungspläne der beteiligten Aktoren nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert sind“ (Habermas 1981a, 385). ‚Verständigung‘ fasst er wiederum prozessual und formal im Sinne der modernen Rationalitätskonzepte in den Wissenschaften:

„Verständigung gilt als ein Prozeß der Einigung unter sprach- und handlungsfähigen Subjekten. [...] Ein kommunikativ erzieltes, oder im kommunikativen Handeln gemeinsam vorausgesetztes, Einverständnis ist propositional differenziert. Dank dieser sprachlichen Struktur kann es nicht allein durch Einwirkung von außen induziert sein, es muß von den Beteiligten als gültig akzeptiert werden. [...] Verständigungsprozesse zielen auf ein Einverständnis, welches den Bedingungen einer rational motivierten Zustimmung zum Inhalt einer Äußerung genügt. Ein kommunikativ erzieltes Einverständnis hat eine rationale Grundlage.“ (Habermas 1981a, 387)

Aus diesen Überlegungen und Analysen folgt sodann auch die von Habermas bereits in den späten 1960er Jahren antizipierte und 1981 ausformulierte Kernthese, dass „Verständigung [...] als Telos der menschlichen Sprache“ innewohne (ebd., 387). Dem Begriff der Verständigung kommt diesen einschlägigen Textpassagen zufolge eine doppelte Bedeutung zu, nämlich zum einen im Sinne des linguistischen Verstehens, und zum anderen im Sinne eines interaktiv sowie kooperativ erzielten Einverständnisses. Mit dieser Fokussierung der immanenten Fluchtlinien der kommunikativen Rationalität von verständigungsorientierten Sprechhandlungen intendiert Habermas den sprachtheoretisch begründeten und sowohl handlungs- als auch gesellschaftstheoretisch relevanten Nachweis der These, dass der verständigungsorientierte Sprachgebrauch den „*Originalmodus* von Sprache“ darstellt, zu dem sich „die indirekte Verständigung, das Zu-verstehen-geben oder das Verstehen-lassen, parasitär verhalten“ (Habermas 1981a, 388). Handlungstheoretisch folgt daraus entsprechend der Argumentation in dem Beitrag zu *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt* ein nicht nur normativer, sondern auch begründungslogischer Primat des kommunikativen vor dem strategischen Handeln:

„Der latent-strategische Sprachgebrauch lebt parasitär vom normalen Sprachgebrauch, weil er nur funktioniert, wenn mindestens eine Seite davon ausgeht, daß die

Sprache verständigungsorientiert gebraucht wird. Dieser abgeleitete Status verweist auf die zugrundeliegende Eigengesetzlichkeit der sprachlichen Kommunikation [...]. Im strategischen Handeln verändert sich die Konstellation von Sprechen und Handeln. Hier erlahmen die illokutionären Bindungskräfte; die Sprache schrumpft zum Informationsmedium.“ (Habermas 1988, 72)

Die enge Koppelung von sprach- und handlungstheoretischen Überlegungen führt Habermas zur Annahme eines konstitutiven Vorrangs der normativ gehaltenen intersubjektiven Relationen, die aus einem verständigungsorientierten Sprachgebrauch folgen, für die soziologisch relevanten Konzeptualisierungen eines kommunikativen Vernunftbegriffs. Aus dieser Perspektive bleibt eine Theorie der Anerkennung, die ebenso auf intersubjektivitätstheoretischen Prämissen aufruft, angewiesen auf die Grammatik der kommunikativen Rationalität qua sprachlicher Verständigung. Die Anerkennungsproblematik könnte lediglich „eine explizierende Binnendifferenzierung des kommunikationstheoretisch strukturierten normativen Weltbezuges leisten, und zwar innerhalb des paradigmatischen Rahmens der Theorie des kommunikativen Handelns“ (Berg/Micklich/Zucca 2004, 50). Dieser Verhältnisbestimmung widersprach allerdings Axel Honneth in seiner Entgegnung auf den zitierten Beitrag im Rahmen der Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie in 2001. Seine Kernthese besagt, dass die von ihm nicht nur in moralphilosophischer, sondern auch in gesellschaftstheoretischer Absicht entwickelten Formen der wechselseitigen Anerkennung nicht nur zeitlich, sondern auch – in einem Hegel’schen Sinne – logisch der diskursiven Verständigungs- und Begründungspraxis vorausgehen:

„Bevor Prozesse der kommunikativen Verständigung überhaupt begonnen werden können, müssen sich die beteiligten Subjekte bereits in einer bestimmten Weise anerkannt haben, da sie ohne das Eingeständnis ihrer Abhängigkeit vom Anderen an dessen Urteil gar nicht interessiert sein könnten. Das Verständigungsmodell begründet nicht etwa Formen der reziproken Anerkennung, sondern setzt diese umgekehrt immer schon voraus; denn in der Bereitschaft, das eigene Handeln einer intersubjektiven Begründung zu unterwerfen, kommt nur die Tatsache zum Ausdruck, dass dem Interaktionspartner vorweg bereits ein bestimmter Wert beigemessen worden ist, an dem sich der Egozentrismus der individuellen Perspektive bricht.“ (Honneth 2004, 104 f.)

Von diesen Bemerkungen ausgehend kann aus der Binnenperspektive der Protagonisten der Schritt von der Kommunikations- zur Anerkennungstheorie tatsächlich als eine erneute Wende bezeichnet werden, die auch für die hier verfolgte Thematik eine weitere Möglichkeit der sozialphilosophischen Bestimmung der gesellschaftlichen Synthesis in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften aufweist. Zugleich schließt sie in entscheidender Hinsicht an den von Habermas

eingeleiteten Paradigmenwechsel an, indem sie die intersubjektive Relation zwischen Subjekten zum Ausgangspunkt der sozialphilosophischen Theoriebildung nimmt; dies jedoch als soziale Anerkennungs- und nicht als diskursive Kommunikationsbeziehung. Auf dieser Grundlage entfaltet Honneth in seinen Haupt-schriften zur Anerkennungstheorie „die einschlägigen strukturellen Merkmale von Anerkennungsfragen und unterscheidet zwischen Anerkennung als konditionaler Form natürlicher, symmetrischer bzw. asymmetrischer (emotionaler) Zuneigung (A1), Anerkennung als nicht-konditionaler Form reziprok zu garantierender rechtlich-negativer Handlungsspielräume autonomer Subjekte (A2), und Anerkennung als konditionaler Form der wechselseitigen Wertschätzung individueller Eigenschaften und Fähigkeiten konkreter Personen im Horizont ihrer (kontextuellen) Sozialpraktiken (A3)“ (Berg/Micklich/Zucca 2004, 47).

Diesen drei Ebenen entsprechen zugleich drei anthropologisch tiefsitzende Formen von praktischen Selbstverhältnissen, nämlich erstens zentrierte und dezentrierte Herausbildungen von Selbstbewusstsein, zweitens moral- und rechtszentrierte Weisen der Selbstbestimmung, und drittens solche der ethischen und sozialen Selbstverwirklichung unter evaluativen Gesichtspunkten. Mit der auf diese Weise grundgelegten anerkennungstheoretischen Wende intendiert Honneth, die soziokulturellen Lern- und Verwirklichungsprozesse von Individuen im sozialen Zusammenhang „unterhalb der Schwelle sprachlicher Verständigung anzusiedeln“ (Honneth 2004, 109). Zugleich muss die gesellschaftliche Struktur den anthropologischen Bedürfnissen entgegenkommen. Entsprechend rekonstruiert Honneth die moderne bürgerliche Gesellschaftsform als Anerkennungsordnung in drei sich historisch ausdifferenziert habenden Mustern, Formen oder Sphären. Durch diese Zweiseitigkeit bildet Anerkennung nach Honneths Programmatik „nicht bloß das *principium synthesis* der Gesellschaft, sondern zugleich das *principium individuationis*“ (Mohan/Keil 2012, 252).

Inhaltlich hat Honneth diese Grundidee in zwei Varianten ausgefüllt und zur Darstellung gebracht. In dem 1992 erstmalig veröffentlichten Hauptwerk *Kampf um Anerkennung* sind es mit Liebe, Recht und Solidarität drei Muster oder Formen intersubjektiver Anerkennung, denen sich der sozialphilosophischen Rekonstruktion zufolge die „verschiedenen Stufen der praktischen Selbstbeziehung der Menschen zuordnen lassen“ (Honneth 1994, 150). In einem Streitgespräch mit Nancy Fraser fokussiert Honneth zehn Jahre später den gesellschaftstheoretischen Aspekt der Theorie, indem er „den Durchbruch zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform als das Resultat einer Ausdifferenzierung von drei Anerkennungssphären zu begreifen“ versucht (Honneth 2003, 163). Aufgrund der stärkeren Orientierung des Streitgespräches an ökonomischen Fragestellungen führt Honneth hier den Leistungsbegriff zur Beschreibung der inhaltlichen Spannweite der dritten Sphäre an (vgl. ebd., 162–167), statt des in *Kampf um Anerkennung* genutzten Konzeptes der Solidarität. Trotz der anthropologischen Vorannahmen zu den mit den praktischen Selbstverhältnissen verbundenen

sozialen Bedürfnisstrukturen von Menschen verweist er in beiden Texten auf die historische und somit kontingente Dimension der Ausdifferenzierung von Anerkennungsmustern, da die „spezifische Angewiesenheit auf intersubjektive Anerkennung, durch die die menschliche Lebensform gekennzeichnet ist, stets durch die besondere Art geprägt sein wird, in der in einer Gesellschaft jeweils die wechselseitige Gewährung von Anerkennung institutionalisiert ist“ (ebd., 162f.). Der normative und evolutionäre Primat der sozialen Relation und der gesellschaftlichen Integration vor den Verwirklichungsmöglichkeiten der sich ausbildenden Subjektivität fasst Honneth entsprechend als einen „gattungsgeschichtlichen Prozess der Individuierung“, der an die „Voraussetzung einer gleichzeitigen Erweiterung der Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung gebunden bleibt“ (Honneth 1994, 149).

Es ist der Begriff des „sozialen Kampfes als einer strukturbildenden Kraft in der moralischen Entwicklung von Gesellschaften“ (Honneth 1996, 149) gegen „Gefühle und Dynamiken der sozialen Mißachtung“, mit dem Honneth die Verbindung seiner sozialtheoretischen Überlegungen zu den linkshegelianischen Kernmotiven der ‚alten Frankfurter Theorietradition‘ dadurch herstellen möchte, dass er „den Maßstäben der Kritik einen objektiven Halt in der vorwissenschaftlichen Praxis“ zurückgibt (Honneth 2000, 88–92). Gerade in diesem Rekurs auf die objektivierbaren Erfahrungsgehalte der vorwissenschaftlichen Instanzen und Praktiken sieht er den Hauptmangel der am Paradigma der sprachlichen Verständigung orientierten Kommunikationstheorie:

„Der emanzipatorische Vorgang, in dem Habermas die normative Perspektive seiner Kritischen Theorie sozial verankert, schlägt sich in den moralischen Erfahrungen der beteiligten Subjekte als solcher gar nicht nieder; denn diese erfahren eine Beeinträchtigung dessen, was wir als ihre moralische Erwartungen, als ihren ‚moral point of view‘ betrachten können, nicht als Einschränkung von intuitiv beherrschten Sprachregeln, sondern als Verletzung von sozialisatorisch erworbenen Identitätsansprüchen. Ein Prozeß der kommunikativen Rationalisierung der Lebenswelt mag sich geschichtlich vollzogen haben, in den Erfahrungen von menschlichen Subjekten spiegelt er sich als ein moralischer Tatbestand auf jeden Fall nicht.“ (Honneth 2000, 98)

Unter Bezugnahme auf empirische Erkenntnisse intendiert Honneth hingegen den Aufweis jener moralischen Erfahrungsdimension durch eine Systematisierung „derjenigen Formen von Mißachtung, die als ein negatives Äquivalent der entsprechenden Anerkennungsverhältnisse den gesellschaftlichen Akteuren die Tatsache vorenthaltender Anerkennung sozial erfahrbar machen können“ (Honneth 1996, 150). Erfahrungen sozialen Unrechts werden so als Verletzungen normativer Regeln kritisierbar. Aus einem solchen, die situationstypischen Mißachtungserfahrungen – „also Scham, Wut oder Empörung“ (Honneth 2000,

100) oder „Vergewaltigung, Entrechtung, Entwürdigung“ (Honneth 1996, 212) – als Würde, Ehre und Integrität betreffende Anerkennungsdefizite deutenden Blickwinkel heraus erscheint sodann der „Erwerb sozialer Anerkennung“ als die „normative Voraussetzung allen kommunikativen Handelns“ (Honneth 2000, 99). Der von Honneth problematisierten kommunikationstheoretischen Beschränkung auf eine diskursive Begründungs- und Rechtfertigungspraxis stellt er die Forderung einer Berücksichtigung des materiellen Erfahrungs- und Erwartungshorizontes auf der theoretischen Ebene und unter Bezugnahme auf empirische Forschungen entgegen, die den unhintergehbaren „Stoff von allen öffentlichen Prozessen der Rechtfertigung ausmacht; denn als soziales Unrecht wird erfahren, was sich im Lichte allgemein akzeptierter Gründe als eine institutionelle Regelung oder Maßnahme erweist, durch die tiefsitzende Ansprüche an die gesellschaftliche Ordnung verletzt werden“ (Honneth 2003, 154).

Von Interesse für die hier verfolgte Fragestellung nach den Transformationen einer Kritik der gesellschaftlichen Synthesis in den theoretischen Entwürfen der mit der *Frankfurter Schule* verbundenen kritischen Gesellschaftstheorie ist nun der Ort der Arbeit in Honneths Grundstruktur von gesellschaftlichen Anerkennungssphären in der bürgerlich-kapitalistischen Moderne. In *Kampf um Anerkennung* taucht der ökonomische Aspekt von Arbeit in Verbindung mit deren Relevanz für das praktische Selbstverhältnis im Sinne der Ausbildung und Verwirklichung von Fähigkeiten und Interessen unter anerkennungstheoretischen Gesichtspunkten in der Thematisierung der dritten Anerkennungssphäre auf:

„Da überdies die Verhältnisse der sozialen Wertschätzung [...] mit den Verteilungsmustern des Geldeinkommens auf indirekte Weise verkoppelt sind, gehören auch die ökonomischen Auseinandersetzungen konstitutiv dieser Form eines Kampfes um Anerkennung an. Die soziale Wertschätzung nimmt mit dieser Entwicklung ein Muster an, das den mit ihr verknüpften Anerkennungsformen den Charakter von asymmetrischen Beziehungen zwischen lebensgeschichtlich individuierten Subjekten verleiht: zwar sind die kulturellen Interpretationen, die die abstrakten Gesellschaftsziele innerhalb der Lebenswelt jeweils konkretisieren müssen, weiterhin von den Interessen bestimmt, die soziale Gruppen an der Aufwertung der von ihnen repräsentierten Fähigkeiten und Eigenschaften besitzen; aber innerhalb der auf konflikthaftem Wege zustande gekommenen Wertordnungen bemißt sich das soziale Ansehen der Subjekte doch an den individuellen Leistungen, die sie im Rahmen ihrer besonderen Formen der Selbstverwirklichung gesellschaftlich erbringen.“ (Honneth 1996, 206 f.)

Mit dieser Analyse und Zuordnung ist auch die Diagnose von verschiedenen Spannungs- und Konfliktfeldern verbunden, die mit den Arbeitsformen und -leistungen der Individuen in modernen Gesellschaften zusammenhängen. So steht den sehr verschiedenen oder auch diversen Selbstverwirklichungsansprü-

chen der Individuen eine Wertschätzungspraxis gegenüber, die sich an eher allgemeinen und übergreifenden Kriterien orientiert. Die postfeudale Idee der Leistungsgesellschaft beruht demzufolge auf einer nur „scheinbar neutralen Idee von ‚Leistung‘“ und einer Unbestimmtheit des „offenen Horizontes pluraler Werte“, so dass es „einer sekundären Deutungspraxis“ von gesellschaftlichen Zielbestimmungen bedarf, die zu einem permanenten Kampf oder auch „kulturellen Dauerkonflikt“ von Individuen und Gruppen um eben diese Deutungshoheit führt (Honneth 1996, 205). Honneth erweist sich hier als Hegelianer, der die Wertschätzung der Leistungserbringung von Einzelnen an die als wertvoll ausgewiesene Anerkennung dieser Leistungen von Seiten der Gruppe, Gemeinschaft und Gesellschaft bindet.

Während in *Kampf um Anerkennung* Problemstellungen einer adäquaten sozialen Wertschätzung von Leistungserbringungen qua Arbeit im Fokus der in diesem Feld als asymmetrisch sich konstituierenden Anerkennungsbeziehungen zwischen den Individuen und dem gesellschaftlichen Kollektiv steht, geht es in der Debatte mit Nancy Fraser stärker noch um Fragen der materiellen Verteilungsgerechtigkeit durch Umverteilung auf der einen und durch eine Anerkennungspraxis auf der anderen Seite. Hintergrund ist auch hier wiederum die mit der Entstehung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft verbundene „religiöse Aufwertung der Berufsarbeit“, die maßgeblich zur „Herausbildung der kulturellen Leitidee der ‚individuellen Leistung‘“ geführt hat (Honneth 2003, 165). Gegen den von Fraser eingeforderten Primat von ökonomischen Umverteilungsvor kulturellen und sozialen Anerkennungsfragen mit Blick auf die hiermit verbundenen ökonomischen und sozialen Problemstellungen unter Gerechtigkeitsaspekten – hierzu zählen Fragen der Leistungsbewertung genauso wie jene nach einer angemessenen Verteilung von materiellen und kulturellen Gütern – argumentiert Honneth in diesem Zusammenhang, dass „selbst materielle Ungleichheiten [...] noch als Ausdruck einer Verletzung von berechtigten Ansprüchen auf Anerkennung gedeutet werden können“ (Honneth 2003, 159). Dies komme gerade darin zum Ausdruck, dass Empörung gegen einseitige Formen der Leistungsbewertung auf ein Anerkennungsdefizit in jener Sphäre verweisen und Anhaltspunkte für die Notwendigkeit der Formulierung von Kritik bieten. Die Möglichkeit der Formulierung von Kritik an ungerechten oder einseitigen Leistungsbewertungen, die letztlich auch in eine von Arbeitsverhältnissen als solchen umschlagen kann, gründen nach Honneths Theorie darin, dass in der Organisation von Arbeit selbst Ansprüche auf Sinnhaftigkeit und Fairness angelegt sind – er nimmt entsprechend Abstand von einem rein instrumentalen Arbeitsbegriff, wie ihn Habermas in *Erkenntnis und Interesse* eingeführt hat. Sein letztes Buch, *Der arbeitende Souverän*, widmet sich ganz dieser Frage nach den Möglichkeiten einer demokratischeren Ausgestaltung von gesellschaftlicher Arbeit vor dem Hintergrund der unter Anerkennungsgesichtspunkten zu kritisierenden „sozialen Arbeitsteilung, die auf dem Boden des modernen Kapitalismus ent-

standen ist“ (Honneth 2023, 10). Diese Kritik zielt nicht auf Überwindung oder Abschaffung des Grundprinzips kapitalistischer Vergesellschaftung, sondern auf Umwandlung oder Transformation von bestehenden Arbeitsverhältnissen und -bedingungen durch eine „demokratische Politik der Arbeit“ (ebd., 385).

Es sind zwei Motive, die sowohl die kommunikations- als auch die Anerkennungstheoretische Wende von den früheren Kritiken der gesellschaftlichen Synthesis, wie sie von Marx, von Sohn-Rethel und von Adorno formuliert worden sind, grundlegend unterscheiden. Zum einen haben letztere mit ihren theoretischen Analysen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft immer schon zugleich deren Kritik im Modus der bestimmten Negation verbunden. Das Prinzip der gesellschaftlichen Synthesis auf der Grundlage von vergesellschafteter Arbeit und universalem Warentausch ist ihren theoretischen Erwägungen zufolge ursächlich für die verschiedenen negativen Folgen, von der Verhinderung der aus materialistischer Perspektive vorhandenen Möglichkeiten eines guten Lebens bis hin zu jenen von Honneth umrissenen Formen der sozialen Missachtung und Diskriminierung, aber auch dem Umschlag der liberalen Gesellschaftsform in eine faschistische. Im Unterschied zur ‚alten‘ Theorietradition sehen Habermas und Honneth gerade in den Strukturmerkmalen dieser Gesellschaftsform, welche sich nach liberalen, demokratischen, sozialen, rechtsstaatlichen und kapitalistischen Hinsichten ausbuchstabieren lässt, die Möglichkeit einer Kritik von den Bedürfnissen der vergesellschafteten Individuen nicht entgegenkommenden Verhältnissen bereits positiv angelegt – der erste in Form von sprachlichen Verständigungspraktiken, der zweite in Form von sozialen sowie kulturellen Anerkennungsbeziehungen. Aus den Blickwinkeln einer Affinität zu den Perspektiven der Gründergeneration der *Frankfurter Schule* wird hinsichtlich dieser Theorieentwicklung bis in die Gegenwart das Unbehagen eines impliziten Einverständnisses mit jenen Prinzipien moderner bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften formuliert.

Zum anderen ist mit der soziologisch orientierten intersubjektivitätstheoretischen Grundlegung der Gesellschaftstheorie eine philosophische Fragestellung verlorengegangen, die insbesondere Sohn-Rethel und Adorno beschäftigt hat, nämlich das Verhältnis von in Philosophien zum Ausdruck kommenden Denkformen auf der einen und von gesellschaftlichen Formbestimmungen auf der anderen Seite. Und dieses Verhältnis der Formen bleibt auch dann noch oder gerade deshalb von Relevanz, weil es genealogisch, systematisch und bewusstseinsphänomenologisch Rätsel- und Geheimnischarakter bewahrt: „Wie sich aber aus der realen, den Tauschenden nicht-bewußten Form der Abstraktion die bewußte Denkform entwickelt, womit dann die Denkenden in Austausch treten können, bleibt unklar, der Zusammenhang erscheint entweder als Analogie oder als Kausalität“ (Scheit 2011, 44). Problemstellungen dieser Art werden gegenwärtig fast ausschließlich im Ausgang von poststrukturalistischen Konzepten in der Tradition von Foucault unternommen, allerdings ohne direkten Rekurs auf

materialistische Analysen von gesellschaftlichen Formbestimmungen oder auf laborierte philosophische Ausdrucksformen von diesen. In den aus der *French Theory* stammenden Überlegungen sind es eher Subjektivierungsweisen sowie Praxisformen, die als Effekte von Machtmechanismen und Diskursformationen dechiffriert und dekonstruiert werden sollen. Dass dementsprechend gerade die deutende Herangehensweise von Adorno ein Potenzial auch zur Entschlüsselung von Zusammenhängen zwischen gegenwärtigen Denkformen und den gesellschaftlichen Formbestimmungen hat, bleibt noch weitestgehend unausgeschöpft. An diesem Desiderat haben nicht zuletzt fehlgestellte Anachronismusvorwürfe und die Hypostasierung von Paradigmenwechseln ihren ein weitläufiges Unbehagen auslösenden Beitrag geleistet.

## Literatur

- Adorno, T. W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1979): *Soziologie und empirische Forschung*. In: Ders.: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 196–216.
- Adorno, T. W. (1997a): *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–245.
- Adorno, T. W. (1997b): *Drei Studien zu Hegel*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 247–382.
- Adorno, T. W. (1997c): *Zu Subjekt und Objekt*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 741–758.
- Beier, C. (1977): *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berg, R./Micklich, T./Zucca, D. (2004): *Von Habermas zu Honneth – aber wohin?*. In: Halbig, C./Quante, M. (Hrsg.): *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: Lit, 45–60.
- Brunkhorst, H. (2019): *Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft*. In: Bittlingmeyer, U. H./Demirovic, A./Freytag, T. (Hrsg.): *Handbuch Kritische Theorie*. Wiesbaden: Springer VS, 623–662.
- Bubner, R. (1992): *Was heißt Synthesis?*. In: Ders.: *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 94–110.
- Elbe, I. (2014): *Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas*. In: Rasic, S. (Hrsg.): *Habermas und der historische Materialismus*. Freiburg/München: Karl Alber, 123–151.
- Habermas, J. (1968a): *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘*. In: Ders.: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9–47.
- Habermas, J. (1968b): *Erkenntnis und Interesse*. In: Ders.: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 146–167.
- Habermas, J. (1971): *Erkenntnis und Interesse. Um ein neues Nachwort erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1976): *Was heißt Universalpragmatik?* In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main 1984, 353–440.
- Habermas, J. (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988): *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*. In: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken – Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, 63–104.
- Habermas, J. (2014): *Entgegnung (auf Ingo Elbe)*. In: Rapic, S. (Hrsg.): *Habermas und der historische Materialismus*. Freiburg/München: Karl Alber, 151–153.
- Hegel, G. W. F. (1980): *Phänomenologie des Geistes (1807)*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hamburg: Meiner.
- Henrich, D. (1966): *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. In: Ders./Wagner, H. (Hrsg.): *Subjektivität und Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 188–232.
- Honneth, A. (1979): *Adorno und Habermas – Zur kommunikationstheoretischen Wende kritischer Sozialphilosophie*. In: *Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 7/1979, 648–665.
- Honneth, A. (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2000): *Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*. In: Ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 88–109.
- Honneth, A. (2003): *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*. In: Fraser, N./Ders.: *Umverteilung oder Anerkennung? – Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 129–224.
- Honneth, A. (2004): *Antworten auf die Beiträge*. In: Halbig, C./Quante, M. (Hrsg.): *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: Lit, 99–121.
- Honneth, A. (2020): *Wirtschaft oder Gesellschaft? – Größe und Grenzen der Marxschen Theorie des Kapitalismus*. In: Ders.: *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019*. Berlin: Suhrkamp, 104–138.
- Honneth, A. (2023): *Der arbeitende Souverän*. Berlin: Suhrkamp.
- Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft (Erste Auflage 1781 und zweite Auflage 1787)*. Hamburg: Meiner.
- Marcuse, H. (1979): *Philosophie und kritische Theorie*. In: Ders.: *Schriften*. Bd. 3: *Aufsätze aus der ‚Zeitschrift für Sozialforschung‘*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 227–249.
- Marx, K. (1972): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (nach der vierten Auflage 1890)*. In: Ders./Engels, F.: *Marx-Engels-Werke, MEW*. Bd. 23. Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1983): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58)*. In: Ders./Engels, F.: *Marx-Engels-Werke, MEW*. Bd. 42. Berlin: Dietz, 15–770.
- Marx, K. (2019): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Erstauflage von 1867)*. Hamburg: Meiner.
- Mittelmeier, M. (2013): *Adorno in Neapel. Wie sich eine Sehnsuchtslandschaft in Philosophie verwandelt*. München: Siedler.
- Mohan, R./Keil, D. (2012): *Gesellschaftskritik ohne Gegenstand – Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive*. In: *Prokla – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, Heft 2/2012, 249–266.
- Pippin, R. B. (1997): *Kant on the Spontaneity of Mind*. In: Ders. (1997): *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 29–55.
- Postone, M. (2003): *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg: ça ira.
- Reichelt, H. (2002): *Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im ‚Kapital‘*. In: Fetscher, I./Schmidt, A. (Hrsg.): *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der ‚Warentausch-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation‘*. Ljubljana: Neue Kritik, 142–189.

- Scheit, G. (2011): Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno. Freiburg: ça ira.
- Schroyer, T. (1974): Die dialektischen Grundlagen der kritischen Theorie. In: Dallmayr, W. (Hrsg.): Materialien zu Habermas' ‚Erkenntnis und Interesse‘. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 41–70.
- Sohn-Rethel, A. (2018a): Warenform und Denkform. Versuch einer Analyse des gesellschaftlichen Ursprungs des ‚reinen Verstandes‘. In: Ders.: Theoretische Schriften 1947–1990, Teilband I. Freiburg: ça ira, 83–110.
- Sohn-Rethel, A. (2018b): Geistige und körperliche Arbeit (1970/73/89). In: Ders.: Theoretische Schriften 1947–1990, Teilband I. Freiburg: ça ira, 185–420.
- Später, J. (2024): Adornos Erben. Eine Geschichte der Bundesrepublik. Berlin: Suhrkamp.
- Thein, C. (2013): Subjekt und Synthesis. Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Thein, C. (2024): Habermas und die Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Hamburg: Meiner.
- Wiggershaus, R. (1988): Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

# Genealogie, Archäologie und Dialektik der Aufklärung – Die Figur Bacon

Jürgen Habermas hat sein 2019 veröffentlichtes Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* unter das methodologische Vorzeichen einer *Genealogie nachmetaphysischen Denkens* gestellt (vgl. Thein 2024, 13). Diese geht von der Möglichkeit einer rekonstruktiven Betrachtung von Lernprozessen des philosophischen Denkens mit Bezugnahme auf die historischen Diskurse über Glauben und Wissen in der okzidentalen Ideengeschichte aus. Diffizil wird das Anliegen durch den Verweis darauf, dass eine solche Rekonstruktion von philosophischen Lernschritten ebenso den erweiterten Blickwinkel auf die Entstehungskontexte einnehmen möchte, um auf diesem Wege „nicht nur die Gewinne, sondern auch die Kosten dieser Lernprozesse“ sichtbar zu machen (Habermas 2019a, 71). Die damit verbundene problematisierende Dimension des rekonstruktiven Vorhabens gewinnt ihre Besonderheit durch den Rückgriff auf das Konzept der ‚Genealogie‘, mit welchem Habermas als einer der energischsten Kritiker von Nietzsche und Foucault die Leserinnen und Leser seines Spätwerkes überrascht. Die Weise seines Rückgriffes auf die genealogische Methode muss demzufolge mit einem eigenständigen Verständnis und Gebrauch einhergehen.

Eine erste explizite Auskunft über die genealogischen Aspekte von Habermas' Vorhaben einer Rekonstruktion der Geschichte des nachmetaphysischen Denkens findet sich in einem Interview von 2012. Dort spricht er zum einen von der „Genealogie eines Pfades, der, von der Moderne ausgehend, über die Symbiose der griechischen Metaphysik mit dem Christentum auf komplementäre Ursprünge in der Achsenzeit zurückführt“ (Habermas 2012, 142). Entscheidend ist, dass der normative Ausgangspunkt des historischen Blicks eine bis in die Gegenwart reichende spezifisch moderne Problemkonstellation darstellt, die unter genealogischen Gesichtspunkten bis in die Achsenzeit zurückverfolgt werden soll. Zugleich legt Habermas sich fest, dass das genealogische Projekt keine Rechtfertigungsfunktion hinsichtlich Historie und Gegenwart intendiert. Mit der *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* verfolge er hingegen die Absicht, „ein reflexives Bewusstsein von der Kontingenz des Entstehungskontextes der Hintergrundprämissen von einstweilen für gültig gehaltenen theoretischen Erkenntnissen und praktischen Einsichten zu fördern“ (ebd., 143). Darin liegt nach Habermas der problematisierende Zugriff der *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens*, der die rekonstruktive Anlage des Nachvollzuges von philosophischen Lernschritten entweder ergänzt oder rahmt.

Etwas deutlicher als in dem Spätwerk von 2019 differenziert Habermas in einer Stellungnahme zu seinem Vorhaben von 2012 diese doppelte Zugangsweise

zum historischen Diskurs über Glauben und Wissen in der abendländischen Ideen- und Philosophiegeschichte: „Unter dem Gesichtspunkt der rationalen Rekonstruktion soll diese Geschichte auch als eine Folge von Problemlösungen dargestellt werden können, während unter dem genealogischen Gesichtspunkt die historisch zufälligen Konstellationen in den Blick kommen, unter denen die faktisch eingetretenen Lernprozesse möglich geworden sind“ (Habermas 2012, 141 f.). Hinsichtlich der im zweiten Band von *Auch eine Geschichte der Philosophie* im Fokus stehenden Epoche der okzidentalischen Philosophiegeschichte beziehen die zu rekonstruierenden Lernschritte sich auf eine grundlegende Voraussetzung der Entwicklung jener nachmetaphysischen Denkform, nämlich die zur Neuzeit hin vollzogene „anthropozentrische Wendung des Selbst- und Weltverständnisses“ (Habermas 2019a, 71). Diese sowohl in den neuen naturwissenschaftlichen Forschungsmethodologien als auch den revolutionären philosophischen Paradigmen zum Ausdruck kommende Wendung hat demzufolge zwar den Status eines „unumkehrbaren Erkenntnisfortschritts“ erhalten, der sich jedoch „im Lichte des genealogisch erweiterten, in seinen Kontingenzen sichtbar gemachten Entdeckungshorizonts“ für „die Erben dieses Fortschritts“ in der Gegenwart verändert (ebd.).

Im Folgenden wird anhand der Rezeption der Figur Bacon im zweiten Band von *Auch eine Geschichte der Philosophie* jene spezifische Verbindung von genealogischen und rekonstruktiven Momenten oder Aspekten in Habermas' Spätwerk exemplarisch herauszuarbeiten versucht (1). Da Francis Bacon auch für zwei andere prominente kritische Theorien der Ideengeschichte – der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (2) sowie Michel Foucaults *Die Ordnung der Dinge* (3) – eine Schlüsselfigur im Umbruch zum neuzeitlichen Philosophie- und Wissenschaftsdiskurs darstellt, werden in einem zweiten und dritten Schritt deren wiederum differierende Lesarten vorgestellt. Abschließend sollen die unterschiedlichen Zugänge zur Figur Bacon aus den jeweiligen methodischen Weichenstellungen der drei Werke erläutert werden (4).

## 1. Anthropozentrische und subjekttheoretische Wende im neuzeitlichen Denken

Im Rahmen der von Habermas als Vorgeschichte des nachmetaphysischen Denkens bezeichneten ideengeschichtlichen Epoche nimmt das 17. Jahrhundert eine Schlüsselrolle ein. Er konstatiert für dieses einen Umbruch in den philosophischen Reflexionen auf Denken und Handeln, der wiederum auf unterschiedliche Quellen verweist. Mit den anthropozentrischen und sich von den theologischen Grundlagen entkoppelnden Wendungen im Rechtsdenken, die das Zeitalter der konfessionellen Konflikte begleiteten, entwickelten sich der weitläufigen genea-

logischen Rekonstruktion des Naturrechtsdiskurses zufolge die für die moderne Philosophie grundlegenden Kategorien von freien und gleichen Subjekten. Diese neue philosophische Thematik der theoretischen und praktischen Grundlegung einer „voraussetzungslosen“ und „vernünftigen Freiheit des Subjekts“ habe den „im Laufe des 17. Jahrhunderts erkenntnistheoretisch vollzogenen Paradigmenwechsel zur Bewusstseinsphilosophie“ (Habermas 2019b, 95) und ebenso den damit einhergehenden „Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie“ (ebd., 200) befördert. Habermas knüpft hinsichtlich seiner Einschätzung der historischen und kulturellen Hintergründe und Quellen dieses Paradigmenwechsels explizit an ideengeschichtliche Analysen von Charles Taylor an. Übergreifend stimmt er mit Taylor darin überein, dass nicht die wissenschaftliche Aufklärung als alleinige und treibende Kraft der Säkularisierung angesehen werden kann. Die primäre Quelle der „umstandslosen Entzauberung religiöser Weltbilder“ müsse stattdessen in den verzweigten theologischen Diskursen verortet werden, die selbst zur Revolutionierung der „Grundbegriffe des christlichen Weltbildes“ beigetragen haben (ebd., 98).

Zur Begründung dieser historischen These greift Habermas auf die von Taylor geübte Kritik an zwei Varianten der sogenannten ‚Substraktionsgeschichte‘ der Neuzeit zurück (Taylor 2012, 52 f.). Die erste engere Variante führt nach Taylors kritischer Darstellung „alles auf Entzauberung zurück“ und sieht die naturalistischen Welterklärungen der Naturwissenschaften als illusionslösenden Motor dieser Entzauberung an (ebd., 53). Die naturwissenschaftliche Welterklärung rückte demnach schrittweise an die Stelle der theologischen. Für Taylor stellt dies eine deutlich verkürzte Lesart der komplexen historischen Entwicklungen im kulturellen, politischen und wissenschaftlichen Raum dar:

„Die neue mechanistische Wissenschaft des siebzehnten Jahrhunderts wurde nicht unbedingt als eine Gefahr für Gott gesehen. Eine Bedrohung war sie für das verzauberte Universum und die Magie. Nach und nach wurde sie auch für bestimmte Formen der Vorsehung zum Problem. Es gab jedoch wichtige christliche Motive dafür, den Weg der Entzauberung einzuschlagen.“ (ebd.)

Ebenso kritisiert Taylor eine umfassendere Variante der Substraktionsgeschichte, nach der durch das Dahinschwinden der Präsenz Gottes der Blick auf die Alternativen und hierunter insbesondere die naturwissenschaftliche Welterklärung gelenkt worden sei. Taylor zufolge hat die naturwissenschaftliche Entwicklung zwar einen Beitrag zu einem neuen Selbst- und Weltverständnis im Umbruch zur säkularen Neuzeit und Moderne geleistet. Sie blieb aber selbst abhängig von einem noch tiefgreifenderen Wandel, der die philosophisch relevante, jedoch primär im lebensweltlichen Kontext sich vollziehende anthropozentrische Wende im Verständnis von Subjektivität betrifft:

„Eine entscheidende Bedingung dafür war ein Sensorium für das Ich und dessen Stellung im Kosmos. Es galt nicht mehr als offen, porös und einer Welt der Geister und magischen Kräfte ungeschützt ausgeliefert, sondern als sozusagen ‚abgepuffert‘. Aber um das abgepufferte Selbst hervorzubringen, war mehr nötig als Entzauerung. Es bedurfte darüber hinaus eines Vertrauens in die eigenen sittlichen Gestaltungskräfte.“ (ebd., 54)

Demzufolge stellt die geläufige Substraktionsgeschichte eine unzulängliche Analyse und Betrachtungsweise der Moderne dar, nach deren verkürzender Darstellung das Verschwinden von göttlichen und mythischen Bezugspunkten des Denkens und Handelns dazu geführt habe, das menschliche Wohl unter wissenschaftlich induzierten Fortschrittsimperativen in den Blick zu nehmen. Durch diese auf die Wissenschaftsentwicklung fokussierte Erklärung des Säkularisierungsprozesses werden Taylor zufolge jedoch die entscheidenden kulturellen Veränderungen unterschätzt, die zu „neuen Vorstellungen vom Selbst und seiner Stellung in der Gesellschaft, in Raum und Zeit“ sowie zu Erfahrungswandlungen gerade in den „naiven, also vorwissenschaftlichen und vorphilosophischen Einstellungen“ geführt haben (ebd., 57).

Für Habermas sind diese historischen Überlegungen Anknüpfungspunkt für eine Rekonstruktion von philosophischen Lernschritten im Sinne von in den kulturellen und politischen Entwicklungen wirkenden sowie diese reflektierenden „Umschlagspunkten *innerhalb* des jüdisch-christlichen Selbstverständigungsdiskurses“ (Habermas 2019b, 98). Voraussetzung für diesen historischen Zugang ist die These, dass die für den säkularen und nachmetaphysischen Diskurs der praktisch orientierten Philosophie entscheidenden Schlüsselbegriffe der Moral und des Rechts, des freien Willens und der vernünftigen Freiheit, sowie der Person und des Individuums „ihre Herkunft aus dem christlichen Erfahrungshorizont nicht leugnen können“ (ebd., 771). Zugleich können im Rahmen dieser theologisch inspirierten Diskurse Entwicklungen ausgemacht werden, die zu einer Ab- oder Entkoppelung des begrifflichen Gehalts dieser Kategorien von den theologischen Grundlagen und Konsequenzen führten. Einen solchen Umschlagpunkt stellt den weitläufigen Ausführungen von Habermas zufolge das vernunftrechtliche Denken dar, das sich im Kontext der konfessionellen Auseinandersetzungen im 16. und 17. Jahrhundert ausgebildet hat und durch die Etablierung eines neuen Begriffs von Rechtssubjekten zu einer „*anthropozentrischen Ablösung des Naturrechts von seinen religiösen Grundlagen*“ führte (Habermas 2019b, 98). Dadurch sei letztlich auch die Stellung des Glaubens und der Theologie im kulturellen, politischen und wissenschaftlichen Raum einem deutlichen Wandel unterworfen worden. Entscheidend für das damit einhergehende neue Selbstverständnis der Philosophie ist demzufolge, dass die Emanzipation von theologischen Prämissen im theoretischen Begründungszusammenhang nicht als solche einer praktisch orientierten philosophischen Reflexion unterzogen worden sind.

Auch wenn die Figur des Philosophen im 17. Jahrhundert nicht länger an den theologisch ausgebildeten Gelehrten und Intellektuellen gebunden ist, und stattdessen die Personalunion des Philosophen und Naturwissenschaftlers das rationalistische Systemdenken bestimmen wird, fokussiert Habermas das Fortleben einer gemeinsamen philosophischen und theologischen Aufgabenstellung. So teilt sich ihm zufolge trotz der neuen Orientierung der Philosophie an den methodisch verfahrenen Wissenschaften und unter Aufgabe des Kontaktes zum Bereich des Sakralen diese mit der Theologie weiterhin „die Arbeit der Verständigung über uns selbst im Lichte dessen, was wir jeweils Neues über die Welt gelernt haben“ (ebd., 99). In den Blickpunkt der *Genealogie nachmetaphysischen Denkens* rückt angesichts veränderter kultureller und gesellschaftlicher Bedingungen die Problemstellung einer „Fortschreibung oder Revision des Selbst- und Weltverständnisses der Gesellschaft im Lichte der Ergebnisse neuer Lernprozesse“ (ebd.). In der Konsequenz wird im philosophischen Diskurs der Neuzeit und Moderne die Frage virulent, wie die Philosophie ihrer Verständigungsaufgabe ohne Rückgriff auf theologische Prämissen im Begründungsgang und hinsichtlich ihrer Zwecksetzungen überhaupt gerecht werden könne.

Philosophie und Theologie teilten sich den Ausführungen im zweiten Band von *Auch eine Geschichte der Philosophie* zufolge im Umbruch zur Neuzeit die Funktion der Welt- und Selbstverständigung auf eine Weise, dass letztere als ein kollektiver Vollzug von Reflexionswissen in Abhängigkeit von Lernprozessen über die Welt verstanden wird. Zugleich rückte mit der dynamisierten Wissenschaftsentwicklung die Philosophie in ihren theoretischen Exponaten stärker an die Seite der methodisch verselbstständigten Naturwissenschaften. Habermas spricht hinsichtlich diesen veränderten theoretischen Weichenstellungen von einem „philosophischen Diskurs der Moderne“, der sich seit dem 17. Jahrhundert „systematisch der Denkungsart der modernen Wissenschaften und der kapitalistischen Dynamik der Gesellschaft“ öffnete und zugleich von seinen theologischen Grundlagen in einer radikalen Weise emanzipierte (ebd., 100). Die durch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen markierten Wissenserweiterungen gingen an diesen Umbruchsstellen mit Lernschritten in der Selbstverständigung einher, ohne dass von Habermas ein linearer Zusammenhang zwischen philosophischer Reflexion und wissenschaftlichem Lernprozess konstatiert wird. Die verschiedenen Versuche, die Philosophie auch mit Blick auf ihre praktische Orientierungsfunktion „endlich zu einer Wissenschaft zu machen“ (ebd., 101), blieben – so die von Habermas verfolgte langfristig angelegte historische Kernthese zur Erklärung des Umbruchs und seinen Folgen – angewiesen auf Intuitionen, Alltagserfahrungen, öffentliche Diskurse und Erwartungen. Es sind also neben den internen Problemkonstellationen ebenso die kulturellen und gesellschaftlichen Verschiebungen im historischen Kontext, die den Anstoß zu Paradigmenbildungen und -wechseln gegeben haben.

Der Paradigmenwechsel zur Bewusstseins- und Subjektphilosophie kann demzufolge weder auf die wissenschaftliche Revolution noch die philosophieinterne Entwicklung reduktionistisch zurückgeführt werden. Stattdessen sind – und hier knüpft Habermas an Taylor an – grundlegende Brüche im lebensweltlich und kulturell zu situierendem Selbstverständnis eingetreten, die zu neuen Reflexionen auf Selbst, Welt und Gesellschaft Anlass gegeben haben. Zugleich verliert Habermas die Bedeutung der experimentell verfahrenen mathematischen Naturwissenschaften für die philosophische Entwicklung im Rahmen der konstatierten Paradigmenwechsel nicht aus dem Blick, sondern weist diesen eine von den Subtraktionsgeschichten abweichende Rolle zu. Der Vollzug eines Paradigmenwechsels in der Philosophie sei eben nicht zeitgleich mit der Revolutionierung der naturwissenschaftlichen Forschung erfolgt, da das philosophische Selbstverständnis der Forscher und Entdecker – Habermas nennt Galilei, Kepler und Newton – sich „noch im Horizont der Überlieferung bewegte“ (ebd., 114). Auch wenn die wissenschaftlichen Verfahrensweisen der Naturerforschung sowohl methodisch als auch durch die mit ihnen verbundenen Entdeckungen einen grundlegenden wissenschaftlichen Paradigmenwechsel einleiteten:

„Im Hinblick auf die anthropozentrische Wende haben die beteiligten Forscher keineswegs einen Perspektivenwechsel vorgenommen. [...] Diese Forscher machen keinen Versuch, die neue Konzeption der Naturgesetze vom christlichen Hintergrund ihres Weltverständnisses abzulösen. Was sie als Mathematiker verbindet, ist vielmehr die Vorstellung einer geometrischen Infrastruktur des von Gott geschaffenen Universums, die der beobachtende und experimentierende, zugleich kalkulierende Naturforscher hinter dem Schleier der uns kontingent begegnenden Erscheinungen entdeckt. Das Neue daran ist die Mathematisierung der Naturbeschreibung, nicht die Ontologie.“ (ebd., 114 f.)

Eine philosophische Paradigmenbildung, die als Konsequenz aus den naturwissenschaftlichen Umbrüchen und Revolutionierungen resultiert, ist nach den Rekonstruktionen in *Auch eine Geschichte der Philosophie* erst auf philosophischem Wege eingeleitet worden. Hierbei bedurfte es „der philosophischen Reflexion auf das, was die neuen Erkenntnisse für das Selbstverständnis der erkennenden und handelnden Subjekte einer im Großen und Ganzen nach wie vor christlichen Welt bedeuteten“ (ebd., 116). Francis Bacon (1561–1626) wird an dieser Stelle von Habermas die Rolle zugesprochen, die konstatierte anthropozentrische Wende in der Verhältnisbestimmung des Menschen zur Welt noch vor den rationalistischen und empiristischen Entwürfen des 17. Jahrhunderts eingeleitet zu haben.

Damit stellt sich die von Habermas vollzogene kritische Rekonstruktion der philosophischen Ideen- und Problemgeschichte unausgesprochen in ein Verhältnis zur *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno sowie zu Michel Foucaults *Die Ordnung der Dinge*. Alle drei Werke können in einem

weitesten Sinne als Beiträge zu einer „kritischen Theorie der Ideengeschichte“ gefasst werden (Honneth 1985, 7), die sich methodologisch und mit Blick auf die Deutung von historischen Zusammenhängen und Prozessen jedoch deutlich unterscheiden (vgl. Thein 2020, 220). Francis Bacon taucht als philosophische Figur in allen drei Werken an entscheidender Stelle als Vorbereiter der neuzeitlichen Wende in der Ideengeschichte auf. Seine Anschauung von Wissenschaft, Welt und Natur wird mit weitläufigen philosophischen und wissenschaftlichen Implikationen verbunden, die für die Entwicklung der abendländischen Traditionen als prägend gelten.

## 2. Bacon und die *Genealogie nachmetaphysischen Denkens*

Für Habermas markieren Bacons philosophische Reflexionen auf die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse durch eine grundlegende Umstellung auf naturerforschende experimentelle Verfahren einen entscheidenden Schritt zu der das subjektphilosophische Paradigma der neuzeitlichen und modernen Philosophie vorbereitenden anthropozentrischen Wende. Entsprechend ist Bacon – statt Kepler und Galilei – die Figur, die er in *Auch eine Geschichte der Philosophie* ausführlich thematisiert, um die lebensweltlichen Fragestellungen in das Blickfeld zu rücken, die unter Rückgriff auf die These von Taylor für das philosophische Denken der Neuzeit bestimmend bleiben.

Habermas stellt im zweiten Band von *Auch eine Geschichte der Philosophie* anknüpfend an die gängigen Wissenschaftsgeschichtsschreibungen mit ideengeschichtlichem Fokus die „Mathematisierung der Naturbeschreibung“ in den Vordergrund seiner Rekonstruktion des naturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels (Habermas 2019b, 115). Darüber hinaus konzentriert er sich im Rahmen des eigenen Argumentationsganges auf das „konstruktive Element“ der mit dem experimentellen Naturbezug einhergehenden neuen Verfahrensweisen für die praktischen Bereiche des Lebens (ebd., 117). Habermas verweist auf die folgende Textstelle aus dem *Neuen Organon* zum Nachweis für Bacons Auszeichnung der „Induktion als Verfahren der empirischen Generalisierung von Einzelbeobachtungen“ (ebd., 116):

„Zwei Wege zur Erforschung und Entdeckung der Wahrheit sind vorhanden und gangbar. Der eine führt von den Sinnen und dem Einzelnen zu den allgemeinsten Sätzen, und aus diesen obersten Sätzen und ihrer unerschütterlichen Wahrheit bestimmt und erschließt er die mittleren Sätze. Dieser Weg ist jetzt gebräuchlich. Auf dem anderen ermittelt man von den Sinnen und vom Einzelnen ausgehend die Sätze, indem man stetig und stufenweise aufsteigt, so daß man erst auf dem Gipfel zu den allgemeinsten Sätzen gelangt; dieser Weg ist der wahre, aber so gut wie nicht begangene.“ (Bacon 1990a, 89)

Diese zweitgenannte Option gilt aus Bacons historischer Situation heraus als „vom Blick auf die zeitgenössische Forschung inspiriert“ (Habermas 2019b, 116). Entscheidend zum Verständnis der von ihm vollzogenen Rekonstruktion ist sein Verweis darauf, dass Fragestellungen der Nutzbarmachung naturerforschender Erkenntnisse für praktische Zwecke erst von Bacon im Sinne eines auch gesellschaftsrelevanten wissenschaftlichen Paradigmenwechsels – dem „kühnen Entwurf einer Logik der Forschung, die sich am Ziel nomologischer Erklärung orientiert“ (ebd., 116) – explizit gemacht worden sind:

„Aus dieser Sicht entdeckt Bacon den internen Zusammenhang zwischen dem Wachstum von Gesetzeswissen und der Erweiterung unserer technischen Verfügungsgewalt über die in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannten Naturprozesse. Er durchschaut den Zusammenhang von methodisch erzielten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und der möglichen Verwertung dieser Erkenntnisse für technische Verbesserungen, die das Leben erleichtern können.“ (ebd., 117)

In Bacons Werk wird den Ausführungen zufolge diese Brücke vom theoretischen Wissenschaftsverständnis zu den praktischen Fragen durch zwei philosophische Bezugspunkte begründet. So thematisiert Bacon erstens moralische und politische Fragen durch den Rekurs auf Grundideen der antiken Moralphilosophie mitsamt der Forderung einer Orientierung von Einzel- und Partikularinteressen am Gemeinwohl. Entscheidend für die wissenschaftsgeschichtliche Einordnung ist hier die enge Bindung dieser Gemeinwohlidee an die Hoffnungen, die mit dem wissenschaftlichen Fortschritt verbunden sind. Denn die von Bacon konstatierte Zielbestimmung von Wissenschaft, „mit dem Wissen auch das Wohl der Menschheit zu mehren“, setzt auch nach der kenntnisreichen Darstellung von Dietrich Schotte eine Orientierung der Praxis an der „moralischen Norm der [...] Nächstenliebe“ voraus (Schotte 2018, 95). Damit werden Forschungsweisen und Ergebnisse der Naturwissenschaften zu einem philosophischen Thema, welches das praxisbezogene Selbstverständnis des Menschen tangierte und veränderte.

Habermas insistiert in seinen weitläufigen Folgeargumentationen darauf, dass die philosophischen Paradigmenwechsel an der Wende zur Neuzeit nicht in einem direkten Sinne auf den Einfluss oder die Wirkungen der naturwissenschaftlichen Fortschritte zurückzuführen seien. Stattdessen setzen sie seiner Kernthese zufolge erst dort ein, wo sich die philosophische Reflexion aktiv auf die Bedeutung der neuen Erkenntnisse für das Selbstverständnis der Menschen in einer noch durch den christlichen Schöpfungsgedanken geprägten lebensweltlichen und auch institutionellen Ordnung wendet. Und so bestehe zweitens die Verankerung des Wissenschaftsverständnisses von Bacon – dem „bekennernden Calvinisten“ (ebd., 117) – in einer praktisch orientierten Weltanschauung mit theologischer Kontextualisierung. Bacon hält demzufolge die „Frage nach der Existenz Gottes nicht nur für eine Scheinfrage“ (ebd., 94). Wie die Mehrzahl

seiner Zeitgenossen hat er nach Habermas' Aufarbeitung die Ansicht vertreten, dass „die Erforschung der Natur zwar vom Wissen über Gott und den Mysterien klar getrennt werden muss, dass die Erforschung der ‚causae secundae‘ aber starke Gründe für die Existenz Gottes liefert“ (ebd., 94).

Der epistemische Blick aus der Sicht einer sich neu herausbildenden naturwissenschaftlichen Forschung veränderte dieser Lesart zufolge den Naturbegriff im frühen 17. Jahrhundert auf eine Weise, dass die Philosophie ihr Selbstverständnis hinsichtlich ihrer normativen Hintergründe sowie naturwissenschaftlichen Bezugspunkte neu reflektieren musste. Zugleich zeigte sich, dass die Philosophie zu dieser Reflexion gegenüber Theologie und Naturwissenschaft aus eigenem Antrieb und in selbstbewusster Weise in der Lage gewesen ist. Habermas sieht gerade in Bacon die entscheidende Übergangsfigur zu einem „neuen Typus des Philosophen, der sich als Wissenschaftler versteht, ohne die reflexive Einstellung zu den Wissenschaften aufzugeben“ (ebd., 118). Mit Blick auf die als entscheidenden Schritt in die neuzeitliche Philosophie anzusehende Unterscheidung zwischen „dem Buch Gottes und dem Buch der Natur“ spiegelte sich entsprechend „eine reflexive Einstellung des Philosophen zur Arbeit und zum *Ergebnis* der Wissenschaften“ (ebd., 118). Die bei Bacon noch bestehende Verbindung zwischen den Gesetzmäßigkeiten auf der Seite Gottes und jenen auf der Seite der Natur wurde jedoch nach der von Habermas gelieferten Darstellung der Genealogie neuzeitlichen Denkens von den nachfolgenden Philosophen des 17. Jahrhunderts – insbesondere Thomas Hobbes und René Descartes – folgenreich gekappt.

### 3. Bacon und die *Dialektik der Aufklärung*

Habermas nimmt in einer Textstelle des zweiten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie* die kritische Deutungsperspektive der Verwandlung des Naturbegriffs im 17. Jahrhundert wieder auf, die bereits die negative Geschichtsphilosophie der von Horkheimer und Adorno im amerikanischen Exil verfassten *Dialektik der Aufklärung* prägte: „Unter dem epistemischen Blick der Naturwissenschaften verwandelt sich der Begriff der Natur; ernüchert streift diese den Charakter einer auf den Menschen als ihr Telos angelegten Schöpfung ab und steht nun als gegenständliches Universum der in Raum und Zeit gesetzmäßig bewegten Körper dem experimentierenden Beobachter gegenüber“ (Habermas 2019b, 113). Im Unterschied zur Genealogie des nachmetaphysischen Denkens, in der positiv die mit der wissenschaftlichen Blickänderung auf die Natur einhergehende Selbstermächtigung rationaler menschlicher Subjektivität mitsamt den folgenden praktischen Weltgestaltungsmöglichkeiten hervorgehoben wird, kritisieren Horkheimer und Adorno die aus dieser Weichenstellung folgenden Entwicklungen radikal. Sie sehen in dem aus der zunächst naturwissenschaftlichen und

dann anthropozentrischen Wende auch historisch hervorgehenden rationalistischen und aufklärerischen Programm der „Weltentzauberung“ die Ursächlichkeit des „triumphalen Unheils“ der „vollends aufgeklärten Erde“ (Horkheimer/Adorno 2002, 9). Und wieder ist es auf den ersten Seiten des Textfragments mit dem Titel *Begriff der Aufklärung* die Figur Bacon, über die der Einstieg in die geschichtsphilosophischen Einlassungen gegangen wird. Mit Blick auf Bacons Verhältnis zu den naturwissenschaftlichen Umwälzungen ab der Jahrhundertwende und den ihm nachfolgenden philosophischen und wissenschaftlichen Protagonisten des 17. und 18. Jahrhunderts bemerken Adorno und Horkheimer genauso wie nach ihnen Habermas, dass dieser „die Gesinnung der Wissenschaft, die auf ihm folgte, gut getroffen“ habe (ebd., 10). Doch die durchgängig negative Einordnung und Bewertung dieser wissenschaftlichen „Gesinnung“ überformt in der *Dialektik der Aufklärung* an jeder Stelle die Bezugnahme auf Bacon, in dessen Schriften sämtliche „Motive“ der kritisierten positivistischen Aufklärungsentwicklung bereits „versammelt“ seien (ebd., 9).

Drei miteinander zusammenhängende Aspekte führen Horkheimer und Adorno für diese Motivlage thesenhaft an: Erstens Bacons Verwendung eines normativ angelegten Wissensbegriff. Dieser werde radikal von mythologischen und metaphysischen Formen des bloß eingebildeten Wissens abgrenzt und stelle auf dieser Grundlage eine Bedingung der Möglichkeit für die Einnahme einer überlegenen und machtvollen Position des Menschen gegenüber der Natur dar. Zweitens werde dieses gewünschte „patriarchale“ Verhältnis des Menschen zur Welt als Utopie der konkreten Mensch-Natur-Beziehung eingeführt, die Bacon mit der Rede von einer „glücklichen Ehe des menschlichen Verstandes mit der Natur der Dinge“ (ebd., 10) beschreibt. Und drittens leitet sich aus der Perspektive von Horkheimer und Adorno aus diesen ersten beiden Motivlagen ein für die Neuzeit paradigmatischer Wissenschaftsbegriff her, der ihnen zufolge nicht nur als wissenschaftlicher zur Kritik steht, sondern aufs Engste mit den ebenso problematisierten gesellschaftlichen Entwicklungen zusammenhängt.

Im Unterschied zu Habermas wird die philosophische Reflexion Bacons auf die Implikationen der naturwissenschaftlichen Forschungsfortschritte von Horkheimer und Adorno nicht im Sinne von kognitiven Lernschritten gedeutet, sondern unter Bezugnahme auf wenige Textfragmente einer durchgängig negativen Suggestion unterzogen. Bacon wende sich gegen traditionelle Naturvorstellungen, die auf ungeprüfter Meinungsbildung beruhen, und nehme zugleich die in der *Dialektik der Aufklärung* ebenso scharf kritisierte transzendente Wende durch Kant vorweg. Dies komme vor allem in dem Plädoyer zum Ausdruck, der Mensch solle sich von der Natur „in der Erfindung leiten“ lassen, damit er ihr anschließend „in der Praxis gebieten könne“ (ebd.). Die Deutung dieser Textstellen in der *Dialektik der Aufklärung* zieht hieraus für das von Bacon motivgebend initiierte Wissenschaftsverständnis zwei Schlussfolgerungen: Die Mensch-Natur-Beziehung werde nach dieser gesellschaftlichen und wis-

senschaftlichen Zielvorstellung ausschließlich als ein Herrschaftsverhältnis des den Aberglauben hinter sich lassenden Verstandes „über die entzauberte Natur“ gedacht (ebd., 46 f.). Und das, was die Menschen von der Natur lernen können und wollen, sei der Doktrin Bacons zufolge ausschließlich die Anwendung von technischen Instrumenten mit dem Zwecke, „sie und die Menschen vollends zu beherrschen“ (ebd., 47). Horkheimer und Adorno führen hierzu exemplarisch Druckerpresse, Kanone und Kompass an, deren Erfindungen wissenschaftlichen Fortschritt zur Voraussetzung hatten und zugleich zur weiteren Fehlentwicklung von Wissenschaft, Krieg und Kapitalismus beigetragen haben. Das demokratische Element der egalitären Nutzungsmöglichkeiten von Technik schlage wiederum in eine gesellschaftliche Herrschaftsformation um: „Technik ist das Wesen des Wissens. Es zielt nicht auf Begriffe und Bilder, nicht auf das Glück der Einsicht, sondern auf Methode, Ausnutzung der Arbeit anderer, Kapital!“ (ebd., 10). Der jener Doktrin zugeordnete Satz, demzufolge Wissen und Erkenntnis Macht seien, wird Bacon regelhaft zugeschrieben, findet sich aber nicht in den Originaltexten. Im dritten Aphorismus des *Neuen Organons* heißt es sinngemäß: „Wissen und menschliches Können ergänzen sich insofern, als ja die Unkenntnis der Ursache die Wirkung verfehlen läßt. Die Natur nämlich läßt sich nur durch Gehorsam bändigen“ (Bacon 1990a, 81).

Mit Blick auf die Wissenschaftsentwicklung kann der von Horkheimer und Adorno an dieser Textstelle ins Feld geführte kritische Technikbegriff somit sowohl im Sinne der technologischen Entwicklung als auch der wissenschaftlichen Methodik ausgedeutet werden. Hinsichtlich des methodischen Verfahrens wird als eine Folge des von Bacon inaugurierten Wissenschaftsverständnisses angegeben, dass die Kernaufgabe von Wissenschaft nur in der Lieferung von „systematisch geordnete Listen empirisch gegebener Regelmäßigkeiten“ bestehe, wie Dietrich Schotte in einem kritischen Kommentar bemerkt (Schotte 2018, 92). Horkheimer und Adorno formulieren bereits auf den ersten Seiten der *Dialektik der Aufklärung* einen Rundumschlag zum Aufweis dieser These, bei dem sie einen Bogen von Bacon über die klassische Aufklärungsphilosophie bis hin zum logischen Positivismus – verbunden insbesondere mit den Namen Rudolf Carnap und Otto Neurath – schlagen:

„Bacons Postulat der ‚Una scientia universalis‘ ist bei allem Pluralismus der Forschungsgebiete dem Unverbindbaren so feind wie die Leibniz’sche ‚Mathesis universalis‘ dem Sprung. Die Vielheit der Gestalten wird auf Lage und Anordnung, die Geschichte aufs Faktum, die Dinge auf Materie zugezogen. Auch Bacon zufolge soll zwischen höchsten Prinzipien und Beobachtungssätzen eindeutige logische Verbindung durch Stufen der Allgemeinheit bestehen.“ (Horkheimer/Adorno 2002, 13)

In der *Dialektik der Aufklärung* wird mit diesen Bemerkungen Bacon als Urheber und Stichwortgeber einer dominanten positivistischen Wissenschaftsentwicklung zu entlarven versucht. Apodiktisch endet auch das Fragment *Begriff der Aufklärung* mit einem erneuten Verweis auf Bacon, dessen Utopie eines „gebieterrischen“ Umganges des Menschen mit der Natur sich „in der Praxis“ zwar „in tellurischem Maßstab“ erfüllt habe, jedoch in Zwang, Herrschaft und Ideologie umgeschlagen sei: „In ihre Auflösung vermag das Wissen, in dem nach Bacon die Überlegenheit des Menschen ohne Zweifel bestand, nun überzugehen. Angesichts solcher Möglichkeit aber wandelt im Dienst der Gegenwart Aufklärung sich zum totalen Betrug der Massen um“ (ebd., 49). Die pragmatische Ausrichtung von Bacons Denken, die den Bogen von der theoretischen Erkenntnis zur praktischen Nützlichkeit spannt, nimmt somit bei Horkheimer und Adorno eine Schlüsselrolle im historischen Entwicklungszusammenhang ein. Bacons Denken führe demzufolge nicht nur zu einem einseitigen oder reduzierten Verständnis des Mensch-Natur-Verhältnisses, sondern nimmt zudem eine instrumentelle, ja sogar gewaltförmige Struktur an. Der Kernthese der *Dialektik der Aufklärung* zufolge führte der von Bacon ausgehende Impuls in normativer Hinsicht zu einer grundsätzlich negativen Richtungsbewegung der Wissenschafts- und Gesellschaftsgeschichte.

Habermas kritisierte bereits in den Vorlesungen zum *Philosophischen Diskurs der Moderne* den Zugriff Horkheimers und Adornos auf die übergreifende Aufklärungsgeschichte dahingehend, dass die Einebnung der sich ausdifferenzierenden Wertsphären auf eine einseitige Kritik der instrumentellen Vernunft deren vernünftigen Gehalt unterlaufe und so dem normativen Potenzial der kulturellen Moderne nicht gerecht werde. Mit Blick auf die Entwicklung der Sphäre der Wissenschaften exemplifiziert er diese Vermutung durch den Verweis auf „die theoretische Eigendynamik, die die Wissenschaften, auch die Selbstreflexion der Wissenschaften, über die Erzeugung technisch verwertbaren Wissens hinaustreibt“ (Habermas 1988, 138). Die Entdeckung der Zusammenhänge zwischen dem Wachstum von Gesetzeswissen über die Natur und der damit einhergehenden Erweiterung der technischen Verfügungsgewalten führt demnach nicht nur zu praktisch nutzbaren Formen der Lebenserleichterung, sondern auch zur kulturell wichtigen Entflechtung der Konfusionen über das Verhältnis von Natur und Kultur im Zuge der entmythologisierenden Aufklärungsprozesse (ebd., 139). Für das Anliegen einer *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* im Spiegel einer historischen Rekonstruktion von Verflechtungen und Entzerrungen des Verhältnisses von Glauben und Wissen ist für Habermas im Gegensatz zu den Ausführungen von Horkheimer und Adorno von besonderem Interesse, dass Bacon die „Frage der technischen Naturbeherrschung immer schon im Schatten der religiösen Frage nach der Bedeutung des praktischen Nutzens neuer Erkenntnisse für das Heilsschicksal der Menschen“ thematisiert (Habermas 2019b, 117). Trotz der von Galilei übernommenen Unterscheidung des „Buches der Natur

vom Buch Gottes“ sei es für „den Calvinisten Bacon“ der Wille Gottes, der der Menschheit „die Wissenschaft als ein kollektives Projekt zur Verbesserung ihrer Lebensumstände aufgegeben hat“ (ebd., 118).

#### 4. Bacon und die Archäologie der Humanwissenschaften

Foucaults Zugang zum wissenschaftlichen Umbruch zwischen dem 16. und dem 17. Jahrhundert unterscheidet sich aufgrund der grundsätzlichen Abwendung vom geschichtsphilosophischen Denken und der Orientierung am „wissenschaftlichen Selbstverständnis der Ethnologie“ hinsichtlich der jeweiligen Ausgangspunkte und Intentionen grundlegend von den Zugriffsweisen der *Frankfurter Schule* (Honneth 1985, 123). Dies betrifft sowohl die sich als eine *Archäologie der Humanwissenschaften* konstituierende Methodik als auch die Thematisierung philosophischer Fragen auf der Sachebene. Die archäologische Untersuchung fragt nach den radikalen Umbrüchen der Wissensformen entlang einer allgemeinen Periodisierung der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte. Foucault interessiert sich also für die von ihm als ‚episteme‘ bezeichneten epistemischen Formationen, in denen die Wissenschaften vor dem Hintergrund von epochenspezifischen Ordnungen des Wissens aus sich heraus disziplinäre Ordnungsmuster für Aussagen und Begriffe bilden. Die Grenzen dieser Ordnungsmuster begrenzen demzufolge die diskursiven Ordnungen, die über die Wahrheitsförmigkeit von Aussagen bestimmen.

Foucault übernimmt in *Die Ordnung der Dinge* zwar die auch in der klassischen Geschichtsschreibung üblichen Epocheneinteilungen in Renaissance (bis etwa 1650), klassisches Zeitalter (bis 1800) und einer im Umbruch des 18. zum 19. Jahrhundert entstehenden Moderne, provoziert jedoch die klassische Geschichtsschreibung mit einer ungewöhnlichen Statuszuschreibung dieser Periodisierung sowie unkonventionellen Charakterisierungen der Zeitabschnitte. Foucault geht es in seiner Einteilung weniger um Fragen von zeitlich klar ausweisbaren Abfolgen sowie dem jeweiligen historischen Wandel, sondern um die Zeitlichkeit der jeweiligen epistemischen Regelmäßigkeiten und diskursiven Formationen selbst: „Renaissance, Klassik und Moderne sind also eher als Kurzformeln für Diskursgeflechte zu lesen und nicht als Folgebeziehung einer kontinuierlichen Geschichtsschreibung“ (Quadflieg 2004, 33). Forschungshypothetisch geht Foucault den eigenen Anmerkungen zufolge hinsichtlich seiner epochalen Bezeichnungen aus von den „Diskontinuitäten in der empirischen, zugleich evidenten und dunklen Ordnung“ (Foucault 1971, 83). In der *Archäologie des Wissens*, die wenige Jahre später zur Klärung des in *Die Ordnung der Dinge* zum Tragen kommenden methodischen Verfahrens beigetragen hat, verweist Foucault auf die paradoxe Form des Begriffes der Diskontinuität: „er ist zugleich Instrument und Gegenstand der Untersuchung; er grenzt das Feld ab, dessen

Wirkung er ist; er gestattet die Vereinzelung der Gebiete, kann aber nur durch ihren Vergleich festgestellt werden“ (Foucault 1981, 18).

Die von den neuzeitlichen Denk- und Wissenschaftssystemen gegebene Darstellung folgt also einer Logik der Brüche, Umbrüche und Neuanfänge: „Die Analyse der diskursiven Formationen löst das Band des einfachen zeitlichen Nacheinanders auf – die Einheit der Geschichte zerfällt in Abschnitte, Epochen, Räume, Serien“ (Gehring 2004, 53). Und es sind diese epochenspezifischen diskursiven Anordnungen, die wiederum den Möglichkeitenhorizont für bestimmte Erfahrungen von Welt konstituieren. Zugleich arbeitet Foucault unter dem Deckmantel der von ihm vorausgesetzten „Tatsache, daß eine Kultur mitunter in einigen Jahren aufhört zu denken, wie sie es bisher getan hat, und etwas anderes und anders zu denken beginnt“ (Foucault 1971, 83), die Bedingungen der Möglichkeit für die Übergänge zwischen den qua ihrer epistemischen und diskursiven Grundordnungen und -regeln nicht zu übersetzenden Wissensformen heraus.

Die Untersuchung, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* vornimmt, gilt demzufolge in vergleichender Absicht dem „*historischen Apriori*“ (Foucault 1981, 184) der Denksysteme, die hinter den philosophischen und wissenschaftlichen Ideen und Vorstellungen einer jeweiligen Epoche stecken: „Diese Apriori ist das, was in einer bestimmten Epoche in der Erfahrung ein mögliches Wissensfeld abtrennt, die Seinsweise der Gegenstände, die darin erscheinen, definiert, den alltäglichen Blick mit theoretischen Kräften ausstattet und die Bedingungen definiert, in denen man eine Rede über die Dinge halten kann, die als wahr anerkannt wird“ (Foucault 1971, 204). Foucault geht entsprechend seiner spezifischen Zugriffsweise auf die Geschichte der neuzeitlichen Denksysteme davon aus, dass es etwas vor der Erfahrung Gelegenes und die Erfahrungs- und Erkenntnisstrukturen Bedingendes gibt, das seinerseits geschichtliche Geltung in einem epochenspezifischen und somit kontingenten Sinne hat. Petra Gehring beschreibt dieses historische Apriori des expliziten Wissens einer als Denkkordnung sich verstehenden Epoche als „Muster einer schweigend vorgeordneten, einer stumm unterstellten Selbstverständlichkeit in puncto *Erfahrbarkeit ihrer Voraussetzungen*“ (Gehring 2004, 39). Diese Muster manifestieren sich zugleich inmitten der Kultur: „Sie fungieren als das, von wo aus *wirkliche* Erkenntnisse und Wissen, Erkenntnisse und Wissen mit Wirklichkeitswert möglich sind“ (ebd.).

Die von Foucault unternommenen epochenübergreifenden Untersuchungen dieser stummen und sich zugleich in Denksystemen, Wissensformen und Kulturprägungen manifestierenden Muster nehmen auf der Mikroebene der Zeitabschnitte die jeweiligen Beziehungen zwischen der Ordnung von Dingen und Sprache in den Blick. Dieses Vorgehen führt den Archäologen auf seine These von einem radikalen Umbruch der epistemischen Ordnungen zwischen Renaissance und dem klassischen Zeitalter, den er jedoch – im Unterschied zu Habermas sowie Horkheimer und Adorno – nicht in den Kontext der naturwissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen stellt. Stattdessen konzentriert sich Foucault auf

die diskursiven und aussagenlogischen Anordnungen der Zeichensysteme. Während ihm zufolge bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts „die Ähnlichkeit im Denken der abendländischen Kultur eine tragende Rolle gespielt“ hat (Foucault 1971, 46), ist es mit und seit dem klassischen Zeitalter zu einer „ungeheuren Reorganisation der Kultur“ gekommen (Foucault 1971, 76). Dieser Umbruch beruht grundlegend auf der Einführung der binären Figur der Repräsentation, die dem übergreifenden Interpretationsrahmen zufolge zur Auflösung von seit der Stoa das abendländische Denken bestimmenden ternären Ordnungskonstellationen geführt hat.

Trotz der Kürze der Darstellung nimmt die spezifische epistemische Ordnung der von Foucault als Renaissance markierten Epoche eine Schlüsselrolle für die Intention des in *Die Ordnung der Dinge* gegebenen archäologischen Zugriffs auf die neuzeitliche Geistes- und Ideengeschichte ein. Denn hier sieht er letztmalig ein Verhältnis von Sprache und Dingen situiert, das mit dem Übergang in Klassik und Moderne ihm zufolge unwiderruflich verloren gehen wird: „Im sechzehnten Jahrhundert ist die wirkliche Sprache [...] eine opake, mysteriöse, in sich selbst geschlossene Sache, eine fragmentierte und von Punkt zu Punkt rätselhafte Masse, die sich hier und da mit den Figuren der Welt mischt und sich mit ihnen verflucht, und zwar so sehr und so gut, daß sie alle Zusammen ein Zeichennetz bilden, in dem jedes Zeichen in Beziehung zu allen anderen die Rolle des Inhalts oder des Zeichens, des Geheimnisses oder des Hinweises spielen kann und tatsächlich spielt“ (Foucault 1971, 66). Statt einer binären Organisation von Zeichen und Bezeichnetem im Sinne des Repräsentationsmodells, wie sie für das klassische Zeitalter fixiert wird, zeichnet sich jene diskursive Ordnung der Renaissance durch eine ternäre Struktur aus, die sich „des formalen Gebietes der Zeichen, dann des Inhalts, der durch diese Zeichen signalisiert wird, und der Ähnlichkeiten bedient, die diese Zeichen mit den bezeichneten Dingen verbinden“ (ebd., 75).

Der von Foucault mit dramatischen Worten beschriebene Übergang von der Renaissance in die völlig neue und andere epistemische Grundordnung der Klassik führte ihm zufolge zu einem Wandel der jeweiligen Problemkomplexe, die letztlich die Stellung des Menschen innerhalb dieser Ordnungen betreffen. Im Raum der Ähnlichkeit bezog sich demzufolge diese symbolische Konstellation sowohl auf die Zeichen als auch auf die Inhalte, so dass diese drei Elemente zu einer Figur verschmelzen. Hieraus ergab sich die Frage danach, „wie man erkennen soll, daß ein Zeichen genau das bezeichnete, was es bedeutete“ (ebd., 75). Im Verlauf des 17. Jahrhunderts trat die innere Problematik dieser Wissensform Foucault zufolge offen zutage, so dass der Sprache eine neue Funktion zugesprochen wurde:

„Vom siebzehnten Jahrhundert an wird man sich fragen, wie ein Zeichen mit dem verbunden sein kann, was es bedeutet. Auf diese Frage wird das klassische Zeitalter durch die Analyse der Repräsentation antworten.“ (ebd., 75)

Diese neue Repräsentationsfunktion der Sprache führte Foucault zufolge zu einer zur Reduktion der Anordnung ihrer Zeichen auf ein binäres System, das ausschließlich und ohne Rekurs auf Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen den Dingen „durch die Verbindung eines Bezeichnenden und eines Bezeichneten definiert wird“ (ebd., 74). Zum anderen fokussiert Foucault die durch den Umschlag mitvollzogene Auflösung der für die Renaissance noch paradigmatischen „tiefen Zusammengehörigkeit der Sprache und der Welt“ (ebd., 75). In der Epoche der Renaissance wurde demzufolge die sprachliche Bedeutung als eine noch mit den Dingen unmittelbar mitgegebene Tatsache vorausgesetzt. In der nachfolgenden ‚episteme‘ wird hingegen eine radikale und folgenreiche Unterscheidung vorgenommen: „Die Sachen und die Wörter werden sich trennen“ (ebd.). Im klassischen Zeitalter bekommt demzufolge die Reihe der sprachlichen Repräsentationen eine Ordnungs- und Klassifizierungsaufgabe gegenüber den in der Welt vorkommenden Dingen zugesprochen. Sprache wird nicht mehr als Eigenschaft der Welt verstanden, sondern gewinnt ein Eigenleben und wird zugleich zum besonderen Mittel der Repräsentation der Ordnung der Dinge.

Auch nach der in *Die Ordnung der Dinge* gegebenen Darstellung wird dieser wissenschaftshistorische Bruch von René Descartes in Form einer sachlichen und methodologischen Kritik an der Denkform der Renaissance so vollzogen, dass von nun an eine Bezugnahme auf Ähnlichkeitsannahmen zwischen den Dingen sowohl als Erfahrungs- als auch als Wissenskategorie grundsätzlich ausgeschlossen wird. Mit der Fokussierung des epistemischen Umbruchs markiert Foucault selbst eine Differenz zu den gängigen ideengeschichtlichen Erklärungsansätzen über die Genese und Systematik des rationalistischen Denkens:

„Man kann, wenn man nichts im Kopf hat als vorgefertigte Begriffe, sagen, dass das siebzehnte Jahrhundert das Verschwinden der alten magischen oder abergläubischen Anschauungen und den Eintritt der Natur in die wissenschaftliche Ordnung bedeutet. Was man aber begreifen und wiederherzustellen versuchen muss, das sind die Modifikationen, die das Wissen selbst verändert haben, auf jener archaischen Ebene, die die Erkenntnisse und die Seinsweise dessen, was gewusst werden kann, möglich macht.“ (ebd., 87)

Auf diesen besonderen Zugang, den Foucaults *Archäologie der Humanwissenschaften* kennzeichnet, hat bereits Habermas im *Philosophischen Diskurs der Moderne* eindrücklich hingewiesen: „Foucault hält weder die Mathematisierung der Natur noch den Mechanismus für das entscheidende Paradigma, sondern das System geordneter Zeichen“ (Habermas 1988, 304). Foucault kritisiert die Vermengung jener drei unterschiedlichen Charakteristika des Denkens des 17. und 18. Jahrhunderts bei den „Schreibern der Ideengeschichte“ (Foucault 1971, 90). Ihm zufolge ist „das Fundamentale für die klassische ‚episteme‘ weder der Erfolg oder der Fehlschlag des Mechanismus, noch das Recht oder die Unmöglichkeit, die

Natur zu mathematisieren, sondern eine Beziehung zur *mathesis*, die bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts konstant und unverändert bleibt“ (ebd.). Interessant mit Blick auf die hier zu untersuchende Fragestellung ist, dass auch Foucault der Figur Bacon im Übergang der in den Blickpunkt gerückten Verschiebung der Wissensformen zwischen Renaissance und Kartesianismus eine entscheidende Rolle zuspricht:

„Bei Bacon findet man bereits eine Kritik der Ähnlichkeit. Es handelt sich um eine empirische Kritik, die nicht die Ordnungs- und Gleichheitsbeziehungen zwischen den Dingen betrifft, sondern die Geistestypen und die Formen der Illusion, denen diese unterworfen werden können.“ (ebd., 84)

Für Foucault ist Bacon somit nicht der Urheber oder Ahnherr eines neuen naturwissenschaftlichen Paradigmas, das auf sämtliche Bereiche auch des geistes- und sozialwissenschaftlichen Denkens übergreift. Stattdessen sieht er in dessen radikaler Kritik von sprachlich geäußerten Meinungen und Vorannahmen über angeblich unmittelbare Ähnlichkeitsrelationen zwischen den Dingen den Sprachbegriff des klassischen Zeitalters vorbereitet. Wenn Gewissheit und nicht Wahrscheinlichkeit das Ziel der neuen Wissensform darstellt, dann muss sich dieses sichere Wissen in klaren und deutlichen Repräsentationen selbst begründen und ausdrücken können: „Die Sprache zieht sich aus der Mitte der Wesen zurück, um in ihr Zeitalter der Transparenz und der Neutralität einzutreten“ (ebd., 89). Bei Bacon selbst findet sich diese von Foucault hervorgehobene Neuausrichtung wissenschaftlichen Sprechens bereits in der Vorrede zum *Novum Organon* in methodischer Absicht klar formuliert: „Es gilt, die Stufen der Gewißheit zu bestimmen, die sinnliche Wahrnehmung durch Rückführung auf ihre Gründe zu sichern, aber das den Sinnen folgende Spekulieren des Geistes zu verwerfen, um so dem Verstande einen neuen, unfehlbaren Weg von der sinnlichen Wahrnehmung aus zu eröffnen und zu sichern“ (Bacon 1990a, 71). Die Idolenlehre als kritische Methode zur Entlarvung „falscher Begriffe“ wird so zu einer empirischen Kritik am Sprachgebrauch derjenigen, die unbegründet über die Dinge und die Natur „als einer bereits erforschten Angelegenheit zu sprechen gewagt haben“ (ebd., 69).

## **5. Moderne Problemkonstellationen und die Umbruchsfigur Bacon**

Trotz der methodisch und sachlich deutlich differierenden Zugänge zu den mit der Figur Bacon identifizierten Umbrüchen der abendländischen Ideengeschichte in die neuzeitliche Epoche ist den drei thematisierten Werken gemein, eine Problemkonstellation der Moderne zum Ausgangs- und Fluchtpunkt der jeweili-

ligen Untersuchung gewählt zu haben. Eine solche auf die Moderne bezogene Problemkonstellation ist am wenigsten offensichtlich in Foucaults *Die Ordnung der Dinge*, da das archäologische Vorgehen gerade von den Diskontinuitäten der Epochen und nicht von linearen oder teleologisch orientierten Fortwirkungen oder Entwicklungen ihrer epistemischen Spezifika und diskursiven Formationen in der nachfolgenden Zeit ausgeht. Während die epistemische Ordnung der Klassik durch eine binäre Kodierung entlang der strikten Unterscheidung von Bezeichnendem und Bezeichnetem charakterisiert wurde, sei eine solche Trennung von Wörtern und Dingen für das 16. Jahrhundert Foucault zufolge noch undenkbar gewesen. Doch die Weise seiner Darstellung legt bereits nahe, dass der im Rahmen der Logik der Repräsentation gegangene Lösungsversuch eine Art von Problemkonstellation mit sich bringt, die noch in die Moderne fortwirkt. So spricht Foucault davon, dass die Sprache von nun an „ihren Raum nur noch in der allgemeinen Herrschaft der repräsentativen Zeichen finden wird“ (Foucault 1971, 75). Diese Entwicklung habe zu dem Problem einer „reduplizierten Repräsentation“ des Zeichens geführt: „Es muß repräsentieren, aber diese Repräsentation muß ihrerseits in ihm repräsentiert sein“ (ebd., 98 ff.).

Diese Idee einer radikalen Diskontinuität zwischen den Epochen wird durch Foucaults Darstellungen der Problemkonstellationen des modernen Denkens aufgebrochen. Gegen die seit Sartre formulierte Kritik an den für das archäologische Vorgehen paradigmatisch erscheinenden Blockziehungen zwischen epochalen Grenzmarkierungen verweist Dirk Quadflieg auf die Komplexität der Gliederungen, „vergleichbar drei unterschiedlich geknüpften Netzen, die an einigen Stellen Verbindungen aufweisen, an anderen vielleicht nur vergleichbare Muster, die sich dann aber über weite Teile voneinander getrennt austeilen“ (Quadflieg 2006, 40). Diese Netze und Muster werden erst über Foucaults Thematisierung des Diskurses der Moderne sichtbar, der nun viel stärker als jener der Renaissance oder der Klassik als ein philosophischer ausgewiesen wird. Hintergrund ist auch hier ein epistemischer Umbruch, nämlich von der Logik der Repräsentation hin zur Geschichte. Letztere ist demzufolge im Kontext der modernen Epochenwende „als Seinsweise all dessen, was uns in der Erfahrung gegeben wird“, zur „Unumgänglichkeit unseres Denkens geworden“ (Foucault 1971, 271).

Anhand dieser Textstelle wird bereits deutlich, dass der Autor der Archäologie sein eigenes Denken in der so gekennzeichneten Moderne verortet und entsprechend immer schon unter deren Problemstellungen mitthematisiert. Die Moderne bildet den intentionalen und in gewisser Hinsicht auch normativen Zielpunkt der Herausarbeitungen. Indem die Geschichte zur neuen Organisationsform des Wissens wird und die Repräsentationsfigur ablöst, wird die Suche nach der Verbindung von Sprache und Welt auf einen externen Fluchtpunkt verwiesen. Als deren transzendente und zugleich opake Bedingung taucht sodann an der mit Kant markierten „Schwelle unserer Modernität“ (Foucault 1970, 45) der Mensch in der Gestalt des Subjekts als einer empirisch-transzendentalen Doublette im

Horizont der modernen Wissenschaften und der Philosophie auf: „Die Perspektive verschiebt sich von der rationalen Anordnung der Repräsentationen auf die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit, die sich jenseits der empirischen Gegenständlichkeiten befinden muss“ (Quadflieg 2006, 45). Foucaults These, dass der Mensch vor dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht existiert habe, fußt auf dieser Beobachtung: „Für wen im klassischen Denken die Repräsentation existiert und wer sich selbst in ihr repräsentiert, sich als Bild oder Reflex erkennt [...] – der wird sich darin nie selbst präsentiert finden“ (Foucault 1970, 373). Entsprechend verfolgt Foucault den Aufweis der These, dass die Unsicherheiten, Instabilitäten und Dynamiken der modernen ‚episteme‘ auf die Fluchtlinien eines neuen Themas hin verlaufen. Dieses sieht er im Diskurs der Anthropologie auftauchen, um den sich verschiedene neu entstehende Wissenschaften – die Humanwissenschaften – gruppieren: „Ein neuer, allgemeiner Diskurs des Menschen soll im 19. Jahrhundert die Diskurse des Lebens, der Arbeit, der Sprache abfangen: So lässt sich Foucaults wissenschaftsgeschichtliche Diagnose zusammenfassen“ (Gehring 2004, 50 f.).

Die Anthropologie wird in *Die Ordnung der Dinge* als eine wesentliche Signatur des philosophischen Diskurses der Moderne ausgewiesen und in einen philosophischen Zusammenhang mit der transzendentalphilosophischen Wende gestellt. Interessant ist, dass nach Foucaults Darstellung erst durch die damit verbundene Herauslösung des nur im Menschen selbst angebbaren Ortes der Synthesen aus dem Raum der Repräsentationen „Formalisierung und Mathematisierung in das Zentrum jedes modernen wissenschaftlichen Vorhabens“ gestellt worden seien (Foucault 1971, 303). Damit widerspricht Foucault gängigen Narrativen, die insbesondere den kritischen Lesarten neuzeitlicher Entwicklungsdynamiken von Horkheimer und Adorno, aber auch des späten Husserl zugrunde liegen. Zugleich ist weithin bekannt und ebenso über mehrere Jahrzehnte kontrovers diskutiert worden, dass für Foucault diese anthropologische Wende, welche er – ganz im Unterschied zu Habermas – erst im 19. Jahrhundert verortet, eine epistemische Formation mit prekärem Status darstellt:

„Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende.“ (ebd., 462)

Die Anthropologie stellt nach einer kritischen Anmerkung von Herbert Schnädelbach im von ihm als ‚antihumanistisch‘ gekennzeichneten Denken Foucaults nur „ein anthropozentrisches Intermezzo in der Geschichte des Denkens“ dar (Schnädelbach 1989, 239). Für Foucault liegt der tieferliegende Grund für diese Prekarität des in der Moderne auftauchenden Menschen und der damit einhergehenden Instabilität der anthropologischen Wissensordnung weniger in den Humanwissenschaften als in dem ebenso neu auftretenden philosophischen Diskurs der Moder-

ne. Hintergrund für diese Annahme ist die von ihm als neue Analytik der Endlichkeit bezeichnete epistemische Konstellation:

„Wenn es auf der Ebene der verschiedenen Wissensgebiete zutrifft, daß die Endlichkeit stets vom konkreten Menschen und den empirischen Formen aus, die man für seine Existenz bestimmen kann, bezeichnet wird, ist auf der archäologischen Ebene, die das historische und allgemeine Apriori eines jeden der Wissensgebiete entdeckt, der moderne Mensch – dieser in seiner körperlichen, arbeitenden und sprechenden Existenz bestimmbare Mensch – nur als Gestalt der Endlichkeit möglich. Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehend denkt.“ (Foucault 1971, 384)

Die Analytik der Endlichkeit verdrängt im philosophischen Diskurs der Moderne die Typik der Repräsentation, in der sich die Repräsentation auch des cartesianischen Cogito noch vermittlungslos mit der Existenz in einem unendlichen metaphysischen Raum verschränken konnte. In der Klassik war ein solches auch subjektbezogenes Zusammentreffen von Repräsentation und Ding im Sinne eines Kreuzungspunktes von natürlichem und menschlichem Sein gegeben durch „die Sprache, insofern sie repräsentiert“ (ebd., 375). Während die Philosophie des klassischen Zeitalters die Entdeckung der Endlichkeit in das Innere des Denkens über das Unendliche situierete, verweist Foucault auf eine völlig neue Endlichkeitserfahrung, die das moderne Denken prägt. Die Analytik der Endlichkeit stellt diese „genau in das Zentrum jener Inhalte, die durch ein endliches Wissen als die konkreten Formen der endlichen Existenz gegeben werden“ (ebd., 382).

So ist für das moderne Denken „der Rückgriff auf die menschliche Existenz einzig in ihrer konstitutiven Doppelrolle als ebenso begründendes Subjekt wie endliches Objekt des Diskurses möglich“ (Quadflieg 2006, 57). Das Auftauchen des modernen Menschen ist somit doppeldeutig, und die bekannteste Figuration für diese Ambivalenz ist die in der Philosophie Kants zu ihrem prägnanten Ausdruck kommende empirisch-transzendentalen Verdoppelung: „Der Mensch ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht“ (Foucault 1971, 384). Für Foucault ist es insbesondere die neue Situierung und Positionierung der Sprache innerhalb der modernen anthropozentrischen ‚episteme‘, an der das Problem des aufgetauchten und verdoppelten Menschen als Subjekt und Objekt von Erkenntnis und Wissen virulent wird, denn sie ist nun zu einem „Erkenntnisgegenstand unter anderen geworden [...]“. Die Sprache zu erkennen, heißt nicht mehr, sich der Erkenntnis selbst möglichst stark zu nähern, sondern heißt lediglich, die Methoden des Wissens im allgemeinen auf ein besonderes Gebiet der Objektivität anzuwenden“ (ebd., 360 f.). Diese mit der modernen Herausstellung des empirisch-transzendentalen Subjekts einhergehende anthropozentrische Wende führe so zu einer folgenreichen

Kompensation einer gegenüber der Klassik vollzogenen „Nivellierung der Sprache“ (ebd., 361). Da sie als Vermittlungsmoment jeder Erkenntnis fungiert, tauche sie „stets wieder beim erkennenden Subjekt auf, sobald es sich für dieses um die Aussage dessen handelt, was es weiß“ (ebd., 361). Doch in das Feld des Denkens sei die Sprache „direkt und für sich selbst“ erst wieder am Ende des 19. Jahrhunderts eingetreten (ebd., 369). Und hier sieht Foucault die Möglichkeit einer Überwindung der modernen Problemkonstellationen durch die „Wiederkehr der Frage nach dem Sein der Sprache“ (ebd., 457). Sie verweist durch ihre Kennzeichnung als ‚Wiederkehr‘ zugleich historisch hinter die von Bacon ausgehende Entwicklung einer Auflösung des Bandes von Wörtern und Dingen zurück.

Dieser Rückverweis des möglichen Auflösungshorizontes der modernen Problemkonstellation auf die epistemischen Konstellationen der vorklassischen Zeitalter konterkariert zumindest subtil das gängige Bild von den monolithischen Epochenblöcken, die aus der archäologischen Untersuchungsweise Foucaults hervorgehen. Von einer solchen Lesart aus lässt sich auch die werkbiografische Bruchthese von einer archäologischen und einer genealogischen Phase überwinden, ohne die Differenz der jeweiligen Zugangsweisen zur Historie zu unterlaufen. Diese Differenz besteht in einer unterschiedlichen „*historischen Lagerung*, durch die die Genealogie anders als die Archäologie ansetzt“ (Gehring 2004, 133). Während die epistemisch-diskursive Aussagenanalyse der Archäologie diese epochenspezifisch und in vergleichender Absicht vollzieht, ist die Genealogie verständlich zu machen als ein historisches Rückfrageverfahren, das explizit von einer Problemstellung der Gegenwart aus die Herkunftsgeschichte des jeweiligen Phänomens betrachtet: „Als eine Herkunftsgeschichte kann die Genealogie nicht lediglich aus großem Abstand eine bestimmte Epoche kartieren, sondern sie bedarf des historischen Sinns, sie tritt als Erzählung mitten in das in sich widersprüchliche und umkämpfte Feld des Historischen hinein“ (Gehring 2004, 133).

In der archäologisch ausgerichteten Untersuchung von Foucault erscheint so Francis Bacon nicht als Wegbereiter einer Denkform, deren Einfluss die gesamte neuzeitliche Epoche bis in die Gegenwart prägt. Stattdessen taucht er als maßgebliche Figur eines Umbruchs der diskursiv-epistemischen Formationen zwischen Renaissance und Klassik auf. Ganz anders funktionieren die Zugriffsweisen von Habermas auf diese ideengeschichtliche Epoche in seinem Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Habermas argumentiert ganz explizit vom Standpunkt einer vernünftigen Freiheit, die er in bestimmten Entwicklungslinien des nachmetaphysischen Denkens im Ausgang von Kant verortet sieht, und die er einem szientistischen Entwicklungsstrang entgegenhält (vgl. Thein 2024, 183f.). Er deutet das neue Paradigma der Einnahme einer objektivierenden Einstellung gegenüber Natur, den Anderen und dem Selbst zwar einerseits hinsichtlich der daraus resultierenden technologischen und soziokulturellen Fortschritte als positiv konnotierte Dezentrierung des Mensch-Welt-

Verhältnisses. Zugleich problematisiert er aus einer genealogischen Perspektive verschiedene, auf Verengungen hinauslaufenden wissenschaftsgeschichtliche Weichenstellungen im Hinblick auf die orientierende Aufgabenbestimmung von Philosophie:

„Auf diese Weise legt sich die Philosophie auf die Beobachterperspektive einer dritten Person fest, die sie auch in der vergegenständlichenden Einstellung der ersten Person zu sich als erlebendem Subjekt als die maßgebende Erkenntnisperspektive beibehält. Allerdings darf sich die Philosophie, wenn sie die Orientierung im Handeln nicht der Religion überlassen will, nicht ausschließlich von der objektivierenden Erkenntnisart der modernen Naturwissenschaften, die den Zugang zur Welt und zum Weltwissen fortan monopolisieren, abhängig machen.“ (Habermas 2019b, 202 f.)

Natürlich kann das Spätwerk von Habermas auch in den Kontext der von ihm im *Philosophischen Diskurs der Moderne* in den 1980er Jahren kritisierten *Dialektik der Aufklärung* gestellt werden. So stellt *Auch eine Geschichte der Philosophie* in gewisser Hinsicht ein Gegenprogramm zur negativen Geschichtsphilosophie von Horkheimer und Adorno dar. Direkte Bezüge auf Grundideen der *Dialektik der Aufklärung* tauchen wiederum in Habermas' Versuch einer Rekonstruktion des kommunikativen Zusammenhanges von Mythos und Ritual im Hinblick auf die aus dieser Konstellation hervorgegangene achsenzeitliche Transformation von Weltbildern wieder auf. Der Mythos verdankte seine sakralen Bindungskräfte demzufolge nicht nur seiner Verbindung mit dem Ritus, sondern bot auch eine Form der „rationalen Überzeugungskraft“ mit „Vernunftbezug“ eben durch die Form seiner kognitiven und moralischen Erklärungen an:

„Die legitimierende und allgemein sozialintegrative Kraft der Weltbilder zehrt davon, dass die Macht des Sakralen mit der Kraft guter Gründe kommuniziert. In diesem Sinne ist der Mythos von Anfang an auch Aufklärung (Horkheimer / Adorno).“ (Habermas 2019a, 147)

Nach Habermas war der Mythos in einer Weise anfällig für Lernprozesse, aus der dessen Umschlagsmöglichkeit in Aufklärungsprozesse folgte. Was Habermas letztlich seit seiner Kritik im *Philosophischen Diskurs der Moderne* an dem von Horkheimer und Adorno entfalteten negativen Geschichtsnarrativ ablehnt, ist also weder die Annahme, dass „schon der Mythos [...] Aufklärung“ sei, noch die Umschlagsthese, nach der letztere unter bestimmten Bedingungen, Umständen und Entwicklungen „in Mythologie umschlägt“ (Horkheimer / Adorno 1969, 6). In einem schwachen Sinne können beide Thesen sodann auch in den weitläufigeren Kontexten von *Auch eine Geschichte der Philosophie* wieder ausgemacht werden, zumeist implizit sowie subtil und nur selten explizit sowie direkt.

Habermas erläutert mit Blick auf die normative Ausrichtung des unter methodischen Gesichtspunkten als *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* ausgewiesenen Werkes, dass er das „Thema der ‚Unvernunft in der Geschichte‘“ deshalb vernachlässigt habe, da ihm zufolge nicht die Verfallsformen, sondern die „kooperativen Lernprozesse für die Lebensformen des vernunftbegabten Tiers konstitutiv sind“ (Habermas 2019a, 174). Diese Ausgangsstellung verhält sich deshalb im bereits angedeuteten Sinne spiegelverkehrt zu den Setzungen und Thesen der *Dialektik der Aufklärung*. Die Unvernunft in der Geschichte sieht Habermas als die „grausame Bestätigung des Themas der Vernunft“ an (ebd.). Das Hauptmotiv für die Lernschritte der vernunftbegabten Lebensform wiederum scheint in dem für alle Epochenzusammenhänge herausgearbeiteten Zusammenspiel aus kognitiven, kooperativen und moralischen Motivations- und Beweggründen zu bestehen, die Habermas als konstitutiv für die übergreifende Entwicklung der Gattung in epistemischer und normativer Hinsicht auszeichnet.

Affirmative Bezugnahmen auf einen normativen Hintergrund, wie ihn Habermas in der Breite seines Werkes auszuweisen beansprucht, widerstreitet der Anlage des Denkens Foucaults wiederum in einer ganz grundsätzlichen Weise, und die damit einhergehende Grenzziehung markiert eine unüberbrückbare Differenz der jeweiligen Rückgriffe auf genealogische Verfahrensweisen. Viel schwieriger zu bestimmen ist die theoretische Beziehung zwischen Foucaults archäologischem Zugriff auf die Ideengeschichte und den fragmentarischen Darstellungsformen dieser Geschichte in der *Dialektik der Aufklärung*, die einen rationalitätskritischen Standpunkt – den Foucault teilt – mit einer negativen geschichtsphilosophischen Analyse des Zivilisationsprozesses verbindet. In dieser Verfallsgeschichte taucht die Vernunft als instrumentelle Rationalität nur im Sinne eines Organisationsprinzips zur konkreten Bestimmung „je unterschiedlicher historischer Konstellationen von Individuum, Gesellschaft und Natur“ auf (Schmid Noerr 1997, 28). Durch die Aufdeckung der Ursachen für die mit den herrschaftsförmigen Prozessen entstehenden subjektiven und kollektiven Leiddimensionen hoffen die Autoren auf eine kritische Reflexion der Vernunft auf die ihr eigenen Herrschafts-, aber auch Freiheitsansprüche.

Mit Blick auf die evaluative Situierung der Figur Bacon in der *Dialektik der Aufklärung* bleibt darauf hinzuweisen, dass dessen Relevanz für die problematisierte neuzeitliche Ideen- und Wissenschaftsgeschichte nicht – wie bei Foucault – als Umbruchereignis festgestellt wird, sondern im Kontext von dialektisch arrangierten Konstellationen im übergreifenden Zivilisationsprozess. Seinen demzufolge deutlich negativ konnotierten historischen Sinn entfaltet die Figur Bacon im Fragment *Begriff der Aufklärung* also nicht durch ihre Präsenz im Epochenbruch. Stattdessen gelte es, das Vorfindliche und die Gegebenheiten „als Oberfläche, als vermittelte Begriffsmomente zu denken, die sich erst in der Entfaltung ihres gesellschaftlichen, historischen, menschlichen Sinnes“ zeigen oder auch erfüllen (Horkheimer/Adorno 2002, 33). So unterscheiden sich Foucaults

sowohl archäologische als auch genealogische Zugangsweisen zur Geschichte der neuzeitlichen Rationalität von derjenigen, die für die *Dialektik der Aufklärung* charakteristisch ist, sehr grundlegend. Für letztere stellt dieser Prozess sich einheitlich dar, indem er auf einem problematischen Konzept von Rationalität aufruht. Foucault hingegen geht in allen Werkphasen von einer Vielzahl von Rationalitäten aus. Entsprechend unterscheiden sich die jeweiligen Kritikbegriffe: „Die Form von Kritik, die in der *Dialektik der Aufklärung* als Anklage der Vernunft auftritt, wird von Foucault ausdrücklich zugunsten einer Diagnostik und Analytik spezifischer Rationalitätsformen zurückgewiesen“ (Schäfer 1990, 80). Die Darstellung wird dadurch deutlich nüchterner und die Kritik der westlichen Rationalitätsbegriffe umso kühler:

„Überzeugend an Foucault [...] wirkt die Abrechnung mit liberalistisch überhöhten Autonomiekonzepten und die nüchterne Präzision ihrer Diskursanalysen. Im Vergleich dazu erscheint die Argumentationsweise von Horkheimer/Adorno noch eher expressionistisch, geisteswissenschaftlich in einem von Foucault als unwissenschaftlich abqualifizierten Sinne. [...] Ohne von Max Weber oder Horkheimer/Adorno Kenntnis zu nehmen, setzt Michel Foucault den Prozess der Dialektik der Aufklärung fort. Spätestens in *Les mots et les choses* (1966), jenem von Habermas als ‚genial‘ eingestuftem Werk, gibt Foucault eine eindeutige Antwort, wo Horkheimer/Adorno noch zögerten. Das humanistische Projekt der Aufklärung ist aufzugeben, da es auf einer illusorischen Zielvorstellung beruhte: dem vernünftig selbstbestimmten menschlichen Subjekt.“ (Geyer 2007, 6)

Die für alle drei hier verhandelten Werke zu konstatierenden Verengungen der Blickwinkel auf die Rolle von Francis Bacon für die Entwicklungen der Epochen der Neuzeit, Aufklärung und Moderne können hier nur angedeutet werden. So ist die Überzeichnung der Figur Bacon als Ahnherr und Ideengeber sowohl der naturbeherrschenden Rationalität der Technikentwicklung als auch des empiristischen und rationalistischen Positivismus fragwürdig. Tatsächlich kann Bacon als „Übergangsfigur zwischen dem Magus Paracelsus und dem experimentellen Philosophen Robert Boyle“ und damit als ein Wegbereiter für die „Entstehung der neuen experimentellen Wissenschaften“ eingeführt werden (Kuhn 1977, 107). Die sich daraus entwickelnden ‚Baconischen Wissenschaften‘ führen mit einem Mittelpunkt in England zumindest im 18. Jahrhundert eine Parallelexistenz zu den weiterhin am klassischen Ideal orientierten mathematischen Wissenschaften, für die Experimente immer bloß die Funktion behielten, zu demonstrieren oder zu bestätigen: „Bis ins 19. Jahrhundert hinein blieben die beiden Gruppen, die klassische und die Baconische, getrennt“ (ebd., 100).

Ebenso beruht die These Foucaults, dass in der wissenschaftlichen Diskursformation der klassischen Aufklärungsepoche die Idee von einem autonomen Subjekt zumindest theoretisch nicht existiert habe, auf Perspektivenverengungen

und einer selektiven Materialauswertung, wie Paul Geyer in seiner vergleichend angelegten Studie kritisch bemerkt und an verschiedenen Beispielen nachdrücklich aufzeigt:

„Foucaults Archäologie der Wissenschaften vom Menschen ist freilich selbst eine Idealisierung. Er spricht der klassisch-aufklärerischen Episteme eine Kompaktheit und Selbstsicherheit zu, über die die differenzierten Denkwürfe dieser Zeit gar nicht verfügten. Diese Perspektivenverengung hat wohl zwei Ursachen. Zum einen behandelt Foucault nur Wissensbereiche, die jeweils nur Einzelaspekte des Menschlichen exakt zu ordnen suchen. Zum anderen nimmt er die methodologischen Absichtserklärungen der klassischen Aufklärer für bare Münze, anstatt primär auf die Brüche in der inhaltlichen Durchführung zu achten.“ (Geyer 2007, 21)

Mit letzterem Punkt wäre wieder eine entscheidende philosophische Differenz zu Horkheimer und insbesondere Adorno markiert. Insbesondere letzterer führte die als dialektisch ausgewiesene Herausarbeitung von Brüchen, von Aporien und von Paradoxien der Philosopheme in seinen philosophischen Werken seit den 1950er Jahren auf eine Weise durch, die sich auch von den noch sehr an Horkheimer orientierten Darstellungsformen in der *Dialektik der Aufklärung* diffizil unterscheiden. Was bleiben wird, ist das Moment der Übertreibung, das die Theoretiker der *Frankfurter Schule* alle mit Foucault teilen. Dieses dient der pointierten Herausstellung derjenigen historischen Umbruchs- und Kontinuitätslinien, die die Problem diagnose der Gegenwart, um die es in allen hier thematisierten Werken geht, tragen: „Aber nur die Übertreibung ist wahr“ (Horkheimer/Adorno 2002, 126).

## Literatur

- Bacon, F. (1990a): Neues Organon (Novum Organon), Teilband I. Hamburg: Meiner.
- Bacon, F. (1990b): Neues Organon (Novum Organon), Teilband II. Hamburg: Meiner.
- Foucault, M. (1971): Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1981): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gehring, P. (2004): Foucault – Die Philosophie im Archiv. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Geyer, P. (2007): Die Entdeckung des modernen Subjekts – Anthropologie von Descartes bis Rousseau. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Habermas, J. (1988): Der philosophische Diskurs der Moderne – Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik. In: Ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp 2012, 120–182.
- Habermas, J. (2019a): Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2019b): Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit – Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp.

- Honneth, A. (1985): *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. / Adorno, T. W. (2002): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Kuhn, T. S. (1977): *Mathematische versus experimentelle Traditionen in der Entwicklung der physikalischen Wissenschaften*. In: Ders. (Hrsg.): *Die Entstehung des Neuen – Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 84–124.
- Quadflieg, D. (2006): *Das Sein der Sprache – Foucaults Archäologie der Moderne*. Berlin: Parados.
- Schäfer, T. (1990): *Aufklärung und Kritik. Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur ‚Dialektik der Aufklärung‘*. In: Erdmann, E. / Forst, R. / Honneth, A. (Hrsg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Campus, 70–86.
- Schmid Noerr, G. (1997): *Zur Ideengeschichte und Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘*. In: Ders.: *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Fischer, 19–50.
- Schnädelbach, H. (1989): *Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer*. In: Honneth, A. / McCarthy, T. / Wellmer, A. (Hrsg.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 231–261.
- Schotte, D. (2018): *Shadow History with a Hidden Agenda? Francis Bacon als Positivist in der ‚Dialektik der Aufklärung‘*. In: Lavaert, S. / Schröder, W. (Hrsg.): *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen – Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive*. Berlin: De Gruyter, 83–112.
- Taylor, C. (2012): *Ein säkulares Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Thein, C. (2020): *Genealogische Anmerkungen über die kritischen Theorien zur Genese des Naturproblems in der Frühen Neuzeit*. In: Feldmann, K. / Höppner, N. (Hrsg.): *Wie über Natur reden? – Philosophische Zugänge zum Naturverständnis im 21. Jahrhundert*. Freiburg: Karl Alber, 217–238.
- Thein, C. (2024): *Habermas und die Genealogie nachmetaphysischen Denkens*. Hamburg: Meiner.



## **II. Kritik der instrumentellen Rationalität**

# Horkheimer, Kant und die Kritik der instrumentellen Rationalität

„Kants berühmtes Diktum, der kritische Weg sei allein noch offen, gehört zu jenen Sätzen, in denen die Philosophie, aus der sie stammen, die Probe besteht, indem sie, als Bruchstücke, das System überdauern.“  
(Theodor W. Adorno, *Wozu noch Philosophie*, 1962)

Die Formulierung einer die philosophischen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen übergreifend in den Fokus rückenden *Kritik der instrumentellen Vernunft* gilt als ein Kernanliegen der *Kritischen Theorie* seit der ersten Generation um den Direktor des in den 1930er Jahren zunächst in Frankfurt und dann in New York angesiedelten *Instituts für Sozialforschung*, Max Horkheimer. Im Kontext der mit Theodor W. Adorno seit 1942 im Exil in Los Angeles unternommenen Arbeiten an einem „Buch über dialektische Philosophie“, das 1944 unter dem Titel *Philosophische Fragmente* erstmals publiziert und 1947 mit dem neuen Haupttitel *Dialektik der Aufklärung* im Amsterdamer Verlag *Querido* in überarbeiteter Fassung erschienen war, wurde Horkheimer zur Vorstellung seiner Überlegungen im Februar und März 1944 zu fünf öffentlichen Vorlesungen über *Society and Reason* am *Department of Philosophy* der *Columbia University* eingeladen (Wiggershaus 1988, 350–390). Diese Vorlesungen erschienen 1947 in überarbeiteter Fassung im New Yorker Verlag *Oxford University Press* unter dem Titel *Eclipse of Reason* und 1967 in einer deutschsprachigen, von Alfred Schmidt besorgten Übersetzung unter dem Titel *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.

Georg Lohmann hat zu Titelgebung einerseits und Textwirkung andererseits die interessante Anmerkung gemacht, dass zwar die überlieferten Vorlesungen selbst ein nur hintergründiges Dasein in der Theoriegeschichte der *Frankfurter Schule* gespielt haben, der Titel der deutschen Übersetzung hingegen stilbildend und motivprägend geworden sei: „*The Critique of Instrumental Reason (Kritik der instrumentellen Vernunft)* became the emblem of critical theory after World War II, although familiarity with the title has often stood in inverse proportion to acquaintance with the text“ (Lohmann 1993, 387). Während auf der Sachebene der englischsprachige Titel das negative geschichtsphilosophische Motiv einer Verfallsgeschichte der Vernunft hervorhebt, legt die deutschsprachige Übersetzung den Fokus auf den auch unter systematischen Gesichtspunkten relevanten Fluchtpunkt der Kritik, der sich im Eingang der mit dem Titel *Mittel und Zwecke* überschriebenen ersten der fünf Vorlesungen als Gegenüberstellung zweier Begriffe von Vernunft anzeigt. Horkheimer legt hier zunächst verschiedene Verständnisse von „subjektiver Vernunft“ dar, die sowohl dem Common Sense als auch den

gängigen Wissenschaftsverständnissen von Rationalität entsprechen. Demzufolge habe es subjektive Vernunft „wesentlich mit Mitteln und Zwecken zu tun, mit der Angemessenheit von Verfahrensweisen an Ziele, die mehr oder minder hingenommen werden und sich vermeintlich von selbst verstehen“ (Horkheimer 1991, 26). Die mit den Zwecksetzungen verbundenen Ziele werden diesem Rationalitätsverständnis zufolge ausschließlich im Interesse des Subjekts unter Aspekten der Selbsterhaltung und Nützlichkeit bestimmt. Nach Horkheimers Einlassungen werden jedoch in dem kritisierten Paradigma darüber hinaus keine weiteren inhaltlichen Fragen nach der Vernünftigkeit von ‚Zielen als solchen‘ unabhängig von den subjektiven Interessenlagen gestellt. In der Folge erhalte Rationalität eine sowohl kalkulatorische als auch instrumentelle Ausrichtung und werde auf die Fähigkeit reduziert, „Wahrscheinlichkeiten zu berechnen und dadurch einem gegebenen Zweck die richtigen Mittel zuzuordnen“ (ebd., 29). Dieser Vorgang einer Reduktion des Vernunftbegriffs wird im Vorlesungsverlauf wiederum in den historischen Kontext eines „tiefgreifenden Wandels der Anschauungsweise“ (ebd., 28) in der Neuzeit und Moderne gestellt. So charakterisiert Horkheimer den diagnostizierten Verfallsprozess als eine fortschreitende Instrumentalisierung, Formalisierung und Entsubstantialisierung des Vernunftbegriffs. Diese Erscheinungsweisen kommen seiner Lesart zufolge insbesondere in den zeitgenössischen Varianten der pragmatistischen und positivistischen Theorien zum Ausdruck, mit „weitreichenden theoretischen und praktischen Konsequenzen“ auch für das „gesellschaftliche und individuelle Leben“ (ebd., 31 f.).

Diese Skizze eines neuzeitlichen Entwicklungsstrangs hin zu einem subjektzentrierten Rationalitätsparadigma kontrastiert Horkheimer mit einer „objektiven Theorie der Vernunft“ (ebd., 28), wie sie ihm zufolge die klassischen philosophischen Systeme von Platon bis Hegel transportiert haben. In diesen sei Vernunft als eine Kraft in der Wirklichkeit oder auch der objektiven Welt gefasst worden. Den Ort und die Wirkmächtigkeit von Vernunft in einem solchen objektiven Sinne situiert Horkheimer „in den Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen sozialen Klassen, in gesellschaftlichen Institutionen, in der Natur und ihren Manifestationen“ (ebd.). Im weiteren Argumentationsverlauf spricht er dem objektiven Vernunftbegriff zudem eine doppelte Verweisstruktur zu, insofern dieser zum einen auf „eine der Wirklichkeit innewohnende Struktur“ Bezug nehme und zum anderen ebenso für die Anstrengungen stehe, „eine solche objektive Ordnung zu reflektieren“ (ebd., 34). Entsprechend sei in den klassischen Konzeptionen objektive und subjektive Vernunft nicht als Gegensatz gedacht worden, sondern in einer Vermittlung unter dem Vorrang ersterer. Subjektive Vernunft wurde in den objektiven Theorien zum einen als partieller und beschränkter „Ausdruck einer umfassenden Vernünftigkeit“ (ebd., 33) verstanden und zum anderen als ein Instrument zur Bestimmung von objektiven Zwecken. Die klassische Idee von Vernunft war demzufolge auf die übergreifenden Zwecksetzungen konzentriert und nicht auf die subjektive Wahl von Mitteln zu selbstgesetzten Zielen eines Subjekts.

Die in den fünf Vorlesungen problematisierte Vorherrschaft des auf seine instrumentellen Funktionen zugeschnittenen subjektiven Rationalitätsparadigmas wird von Horkheimer in einem langen, epochenübergreifenden historischen Prozess historisch kontextualisiert. Grundsätzlich geht er von Wechselwirkungen zwischen den philosophischen Theorieentwürfen und den Tendenzen der gesellschaftlichen sowie ökonomisch-technischen Entwicklungen aus. Bekanntlich rekonstruierte Horkheimer Etappen und Wegmarken der diagnostizierten westlich-abendländischen Verfallsgeschichte von Vernunft in der *Dialektik der Aufklärung* zusammen mit Theodor W. Adorno unter dem Index der von ihnen in den 1940er Jahren vertretenen negativen Geschichtsphilosophie.

Für die nachfolgende Argumentation, die Kant in den Blickpunkt rücken wird, sollen unter Absehung dieser historischen Hintergründe zwei in den Vorlesungen formulierte Thesen mit systematischer Relevanz auch für Fragen der Gegenwartsphilosophie als Ausgangspunkt dienen:

1. „Indem Vernunft subjektiviert wird, wird sie auch formalisiert.“ (ebd., 30)
2. „In der Neuzeit hat die Vernunft eine Tendenz entfaltet, ihren eigenen objektiven Inhalt aufzulösen.“ (ebd., 35)

In der im gleichen Zeitraum verfassten *Dialektik der Aufklärung* finden sich im zweiten Exkurs zu *Juliette oder Aufklärung und Moral*, der nach der von Habermas überlieferten Vermutung Gretel Adornos von Horkheimer verfasst wurde (vgl. Habermas 1986, 171), ähnliche Formulierungen zum Problemkomplex der Vernunftentwicklung:

3. „Da die Vernunft keine inhaltlichen Ziele setzt, sind die Affekte alle gleich weit von ihr entfernt. Sie sind bloß natürlich.“ (Horkheimer/Adorno 1987, 112)
4. „Mit der Formalisierung der Vernunft wird Theorie selbst, soweit sie mehr als ein Zeichen für neutrale Verfahrensweisen sein will, zum unverständlichen Begriff, und Denken gilt als sinnvoll nur nach Preisgabe des Sinns.“ (ebd., 116)
5. „Die Formalisierung der Vernunft ist bloß der intellektuelle Ausdruck der maschinellen Produktionsweise. Das Mittel wird fetischisiert: es absorbiert die Lüste.“ (ebd., 127)

In diesen Textstellen stellt Horkheimer erstens einen immanenten Zusammenhang zwischen der Subjektivierung und der Formalisierung des Vernunftbegriffs her. Zweitens konstatiert er, dass es in der Konsequenz zu einer Auflösung der möglichen inhaltlichen oder materialen Bezugspunkte des Vernunftbegriffes komme. Drittens verweist er auf die Problematik einer Dichotomisierung von kognitiven und emotiven Momenten in menschlichen Urteils- und Handlungs-

vollzügen durch den Akt der Formalisierung der Vernunft. Eine ambivalente Rolle im Rahmen der unter diesen Gesichtspunkten vollzogenen Problematisierung der Vernunftentwicklung in der neuzeitlichen Philosophie nimmt Kant ein. Trotz der Vielzahl an Referenzen wird auf diesen in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* nur an zwei Stellen explizit Bezug genommen. Horkheimer führt Kant dort als maßgeblichen Autor des kritisch-transzendentalen Denkens an. Hinsichtlich der modernen subjekttheoretischen Wende in der Philosophiegeschichte spricht Horkheimer ihm die Begründung des transzendentalen Prinzips zu, nach dem „die Grundzüge und Kategorien unseres Weltverständnisses von subjektiven Faktoren abhängen“ (Horkheimer 1991, 104). Methodologisch reformuliert Horkheimer wiederum Kants Maxime des notwendigen Beschreitens eines kritischen Weges mit Blick auf die diagnostizierte Gegenwartssituation, jedoch in umgekehrter Hinsicht: „Da die isolierte subjektive Vernunft in unserer Zeit überall triumphiert, mit fatalen Ergebnissen, muss die Kritik notwendigerweise mehr mit dem Nachdruck auf der objektiven Vernunft geführt werden als mit den Überbleibseln subjektivistischer Philosophie“ (ebd., 174). Horkheimers Kritik an den Implikationen der subjektorientierten Wende in der Philosophie der Neuzeit trifft also in einem ganz spezifischen Sinne auch Kant.

An prominenter Stelle deutet Horkheimer so explizit den Vernunftbegriff der *Kritik der reinen Vernunft* mit Blick auf die in der *Transzendentalen Analytik* vorgetragenen epistemischen Vollzugsformen der Schematisierung und Formalisierung von Erkenntnissen. Im zweiten Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* zielt die auf Ambivalenzen und Doppelsinnigkeiten hindeutende Auseinandersetzung im Kern auf die epistemische Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt oder auch Mensch und Natur im Kontext von Kants Systemgedanken. So formulieren die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* mit Blick auf den Vernunftbegriff, dieser bilde „die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurechtet und keine anderen Funktionen kennt als die der Präparierung des Gegenstandes aus bloßem Sinnenmaterial zum Material der Unterjochung“ (Horkheimer/Adorno 1987, 106). Zugleich wird ein positives Moment der subjekttheoretischen Wende hervorgehoben, da „Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich [...] die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen“ enthalte (ebd.). Horkheimer scheint hier zwischen der reinen theoretischen und der praktischen Vernunft zu unterscheiden: „Entgegen dem kategorischen Imperativ und in desto tieferem Einklang mit der reinen Vernunft behandelt er die Menschen als Dinge, Zentren von Verhaltensweisen“ (ebd., 109). Als politische Referenz für die historischen Fehlentwicklungen, welche ihm zufolge die kritisierte Seite des Kantischen Vernunftbegriffs implizieren, führt Horkheimer hier die totalitäre Ordnung des Faschismus an, die sich diese Reduktion von Vernunft auf kalkulierendes Denken im Rahmen der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Moderne in radikalisierte Weise zunutze gemacht habe. Zugleich ist Kant für Horkheimer seit seiner Promotion

und Habilitation, in denen die *Kritik der Urteilskraft* die philosophische Hauptreferenz darstellt, der immer mitlaufende Ankerpunkt seiner Philosophie – neben Schopenhauer und Marx. Übergreifend wird Kant in der Tradition der frühen *Kritischen Theorie* sowohl als Kritiker als auch als Theoretiker der instrumentellen Vernunft gelesen (vgl. Jay 2016, 36 ff.).

In Absehung vom Entstehungskontext der Textfragmente zur *Dialektik der Aufklärung*, der die aus heutiger Perspektive wagemutig wirkenden politischen Kommentierungen von Philosophemen in ein historisch kontextualisierbares Licht rückt, können die insbesondere in den Vorlesungen aufgeworfenen Problemstellungen einer Struktur- und Zielbestimmung von Rationalität auch unter philosophischen Gegenwartsbedingungen noch einmal aufgegriffen werden. Brian O'Connor hat die zugespitzten Lesarten der philosophischen Klassiker bei Horkheimer und Adorno entsprechend hermeneutisch eingeordnet:

„In *Dialektik der Aufklärung* discussions of Kant's ideas feature more than those of any other philosophers. Those discussions, however, rarely attempt to understand the argumentative structure of Kant's philosophy. Kant's ideas are invoked largely as an aide to gaining greater insight into the broader phenomenon of the evolution of modern reason.“ (O'Connor 2017, 115)

Hinsichtlich der Möglichkeiten einer Bestimmung des Verhältnisses der Rationalitätsbegriffe zum Vernunftbegriff wiederum kann auf das Diktum von der Unumkehrbarkeit eines sachlichen und terminologischen Überganges „von der Philosophie der Vernunft zur philosophischen Theorie der Rationalität“ von Herbert Schnädelbach zurückgegriffen werden, unter Beibehaltung eines problematisierenden Blicks auf diesen Übergang (Schnädelbach 2000, 257). Schnädelbach zufolge werden „die beiden Hauptgebrechen fast aller vorliegenden Rationalitätstheorien“ gerade durch diesen Übergang erklärbar (ebd.). So gilt das von Horkheimer kritisch in den Blick genommene Prinzip der subjekttheoretisch begründeten instrumentellen Rationalität im breiten Spektrum von ökonomischen, soziologischen und ethischen Handlungstheorien als ein zumeist als selbstverständlich hingenommenes Grundlagentheorem. Als rational gelten demzufolge Handelnde, die zu den selbstgesetzten Zielen die erforderlichen Mittel ergreifen. Verhaltensweisen, die dieser Handlungsstruktur widersprechen, werden aus methodologischer Sicht und ebenso nach Übernahme von Teilnehmerperspektiven als irrational klassifiziert. In der Konsequenz wird das Prinzip auch in normativer Hinsicht als handlungsleitend eingestuft.

In einem jüngeren Sammelband haben Christoph Halbig und Tim Henning nun metaethische Beiträge aus dem angelsächsischen Sprachraum in deutschsprachiger Übersetzung versammelt, die dieses Prinzip der instrumentellen Rationalität, das für „lange Zeit als der einzig unkontroverse Aspekt der praktischen Normativität“ gehalten wurde, in den Fokus einer Überprüfung rücken (Halbig/

Henning 2012, 7). Die Herausgeber des Sammelbandes kontrastieren in der die übergreifende Problemstellung skizzierenden Einleitung zwei handlungstheoretische Grundprinzipien, die nicht widerspruchsfrei zu denken sind. So tritt neben das Handlungsprinzip, nach dem unter normativen Gesichtspunkten Handelnde die geeigneten Mittel zur Verwirklichung ihrer Ziele ohne weitergehende Befragung und Begründung der Zielsetzung selbst ergreifen sollen, das Prinzip des normativen Handlungsgrundes. Dieses fragt nach einem hinreichenden Grund für die Zielsetzung und macht die Wahl der Mittel von diesem abhängig. Nach dem Prinzip der instrumentellen Rationalität scheint hingegen aus der bloßen Absicht der Verfolgung eines Zieles bereits zu folgen, dass dieses auch „normativ gut begründet ist“ (ebd., 9). Die Normativität dieses Handlungsprinzips würde demzufolge aus der Bestimmung der Handlungsgründe durch die interne Beziehung von angemessenen Mitteln zur intendierten Erreichung oder Verwirklichung gesetzter Ziele folgen. Dieses Verständnis einer Bindung von Normativität an eine festgelegte Struktur der Handlungsrationality konterkariert jedoch die Grundidee des normativen Prinzips des Handlungsgrundes.

Infrage gestellt werden kann entsprechend, ob das Prinzip der instrumentellen Rationalität überhaupt Normativität transportiert, da es die Frage nach Gründen immer schon im Lichte des eigenen Handlungsprinzips überformt und keine Erwägungen und Bezugnahmen auf externe Gründe zulässt. Halbig und Henning verweisen darauf, dass dieses Problem in der angelsächsischen Debatte unter Bezugnahme auf das Kunstwort des ‚Bootstrappings‘ – der metaphorischen Rede über den Versuch, sich an den eigenen Schnürsenkeln in die Luft zu heben – diskutiert wird: „Von Bootstrapping spricht man dort, wo etwas, für das eine unabhängige Begründung gefordert wird, selbst zur eigenen Begründung herangezogen wird“ (ebd., 10) Im Falle des instrumentellen Prinzips wäre dieses ‚etwas‘ die Zielverwirklichungsperspektive selbst. Diesem Rationalitätsverständnis zufolge wird letztere deshalb zum Grund für die durch ihre Setzung bereits als begründet angesehene Ziel- und Mittelwahl erhoben. Dies stellt jedoch eine unbefriedigende Konstellation dar, da Normativität mit einer spezifischen Form von Zweckrationalität gleichgesetzt wird. Zur Diskussion steht, inwieweit für letztere eine unabhängige normative Begründung oder Erklärung angegeben werden kann, die sich extern zur rationalen Struktur des instrumentellen Prinzips verhält.

Es scheint also – nach der Formulierung von Halbig und Henning – so zu sein, dass die „Kritiker der instrumentalistischen Halbierung der Vernunft (Horkheimer) Unterstützung aus unerwarteter Richtung“ erhalten, da gerade „analytische Philosophen [...] den Status instrumenteller Normen auf radikale Weise“ kritisieren (ebd., 8). Mit Blick auf die von Halbig und Henning präsentierten Beiträge fällt auf, dass eine Brücke zur kontinentaleuropäischen Philosophietradition ausschließlich von Christine Korsgaard geschlagen wird:

„Es muss gute Gründe nicht nur für die Wahl der notwendigen Mittel, sondern auch für die Zwecke selbst geben. Korsgaard vertraut in der kantischen Tradition darauf, dass sich Prinzipien für solche Gründe finden lassen, die zugleich konstitutive Normen für autonomes Handeln überhaupt bilden.“ (ebd., 30)

Korsgaard plädiert in ihrem Beitrag für ein verändertes Verständnis des instrumentellen Prinzips und seiner Relevanz für Fragen der praktischen Normativität. Hierbei intendiert sie eine reziproke Erläuterung von Rationalität und normativen Gründen, ohne dass Rationalität und Normativität zusammenfallen. Systematischer Bezugspunkt ihrer Überlegungen ist die von Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* diffizil durchgeführte Unterscheidung von praktischen Imperativen in den zwei Varianten des hypothetischen und dem in mehreren Formulierungen zum Ausdruck gebrachten kategorischen Imperativs. Gegen die auch in den Sozialwissenschaften und der modernen Moralphilosophie gängigen Annahmen einer trivialen Rechtfertigung des instrumentellen Prinzips versucht sie mit Kant aufzuzeigen, dass die normative Kraft aller Imperative in einem nicht-trivialen normativen Verständnis der instrumentell ausgerichteten Handlungsstruktur gründet.

Die von Korsgaard vorgeschlagene Lesart soll im Folgenden den Ausgangspunkt bilden zu einer metaethischen Einordnung und Diskussion von Kants Begriff von praktischer Rationalität und Normativität (1). Darauf Bezug nehmend soll auf die von Konstantin Pollok in *Kant's Theory of Normativity* formulierte Kritik an der konstruktivistischen Lesart der Selbstgesetzgebungsfigur bei Korsgaard zurückgegriffen werden (vgl. Pollok 2017, 249–272) (2), um auf grundsätzliche Ambivalenzen in der Interpretation der praktischen Philosophie Kants mit Blick auf dessen Verhältnisbestimmung von Normativität und Rationalität hinzuweisen (3). Die divergierenden Vorschläge sollen anschließend unter methodologischen Gesichtspunkten hinsichtlich der von Henning und Halbig angestoßene Debatte zu einer die metaethischen und sozialphilosophischen Perspektiven integrierenden ‚neuen Kritik der instrumentellen Vernunft‘ diskutiert werden (4).

## 1. Das erstpersionliche Wollen und die Normativität rationalen Handelns

Christine Korsgaard erörtert in ihrem Beitrag zur Normativität der instrumentellen Vernunft unter Bezugnahme auf Kants Konzeption von praktischer Rationalität in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zwei übergreifende Fragen. Erstens fragt sie nach den normativen Grundlagen des instrumentellen Prinzips. Zweitens fragt sie nach einer Erklärungsmöglichkeit für die normative Kraft aller Ar-

ten von Imperativen. Im Unterschied zu gängigen Interpretationen führt Korsgaards Weg zur Beantwortung dieser Fragen nicht über Kants variantenreiche Ausformulierung des Kategorischen Imperativs mitsamt den Bestimmungen des damit verbundenen Autonomie- und Freiheitsbegriffs. Stattdessen unternimmt sie den Versuch, die Fragestellung nach der alle Arten von Imperativen begründenden Quelle und Kraft über eine Offenlegung der normativen Grundlagen des instrumentellen Prinzips zu beantworten. Ihr zufolge vertritt Kant eine einheitliche Konzeption praktischer Rationalität, die in der spezifisch erstpönslichen Struktur und Referenz des instrumentellen Prinzips ihr Fundament hat. Nur eine solche Perspektivierung er6ffnet die M6glichkeit einer adäquaten Erklärung der Normativität des instrumentellen Prinzips, die die beiden folgenden Bedingungen erf6llt: „A practical reason must function both as a motive and as a guide, or a requirement“ (Korsgaard 1997, 219).

Die textliche Referenz für ihren Rückgriff auf Kant bilden dessen Ausführungen zu Gemeinsamkeiten und Differenzen der Imperative, die den für menschliche ‚Vernunftwesen‘ charakteristischen Unterschied von subjektiv zufälligen Willensbestimmungen einerseits und andererseits einer solchen durch die objektiven Gesetze der Vernunft durch ein Sollen zum Ausdruck bringen:

„Die Vorstellung eines objectiven Principis, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt Imperativ.

Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung).“ (GMS AA 04: 413, 9–15)

Kant unterscheidet bekanntlich zwischen zwei hypothetischen Imperativen – technischen und pragmatischen – auf der einen Seite und dem kategorischen Imperativ auf der anderen Seite. Den strukturellen Unterschied der beiden Imperativformen und der ihnen jeweils zugrundeliegenden Handlungstypen legt Kant in der folgenden Passage dar:

„Alle *Imperativen* nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellte.“ (GMS AA 04: 414, 12–17)

Korsgaard fokussiert in ihrem Beitrag ausführlich das den hypothetischen Imperativen zugrundeliegende Verständnis von Rationalität und Normativität. Sie stellt heraus, dass Kants Auffassung eine klare Unterscheidung zwischen dem

Wollen eines Ziels und den durch Neigungen affizierten Wünschen voraussetzt. Deshalb spricht Kant im Kontext der Darlegung der Struktur des hypothetischen Imperativs auch von der ‚praktischen Notwendigkeit einer möglichen Handlung‘. Ebenso formuliert er das instrumentelle Prinzip in Begriffen des Willens und die spezifische Form seiner Nötigung durch ein Gesetz. Korsgaard bringt diese terminologische und sachliche Konstellation in die folgende Form: „In general or schematic form, the instrumental principle tells us that if we will an end, then we ought to will the means to that end“ (Korsgaard 1997, 234).

Die Erklärung der Möglichkeit des durch diese Formulierung ausgedrückten „Imperativs der Geschicklichkeit“ bedarf Kant zufolge „keiner besonderen Erörterung“ (GMS AA 04: 417, 7f.). Und doch hat die nachfolgend angeführte Textstelle zu weitergehenden Interpretationen ihrer metaethischen und handlungstheoretischen Implikationen Anlass gegeben und bildet für Korsgaard den Ausgangspunkt ihrer Rekonstruktion der Normativität des instrumentellen Prinzips:

„Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objects als meiner Wirkung wird schon meine Causalität als handelnde Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus.“ (GMS AA 04: 417, 8–15)

Der von Kant als analytisch hervorgehobene Satz ermöglicht nach der Lesart von Korsgaard die Ableitung einer Ziel-Mittel-Beziehung („end-means-connection“) im Ausgang von einem gewollten – statt nur gewünschten – Ziel. Das normativ stärkere Wollen interpretiert sie im Sinne einer bewussten und reflektierten Festlegung des Willens auf die Herbeiführung oder Verwirklichung dieses Zieles, was durch die erstpersionliche Referenz des Kausalitätsbegriffes angezeigt wird. Entsprechend spricht Kant an dieser Stelle von ‚meiner Kausalität als einer handelnden Ursache‘. Der hypothetische Imperativ leitet demzufolge analytisch den Begriff des Wollens eines *Mittels* vom Begriff des Wollens des *Ziels* ab. Zugleich beruht die Auswahl der Mittel unter empirischen Bedingungen auf synthetischen Sätzen. Letztere betrifft deshalb nicht den „Actus des Willens“ angesichts der übergreifenden Relationierungsstruktur von Zielen und Mitteln, den Kant auch als deren „Grund“ bezeichnet (GMS AA 04: 417, 17).

Mit dieser Erläuterung sieht Korsgaard jedoch nur die Ermöglichungs- und Ableitungsbedingung für die Ziel-Mittel-Beziehung erklärt, jedoch noch nicht Fragen der Umsetzung und Anwendung. Hierzu ist nämlich auf der Seite des Handelnden aus erstpersionlicher Perspektive ein Wissen über die Mittelwahl notwendig:

„This point is more important than it looks, because it suggests that the agent *himself* must combine willing the end with knowing the means to arrive at the necessity of willing the means. And this recalls a point I made earlier, namely, that the rationality of action depends on the way in which the person's own mental activity is involved in it's production [...]. So the agent himself must combine willing the end and knowing the means to arrive at the necessity of willing the means. And the analytic proposition is supposed to make this possible for him somehow.“ (Korsgaard 1997, 236)

Korsgaard rückt also die erstpersionliche Handlungsperspektive hinsichtlich der zu erbringenden kognitiven Leistungen und Aktivitäten in den Vordergrund, da für Handelnde zum einen der analytische Satz eine imperativisch formulierte Ermöglichungsbedingung für die Erreichung oder Verwirklichung eines selbst gewollten Zieles darstellt. Zum anderen kann die anwendungsbezogene Kombination von Mittelwahl und Zielbestimmung nur durch den Rückgriff auf ein kontext- und situationsspezifisches Wissen über diese Mittel angesteuert und vollzogen werden. An dieser Stelle wird eine weitere Einschränkung relevant, die Kant im Rahmen des analytischen Satzes in Parenthese einführt und die von Korsgaard paraphrasiert wird: „There is a recurring caveat: the analytic proposition is that whoever wills the end wills the means *in so far as reason has decisive influence on his actions*“ (ebd.). Korsgaard thematisiert die Frage nach dem problematischen Gehalt der sogenannten ‚Rationalitätsklausel‘ im Kontext der imperativischen Forderung vor dem Hintergrund der Wahl- und Handlungsfreiheit endlicher Vernunftwesen, von der Kant in einer grundsätzlichen Weise ausgeht. Demzufolge muss es für menschliche rationale Wesen möglich sein, dem instrumentellen Prinzip auch zu widerstehen oder zu versäumen, es zu befolgen. Gegen den Rationalismus möchte Korsgaard mit Kant eine Position stark machen, die dieses mögliche Abrücken vom instrumentellen Rationalitätsprinzip – beispielsweise aus Willensschwäche, Unsicherheit oder Krankheit – nicht an einem externen Vollkommenheitsmaßstab oder -ideal bemisst, sondern die Normativität der instrumentell-rational strukturierten Handlung aus der internen erstpersionlichen Perspektive der Handelnden in einem vernunftgeleiteten Aktvollzug begründet:

„To put the point less tendentiously, we must still explain why the person finds it necessary to act on those normative facts, or what it is about her that makes them normative for her. We must explain how these reasons get a grip on the agent.“ (ebd., 240)

„The point here is that we need a reciprocal account of rationality – as some sort of human function or capacity – and of reasons. We need an account that shows what those two things have to do with each other.“ (ebd., 243)

„The [...] Kantian strategy is to first give an account of rationality – as we will see, as the autonomy of the human mind – and then to define reasons in terms of rationality – say, as that which can be autonomously willed, or as those considerations which accord with the principles of autonomous willing.“ (ebd.)

Entscheidend an dieser Argumentation ist, dass Normativität und Rationalität nicht gleichgesetzt werden. Stattdessen rückt der Begriff der Normativität für den auf Gründe bezogenen Spielraum eines oder einer aus freien Stücken Handelnden ein, während mit dem Begriff der Rationalität eine spezifische und zugleich an die Autonomie des oder der Wollenden gebundene Handlungsstruktur gemeint ist. Rationalität wird demzufolge nicht an einem externen Ideal festgemacht, sondern aus dem Blickwinkel der unausweichlichen Vollzugsperspektive einer vernunftgeleiteten Willensstruktur konzeptualisiert. Umgekehrt muss nach dieser Lesart die Struktur der instrumentellen Rationalität wiederum als Norm für die Willensakte angesehen werden, in denen Subjekte handlungsleitende Maximen ausbilden. Die von der Willensstruktur abhängigen normativen Gründe werden demzufolge in Begriffen der Rationalität interpretiert. Zugleich tragen die Handelnden die Verantwortung für die selbst gesetzten Ziele, wodurch der Handlungsvollzug mit einer normativen Verbindlichkeit ausgestattet wird: „Instrumentelle Rationalität setzt voraus, dass wir die Zwecke, die die für sie notwendigen Mittel verbindlich machen, ihrerseits als gut begründet betrachten können“ (Halbig/Henning 2012, 30). Kant fasst diese vernunftbestimmte Struktur des Zusammenhangs von Rationalität und Normativität im Handlungsprozess unter der prominenten Redeweise von „dem Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln“ (GMS AA 04: 412, 27).

Für Korsgaard zeigt sich an der Explikation dieses internen Zusammenhangs von Rationalität und Normativität, der in Kants Philosophie über die Vernunftbestimmtheit des Willens fokussiert wird, ein spezifisch normatives Verständnis des Prinzips der instrumentellen Rationalität. Dieses stellt weder eine Wahloption noch eine extern auferlegte Beschränkung dar, sondern ist – in Kants Worten – als eine ‚Nötigung‘ oder auch ‚praktische Notwendigkeit‘ zu begreifen. Korsgaard stellt heraus, dass das instrumentelle Prinzip, welches das vernunftgemäße Wollen eines Zieles in den Fokus des Willensaktes rückt, für diesen zugleich konstitutiv ist im Sinne eines Motivs, eines Erfordernisses und einer Anleitung. Die Rationalitätsklausel wird demzufolge als ein praktischer Handlungsgrund verständlich, wenn das wollende Subjekt sich selbst als die Ursache der Erreichung seiner Zielsetzung setzt und reflektiert. Die Blickrichtung dieses Wollens, für das die Befolgung des instrumentellen Prinzips konstitutiv ist, ist die der Beobachtung wiederum nicht zugängliche erstpersionliche Vollzugsperspektive. Die Frage danach, was es aus dieser Perspektive heraus genau heißt, ein Ziel zu wollen, beantwortet Korsgaard mit der Kantischen Figur der Selbstgesetzgebung, die ihrer In-

terpretation zufolge Normativität über die erstpersionliche Perspektivierung des Willensaktes an die analytische Struktur von Handlungsrationalität bindet:

„The answer is that willing an end just is *committing yourself* to realizing the end. Willing an end, in other words, is an essentially first-personal and normative act. To will an end is to give oneself a law, hence, to govern oneself. That law is not the instrumental principle; it is some law of the form: Realize this end. That of course is equivalent to ‚Take the means to this end‘. So willing an end is equivalent to committing yourself, first-personally, to taking the means to that end. In willing an end, just as Kant says, your causality – the use of means – is already thought. What is constitutive of willing the end is not the outward act of actually taking the means but rather the inward, volitional act of prescribing the end along with the means it requires to yourself.“ (Korsgaard 1997, 245)

Korsgaard zufolge liegt die Quelle der Normativität zielgerichteter Handlungen gemäß der Imperativformulierung im Willensakt eines Subjekts von Handlungen, das sich hinlänglich und in einer bewussten Weise durch seine Rationalität bestimmen lässt. Erst durch ein unter entscheidendem Einfluss der Vernunft stehendes Wollen gewinnen die Zwecksetzungen an handlungsleitender Normativität. Die Mittelwahl zur Erreichung des Ziels rückt aus dieser Interpretationsperspektive des instrumentellen Prinzips hingegen aus dem Fokus. Das instrumentelle Prinzip wird dann zu einem praktischen Handlungsgrund, wenn das Subjekt des handlungsorientierten Willensaktes sich darauf festlegt, das Ziel zu wollen, damit diese erstpersionliche Festlegung zum Grund für die Verfolgung dieses Zielles wird. Aus der Vollzugsperspektive muss der Akt des eigenen Willens für sich selbst als normativ betrachtet werden. Die Zielsetzung erhalte demzufolge einen normativen Status dadurch, dass sie aus der Perspektive ihres Willensvollzuges gewollt wird. Korsgaard umschreibt diese Grundidee in Begriffen des Autonomiekonzepts von Kant, durch welches ihr zufolge eine Brücke zwischen den in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* thematisierten Imperativformen geschlagen werde: „The instrumental principle can only be normative if we take ourselves to be capable of giving laws to ourselves – or, in Kant’s own phrase, if we take our own wills to be *legislative*.“ (ebd., 246)

Durch diese begründende Einführung der Figur der Selbstgesetzgebung im Kontext der vorgelegten Interpretation des analytischen Satzes über die Struktur des hypothetischen Imperativs rückt Korsgaard diesen eng an die Selbstbezüglichkeitsstruktur des kategorischen Imperativs. Auch diesen liest sie aus der erstpersionlichen Perspektive als Weise der Selbstbetrachtung und -konstruktion von Maximen und nicht als einen externen Maßstab, der an diese als Prüfinstrument anzulegen sei. Die Differenz zwischen beiden Imperativformen liegt ihr zufolge entsprechend darin, dass der kategorische Imperativ ein allgemeines Gesetz für alle rational Handelnden in der Vorstellung ihrer selbst als Gesetzgeber abgebe,

während dies im Falle des instrumentellen Prinzips nicht der Fall sei. Hier sei für die normative Auffassung des eigenen Willensaktes allein entscheidend, „that I make a law *for me*“ (ebd.). Als wesentliches Merkmal dieses Aktes führt sie die Bewusstheit der in diesem Vollzug getroffenen Unterscheidung zwischen dem Willensakt selbst und anderen Impulsen an: „I must be able to see *myself* as something that is distinct from any of my particular, first-order, impulses and motives.“ (ebd., 247)

Hinsichtlich der Verhältnisbestimmung der Imperativformen eröffnet diese von Korsgaard vorgetragene Interpretation eine spezifische Sichtweise auf Kants Theorie der praktischen Rationalität. Wenig spektakulär ist die historische und systematische Abgrenzung der Kantischen Konzeption praktischer Rationalität von den rationalistischen und empiristischen Entwürfen. Während die empiristische Konzeption keinen normativen Orientierungsrahmen aus dem instrumentellen Prinzip entwickeln oder diesem beistellen kann, verweist die rationalistische Konzeption auf externe normative Tatsachen zur Lösung dieser Problemstellung, die jedoch außerhalb der subjektiven Willensstruktur ihren Ort haben. Korsgaard zufolge gibt Kants Theorie auf beide Anforderungen eine Antwort unter neuen Vorzeichen, indem sie den bewussten Akt der Selbstbestimmung als normativen Begründungsrahmen für die rationale Struktur eines autonomen Willensvollzuges aus der erstpersönlichen Perspektive hervorhebt. Die rationale Verpflichtung, zu einem gesetzten Ziel die erforderlichen Mittel zu ergreifen, wird zu einer normativen dadurch, dass Handelnde diesen Akt als ihren eigenen und in diesem Sinne autonomen Akt- und Handlungsvollzug in bewusster Weise setzen:

„According to the Kantian conception, to be rational *just is* to be autonomous. That is: to be governed by reason, and to govern yourself, are one and the same thing. The principles of practical reason are *constitutive* of autonomous action: they do not represent external *restrictions* on our actions, whose power to motivate us is therefore inexplicable, but instead *describe* the procedures involved in autonomous willing. But they also function as normative or guiding principles, because in following these procedures we are guiding ourselves.“ (ebd., 219)

Korsgaards Kritik einer Reduktion von praktischer Rationalität auf das instrumentelle Prinzip argumentiert demzufolge für die „Existenz einer anderen Art von Rationalität“, die erst die Gründe für eine bestimmte Zweckverwirklichung durch eine zu eruiierende Mittelergreifung liefert (Halbig/Henning 2012, 28). Demzufolge werde in Kants Konzeption praktischer Rationalität das instrumentelle Prinzip zu einer „*internen* Norm selbstbestimmten Handelns“ erhoben, auf die sich das Selbst durch sein bewusstes und reflektiertes Wollen bezieht (ebd., 30). Ein solcher autonomer Willensakt stehe ein für eine Normativität, die weder von extern an den Aktvollzug herangetragen werde noch mit dem instrumen-

tellen Prinzip zusammenfalle. Stattdessen wird der Wille zum Grund für den Vollzug einer Handlung nach dem analytischen Schema des instrumentellen Prinzips.

Diese Lesart der Kantischen Theorie praktischer Rationalität setzt sich verschiedenen kritischen Rückfragen aus. Sie betreffen sowohl die Rezeption Kants als auch die übergreifenden metaethischen und handlungstheoretischen Problemstellungen, die in dem Sammelband von Halbig und Henning thematisiert werden. Im Folgenden soll zunächst die Auseinandersetzung von Konstantin Pollok mit Korsgaards Verständnis des Verhältnisses von Rationalität und Normativität bei Kant vorgestellt werden, um abschließend zur übergreifenden Problemstellung der Formulierung einer zeitgemäßen *Kritik der instrumentellen Vernunft* zurückzukehren.

## 2. Zwei Hinsichten der normativen Relevanz der ‚Rationalitätsklausel‘

In seiner Monografie *Kant's Theory of Normativity* ordnet Konstantin Pollok die von Korsgaard extrapolierte Lesart als eine konstruktivistische ein, die eine subjektivistische Kontrastfolie zum rationalistischen Perfektionismus darstelle: „Yet, as a remedy to the rationalist impasse, Korsgaard suggests, Kant's critical theory of normativity should be seen as a constructivist account“ (Pollok 2017, 201). Gegen beide Varianten eines Verständnisses der praktischen Normativität von handelnden Personen wendet Pollok ein, dass das Prinzip der Selbstgesetzgebung bei Kant in ein die epistemischen, ethischen und ästhetischen Aspekte von Normativität übergreifendes Rationalitätskonzept eingebettet ist, das mit dem methodologisch zu lesenden Syntagma des ‚Transzendentalen Idealismus‘ umschrieben wird (ebd., 201 ff.). Übergreifend markieren Pollok zufolge die in allen drei *Kritiken* als Grundlage der Urteilstheorien entwickelten synthetischen Prinzipien a priori den Kern der Kantischen Theorie der Normativität. Dadurch rücken Fragen nach der Gültigkeit und Bindungskraft von epistemischen, ethischen und ästhetischen Urteilen in den Fokus der Untersuchung. Pollok interessiert sich für die Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten der jeweiligen Strukturbestimmungen der Prinzipien: „In the theoretical context Kant advances our reason's autonomous, legislative, or commanding character in a way similiar to the practical legislation“ (ebd., 203). In beiden Sphären sei ein spezifisches Verständnis von Selbstgesetzgebung maßgeblich, das Pollok anhand folgender Textstelle aus der *Kritik der praktischen Vernunft* belegt:

„Wie ist auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, eben so wie wir uns reiner theoretischer

Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf die Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben.“ (KpV AA 05: 30, 3–7)

Im Ausgang von einer solchen werkübergreifenden Perspektivierung erscheint sodann auch die Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativen in einem anderen Licht, als es der konstruktivistische Ansatz suggeriert. So verortet Korsgaard die entscheidende Differenzbestimmung des kategorischen Imperativs in dessen universalen und dadurch die subjektiven Willensansprüche transzendierenden Allgemeingültigkeit. Pollok setzt hingegen mit Blick auf die Markierung von Unterschieden zwischen den Imperativformen deutlich tiefer an:

„The difference between hypothetical and categorical imperatives rather concerns the *determining grounds* of our actions. Whereas instrumental rationality is constrained by an arbitrarily set end and the search for appropriate means, our moral reasoning is bound to ‚respect for the moral law‘. [...] In the case of instrumental reasoning, our will is heteronomously determined, that is, the determining ground of an action lies in its ‚relative end‘. In the moral case, the determining grounds of our action – in fact, even the determining ground of setting the ‚relative end‘ itself – is the respect for the moral law.“ (Pollok 2017, 261 f.)

Stellt für Korsgaard das instrumentelle Prinzip das handlungstheoretische Grundmodell für die intentionale Zwecksetzung mit Blick auf alle Imperativformen dar, so markiert Pollok mit Kant zwei entscheidende Abgrenzungen zu dieser Lesart. Zum einen verweist er auf die unterschiedliche Weise der Willensbestimmung im Falle des hypothetischen und des kategorischen Imperativs: „Die entscheidende Differenz liegt für Kant in den wesentlich unterschiedlichen Bestimmungsgründen zu einer Handlung“ (Pollok 2009, 43). Während bei ersterem die Willensbestimmung als ‚heteronom‘ aufgrund sowohl der Relevanz von subjektiven Interessen und Neigungen für die Zielsetzungen als auch angesichts der empirischen Abhängigkeit der Mittelwahl bezeichnet wird, ist der kategorische Handlungstypus gerade deshalb autonom, weil er frei von solchen empirischen Bedingtheiten und ausschließlich ‚aus Achtung vor dem moralischen Gesetz‘ vollzogen wird. Hieraus folgt die Unterscheidung von relativen und absoluten Zwecken, die Pollok mit Kant im Rahmen seiner Begründung fokussiert: „Rather than focusing on our actions, Kant draws attention to ‚certain incentives‘ as the basis of practical *principles*“ (Pollok 2017, 252). Und diese wiederum differenzieren grundlegend mit Blick auf die Unterscheidung von instrumentellen und moralischen Prinzipien, wie Kant es explizit darlegt:

„Praktische Principien sind formal, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde

legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt, (materiale Zwecke) sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.“ (GMS AA 04: 427, 30–428, 2)

Zum anderen stellt Pollok die beiden Imperativformen in ein gegenüber Korsgaards Ansatz verschobenes Verhältnis zueinander. So verweist er in der obigen Textstelle darauf, dass der kategorische Imperativ für moralisch relevante Sachverhalte, Situationen und Fragestellungen mit Handlungsrelevanz eine im starken Sinne einschränkende Bedingung auch für das instrumentelle Handeln und die damit verbundenen Zielsetzungen einschließlich der jeweiligen Mittelwahl darstellt. Hiermit wird von Pollok die besondere Relevanz anderer Handlungssubjekte für die erstpersionliche Blickrichtung angesprochen, die bei Korsgaard nicht thematisiert wird: „*Morality* is a function of our respect for – rather than mere external compliance with – the moral law that requires our maxims to have a lawful form so that the free setting of ends by other rational beings is included in our own settings of ends“ (Pollok 2017, 262). An anderer Stelle konstatiert Pollok entsprechend, dass im Lichte ihrer übergreifenden Funktionsbestimmung praktische Vernunft – ‚practical reason‘ – es ‚uns‘ ermöglicht, die Verwirklichung relativer Zwecke sowohl zu verfolgen als auch zu verweigern (vgl. ebd., 255).

Zur Erklärung dieser strukturbezogenen Distinktion der mit den zwei Imperativformen verbundenen Anforderungen an Zwecksetzungen und Mittelwahl fragt Pollok nach Herkunft und Ort der jeweiligen normativ bindenden Kraft. Seiner Rekonstruktion zufolge ist die praktische Normativität des kategorischen Imperativs einfacher zu erklären, weil diese aus der Selbstbezüglichkeitsstruktur reiner und deshalb objektiver Vernunft folge: „Moreover, according to Kant, we need no further justification if we only act ‚from respect for law‘“ (ibd.). Demgegenüber ist es mit Blick auf die analytische Struktur der Ziel-Mittel-Beziehung bei hypothetischen Imperativen deutlich schwieriger anzugeben, woraus die bindende Kraft resultiert, da sie noch nicht das Sollen impliziert, das von Kant als wesentliches Merkmal von Imperativen herausgestellt worden ist. In einer 2009 veröffentlichten metaethischen Studie formuliert Pollok die Fragestellung prägnant:

„Woher stammt die normative Kraft, die der hypothetische Imperativ im Gegensatz zu dem genannten analytischen Zweck-Mittel-Prinzip besitzt? Oder nochmals konkreter: welche normativen Ressourcen werden beansprucht, damit aus einer handlungsbezogenen Zweck-Mittel-Relation ein Aufruf, eine Vorschrift, ein Sollen der einschlägigen Handlung folgen kann?“ (Pollok 2009, 32)

Korsgaard orientiert sich zur Klärung dieser Problemstellung an der Normativität der erstpersönlichen Einstellung (vgl. Korsgaard 1997, 245; Pollok 2017, 254), die tatsächlich auch Kant hervorhebt: „wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln“ (GMS AA 04: 444, 3 f.). Ihrer Rekonstruktion zufolge resultiert die normativ bindende Kraft des hypothetischen Imperativs aus dem Willen des Handlungssubjekts, das die Zwecksetzung durch die richtige Mittelwahl verwirklicht. Pollok zeigt sich skeptisch gegenüber einer solchen Begründung der Normativität der hypothetischen Imperative, da die bloß egologisch formulierbare Forderung nach der Verwirklichung der eigenen Zwecksetzungen sich nicht als verantwortlich für das imperativische Sollen zeigen könne (vgl. Pollok 2017, 259 f.). Die Willenssetzung des Subjekts enthält dieser Argumentation zufolge aus sich heraus noch keine praktische Normativität, da sie im Falle des hypothetischen Imperativs auf der Willkürlichkeit der subjektiven Interessen- und Bedürfnislage beruht. Stattdessen konzentriert sich Pollok zur Erklärung des normativen Status auf den von dieser Willkürlichkeit der Zwecksetzungen abstrahierenden Gehalt der ‚Rationalitätsklausel‘, der zufolge – so Kant – die ‚Vernunft‘ einen entscheidenden Einfluss auch auf die instrumentellen Handlungen haben *sollte* (GMS AA 04: 417, 8 f.). Die Umwandlung des analytischen Satzes in einen Imperativ setzt genau diese Einwirkung der Vernunft voraus:

„Diese Rationalitätsklausel, der Klammersausdruck in dem analytischen Zweck-Mittel-Prinzip, ist verantwortlich für die Umwandlung des analytischen Urteils in einen Imperativ. [...] Die Rationalitätsklausel enthält somit den Grund für den Übergang vom analytischen Zweck-Mittel-Prinzip zu der Nötigung des Willens, angesichts eines gegebenen Zwecks die für dessen Realisierung erforderlichen Mittel zu ergreifen. In dieser Rationalitätsklausel befindet sich demnach die Quelle der Normativität hypothetischer Imperative.“ (Pollok 2009, 33)

In *Kant's Theory of Normativity* interpretiert Pollok diese Rationalitätsklausel zur Plausibilisierung dieser interpretativen These als ein normatives Meta-Prinzip, das die Verbindlichkeit einer Anwendung oder Umsetzung der analytisch-deskriptiven Handlungsstruktur verbürgt: „Allow reason a decisive influence on your actions!“ (Pollok 2017, 254). Durch diese normative Forderung, die den Spielraum von Handlungsmöglichkeiten beschränkt, werde die analytische Struktur der Zweck-Mittel-Beziehung in die Sollens-Struktur der hypothetischen Imperative transformiert: „The deontic reformulation of the parenthetical clause then allows for the introduction of an ‚ought‘, which gives us one version of Kant's hypothetical imperative“ (ebd., 259). Durch den Einfluss und die Einwirkung der Vernunft wird die Struktur oder auch „Kohärenz der Zweck-Mittel-Relation insgesamt“ in den Blickpunkt gerückt: „Der entscheidende Einfluß der Vernunft geht darauf, dem praktischen Konditional insgesamt gerecht zu werden“ (Pollok 2009, 35). Das Meta-Prinzip ist demzufolge jenseits aller materialer Zweckset-

zungen angesiedelt, um dadurch eine „mögliche Degradierung des Willens zum bloßen Wunsch zu verhindern und die deskriptive Zweck-Mittel-Relation in einen Imperativ zu überführen“ (ebd., 43). Pollok markiert dies als eine weitere entscheidende Differenz zur von Korsgaard vorgeschlagenen Lesart, da die bloße willentliche Handlungsaufforderung, die selbstgesetzten Zwecke zu realisieren, zum Verständnis instrumenteller Rationalität nicht weiterhelfen, da das Wollen des frei gewählten, aber material bestimmten Zwecks noch nichts über den Vernunfteinfluss auf dieses Wollen aussagt.

Hinsichtlich des gemeinsamen Hintergrundes der Imperativformen konstatiert Pollok mit Blick auf diese normative Einflussnahme durch die – in Kants Worten – ‚praktische Vernunft‘ eine äquivalente Einflusstruktur dieses Meta-Prinzips auf die Transformation des moralischen Gesetzes in den kategorischen Imperativ: „In both cases the parenthetic clause is responsible for the transformation of laws into imperatives“ (Pollok 2017, 257). Als entscheidende Referenz für diese Äquivalenzthese führt Pollok folgende Textstelle aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* an: „Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken“ (GMS AA 04: 414, 8–11). Entsprechend resultiere die sich in spezifischen Verbindlichkeitsformen ausdrückende praktische Normativität für alle Imperative aus dem entschiedenen Einfluss des Meta-Prinzips.

Über diesen gemeinsamen Hintergrund hinausgehend sind jedoch auch die Unterschiede zwischen den Imperativformen von entscheidender Relevanz für Polloks Argumentation. So steht der indikativischen Formulierung der ‚Rationalitätsklausel‘ im Kontext des hypothetischen Imperativs eine konjunktivische mit Blick auf eine Transformation des moralischen Gesetzes in den kategorischen Imperativ gegenüber, worauf Pollok mit Rekurs auf eine Anmerkung aus dem ersten Abschnitt der *Grundlegung* verweist. In dieser Textstelle wird die essenzielle Differenz zwischen dem subjektiven und dem objektiven Prinzip des Wollens hinsichtlich des Vernunftbegriffes so ausgedeutet, dass dieser nur im Falle einer – nur hypothetisch oder spekulativ annehmbaren – Identität beider Willensprinzipien die „volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte“ (GMS AA 04: 400, 36; Pollok 2017, 258). Hieraus kann zum einen gefolgert werden, dass es zwar möglich ist, nach beiden Imperativformen unter Rationalitätsgesichtspunkten und zugleich normativ begründet zu handeln. Zum anderen aber sperrt sich die anthropologische Grundverfassung des Menschen gegen eine quasi automatisierte Befolgung der jeweiligen Gesetzmäßigkeiten, woraus das Diktum von der gegenüber den normativen und rationalen Anforderungen sich auch neutral oder widerständig verhalten könnenden Willensfreiheit des ‚Vernunftwesens‘ folgt:

„But we do not *per se* act in accordance with the end-means connection and the moral law. Hence, reason does not have complete control over our faculty of desire. [...] Rea-

sons's influence on our actions is not *necessarily* but only *possibly* effective, and therefore, according to Kant, as rational beings we ought to make reasons's influence on our actions *real*." (Pollok 2017, 258)

Allerdings unterliegt nach Pollok die Möglichkeit einer Verweigerung der Rationalitäts- und Vernunftforderungen in den beiden Imperativformen einer anderen Bewertung. Die instrumentelle Rationalität ist in ihrer Grundstruktur völlig neutral gegenüber dem materialen oder qualitativen Gehalt der Handlungsziele. Die Rationalitätsforderung zielt lediglich auf die Umsetzung oder Anwendung der Zielverwirklichung durch eine geeignete Mittelwahl, während die Zwecke selbst gänzlich subjektiv bestimmt bleiben. Dies verhält sich anders im Falle des kategorischen Imperativs, da dieser den Gehalt und die Qualität der Zwecksetzung in moralischer Ab- und Hinsicht bestimmt. Die Vernunftforderung zielt hier darauf ab, dass sich der Wille nie neutral gegenüber den erreichbaren Zwecken verhalten darf – er muss sie entweder affirmieren oder negieren, entsprechend dem jeweiligen Verhältnis zum moralischen Gesetz. Pollok leitet aus dieser unterschiedlichen Ausrichtung der jeweiligen Rationalitäts- und Vernunftforderung das bereits angesprochene hierarchische Verhältnis zwischen den beiden Imperativformen ab:

„Now, since, according to Kant, it is only the categorical imperative that deals with the quality of our ends, hypothetical imperatives are second-order commands. [...] It means that end-means coherence ought to be guided by the moral determination of the end. Whereas instrumental reasoning is silent about the quality of the end [...], the categorical imperative determines the quality of our end, and may require us to drop the end (which is not equivalent to a disregard of the instrumental principle).“ (ebd., 261)

In einem zweiten Schritt folgt nach Pollok aus dieser Bestimmung, dass das moralische Gesetz eine einschränkende Bedingung und zugleich ein regulatives Prinzip für die Freiheit der Ziel- und Mittelwahl in Kontexten von technischen oder pragmatischen Handlungen darstellt. Und als Kriterium dieser Einschränkung fungiere Kants Diktum von einer Universalisierbarkeitsprüfung der subjektiven Maximen: „The morality of our actions is determined by the universal validity of the underlying maxims because only this universal validity allows for everybody's freedom to set themselves ends of their own choosing“ (ebd.). Kant selbst hat diese Konstellation, die auch für die normative Bestimmung und Rechtfertigung für Handlungen im Spektrum der hypothetischen Imperative maßgeblich bleibt, in den abschließenden Textpassagen des *Zweiten Abschnittes der Grundlegung* ausbuchstabiert:

„Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Hand-

lung, die mit der Autonomie des Willens bestehen kann, ist *erlaubt*, die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*.“ (GMS AA04: 439, 24–28)

### 3. Kant als Theoretiker oder Kritiker der instrumentellen Rationalität?

Zur Verdeutlichung des trotz der gleichen Ausgangsfragestellung stark differierenden Zugriffs auf Kant kann der zuletzt vorgestellten Lesart Polloks über die Rolle des kategorischen Sollens mit Blick auf eine Bestimmung auch von technischen und pragmatischen Handlungsmaximen jene von Christine Korsgaard direkt entgegengesetzt werden. So benennt Korsgaard – wie oben dargelegt – die Notwendigkeit der Universalisierbarkeit von Maximen zwar zum einen als die einzige Differenz zwischen den Imperativformen. Zum anderen aber sei die Ziel-Mittel-Beziehung nicht nur ihrer rationalen Form nach, sondern auch mit Blick auf ihre normative Einbindung in die Willensakte von Handelnden in gleicher Weise strukturiert und vollziehbar. In beiden Fällen gehe es demzufolge in normativer Hinsicht darum, sich selbst als Ursache seiner eigenen Zwecke zu setzen und die entsprechenden Mittel zur jeweiligen Zielverwirklichung zu ergreifen. In einer Fußnote ergänzt Korsgaard entsprechend mit Blick auf die durch den kategorischen Imperativ in seiner dritten Formulierung zum Ausdruck gebrachte Universalisierbarkeitsbedingung:

„It’s worth noticing that here and elsewhere, Kant doesn’t formulate the categorical imperative as a standard that is to be applied to our maxims, but rather as a way of regarding one’s maxims or even of constructing them. But of course Kant does sometimes speak, in the *Groundwork*, as if the categorical imperative were a test we applied to our maxims after formulating them. On my reading, what this test shows is whether we are actually succeeding in performing an act of free will.“ (Korsgaard 1997, 246, Fn. 62)

Damit verliert Korsgaard die moralische Dimension der Einbettung und Befragung von technischen und pragmatischen Handlungsvollzügen aus dem Blick, auf die Pollok nachdrücklich hingewiesen hat. Der Fokus ihres Rekurses auf den kategorischen Imperativ liegt hingegen ausschließlich auf dem bewussten und in diesem Sinne freien Willensvollzug mit Blick auf die Erreichung eines material oder inhaltlich nicht weiter zu problematisierenden Zieles. Normativ problematisch sind für Korsgaard hingegen Verhaltensweisen, die nicht mit dieser Strukturdimension von rationalen Handlungen in Einklang zu bringen sind. Hierunter fallen ihr zufolge Schüchternheit, Faulheit und Depression, die Abweichungen von der durch die beiden Imperativformen in ihrem Konnex dargelegten Form- und Normbestimmungen unter dem Primat des instrumentellen Prinzips dar-

stellen sollen (ebd., 246). Ohne eine zeitgemäße Reflexion sowohl der multiplen Ursachen und Ausprägungen von psychischen Erkrankungen und geistigen Behinderungen als auch der kulturellen Verflochtenheit und historischen Kontingenz der von ihr formulierten Normsetzungen folgt für sie aus Kants normativer Theorie für Lebensführungsfragen: „The instrumental principle can naturally be extended so that it seems to be the principle of self-conscious action quite generally. A rejection of the instrumental principle is a rejection of self-conscious action itself“ (ebd., 248).

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen muss konstatiert werden, dass die von Korsgaard vorgeschlagene Lesart Kant nicht als einen möglichen Kritiker, sondern als einen Theoretiker der instrumentellen Rationalität platziert. Zwar erschöpft sich durch ihren Rückgriff auf die freie Entscheidungsfähigkeit des Willens die normative Einbettung zielgerichteter menschlicher Handlungsweisen nicht im Prinzip der instrumentellen Rationalität. So sind es die Perspektiven, Standpunkte und Interessen der Handelnden, die als normative Gründe für die Umsetzung von Handlungen und Verwirklichung von Zielen herangezogen werden. Als rational gelten normative Gründe wiederum, wenn sie nicht von Wünschen, Impulsen oder Neigungen beeinflusst werden, sondern auf einer von diesen unabhängigen Selbstgesetzgebung beruhen (ebd., 246). Jedoch bleibt das Spektrum an Normativität weitestgehend unausgeschöpft, welches Kant selbst und die ihm nachfolgende idealistische Philosophie unter dem Konzept einer rationalen im Sinne von vernünftiger Freiheit extrapoliert.

So hat Korsgaard schon in früheren Texten die materialen Implikationen des kategorischen Imperativs, die insbesondere in dessen dritter Formulierung zum Ausdruck kommen, an die für den hypothetischen Imperativ maßgebliche Ziel-Mittel-Schematisierung aus einer subjektiv-egologischen Perspektive angepasst und in dessen Lichte interpretiert. In dem in den *Kant-Studien* 1986 publizierten Artikel *Kant's Formula of Humanity* argumentiert Korsgaard mit Blick auf die spezifische Setzungsstruktur des kategorischen Imperativs zwar, dass dessen Zwecken formal die Attribute der Notwendigkeit und Unbedingtheit zukommen müssen und diese auf der materialen Seite im Begriff der ‚Menschlichkeit‘ kondensieren: „If there is a categorical imperative, it must have as its material a necessary end or ends. This end, Kant argues, must be ‚humanity‘“ (Korsgaard 1986, 186). Entscheidend für die hier zu verhandelnde Problemstellung ist, dass Korsgaard die von ihr als ‚Menschlichkeits-Formel‘ bezeichnete Formulierung des kategorischen Imperativs wiederum aus der Perspektive der willentlichen und zugleich streng egologischen Zwecksetzungsanforderung interpretiert, indem sie den Begriff der ‚humanity‘ nicht als Merkmal eines gemeinschaftlichen Zusammenhangs zwischen einer Pluralität von ‚Vernunftwesen‘ ausweist, sondern in die ‚rationale Natur‘ der Handelnden zurückprojektiert. Der Bezug auf die Würde der Anderen wird hier ausschließlich auf das Selbstverhältnis von Individuen als Personen zurückgeführt, so dass deren Identitätsausbildung zum Grund, Ausgangs-

punkt und Zweck des Humanitätsgedankens wird: „You must value your own humanity if you are to value anything at all“ (Korsgaard 1996, 123). Der von Korsgaard verwendete Begriff ‚humanity‘ lässt sich ins Deutsche sowohl mit ‚Menschheit‘ als auch mit ‚Menschlichkeit‘ übersetzen; es besteht jedoch ein Bedeutungsüberhang in Richtung der letzteren Variante. Die von Korsgaard gemeinte Formel oder Formulierung wird in den deutschsprachigen Kommentaren so mehrheitlich als ‚Menschheit-als-Selbstzweck-Formel‘ bezeichnet.

Korsgaard hingegen bestimmt die Befähigung zur rationalen Zwecksetzung als die wesentliche Eigenschaft oder Fähigkeit der ‚Menschlichkeit‘: „Kant takes the characteristic features of humanity, or rational nature, to be the capacity for setting end. Ends are set by practical reason“ (Korsgaard 1986, 187). In einem zweiten Schritt konstatiert sie sodann, dass dieses Proprium von ‚Vernunftwesen‘ oder auch ‚rationalen Naturen‘ nicht bloß im Falle von moralisch relevanten Fragen greift, sondern eine menschliche Fähigkeit von genereller handlungstheoretischer Relevanz darstelle: „The Formula of Humanity (or Rational Nature) is the capacity for the rational determination of ends in general, not just for adopting morally obligatory ends, that the Formula of Humanity orders us to cherish unconditionally“ (ebd.). Zugleich schließt Korsgaard auch in diesem Artikel die Befähigung zur freien Willensentscheidung mit der rationalen Struktur des menschlichen Vernunftvermögens in einer Weise kurz, dass die *Selbstbestimmung* im Kontext der Ziel- und Mittelwahl unter völliger Absehung von deren inhaltlichen Dimensionen in den Vordergrund rückt. In der Konsequenz interpretiert Korsgaard die ‚Menschlichkeits-Formel‘ in einer die Selbstbezüglichkeit fokussierenden Weise. Dieser Ausdeutung der *Grundlegung* zufolge wäre der primäre Gegenstand des kategorischen Imperativs nicht die Menschheit, sondern das Selbst, das sich zu seiner rationalen Natur durch die Verwirklichung seiner selbstgewollten und -gesetzten Ziele in ein gelungenes Verhältnis setzt:

„The distinctive feature of humanity, *as such*, is simply the capacity to take a rational interest in something; to decide, under the influence of reason, that something is desirable, that it is worthy of pursuit or realization, that it is to be deemed important or valuable, not because it contributes to survival or instinctual satisfaction, but as an end – for its own sake. It is this capacity that the Formula of Humanity commands us never to treat as mere means, but always as an end in itself.“ (ebd., 190)

Das Objekt des letzten Satzes dieser Textpassage, der die dritte Formulierung des kategorischen Imperativs paraphrasieren soll, ist nicht die Gemeinschaft der Vernunftwesen oder die Menschheit als solche – hinter ‚treat‘ taucht kein entsprechendes allgemeines Objekt oder Referent wie beispielsweise ‚mankind‘ or ‚human nature‘ auf. Stattdessen fokussiere dieser Lesart zufolge die ‚Menschlichkeits-Formel‘ ‚uns alle‘ – angezeigt durch das direkte und selbstreferentielle Objektpronomen ‚us‘ – mit Blick auf ‚unser‘ Selbstverhältnis, also wiederum

im Sinne der egologischen Lesart des instrumentellen Imperativs. Demzufolge bestünde der normative Kerngehalt des kategorischen Imperativs vor allem in der Anforderung, sich selbst nicht als ein bloßes Mittel zu behandeln, sondern als einen Zweck, indem die eigenen Zwecksetzungen willentlich – das heißt in einem Kantischen Sinne ohne Einflussnahme von Wünschen, Impulsen, Neigungen und ausschließlich unter rationalen Gesichtspunkten – erfolgen. Er erinnere Handelnde daran, dass ihr Handeln einer rationalen Gesetzgebung zu folgen habe, die sie sich als normative Wesen selbst auferlegen. In ihrer 1996 erstveröffentlichten Monografie über *The Sources of Normativity* hat Korsgaard diesen Gedanken so formuliert:

„The categorical imperative merely tells us to choose a law. Its only constraint on our choice is that it has the form of a law. And nothing determines what the law must be. All that it has to be is a law.“ (Korsgaard 1996, 98)

Korsgaard reduziert die von Kant in der *Grundlegung* angeführten imperativischen Formulierungen auf deren zwar durch einen freien Willen konstituierten, aber egologisch konzentrierten Hintergrund und Fluchtpunkt. Kant hingegen rückt immer schon neben dem Selbst alle Anderen in den materialen und gegenständlichen Fokus der Formulierungen des kategorischen Imperativs: „Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle“ (GMS AA 04: 433, 26–28). Ebenso hat Kant den Konnex zwischen diesem Prinzip und dem in der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs zum Ausdruck kommenden Handlungsgrundsatzes klar markiert: „Das Princip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei“ (GMS AA 04: 437, 34–438, 1).

Konstantin Pollok hat in seiner Monografie nachdrücklich aufgezeigt, dass Kants Theorie der Normativität erstens einen philosophisch komplexen Ausgangspunkt nimmt, der über die von Korsgaard vertretene konstruktivistische und egologische Ausdeutung der Subjekttheorie weit hinausweist. Zum zweiten ist Kants Theorie in praktischer Hinsicht nicht als eine praktische Ethik der individuellen Lebensführung zu lesen, die die Ausbildung von Selbstbewusstsein in normativer Hinsicht bloß an die willentlich-reflexive Befolgung des instrumentellen Handlungsprinzips rückbindet. Korsgaard zufolge verweist die Frage nach den Quellen von Normativität ausschließlich auf die egologisch-individuellen Perspektiven der Ausbildung von praktischer Identität in einem stärker ethisch als moralisch akzentuierten Sinne. Der kategorische Imperativ impliziert hingegen ein Verständnis von Normativität, das den Selbstgesetzgebungsakt des

autonomen Handlungssubjekts im Lichte eines der Struktur nach als synthetisches Prinzip a priori auftretenden und universal gültigen moralischen Gesetzes interpretiert. Die reine praktische Vernunft erkennt demzufolge die beiden Aspekte der „self-legislation and self-legislation“ als zusammengehörig und interdependent (Pollok 2017, 268), während bei Korsgaard ausschließlich das *Selbst* als normativer Gesichtspunkt von Kants Theorie der praktischen Rationalität von ‚Vernunftwesen‘ thematisch wird, das sich willentlich auf das instrumentelle Prinzip zu beziehen habe.

Kant als einen Kritiker der instrumentellen Vernunft auszuweisen, müsste also an die von Pollok vorbereitete Lesart anknüpfen. Im Kontext der von Halb und Henning angeführten Strategien einer Kritik der Kurzschließung von Normativität mit dem instrumentellen Prinzip würde das durch den kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebrachte Vernunftprinzip als ein solches verstanden werden, das als interne und prävalente Norm eine prüfende Sichtweise auf alle Handlungsoptionen einfordert, die aus der Handlungsstruktur des instrumentellen Prinzips genau dann folgen, wenn die Interessen und Wünsche Anderer – oder der Gemeinschaft – tangiert werden. Auch wenn Kant nicht explizit von einer ‚Prävalenz‘ moralischer Gründe spricht, so kommt diese metaethische Prämisse in auf das Moralgesetz bezogenen Redeweisen wie jenen von der „objectiven Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit“ (GMS AA04: 439, 33 f.) zum Ausdruck. In das metaethische Vokabular übersetzt geht Kant entsprechend von einer binären Dichotomie von möglichen Handlungsgründen aus: Den prudentiellen Gründen, die die Zweckverfolgung in das Interesse eines oder einer jeden Einzelnen stellen, kontrastieren die mit einem universalen Geltungsanspruch auftretenden moralischen Gründe, die sich gegenüber ersteren prävalent im Sinne von prüfend und einschränkend verhalten. Pollok fokussiert die Verbindungslinien entsprechend: „Die heute gängige [...] Differenzierung von instrumenteller, prudentieller und moralischer Rationalität reflektiert mehr oder weniger genau die Kantische Unterscheidung von hypothetischen Imperativen der Geschicklichkeit und der Klugheit sowie dem kategorischen Imperativ der Moralität“ (Pollok 2009, 26). Kant differenziert demnach zwei Formen einer im Modus des Sollens sich vollziehenden Ausübung von Rationalität, die sich in unterschiedlicher Weise zum instrumentellen Prinzip verhalten. Pollok spricht diesbezüglich von zwei unterschiedlichen normativen Wirkweisen des Meta-Prinzips (Pollok 2017, 254 ff.).

Korsgaards Ansatz hingegen verläuft sich genau in die Problemstellungen, die Max Horkheimer in den 1940er Jahren für die neuzeitliche Entwicklung des Vernunftbegriffs kritisch diagnostizierte. Erstens wird nach ihrer Lesart Vernunft und Rationalität dadurch subjektiviert, dass deren normative Dimension mit der zwar freien, zugleich aber auch egologischen Willensentscheidung für eine Zwecksetzung kurzgeschlossen wird. Dadurch kommt es zu einer Abstraktion von die Vollzugsperspektive transzendierenden Fragestellungen. Diese betreffen sowohl die inhaltlichen Ausgestaltungsmöglichkeiten der jeweiligen Ziele als

auch die möglichen Interpretationen der materialen, auf den unbedingten Wert der Humanität abzielenden Dimensionen des kategorischen Imperativs. Unter Rückgriff auf die eingangs zitierten Formulierungen Horkheimers liest sich die von Korsgaard vollzogene Argumentation in der vorliegenden Form als ein Plädoyer für die von ihm noch als Verfallsgeschichte ausgemalte Tendenz einer aus der Subjektivierung folgenden Formalisierung von Vernunft: „Die Formalisierung der Vernunft hat weitreichende theoretische und praktische Konsequenzen“ (Horkheimer 1967/1991, 31).

Horkheimer verweist ebenso auf die Folgelast, nach der diese Entwicklung zu einer gänzlichen Auflösung des objektiven Inhalts der Vernunft führen können werde. In Korsgaards Schriften wird dieser Inhalt in paradoxer Weise durch eine Theorie der Selbst-Konstitution des Handlungssubjektes abzudecken versucht – unter Absehung sowohl von den objektiven Gehalten einer im Kantischen Sinne transzendental verstandenen Subjektivität als auch von sozialen und kulturellen Bedingungen und Kontexten, die grundlegend beteiligt sind an der Konstitution von Subjekten. Diese Problemstellung führt auf die abschließende Diskussion der Übersetzungsmöglichkeiten zwischen einer metaethischen Kritik instrumenteller Rationalität und einer sozialphilosophischen Kritik der Genealogie und Geltung der instrumentellen Vernunft.

#### **4. Kritik der instrumentellen Vernunft**

Positioniert man Kant entsprechend der Lesart von Korsgaard als einen Autor, der die Normativität des Handelns aus dem Primat einer aus der willentlichen Subjektivität begründeten Rationalität versteht, so bleibt nur wenig in der Hand, um ihn von dort aus als einen Kritiker der instrumentellen Vernunft stark zu machen. Im Kontext der im Vordergrund des Sammelbandes von Halbig und Henning stehenden metaethischen und handlungstheoretischen Zugänge zu dieser Problemstellung müsste demzufolge die von Pollok extrapolierte Lesart Kants stark gemacht werden, die auch den Bezugnahmen in der Tradition der kritischen Sozialphilosophie entspricht: „By ‚practical‘, Kant did not mean instrumental reason, the most efficient means to achieve whatever goal we might hope to realize, but rather a way to select, justify, and realize the goals themselves“ (Jay 2016, 49). Auf Grundlage der auf diesem Wege herausgearbeiteten Differenz und Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Imperativformen wäre dafür zu argumentieren, dass mit Kant das Prinzip der Handlungsgründe in seiner dezidiert moralphilosophischen Ausdeutung als die grundlegende Form von Normativität anzusehen ist, in der die Rationalität als praktische Vernunft in einer anderen Weise wirkt als im Falle des instrumentellen Prinzips – auch wenn sie in beiden wirkmächtig wird und eine Handlungsaufforderung formuliert. Die konstatierte Differenz hätte sodann nicht nur einen Erklärungswert auf der beschreibenden

Ebene einer Bestimmung der Erkenntnisvermögen von ‚Vernunftwesen‘, sondern bliebe maßgeblich auch für Legitimations- und Evaluationsfragen von komplexen Handlungsformen mit gesellschaftlicher Relevanz. Halbig und Henning sehen entsprechend gerade in diesem aus der Debatte um das Verhältnis von Gründen und instrumenteller Rationalität hervorgehenden Aspekt einen wichtigen Impuls für die kritische Sozialphilosophie: „Wenn sich schon in der bloßen Analyse der begrifflichen Voraussetzungen instrumenteller Normen die Voraussetzung dafür erkennen lässt, dass sich unsere Zielsetzungen selbst normativ unangreifbar machen, so ist dies eine bedeutsame Ergänzung zur kritischen Tradition“ (Halbig/Henning 2012, 50). Aus sozialphilosophischer Perspektive stellt jedoch genau dieser ego- und mikrologische Zugriff auf metaethische und handlungstheoretische Fragen des Verhältnisses von Normativität und Rationalität ein Problem genau deshalb dar, weil es methodologische Prämissen setzt, die selbst Implikationen eines instrumentellen Rationalitätsverständnisses darstellen. Am Folgenden soll dieses Unbehagen in zweierlei Hinsicht ausgedeutet werden.

So hat erstens Rainer Forst in seinen an Kant anschließenden Versuchen eines politiktheoretisch und sozialphilosophisch anschlussfähigen Konstruktivismus darauf hingewiesen, dass der metaethische Internalismus durch ein horizontales und intersubjektivitätstheoretisches Konzept ersetzt werden müsse, das zwar in Kant angelegt, aber noch nicht im Sinne einer „*Detranszendierung* der Moral“ (Forst 2021, 143) durchgeführt sei. Forst zufolge kann der letzte rechtfertigende Grund der Normativität, der bei Kant durch den allen vernunftbegabten Personen zugesprochenen Würdebegriff angesprochen wird, nur in dem anderen Menschen liegen, in dessen unbedingter Achtung erst der Grund aller moralischen Verpflichtungen liegt: „Dieses konstitutive Bezogensein auf den Anderen als ‚Faktum der praktischen Vernunft‘ hat Kant übersehen; er hat die moralische Achtung für den Anderen auf den falschen Grund zurückgeführt, auf das Verhältnis zu sich selbst. Aber es ist die Würde der anderen Person, um die es in der Moral an erster Stelle geht“ (Forst 2007, 90). Moralische Gründe haben demzufolge immer eine grundlegend intersubjektive Dimension, weshalb Forst von ihrer reziproken Allgemeinheit spricht. Zugleich verortet er – im Unterschied zum von Habermas unternommenen Versuch einer Detranszendentalisierung von Vernunft- und Subjektbegriffen (vgl. Thein 2024, 71–78) – die intersubjektive Dimension der Moralbegründung in der transzendentalen Subjektivität. Ihm zufolge könne diese als einzige Instanz eine Begründung für die „praktische Geltungskraft der transzendental-moralischen Idee liefern, dass wir Mitglieder eines Reichs der Zwecke sind“ (Forst 2021, 143).

Zweitens bleiben aus dem geschichtsphilosophischen Blickwinkel wiederum, den Max Horkheimer in den 1940er Jahren auf die Problemstellungen einer Verfallsgeschichte der Vernunft unter den Gesichtspunkten ihrer radikalen Subjektivierung geworfen hatte, die von Halbig und Henning anvisierten Brückenschläge deshalb schwierig, weil die Kontextualisierung der mit dem Gestus des Anspru-

ches auf Allgemeingültigkeit auftretenden mikrologischen Analysen sich auf alltags-situative Entscheidungsfragen von Individuen beschränkt. Deren Einbettung in historisch spezifische sowie kontingente soziale, kulturelle und politische Zusammenhänge bleibt unter dem mikrologischen Blickwinkel weitestgehend unreflektiert. Für Horkheimer – in dieser Frage sicherlich sowohl Schopenhauer und Nietzsche als auch Marx näherstehend als Kant – war diese Weise eines die eigene Situierung nicht reflektierenden Zugriffs auf ethische Fragestellungen bereits Zeichen für die ideologische Überformung des moralischen Denkens durch die bürgerliche Epoche, welche sich unter genealogischen Gesichtspunkten gerade an der Entwicklung der Moraltheorien nachzeichnen lasse. Herbert Schnädelbach hat mit Horkheimer auf den Partikularismus dieses als ‚bürgerlich‘ gekennzeichneten Moralverständnisses hingewiesen:

„Wenn die Geschichte der Moral wesentlich mit der Entstehung bürgerlicher Individualität verknüpft war, ist auch ihr Inhalt wesentlich mit dem Individuum verknüpft: so ist das Moralische selbst etwas Individuelles. Mit dem Relativismus-Einwand, der sich an dieser Stelle fast automatisch einstellt, kann man Horkheimer nicht erschrecken: er besteht darauf, daß das spezifisch Moralische gerade in dem liegt, was nicht allgemein erwartet, gefordert oder gar erzwungen werden kann und umgekehrt verweist er auf den außermoralischen Ursprung dessen hin, was in der bürgerlichen Moral universalistisch ist.“ (Schnädelbach 1986, 59)

Mit diesem, von Schnädelbach hier pointiert auf den Punkt gebrachten und zugleich thematisch weitläufigen Argument kündigte Horkheimer die von allen bisher referierten Autoren vollzogene Verknüpfung von Moralität und Rationalität auf. Zugleich hielt er werkübergreifend an einem universellen Vernunftbegriff fest, ohne jedoch zu beanspruchen, dass diese Vernunft aus sich heraus Moralität begründen könne – auch nicht in ihren intersubjektiven oder objektiven Varianten. Horkheimers skeptischer These gegenüber den traditionellen Anliegen einer Vernunftmoral zufolge ist die gute und gerechte Handlung „keiner Begründung fähig – weder durch Intuition noch durch Argumente“ (Horkheimer 1988, 133). Im von ihm verfassten zweiten Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* hat Horkheimer eine ausführliche Entfaltung dieser schon in den frühen 1930er Jahren verfolgten vernunftskzeptischen Argumentation im Kontext von moralphilosophischen Fragestellungen versucht, die von der in aller Drastik formulierten Unmöglichkeit ausgeht, „aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen“ (Horkheimer/Adorno 1987, 142). Gerade die reflexive Prozedur der Vernunftmoral führt demzufolge zu einem Scheitern mit Blick auf ihre praktische Absicht, und betrifft sowohl die Folgen als auch die Anliegen:

„Die Dialektik der vernunftmoralischen Aufklärung ist der Umschlag von Aufklärung der Moral in Auflösung der Moral. Ein Subjekt, das seine Urteile nach dem vernunft-

moralischen Modell bildet, ist nicht nur, gemäß der ethischen Kritik der Vernunftmoral, selber nicht eines guten Lebens fähig, sondern auch gegenüber anderen nicht einer guten Handlung. [...] Horkheimers Skeptizismusvorwurf gegen die Vernunftmoral lautet, dass das von ihr vorgebrachte Kriterium vernünftiger Begründung dazu führt, den gemeinen moralischen Erkenntnissen geläufigen, ja selbstverständlichen Unterschied zwischen einer guten und einer bösen Handlungsweise aufzulösen.“ (Menke 2004, 148 f.)

Folgt man diesem skeptischen und an Nietzsches genealogischen Analysen geschulten Argument gegen die traditionelle und bürgerliche Vernunftmoral jedoch ohne Affirmation der nietzscheanischen Konsequenzen, so muss die Quelle der Normativität außerhalb des Zusammenhangs von Moralität und Rationalität aufgesucht werden. Und in dieser Frage war es wiederum Kant, der für Horkheimer von seinem frühen Vernunftskzeptizismus bis ins Spätwerk hinein präsent bleibt als der Autor, der den normativen Horizont einer politischen und gesellschaftlichen Utopie aufgespannt habe, jedoch nicht in seinen moralphilosophischen Schriften, sondern dem in seiner Religions- und Geschichtsphilosophie hinterlegten Gedanken einer „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (vgl. Nagl-Docekal 2020), auf welche Motivlage er 1970 in einem Gespräch mit dem *Spiegel* noch einmal aufmerksam machte: „Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht logisch letzten Endes auf Theologie, jedenfalls nicht auf säkulare Gründe zurück, wie sehr man sich auch bemühen mag, die Theologie behutsam zu fassen“ (Horkheimer 1970).

## Literatur

- Forst, R. (2007): Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Forst, R. (2021): Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1986): Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes. In: Schmidt, A./Altwicker, N. (Hrsg.): Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. Frankfurt am Main: Fischer, 163–179.
- Halbig, C./Henning, T. (2012): Die neue Kritik der instrumentellen Vernunft. In: Dies. (Hrsg.): Die neue Kritik der instrumentellen Vernunft. Berlin: Suhrkamp, 7–57.
- Horkheimer, M. (1947): Eclipse of Reason. New York: Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1970): Was wir Sinn nennen, wird verschwinden. In: Der Spiegel, Heft 1/1970. <https://www.spiegel.de/kultur/was-wir-sinn-nennen-wird-verschwinden-a-7d9d062b-0002-0001-0000-000045226214>
- Horkheimer, M. (1988): Materialismus und Moral (1933). In: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main: Fischer, 111–162.
- Horkheimer, M. (1991): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1967, Übersetzung von Schmidt, A.). In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main: Fischer, 19–186.

- Horkheimer, M./Adorno, T. W. (1987): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1947/1967)*. In: Horkheimer, M.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, Frankfurt am Main: Fischer, 11–290.
- Jay, M. (2016): *Reason after its Eclipse. On Late Critical Theory*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Kant, I. (1785/1900 ff.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4, Hrsg. v. d. Preuß. Akad. der Wiss., Berlin. [zitiert als GMS AA 04].
- Kant, I. (1788/1900 ff.): *Kritik der Praktischen Vernunft*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, Hrsg. v. d. Preuß. Akad. der Wiss., Berlin. [zitiert als KpV AA 05].
- Korsgaard, C. (1986): *Kant's Formula of Humanity*. In: *Kant-Studien* 77, 183–202.
- Korsgaard, C. (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (1997): *The Normativity of Instrumental Reason*. In: Cullity, G. / Gaut, B. (Hrsg.): *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 215–254.
- Korsgaard, C. (2012): *Die Normativität der instrumentellen Vernunft*. In: Halbig, C. / Henning, T. (Hrsg.): *Die neue Kritik der instrumentellen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp, 153–212.
- Lohmann, G. (1993): *The Failure of Self-Realization: An Interpretation of Horkheimer's Eclipse of Reason*. In: Benhabib, S. / Bonß, W. / McCole, J. (Hrsg.): *On Max Horkheimer – New Perspectives*. Cambridge/London: MIT Press, 387–412.
- Menke, C. (2004): *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nagl-Docekal, H. (2020): *Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 68, Heft 5/2020, 659–688.
- O'Connor, B. (2017): *Kant in the Dialectics of Enlightenment*. In: Horkheimer M. / Adorno, T. W.: *Dialektik der Aufklärung*. Herausgegeben von Gunnar Hinrichs. Berlin: Beck, 115–129.
- Pippin, R. B. (1987): *Kant on the Spontaneity of Mind*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 17, Heft 2, 449–476.
- Pollok, K. (2009): *Begründen und Rechtfertigen. Eine Untersuchung zum Verhältnis zwischen rationalen Erfordernissen und prävalenten Handlungsgründen*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Pollok, K. (2017): *Kant's Theory of Normativity – Exploring the Space of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schnädelbach, H. (1986): *Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus*. In: Schmidt, A. / Altwicker, N. (Hrsg.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main: Fischer, 52–78.
- Schnädelbach, H. (2000): *Rationalitätstypen*. In: Ders.: *Philosophie in der modernen Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 256–281.
- Thein, C. (2024): *Habermas und die Genealogie nachmetaphysischen Denkens*. Hamburg: Meiner.
- Wiggershaus, R. (1988): *Die Frankfurter Schule – Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München/Wien: dtv.

# Konstellationen und Kontexte einer Kritik der instrumentellen Vernunft

„Arbeit im Kapitalismus mag, wie Habermas behauptet, eine Form instrumentalen Handelns sein, dies jedoch nicht kraft des Umstandes, daß sie eine produktive Tätigkeit darstellt. Es mag sehr wohl stimmen, daß verschiedene Arbeiten und ihre Werkzeuge, völlig unabhängig aller sonstigen Bedeutungen, in allen Gesellschaften als technische Mittel gesehen werden können, um bestimmte Zwecke zu erreichen. Aber das konstituiert nicht die Grundlage der instrumentellen Vernunft: es gibt keinen notwendigen Zusammenhang zwischen dem Niveau technischen Wissens in verschiedenen Gesellschaften und der Existenz und Stringenz dessen, was ‚instrumentelle Vernunft‘ genannt werden kann. Der Charakter der Arbeit ist nicht transhistorisch gegeben, sondern leitet sich aus den gesellschaftlichen Verhältnissen ab, in die sie eingebettet ist.“ (Postone 2003, 360 f.)

Die Kritik an Habermas, die Postone hier formuliert und die sich sowohl gegen dessen Rezeption von Marx als auch das damit einhergehende ahistorische Verständnis von Arbeit richtet,<sup>1</sup> bringt zwei Thematiken zusammen, die hier noch einmal im Rahmen einer historischen und systematischen Rekonstruktion aufgerollt werden sollen. Zum einen kondensieren sich im seit John Locke und Karl Marx theoretisch bearbeiteten und für die liberale Moderne konstitutiven praktischen Grundbegriff der ‚Arbeit‘ unterschiedliche Handlungsformen, die entweder als anthropologisch invariant oder als gesellschaftlich produziert beschrieben werden. Zum anderen wird das Arbeiten als Tätigkeit aus philosophischer Sicht gern korreliert mit einem instrumentellen Handlungsverständnis, das die Mittel zur Zielverwirklichung im Rahmen einer zweckgebundenen Tätigkeitsform in den Vordergrund rückt und sich zugleich in ein spezifisches Verhältnis zur natürlichen Umgebung setzt. Im Folgenden sollen die historischen und systematischen Kontexte eines solchen Verständnisses rekonstruiert und befragt werden, entlang der prominenten begriffsgeschichtlichen Linien, die von der Rezeption des Aristoteles bei Hannah Arendt (1) bis hin zur aktuellen Auseinandersetzung mit den frühen und späten Schriften von Karl Marx (2) reichen. Vor diesem Hintergrund von handlungs- und gesellschaftstheoretisch sich konzentrierenden Analysen sollen abschließend die beiden prominenten Entwürfe in der Theoriegeschichte der *Frankfurter Schule* konfrontiert werden, nämlich jene im Frühwerk von Max Horkheimer zu verortende Bestimmung des kritischen Verhaltens gegen die instru-

---

1 Vgl. hierzu den Beitrag *Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* in diesem Band, dort insbesondere die Kapitel 5 und 6.

mentelle Rationalität aus den späten 1930er und frühen 1940er Jahren sowie deren Transformation in eine sich intersubjektivitätstheoretisch ausweisende Kritik der funktionalistischen Vernunft in der mittleren Werkphase von Jürgen Habermas (3).

## 1. Aristoteles und Arendt

Weder die handlungstheoretische noch die moralphilosophische Analyse sind aus der Perspektive der *Kritischen Theorie* der Fluchtpunkt einer Kritik der instrumentellen Vernunft. Sie versteht sich nicht als Analyse von als invariant angenommenen Möglichkeiten des Handelns nach bestimmten Mustern im sozialen Kontext, sondern problematisiert in einer ganz grundlegenden Weise die Beziehungen zwischen Denk- und Handlungsweisen auf der einen und den gesellschaftlichen Strukturen auf der anderen Seite. Beide Seiten werden wiederum als historisch spezifisch und somit kontingent betrachtet. Und trotzdem gibt es in der bis auf Aristoteles zurückführenden Geschichte einer Kritik der instrumentellen Vernunft den Hang, bei aller Berücksichtigung der historisch spezifischen gesellschaftlichen Kontexte und ihrer Entwicklungsdynamiken bestimmten Handlungstypen eine anthropologisch konnotierte Invarianz oder Naturbestimmtheit zuzuschreiben. Die sozialen, ökonomischen und politischen Kontexte gelten sodann als Ermöglichungsbedingung oder Verhinderungsgrund für die als individuell oder kollektiv vorgestellten Tätigkeits- und Vollzugsformen von praktischen oder instrumentellen Handlungen.

Die im ersten und sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles eingeführte Unterscheidung zwischen Handlungen, deren Produkte oder Werke außerhalb ihrer selbst liegen, und solchen, in denen sich die Ziele oder Zwecke im Tun selbst realisieren, führt nach einer Rekonstruktion von Rüdiger Bubner zurück auf eine Krisensituation im antiken Athen, die durch die Sophistik herbeigeführt worden war. Indem das politische Handeln zum einen zu einem Gegenstand der wissenschaftlichen Reflexion und zum anderen im Ausgang von dieser nach dem Modell der Technik auf rhetorische Kunst gegründet worden war, ist es zu Problemstellungen hinsichtlich der Zweckbestimmungen des politischen Handelns gekommen, also dem praktischen Worumwillen. Jedenfalls geht es Platon und sodann Aristoteles darum, einen Tätigkeitsbereich auszuweisen, der in sich zweckhaft ist und weder auf der Verwechslung von Mitteln und Zwecken noch auf der zweckfreien Verselbstständigung ersterer beruht. Die Differenzierung sowohl von Mitteln und Zwecken als auch von ‚poiesis‘ und ‚praxis‘ gelingt aber nur – und dies ist die Pointe der Argumentation von Bubner – im Zusammenhang, so dass die Abgrenzung sich als ein schwieriges analytisches Unterfangen herausstellt, das eingedenk dieser Schwierigkeit zugleich auf die sozialen Folgen der Tätigkeitendifferenz für das Zusammenleben von Menschen verweist: „Der Nöti-

gung zur Differenzierung liegt ein Problem zugrunde, und nicht nur das professionelle Interesse an Distinktionen und Sprachhygiene“ (Bubner 1982, 74).

So sehr Aristoteles von zwei verschiedenen Gattungen von Tätigkeitsweisen, die in den Übersetzungen zumeist mit ‚Herstellen‘ und ‚Handeln‘ wiedergegeben werden, ausgeht und in der Begründung jener Differenz auf die Zielstrukturen der Aktivitäten verweist, bleiben zahlreiche Fragen und Problemstellungen hinsichtlich dieser Abgrenzung kontrovers. Aus den Originaltexten geht hervor, dass der Stagirite entlang jener Tätigkeitendifferenz distinkt unterscheidet erstens zwischen einer Haltung der Kunstfertigkeit und jener der praktischen Vernünftigkeit oder Klugheit, zweitens zwischen Seinsgründen, die wie im Herstellungsvorgang im Schaffenden selbst liegen und solchen, die die Natur des Seienden betreffen, und drittens zwischen einer Ursache des Hergestellten, die als dem herstellenden Urheber außerhalb des materiellen Produktes liegt und solchen Handlungskonstellationen, in denen das Entstehen, die Tätigkeit und das als ereignishaft vorzustellende Werk zusammenfallen:

„Bei dem, was Veränderung zulässt, gibt es sowohl das Hergestellte (poieton) als auch das Getane/die Handlung (prakton). Verschieden aber sind das Herstellen (poiesis) und das Handeln (praxis). Deshalb ist auch die mit Überlegung verbundene Haltung eine andere als die mit Überlegung verbundene hervorbringende Haltung. Also ist keines von beiden im anderen enthalten. Denn das Handeln ist kein Herstellen, und das Herstellen ist kein Handeln. [...] Jede Kunstfertigkeit (techne) bewegt sich um ein Entstehen, und ihre Ausübung ist ein Ausschauhalten, wie etwas entstehen könne, was da sein und auch nicht da sein kann und dessen Schaffensgrund im Schaffenden liegt und nicht in dem, was geschaffen wird.“ (Aristoteles 1969, 1140a1–16)

Nach dem teleologischen Handlungsverständnis des Aristoteles sind alle sinnvollen Tätigkeiten zielgerichtet und unterscheiden sich im Falle von ‚poiesis‘ und ‚praxis‘ nur durch den Bezug auf die Ziele als den zwei Formen von tätig zu verwirklichenden Zwecken selbst: „Die Differenz beider Tätigkeitsweisen kann allein aufgrund der Struktur des Tuns in seiner wechselnden Zielausrichtung angegeben werden“ (Bubner 1982, 70). Die Eigenart der Zwecke bestimmt sich nach aristotelischen Maßgaben über die zwei Tätigkeitstypen und ihre jeweiligen Zielverwirklichungsperspektiven. Diese sind von Relevanz sowohl für die individuelle Performanz als auch den sozialen Zusammenhang. Bubner versucht die Differenz der Tätigkeitsstrukturen entlang der Begriffe „Durchführung und Vollzug“ greifbar zu machen:

„Handlungen werden vollzogen, Produktionsprozesse werden durchgeführt. Handlungsweisen realisieren sich ipso actu, während die Herstellung eines Produkts auf ein Objekt jenseits des Arbeitsprozesses zielt, das den gesamten Gang seiner Herstel-

lung dirigiert. Das Ergebnis ist objektiv bestimmbar und legt daher die Weise seiner Durchführung fest.“ (ebd., 75)

Während sich über die am Begriff der Herstellung, der Produktion und der Arbeit orientierenden Beschreibungen von ‚poiesis‘ klare Charakteristika über die damit verbundene Tätigkeitsstruktur aufweisen lassen, die deckungsgleich mit realen Tätigkeitsvollzügen in arbeitsteiligen Gesellschaften sind, fällt dies mit Blick auf ‚praxis‘ deutlich schwerer. Weder kann der Handlungsvollzug hier technisch angeleitet werden noch ist er lehr- oder überprüfbar. Die Ethik des Aristoteles setzt deshalb Erfahrung voraus und eben nicht Wissenschaft oder Technik, weil „die praktische Vernünftigkeit (phronesis) kann nicht wissenschaftliche Erkenntnis (episteme) sein und auch nicht Kunstfertigkeit (techne); wissenschaftliche Erkenntnis nicht, weil das Gebiet des Handelns veränderlich ist; Kunstfertigkeit nicht, weil Handeln und Herstellen nach Gattung verschieden sind“ (Aristoteles 1969, 1140b1–4). Aufgrund der mangelnden Produktbestimmtheit und Technifizierung verläuft die Bestimmung des Praxisverständnisses ex negativo: „Von Praxis gilt all das nicht, was von Poiesis gilt“ (Bubner 1982, 80). Zugleich ist das praktische Handeln aufgrund seiner Gebundenheit an den nur als Sozialität erfahrbaren politischen Handlungsraum historisch sowie kulturell kontextualisiert:

„Die für Plato wie Aristoteles selbstverständliche Leitvorstellung der Polis als ursprünglichen Handlungsraum von Praxis und insbesondere das sophistische Problem der Sozialtechnik, das zur Differenzierung von Machen gegenüber Handlung getrieben hatte, wirken einer subjektivistischen Verkürzung von vornherein entgegen. Produzieren wird im Zusammenhang einer arbeitsteiligen Gesellschaft angesetzt und Handeln findet seine Rahmenbedingungen in der richtigen politischen Ordnung.“ (ebd., 88)

Maßgeblich für diese auf historisch spezifische Rahmenbedingungen Bezug nehmende soziale, politische und ethische Kontextualisierung ist die von Aristoteles vorgenommene Erläuterung des Handelns über die praktische Vernünftigkeit und Klugheit: „Es ergibt sich also, dass sie eine mit Überlegung verbundene praktische Haltung ist, welche auf das für den Menschen Gute beziehungsweise Schlechte gerichtet ist“ (Aristoteles 1969, 1140b4–6). Indem das Handeln als eine praktische Haltung ausgewiesen wird, die mit der Frage nach dem Guten und Schlechten verbunden ist, erhält sie eine unmissverständlich ethische und politische Dimension: „Denn das richtige Verhalten und Handeln ist ein absoluter Zweck, und das Streben und Begehren zielt darauf ab“ (ebd., 1139b4). Das Handeln meint also keine unpolitische Tätigkeitsform wie das Spiel oder das Musizieren, sondern ist auf den sozialen Kontext angewiesen. In diesem Sinne trägt ‚praxis‘ ein Ziel in sich selbst, das in die Sozialität und politische Form eingetragen ist.

Praktisches Handeln ist frei, aber nicht freischwebend. Die so zu verstehenden, ereignishaften und gegenwärtigen Handlungsvollzüge haben entsprechend Folgen und Wirkungen für den sozialen Zusammenhang. Ihrer internen Struktur nach realisieren sie sich aber durch sich selbst qua dieser Angewiesenheit auf das Miteinander von Menschen in einer Form, die eine solche Handlungsweise überhaupt erst ermöglicht. Die antike Polis war in dieser Hinsicht zwar ein ermöglichender Raum, aber bekanntlich nicht in einem inklusiven Sinne. Wenn Aristoteles bei der Unterscheidung von freien Männern, Frauen und Sklaven zur Begründung dieser inhumanen Differenz auf deren Natur verweist, meint er dies nicht im biologischen, sondern in einem sozialen Sinne. Das diesem Verständnis von der sozialen und politischen Natur des Menschen zumindest nicht kontradiktorisch entgegenstehende Bewusstsein von Kontingenz und Historizität drängt auf Aufhebung nicht nur einer sich affirmativ gegenüber Misogynie und Sklavenhaltertum zeigenden Theorie, sondern der praktischen Verhältnisse, in die sie eingebunden war.

Den prominentesten Anschluss an die aristotelische Unterscheidung hat im 20. Jahrhundert Hannah Arendt in *Vita Activa* unternommen. Sie knüpft dort an die Distinktion der Handlungstypen nach Aristoteles an und überführt diese Systematik im weiteren Verlauf des Buches in eine historische und gesellschaftsbezogene Verfallsdiagnose, die insbesondere den Raum des Handelns betrifft. Auch Arendt beginnt ihre Differenzierung von für das Menschsein signifikanten Handlungsformen mit Definitionen, die auf eine anthropologisch tiefsitzende oder auch invariante Struktur von Grundbedingungen der Welt- und Selbstbezüge hinweisen:

„Mit dem Wort *Vita activa* sollen im Folgenden drei menschliche Grundtätigkeiten zusammengefasst werden: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Sie sind Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist.“ (Arendt 1981, 14)

Im Grunde übernimmt Arendt mit der Trias von Arbeiten, Herstellen und Handeln die aristotelische Unterscheidung unter Einführung einer Differenzierung im Herstellungskonzept. Während die Tätigkeit des Arbeitens unter der Grundbedingung einer Reproduktion des biologisch-physiologisch bestimmten Lebens steht und die entsprechend vergänglichen Produkte zur Selbsterhaltung herstellt, entspricht das Herstellen auch auf der produktbezogenen Beispielsebene der ‚poiesis‘: „Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen, sondern sich von ihnen dadurch unterscheiden, daß sie der Natur bis zu einem gewissen Grade widerstehen und von den lebendigen Prozessen nicht zerrieben werden“ (ebd.). Die Produktivität des Arbeitens stellt sich aus dieser Perspektivierung als die negative Kontrastfolie des Herstellens dar: „Denn es ist ja gerade das Kennzeichen der Arbeit, daß sie

nichts objektiv Greifbares hinterläßt, daß das Resultat ihrer Mühe gleich wieder verzehrt wird und sie nur um ein sehr Geringes überdauert“ (ebd., 81). Gegenständlichkeit und Objektivität in der von Menschen belebten und bewohnten Welt sind also die Charakteristika der aus Herstellungsprozessen gewonnenen Produkte. Durch deren qualitativen und stofflichen Werkcharakter wiederum gewinnt die Tätigkeit des Herstellens, welche von Arendt oftmals durch das Bild des könnenden Handwerkers zum bildlichen Ausdruck gebracht wird, den Status einer Grundbedingung der menschlichen Existenz, die über dessen biologische Seinsweise weit hinausweist. Sie ist somit von sozialer und kultureller Relevanz. Viel stärker als die auf die physiologische Selbsterhaltung abzielenden Prozesse des Arbeitens scheint vor dem Hintergrund der analytischen Abgrenzung die durch die Herstellungsweisen erschaffene Welt entsprechend auch abhängig zu sein von historischen Entwicklungen, die sowohl das Gesamt der gesellschaftlichen und technologischen Produktionsbedingungen als auch die ethischen und ästhetischen Bedürfnisstrukturen betreffen.

Im Begriff des Handelns wiederum nimmt Arendt entscheidende Konnotationen des aristotelischen Verständnisses von ‚praxis‘ wieder auf. Handeln ist demzufolge erstens nicht materiell – durch Gegenstände, Dinge und Produkte – vermittelt, ist zweitens an einen spezifisch ausgestalteten politischen Raum gekoppelt, steht drittens in einer internen Beziehung zu sprachlicher Expressivität und Kommunikation, ist viertens in ganz anderer Weise als Arbeiten und Herstellen gebunden an Pluralität und Sozialität, und konstituiert fünftens die Individualität und Einzigartigkeit von Menschen:

„Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita Activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern. Zwar ist menschliche Bedingtheit in allen ihren Aspekten auf das Politische bezogen, aber die Bedingtheit durch Pluralität steht zu dem, daß es so etwas wie Politik unter Menschen gibt, noch einmal in einem ausgezeichneten Verhältnis; sie ist nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*.“ (ebd., 14 f.)

„Alle menschlichen Tätigkeiten sind bedingt durch die Tatsache, daß Menschen zusammenleben, aber nur das Handeln ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft.“ (ebd., 27)

„Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt. Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die *Modi*, in denen sich das Menschsein offenbart.“ (ebd., 165)

„Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen. Aber dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.“ (ebd., 173)

Seyla Benhabib verweist darauf, dass die all diesen Überlegungen zugrundeliegende Distinktion zwischen Herstellungsvorgängen und Handlungsvollzügen wahrscheinlich auf Arendts Partizipation an frühen Vorlesungen von Martin Heidegger zurückzuführen ist, in denen die Auslegung des sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik* im Mittelpunkt stand (vgl. Benhabib 1998, 185–192). Während Heideggers Rezeption und Lektüre aber mit einer „Abkehr vom Politischen“ und einer Abwehr der als uneigentlich von ihm gekennzeichneten menschlichen Angelegenheiten einherging, intendiert Arendt in *Vita Activa* die Aufdeckung der „ontologischen Merkmale ethischen und politischen Handelns“ (ebd., 189 f.). Nur aus dieser Perspektive auf Heidegger und Aristoteles wird nach Benhabib offensichtlich, warum die von Arendt angestellten Überlegungen nicht nur zum Handeln, Herstellen und Arbeiten, sondern auch zu Politik und Gesellschaft große Spannungen aufzeigen: „Während Hannah Arendt, die staatenlose und verfolgte Jüdin, philosophisch und politisch Vertreterin der Moderne ist, ist Arendt, die Schülerin Martin Heideggers, die antimodernistisch eingestellte, gräkophile Theoretikerin der Polis und einer originären Erfahrung von Praxis“ (ebd., 191). Die Spannungen, die Arendt austrägt, sind demzufolge zugleich immer auch als Spannungen in der Tradition des westlichen Denkens angelegt und eingebettet in die gesellschaftlichen Entwicklungen, die es rahmen.

Handeln ist demzufolge in zweierlei Hinsicht kontextualisiert und situiert. Zum einen kommt ihm auch nach Arendt die Ereignishaftigkeit und Spontaneität zu, die bereits Aristoteles dieser Tätigkeitsweise zugesprochen hatte. Es sind Erinnerungen und Erzählungen, in denen ihr Gehalt aufbewahrt wird. Mit dem „Prozeßcharakter des Handelns“ sind ebenso zwei Merkmale verbunden, die im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung zum Problem werden können, nämlich Brüchigkeit und Zerbrechlichkeit, die „unter bestimmten historischen Bedingungen zum auffallendsten Merkmal des Bereichs menschlicher Angelegenheiten werden“ (Arendt 1981, 227). Demzufolge sind das Handeln und die mit ihm verbundenen Ausprägungsweisen abhängig von den jeweiligen sozialgeschichtlichen Kontexten und Bedingungen. *Vita Activa* ist ganz getragen von dem Problemkomplex der Verdrängung oder Zerstörung des Handelns und seiner Räume in der Neuzeit und Moderne. Die Erläuterungen, die Arendt gibt, fokussieren entweder die interne Struktur des sich in Aporien verwickelnden Handlungstyps oder greifen die externen Ursachen auf, die sowohl von theoretischen als auch von gesellschaftlichen Kräften getragen werden.

Die Prekarität des Handelns äußert sich im Rahmen der theoretischen Konzeption von Arendt in einer instabilen Verbindung von zwei Modellen, die entweder als expressives und kommunikatives oder als agonales und narratives rekonstruiert werden können. Letztere begriffliche Opposition übernimmt Benhabib in ihrer Darstellung:

„Während das Handeln im agonalen Modell durch Ausdrücke wie ‚Enthüllung dessen, wer einer ist‘ und ‚Manifestwerden des Inneren‘ beschrieben wird, ist Handeln im narrativen Modell durch das ‚Erzählen einer Geschichte‘ und das ‚Weben eines Gewebes aus Geschichten‘ charakterisiert. Während das Handeln im ersten Modell ein vorgängiges Wesen, nämlich das ‚Wer man ist‘, zu manifestieren scheint oder offenkundig werden läßt, legt das Handeln im zweiten Modell nahe, daß das ‚Wer man ist‘ im Prozeß des Tuns und beim Erzählen der Geschichte entsteht. Während das Handeln im ersten Modell ein Entdeckungsprozeß ist, ist das Handeln im zweiten Modell ein Prozeß des Erfindens. Zeitgemäß ausgedrückt, könnten wir sagen, das erste Handlungsmodell ist essentialistisch, das zweite hingegen konstruktivistisch gedacht.“ (Benhabib 1998, 203)

Demzufolge besteht eine Spannung hinsichtlich dessen, was von der handelnden und sprechenden Person im jeweiligen Raum ihrer Expression oder Kommunikation in Erscheinung treten soll – und diese Spannungen wiederholen sich dann noch einmal auf der Ebene eben jenes Raumes, der ein Raum des Erscheinens und der Öffentlichkeit sein muss, aber in unterschiedlicher Weise: „Die zwei oben erörterten Handlungsmodelle entsprechen dieser zusätzlichen Dichotomie, insofern der agonale Handlungstyp einen öffentlichen Raum voraussetzt, in dem er anderen erscheinen kann und mit anderen geteilt werden kann; das narrative Handeln benötigt zwar ebenfalls einen Erscheinungsraum, aber dies muss kein öffentlicher Raum sein, der allen zugänglich ist“ (ebd., 204). Während narratives Handeln in den zwischenmenschlichen Räumen stattfindet, ist das agonale eher episodisch auftretend und in sehr starker Weise abhängig von den politischen Rahmenbedingungen. Für Arendt ist es im Extrem die moderne Entwicklung hin zu totalitären Regimen, in denen die öffentlichen Räume als Ermöglichungsbedingung insbesondere des agonalen, aber auch des narrativen Modells durch die Verunmöglichung von Pluralität großen Schaden nehmen. Auch wenn der öffentliche Erscheinungsraum „in jeder Ansammlung von Menschen potentiell vorliegt“, so unterstreicht Arendt dann doch eben genau diese oft unverwirklicht bleibende Potenzialität vor dem Hintergrund ihrer übergreifenden Verfallsdiagnose (Arendt 1981, 193). In dieser Hinsicht geht in *Vita Activa* die auf Aristoteles zurückführende Analyse der Handlungstypen über in die Motivlagen einer Kritik der instrumentellen Vernunft, die von den spezifischen Prämissen der von Arendt etablierten normativen Anthropologie zehrt. Und diese nimmt sowohl die Geschichte des politischen Denkens als auch der gesellschaftlichen Rahmenbe-

dingungen in den Blick. In beiden kommt es Arendt zufolge zu Versuchen, den Instabilitäten und Aporien des Handelns durch dessen Ersetzung oder Umwandlung in den Handlungstyp des Herstellens zu begegnen:

„Der durchschlagende Erfolg der Umwandlung des Handelns in eine Form des Herstellens ließe sich leicht an der uns selbstverständlich gewordenen Terminologie politischer Theorie und des praktisch-politischen Denkens erweisen. Sie macht es nahezu unmöglich, über Fragen der Politik auch nur zu sprechen, ohne uns der Zweck-Mittel-Kategorie zu bedienen. [...] Solange wir uns einbilden, daß wir im Politischen uns im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie bewegen, werden wir schwerlich imstande sein, irgendjemanden davon abzuhalten, jedes Mittel zu benutzen, um anerkannte Zwecke zu verfolgen. Die Hoffnung, Handeln durch Herstellen ersetzen zu können, und die ihr innewohnende Degradierung der Politik zu einem Mittel für die Erreichung eines höheren, jenseits des Politischen gelegenen Zweckes [...] sind so alt wie die Tradition politischen Denkens.“ (ebd., 224)

Die Schablone der Kritik, die Arendt an den Entwicklungen einer Umwandlung oder Ersetzung des Handelns durch Herstellen anlegt, scheint dem Idealbild der von ihr analytisch vollzogenen Unterscheidung zwischen diesen Handlungstypen zu entstammen. In diesen Kontext fallen dann auch die beiden weiterführenden kritischen Diagnosen, die sie mit Blick auf die Neuzeit formuliert. So problematisiert sie nicht nur, dass die kategoriale Struktur des Herstellens als instrumentelle Zweck-Mittel-Relation die politisch relevanten Räume des Handelns überformt. Über eine kritische Auseinandersetzung mit Marx verweist sie ebenso auf die Problemstellung einer Angleichung von Herstellungs- an Arbeitsprozessen, die sowohl die Produkt- als auch die Tätigkeitsebene betreffen. Durch die fortschreitende Reduktion der herstellenden Tätigkeiten auf Arbeitsprozesse wird die von Arendt eingeführte und auch normativ eingeforderte Unterscheidung beider Handlungstypen in der Praxis auf eine zu problematisierende Weise so unterlaufen, dass ihr zufolge „das Herstellen immer mehr den Charakter von Arbeit“ annimmt:

„Zuerst verlieren die Tätigkeit des Herstellens ebenso wie die Objekte der Herstellung ihren dauerhaften Charakter und werden von den anonymen Prozessen der Produktion und Konsumtion aufgesogen. [...] Mit dem Aufkommen des Kapitalismus wird der Produktionsprozeß anonymisiert, und die Welt beschleunigt sich. [...] Es ist eine mit dem Industriekapitalismus einsetzende Tendenz der Moderne, daß die Tätigkeiten in zunehmendem Maße die Qualität des Herstellens (work) verlieren und der Arbeit (labor) ähnlich werden.“ (Benhabib 1998, 214 f.).

Dieser Verfallsdiagnose liegt wiederum eine Unterscheidung von Arbeiten und Herstellen zugrunde, die neben der stofflichen und qualitativen Beschaffenheit

der Produkte auch die subjektiven Zwecksetzungen der produktionserzeugenden Tätigkeit sowie die Tätigkeit selbst betreffen. Es ist auffällig, wie die deskriptive Analyse in ein bewertendes und hierarchisierendes Schema umschlägt, wenn Arendt formuliert: „Denn im Unterschied zu der Produktivität des Herstellens, das dem gegenständlichen Bestand der Welt dauernd neue Gegenstände hinzufügt, ist das Gegenständliche, das die Arbeitskraft produziert, nur gleichsam ein Abfallprodukt der Tätigkeit selbst, die im Wesentlichen darauf gerichtet bleibt, die Mittel ihrer eigenen Reproduktion sicherzustellen“ (Arendt 1981, 82). Während das Herstellen als zweckbezogene Tätigkeit Produkte schafft, denen ein selbstzweckhafter Status zukommt, sind die Produkte der Arbeit nicht nur vergänglich, sondern werden Mittel zum Zweck der Reproduktion und Selbsterhaltung. Das Herstellen produziert demzufolge im aristotelischen Sinne Werke, und das Arbeiten ‚Abfallprodukte der eigenen Tätigkeit‘. Arendt trifft im Ausgang von dieser Evaluation der Produktebenen ebenso starke Abgrenzungen der Tätigkeitsweisen. Während sie das Arbeiten oftmals mit ungelerten und zugleich mühseligen sowie qualvollen Tätigkeiten assoziiert, beschreibt sie das Herstellen in Begriffen des technischen Wissens und Könnens. Ihre Verfallsdiagnose sieht nun in der neuzeitlichen Entwicklung eine gefährliche Kolonialisierung der Tätigkeitsformen und Bereiche des Herstellens durch das Arbeiten, die auf die gesellschaftliche Entgrenzung des nach dem Paradigma des Arbeitens funktionierenden Raumes zurückzuführen ist.

Ein weiterer wesentlicher Faktor für die neuzeitlichen Verschiebungen zwischen den Tätigkeitsformen ist demzufolge die „Entstehung der Gesellschaft“ (ebd., 38). Darunter versteht Arendt einen für die Neuzeit typischen Raum, in dem die zuvor als privat behandelte ökonomische Sphäre in die Öffentlichkeit tritt und der den Bereich des Sozialen etabliert. Diese Entwicklung kulminiert in der Moderne zu einem Prozess der Nivellierung von sichtbaren Individualitäten genauso wie von sozialen Klassen und Gruppierenden: „In der Massengesellschaft hat das Gesellschaftliche nach einer jahrhundertelangen Entwicklung schließlich den Punkt erreicht, wo es jeweils alle Glieder einer Gemeinschaft gleichermaßen erfaßt und mit gleicher Macht kontrolliert“ (ebd., 42). Die neuen Größenordnungen von Bevölkerungen korrelieren demzufolge mit einem Prozess, in dem „das Gesellschaftliche und nicht das politische Element den Vorrang innerhalb des öffentlichen Bereiches erhält“ (ebd., 43). Diese Entwicklungen zeigen sich an einem Muster von veränderten Einstellungen und Haltungen, die sowohl auf die inhaltliche als auch die institutionelle Dimension der Unterscheidung des Politischen von dem Gesellschaftlichen wirken:

„Die Gesellschaft ist die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der

Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen.“ (ebd., 47)

All diesen Erwägungen liegt eine Trennung des Ökonomischen, das in der Neuzeit die Sphäre des Gesellschaftlichen konstituiert, vom Politischen zugrunde. Ebenso wird von Arendt eine Deckungsgleichheit des Politischen in einem die spezifische Handlungsform ermöglichenden Sinne mit dem Bereich des Öffentlichen konstatiert. Im Innenraum der entstandenen Gesellschaft hingegen sind es wiederum die Arbeits- und Herstellungsprozesse, die sich verkehren: „Es ist eine mit dem Industriekapitalismus einsetzende Tendenz der Moderne, daß die Tätigkeiten in zunehmendem Maße die Qualität des Herstellens (work) verlieren und der Arbeit (labor) ähnlich werden“ (Benhabib 1998, 215). Hinsichtlich dieser Trennungen oder Zuordnungen von Bereichen und Handlungstypen fällt auf, dass in Arendts Werk gewisse Ausprägungen und Strukturdimensionen von antiken Polisgesellschaften den normativen Hintergrund abgeben für die Analyse, Diagnose und Kritik der neuzeitlichen Entwicklung. Zugleich sieht Arendt das Grundproblem, um das es ihr geht – nämlich die Verunmöglichung politischen Handelns – bereits in der antiken Philosophie und den damaligen Vorstellungswelten angelegt:

„Es scheint ein Widerspruch darin zu liegen, daß Plato und in geringerem Maße auch Aristoteles, wiewohl sie sich darüber einige waren, daß man Handwerkern noch nicht einmal das Bürgerrecht geben sollte, gleichzeitig vorschlugen, alle öffentlichen Angelegenheiten so zu ordnen, daß sie denselben Kriterien unterstellt werden können, welche für die herstellenden gültig sind. Aber dieser Widerspruch zeigt nur an, wie schwerwiegend und scheinbar unlösbar die Problematik des Handelns ist, und wie groß daher die Versuchung, die ihm eigenen Risiken und Gefahren dadurch zu beseitigen, daß man das allzu zerbrechliche Bezugsgewebe, in dem die Angelegenheiten der Menschen untereinander sich verstricken, durch die so viel verlässlicheren und solideren Tätigkeiten, mit denen wir der Natur entgegentreten und die Welt der Dinge errichten, stützt und verstärkt, bis es zerreißt.“ (ebd., 225)

Nun ist es für den aus der Gegenwart kommenden Blick auf diese modernen Problemstellungen ein nahezu anachronistisches Unterfangen, auf eine an der antiken Philosophie und Politik geschulte Unterscheidung von Handlungstypen und -räumen in normativer Hinsicht so zu rekurrieren, wie es Arendt unternimmt. In vielen Hinsichten sind es eher die Übergänge und Wechselbeziehungen zwischen dem Politischen und dem Gesellschaftlichen, die maßgeblich sind für die Einrichtung der sozialen und ökonomischen Verhältnisse nach vernünftigen Maßstäben. Und weiterhin bleibt die Intuition relevant, dass gerade aufgrund der Komplexität von modernen Gesellschaften „menschliche Tätigkeiten als komplexe soziale Beziehungen betrachtet und in den richtigen Kontext eingeordnet werden müssen“, so dass sich bei näherem Hinsehen das, was „zunächst ein bestimmter Tä-

tigkeitstyp zu sein scheint, doch als ein anderer herausstellt; außerdem kann ein und dieselbe Tätigkeit mehr als einen Handlungstyp veranschaulichen“ (Benhabib 1998, 211). Die hiermit angesprochene Komplexität betrifft im Ausgang der von Arendt gelieferten Typologie erstens das Verhältnis von Arbeiten und Herstellen und zweitens dasjenige von einer zweckfreien Handlungsform – in einem politischen oder praktischen Sinne – zu den sich an Zweck-Mittel-Relationen orientierenden produktiven Tätigkeitsweisen.

Arendt greift zur Problematisierung der theoretischen und praktischen Entwicklungen einer instrumentalistischen Unterordnung von Herstellungs- und Handlungsformen mitsamt ihren Räumen zugunsten des Arbeitens immer wieder auf Marx zurück, um die Verfallsdiagnose zu erläutern. Entsprechend soll im folgenden Kapitel zunächst noch einmal die Rolle der von Karl Marx herkommenden Arbeitsbegriffe im Diskurs über eine Kritik der für die Moderne kennzeichnenden Problemstellung einer Überformung von praktischen und politischen Handlungsstrukturen durch das instrumentelle Prinzip kritisch herausgearbeitet werden (2). Abschließend werden die Konstellationen einer Kritik der instrumentellen Vernunft begrifflich konfrontiert, die sich vor dem Hintergrund der an jene Analysen anschließenden handlungs- und gesellschaftskritischen Kernüberlegungen in den prominenten Entwürfen von Max Horkheimer und Jürgen Habermas abzeichnen (3).

## 2. Marx und die Marx-Rezeption

Eigentümlich für die historische Dimension einer Kritik der neuzeitlichen Instrumentalisierung von Herstellungs- und Handlungsformen ist nach Arendt die normative Umkehrung der hierarchischen Reihenfolge der Grundtätigkeiten in Folge eines „glänzenden Aufstiegs der Arbeit von der untersten und verachteten Stufe zum Rang der höchstgeschätzten aller Tätigkeiten“ (Arendt 1981, 92). Es ist in *Vita Activa* immer wieder Marx, der als Theoretiker dieser Um- und Verkehrung angeführt wird. Arendt unterstellt Marx, eine schon mit Locke, Smith und dem Protestantismus ansetzende Neuordnung der Tätigkeitsformen auf den Punkt gebracht zu haben, nach der „die Arbeit die produktivste, die eigentlich weltbildende Fähigkeit des Menschen darstelle“ (ebd.). Hintergrund für diesen affirmativen Bezug auf den mit der neuzeitlichen Entwicklung assoziierten Arbeitsbegriff sei Marx' Unterscheidung von unproduktiver und produktiver Arbeit. Mit dieser Unterscheidung schlage er dem Arbeiten trotz der Flüchtigkeit der Produkte eine spezifische Produktivität zu, die sich in privaten und öffentlichen Lebensbereichen mustergültig durchgesetzt und in der Folge zur Überwindung des herkömmlichen Herstellungsmodells geführt habe:

„Angesichts der beispielelosen Steigerung der Produktivität in der modernen Gesellschaft lag es nahe, das sich immer gleich bleibende ‚unproduktive‘ Arbeiten einfach als einen Restbestand aus der Vergangenheit abzutun und der Arbeit Qualitäten zuzuschreiben, die nur dem Herstellen zukommen [...]. Nur beruht diese ‚Produktivität‘ nicht in den jeweiligen Ergebnissen der Arbeit selbst, sondern vielmehr in der Kraft des menschlichen Körpers, dessen Leistungsfähigkeit nicht erschöpft ist, wenn er die eigenen Lebensmittel hervorgebracht hat, sondern imstande ist einen Überschuss zu produzieren, d. h. mehr als zur Reproduktion der eigenen Kraft und Arbeitskraft notwendig ist.“ (ebd., 81)

Die Einebnung des Unterschiedes zwischen Arbeit und Herstellen zugunsten der Arbeit in der Gesellschaftsentwicklung der Neuzeit hat demzufolge ihren „größten und konsequentesten Ausdruck in Marx' Werk gefunden“ (ebd., 82). Die Produktivität als Verausgabung von Arbeitskraft wird zum Kernkriterium von mit Arbeit verbundenen Tätigkeiten überhaupt. Aus dieser Perspektive werden sodann auch die mit dem Herstellen in Verbindung stehenden gegenständlichen Produkte einem neuen, als instrumentell zu bezeichnenden Arbeitsverständnis unterworfen, wodurch sie ihren originären Charakter verlieren: „Denn alle Herstellung verwandelt sich in dem Moment in Arbeit, wenn man ihre Produkte nicht mehr als Dinge versteht, die einen weltlich gegenständlichen Bestand haben, sondern als Resultat der lebendigen Arbeitskraft und als Funktionen des Lebensprozesses“ (ebd., 82). Durch diese Entwicklung komme es zu einem Verfall des „objektiv gegenständlichen Bestandes der Welt“, obschon es die Herstellungs- und nicht die bloß konsumierbaren Arbeitsprodukte sind, die „die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit garantieren, ohne welche eine Welt schlechthin unmöglich wäre“ (ebd., 86).

An dem Rekurs auf Marx im Kontext von handlungstheoretischen und sozialphilosophischen Problemstellungen des Arbeitens ist auffällig, dass Arendt diesem ein ahistorisches Konzept von Arbeit unterstellt. Zugleich positioniert sie ihn mit diesem Konzept als Wegbereiter – und nicht als Kritiker – einer Entwicklung, die sie in ganz ähnlicher Weise wie Horkheimer und Adorno als eine übergreifende Entgrenzung der instrumentellen Rationalität beschreibt. Problematisch an Marx' Konzept der Arbeit ist demzufolge zum einen die Nicht-Unterscheidung und damit die Verwechslung von Arbeiten und Herstellen: „Auf dieser Verwechslung beruht nicht nur Marx' Arbeitstheorie, sondern überhaupt die Glorifizierung der Arbeit in der Neuzeit“ (Arendt 1981, 81). Zum anderen gründe Marx seine Überlegungen zur Arbeit auf einer ideologisch und praktisch folgenreichen Unterscheidung von produktiven und nicht-produktiven Tätigkeiten, so dass nicht nur das Herstellen, sondern in noch eklatanterer Weise das Handeln in den Bereich der Nicht-Produktivität gedrängt und einer Abwertung unterzogen werde, die Arendts normativer Anthropologie fundamental entgegensteht:

„Dennoch haben Handeln, Sprechen und Denken in ihren weltlichen Charakteren mehr miteinander gemein als ein jedes von ihnen mit dem Herstellen und der Arbeit. Sie sind nämlich schlechterdings ‚unproduktiv‘, sie bringen nichts hervor, und als Tätigkeiten sind sie so flüchtig wie das Leben selbst. Um in die Welt als Dinge einzugehen, um als Taten, Tatsachen und Ereignisse oder als Gedanken, Gedankenformen und Ideen sich in der Welt anzusiedeln, müssen sie erst gesehen, gehört, erinnert und dann verwandelt, nämlich verdinglicht werden, um überhaupt Gegenstandscharakter zu gewinnen.“ (ebd., 87)

Es sind zusammengenommen genau drei aus unterschiedlichen Werkkontexten stammende Textpassagen, die Arendts Rezeption des von ihr als zugleich anthropologisch und normativ gekennzeichneten Arbeitsbegriffes von Marx tragen. Erstens rekurriert sie (vgl. ebd., 90 f.) auf Marx' Rede von einem Stoffwechselkreislauf zwischen Mensch und Natur aus dem fünften Kapitel des *Kapitals*, in dem Marx den Arbeitsprozeß zunächst „unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form“ betrachtet:

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht entgegen. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt, verändert er zugleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummern den Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit.“ (Marx 1972, 192)

Arendt interpretiert diese Textstellen sehr stark hinsichtlich der in ihnen zum Vorschein kommenden Überlegungen zur unüberwindlichen, also lebensnotwendigen Naturgebundenheit des Menschen, die sowohl die äußere als auch dessen leibliche Natur betrifft. Arbeiten und Konsumieren seien demzufolge zwei Formen oder Stadien des biologischen Lebensprozesses: „Dieser Kreislauf erhält sich, indem er verzehrt, und was die Mittel dieser Konsumtion bereitstellt, heißt Arbeit“ (Arendt 1982, 91). Hier deutet sich ein überaus naturalistisches Verständnis von Arbeitsprozessen an, das stärker den eigenen als den von Marx überlieferten Intuitionen entspricht: „Die Arbeitstheorie Hannah Arendts stilisiert die Entmenschung sogar zur Natureigenschaft der Arbeit: Diese, so Arendt, sei ein automatisch-biologischer Stoffwechselprozess ohne Willens- und intentionale Elemente“ (Elbe 2015, 335). Dass die Naturgebundenheit aus Arendts Sicht zugleich eine rastlose Produktivität zur permanenten Herstellung des biologisch-physiologischen Stoffwechsels nötigt macht, komme sodann zweitens in der Arbeitswertlehre von Marx zum Ausdruck, die mit Blick auf die kapitalistische

Produktionsweise den Begriff der zu verausgabenden Arbeitskraft fokussiert und die durch die Mehrwerttheorie aufgedeckte und das Ausbeutungsverhältnis bestimmende Überschussproduktion in den Vordergrund rückt: „Daher ist die Einführung des Begriffs der ‚Arbeitskraft‘ [...] in der Tat Marx’ wesentlichster Beitrag zur Theorie der Arbeit; es ist der Kraftüberschuß des menschlichen Körpers und nicht die Arbeit selbst, worin das eigentlich ‚Produktive‘ des Arbeitens besteht“ (ebd., 81f.). Die Arbeitsproduktivität wird demnach in dem von Marx zum Ausdruck gebrachten Paradigma an den Erfordernissen der Reproduktion des Lebens gemessen und nicht an der Qualität von Produkten. Die Vergegenständlichung der Arbeitsprodukte ist dieser Lesart zufolge nach dem für die Moderne prägend werdenden Tätigkeitsmodell von flüchtiger Art. Interessant ist Arendts Einordnung eines mit dem Begriff der Vergegenständlichung verbundenen Theorems von Marx, auf welches sie drittens auf Grundlage des Stoffwechsels- und des Produktivitätsparadigmas Bezug nimmt: „Selbst Marx, der den Menschen nun wirklich als ein Animal Laborans, ein arbeitendes Lebewesen bestimmte, hat vor der schlagenden Evidenz der Phänomene zugeben müssen, daß Arbeitsproduktivität genau genommen erst mit ‚Vergegenständlichung‘ anfängt, nämlich mit ‚der Erzeugung einer gegenständlichen Welt‘, und daß umgekehrt keine Arbeitsleistung das arbeitende Lebewesen davon befreien kann, mit dem Arbeiten gleich wieder von vorn anfangen zu müssen“ (ebd., 93). In den Anmerkungen schreibt sie jedoch, dass „das Wort ‚vergegenständlichen‘ bei Marx selten vorkommt, aber immer in einem entscheidenden Zusammenhang [...]; was den Menschen hier vom Tier unterscheidet, ist sein Bewußtsein“ (ebd., 339). Arendt zufolge spricht Marx bei seinen in den Frühschriften zu verortenden Hinweisen auf jene Vergegenständlichung, die Arbeitsprozesse auf der Produktebene nach sich ziehen, eigentlich nicht vom Arbeiten, sondern vom Herstellen als der existentiellen Grundbedingung des Menschen als eines sich zu sich selbst verhalten könnenden Gattungswesen. Sie sieht also hier ein Moment der Transzendierung des naturalistischen Arbeitsbegriffes hin zu einem herstellend ausgerichteten Tätigkeitsverständnis.

Nun ist – im Gegensatz zur verzerrenden Interpretation in *Vita Activa* – nach Marx Arbeit immer schon eine gegenständliche Tätigkeit:

„Daß ein lebendiges, natürliches, mit gegenständlichen, i.e. materiellen Wesenskräften ausgerüstetes und begabtes Wesen auch sowohl *wirkliche* natürliche *Gegenstände* seines Wesens hat, als daß seine Selbstentäußerung die Setzung einer *wirklichen*, aber unter der Form der *Äußerlichkeit*, also zu seinem Wesen nicht gehöri- gen und übermächtigen, gegenständlichen Welt ist, ist ganz natürlich. Es ist nichts Unbegreifliches und Rätselhaftes dabei. Vielmehr wäre das Gegenteil rätselhaft. [...] Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände setzt, so ist nicht das

Setzen Subjekt; es ist die Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine gegenständliche sein muß.“ (Marx 1985, 577)

Der Mensch ist ein Naturwesen, und er tritt qua seiner Gattungseigenschaften zugleich der Natur in einer intentionalen, reflexiven und lernfähigen Weise entgegen – er verhält sich nicht nur zur Natur, sondern auch zu seinem Verhältnis zur Natur. Gerade mit dem in der Forschung als Vergegenständlichungsmodell bezeichneten handlungstheoretischen Entwurf unterläuft Marx deshalb sowohl die aristotelische Unterscheidung von ‚praxis‘ und ‚poiesis‘ als auch die von Arendt etablierte zwischen Arbeiten und Herstellen. Die Differenz zwischen Aristoteles und Marx kann aus analytischer Perspektive sichtbar gemacht werden. Sie bedarf aber ebenso einer historischen Kontextualisierung, um die Problemstellung im Rahmen der neuzeitlichen und modernen Entwicklung von instrumenteller Rationalität einbetten zu können. Aus einer analytischen Sicht ist die Unterscheidung von ‚praxis‘ und ‚poiesis‘ nicht als eine extensionale zu verstehen, das heißt sie markiert nicht zwei Klassen von gänzlich separierbaren Tätigkeiten. Stattdessen bezieht sich die Unterscheidung intensional und formal ausschließlich auf das Kriterium, ob eine Tätigkeit das Ziel in ihr selbst hat oder eben nicht. Aristoteles formuliert dies in den ersten Sätzen der *Nikomachischen Ethik*:

„Jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen strebt nach einem Gut, wie allgemein angenommen wird. Daher die richtige Bestimmung von ‚Gut‘ als ‚das Ziel, zu dem alles strebt‘. Dabei zeigt sich aber ein Unterschied zwischen Ziel und Ziel: das einmal ist es das reine Tätigsein (praxis), das anderemal darüber hinaus das Ergebnis des Tätigseins (poiesis): das Werk (ergon). Wo es Ziele über das Tätig-sein hinaus gibt, da ist das Ergebnis naturgemäß wertvoller als das bloße Tätigsein.“ (Aristoteles 1969, 1094a)

Versteht man den aristotelischen Werkbegriff in einem weiten Sinne, dann fallen unter die Kategorie der ‚poiesis‘ sämtliche Tätigkeiten, die ein von ihnen selbst unterschiedenes Resultat oder Ergebnis herbeiführen. Zwischen der Tätigkeit und ihrem Resultat liegt demzufolge eine zeitliche Differenz. Im Kontrast dazu fallen Tätigkeit und ihr Ziel im Falle von ‚praxis‘ so zusammen, dass die Tätigkeit eben nicht mit der Zielerreichung schon vergangen ist. Ernst Michael Lange verweist zur Kontrastierung auf zwei Eigenschaften des von Marx etablierten Arbeitsbegriffes, die auf eine Abweichung vom aristotelischen Modell hinweisen:

„Einmal schränkt Marx die Kategorie Poiesis mit seiner Erklärung des Arbeitsbegriffes implizit auf produktive Tätigkeiten ein. Arbeit ist poetisch i. S. von hervorbringend, weil sie in einem materiellen Produkt, d. h. einem raumzeitlichen Gegenstand terminiert. Zum anderen ist Marx nicht wie Aristoteles der Meinung, für die poetische produktive Tätigkeit gelte, daß sie vergangen sei, wenn ihr Ziel erreicht ist. Im

Gegenteil – sie soll derart fort dauern, daß sie es ist, die sich ‚in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat.‘ (Lange 1980, 21)

Marx versteht das Arbeiten demzufolge – und abweichend von der von Arendt gegebenen Interpretation – in einem generell poetischen Sinne, indem es auf die Herstellung eines Produktes abzielt. Mit der im letzten Satz angesprochenen Überlegung wird zudem auf den Begriff der ‚Vergegenständlichung‘ angespielt, den Marx in einer Schlüsselpassage der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von 1844 verwendet. Für ihn ist demzufolge die Tätigkeit im Produkt vergegenständlicht, so dass die von Aristoteles für poetische Tätigkeiten veranschlagte Differenz zwischen Handlungsvollzug und Resultat durch die aus der idealistischen Philosophie kommende Figur der vergegenständlichenden Entäußerung unterlaufen wird:

„Der Gegenstand, den die Arbeit produciert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwicklung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*.“ (Marx 1985, 512)

Lange zeigt, dass für den zweiten und dritten Satz dieser Textstelle starke Ambivalenzen hinsichtlich der Zuordnung der Kernbegriffe zum Prozess- oder Resultatsinn von Arbeit auftreten. Seiner Lesart zufolge führt der eher intuitive Gebrauch des Arbeitsbegriffes Marx dazu, Arbeit „in Anlehnung an das Paradigma handwerklicher Tätigkeit, die einen materiellen Gegenstand als selbständiges Produkt hervorbringt, auf Hervorbringung festzulegen und damit, gegen den umgangssprachlichen Sinn, zu einem sortierenden Handlungs Ausdruck zu machen“ (Lange 1980, 23). Der Kunstausdruck der ‚Vergegenständlichung‘ expliziert demzufolge das spezifische Verständnis von Arbeit, das dem ökonomiekritischen Gesamtwerk von Marx als „entscheidende grundbegriffliche Ressource“ diene (ebd., 55). Zugleich komme es zu einer Verengung des Arbeitsbegriffes, die den unterschiedlichen Produktionsweisen und Produkttypen der industrialisierten und am Modus der Dienstleistung orientierten Moderne entgegenstehe.

An die Einschätzung, dass das Theorem der ‚Vergegenständlichung‘ ein Schlüssel zum Verständnis von Marx’ Werk darstelle, knüpft ebenso Michael Quante in seinen handlungstheoretischen Untersuchungen zu Marx an, und sieht das übergreifende Kernmerkmal des Vergegenständlichungsmodells von Arbeit in dessen Intentionalität: „‚Arbeit‘ hat darin die dreifache Bedeutung: (i) Zweck der Tätigkeit, (ii) Prozess des Tätigseins und (iii) Resultat der Tätigkeit; man

kann auch vom Inhaltssinn, Prozesssinn und Resultatsinn von Arbeit sprechen“ (Quante 2018, 27). Auffällig ist, dass sowohl Arendt als auch Lange und Quante in ihren Interpretationen von Marx übergewichtig stark auf die Herausarbeitung von überhistorischen Modellen oder anthropologischen Grundtypen abzielen. Ein genauerer Blick auf die beiden zitierten Textpassagen sowohl zum Stoffwechselkreislauf zwischen dem Menschen und der Natur aus dem *Kapital* als auch zur Vergegenständlichungsbewegung der Arbeit aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* zeigt jedoch, dass jene analytischen Handlungsmuster eingebunden sind in gesellschaftliche Bestimmungen, die die kapitalistische Produktionsweise betreffen und auf die Möglichkeit eines Formwandels hinweisen. Marx fokussiert zum einen die Transformationen nicht nur von Arbeitsvorgängen, sondern auch des anthropologischen Grundgerüsts durch historische Entwicklungen und gesellschaftliche Formbestimmungen. Zum anderen lässt er das utopische Fenster einer grundlegenden Veränderungsmöglichkeit des Bestehenden durch die Kontingenzhinweise mit Blick auf die materialistischen Konstellationen offen. So wie sich der Stoffwechsel mit der Natur durch die Entwicklung der Produktivkräfte verändert, so auch die Leiblichkeit und Bedürfnisstruktur der Menschen. Und auch wenn Arbeit auf Bewusstheit und Intentionalität des menschlichen Schaffens verweist, so tritt dem tätigen Menschen sowohl das Produkt seiner Arbeit als auch die eigene Tätigkeit in kapitalistisch organisierten Arbeitsverhältnissen als eine ‚fremde Macht‘ entgegen, und nicht überhaupt und überall. Der Hinweis auf die Entfremdung ist keine Explikation des Vergegenständlichungsmodells, sondern der sich andeutende Bruch mit diesem in der durch kapitalistische Arbeitsteilung bestimmten gesellschaftlichen Form. In diesem Sinne ist der Arbeitsbegriff von Marx – in anderer Weise als es die Rekonstruktionen von Arendt, Lange und Quante suggerieren – ein kritischer. Wenn letzterer Entfremdung und Vergegenständlichung begrifflich so aufeinander bezieht, dass „das Produkt des menschlichen Handelns ein von diesem Handeln unabhängiger, fremder Gegenstand ist, sodass zwischen Tätigkeit und Produkt eine soziale Institution treten kann“ (Quante 2018, 29), so ist auch diese Trennung mit Marx als eine historisch spezifische zu verstehen. Es ist also nicht so, dass im Kapitalismus in diese Lücke zwischen Tätigkeit und Produkt „die Rechtsinstitution des Privateigentums eintritt“ (ebd.), sondern umgekehrt: Die Lücke entsteht, weil die Produkte im Kapitalismus als warenförmige und deshalb als dem Status des Privateigentums immer schon entsprechend produziert werden.

Nun ist es gerade die letztgenannte Figur, die Marx zur Zeit der Abfassung der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* noch gar nicht erklären konnte, weil er in seinen Frühschriften noch sehr stark in einem konkretistischen Arbeitsverständnis und einer subjektivistischen, die Entfremdungs- und Eigentumsdimensionen als Ausgangspunkt wählenden Problembestimmung kapitalistischer Vergesellschaftung gefangen war. Selbst wenn er in den *Manuskripten* in einem normativen Sinne von den Problemstellungen einer unfreien, nivellierenden, par-

zellierenden und deshalb als abstrakt zu bezeichnenden Tätigkeit des Arbeitens spricht, bewegt er sich noch nicht auf dem Analyse- und Abstraktionsniveau seiner späten Ökonomiekritik. Ingo Elbe hat auf diese werkbiografische Einordnung Bezug nehmend darauf hingewiesen, dass „keiner der Begriffe abstrakter Tätigkeit, Arbeit oder Existenz, die als Implikationen der entfremdeten Arbeit angeführt werden, den späteren Begriff der abstrakten Arbeit als Werts substanz, als gesellschaftliches Band der Privatarbeiten trifft“ (Elbe 2015, 334). Die differente Analyseperspektive, die die Frühschriften und das ökonomiekritische Spätwerk von Marx trennt und sich im Begriff der abstrakten Arbeit niederschlägt, führt auch auf eine unterschiedliche Ausdeutung einer Kritik der instrumentellen Vernunft. In soziologischen Begriffen könnte hier unterschieden werden zwischen einer handlungstheoretischen Reduktion im ersten und einer systemisch-strukturbezogenen Anlage der Kritik im zweiten Falle.

Aus der handlungstheoretischen Perspektive der *Manuskripte* hat die Tätigkeit der Arbeit aus sich heraus einen instrumentellen Charakter, der sich in den Formen der Entfremdung anzeigt. So wird das Verhältnis des Produzenten zu seinem Produkt ein äußerliches, gleichgültiges und in diesem Sinne instrumentelles – es erfüllt bloß Zwecke der markt- und privateigentumsvermittelten Reproduktion. In der Konsequenz werden auch die kooperativen und interaktiven Verhältnisse zu anderen Menschen und insbesondere den Mitproduzenten zu instrumentellen, weil „so wie meine Arbeit und meine menschlichen Potentiale nur Mittel zum Zweck meines Überlebens werden und Mittel zum Zweck der Kapitalvermehrung eines anderen sind, so wird auch die Kooperation mit den anderen zu einem solchen Mittel“ (Elbe 2015, 337). Marx formuliert diese für die bürgerliche Gesellschaftsform unter kapitalistischen Prämissen typische Instrumentalisierung auch des Sozialen in drastischen Worten: „Die Gesellschaft [...] ist die bürgerliche Gesellschaft, worin jedes Individuum ein Ganzes von Bedürfnissen ist und es nur für den andern, wie der andre nur für es da ist, insofern sie sich wechselseitig zum Mittel nehmen“ (Marx 1985, 557).

Während in vielen Textpassagen aus den *Manuskripten* – wenn auch begrifflich vage – durchscheint, dass Marx aufgrund seines Ausgangs von einem konkretistischen Arbeitsbegriff die Entfremdungsdimensionen als Entstehungsbedingung für Privateigentum und Produktionsverhältnisse ansieht und deshalb „am Anspruch einer systematischen Darstellung des Zusammenhangs der Reichtumsproduktion und ihrer Logik der Verselbstständigung und Verkehrung“ scheitert (Elbe 2015, 352), stellt er sich im *Kapital* dezidiert die Frage danach, wie es überhaupt zu Entfremdungsprozessen in der Strukturdimension kapitalistischer Vergesellschaftung kommen kann. Nach Elbe konnte Marx diese Erklärung in den Frühschriften nicht liefern, weil ihm „ein Begriff der spezifisch gesellschaftlichen Form der Arbeit im Kapitalismus fehlt. Stattdessen kennt er nur bestimmte Gestalten konkreter Arbeit („abstrakte Arbeit“ als auf einfache Teiloperationen reduzierte Industriearbeit) bzw. die politökonomische Kategorie der Arbeit sans phra-

se (‚Arbeit überhaupt‘ als Reichtum produzierend), die noch eine unbegriffene Vermischung der später als abstrakt bezeichneten und der konkreten Arbeit darstellt“ (ebd., 355 f.). Im *Kapital* wird nun die Unterscheidung von konkreter und abstrakter Arbeit von höchster methodischer und sachlicher Relevanz:

„Diese zwieschlächtige Natur der in der Ware enthaltenen Arbeit ist zuerst von mir kritisch nachgewiesen worden. Da dieser Punkt der Springpunkt ist, um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht, soll er hier näher beleuchtet werden. [...] Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln. [...] Sieht man ab von der Bestimmtheit der produktiven Tätigkeit und daher vom nützlichen Charakter der Arbeit, so bleibt das an ihr, daß sie eine Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ist.“ (Marx 1972, 56–59)

Der Begriff der ‚abstrakten Arbeit‘ oder die Rede von der ‚menschlichen Arbeit überhaupt‘ verweist nach den Ausführungen in der Wertformanalyse also darauf, dass sie zum einen eine allgemeine Eigenschaft aller konkret nützlichen Arbeiten zum Ausdruck bringt, nämlich jene, ‚Verausgabung menschlicher Arbeitskraft‘ zu sein. Zum anderen – und dies ist der entscheidende ‚Springpunkt‘ – verweist Marx darauf, dass diese allgemeine Eigenschaft der Arbeiten ihren vergegenständlichten Ausdruck nur dadurch erhalten kann, dass alle konkreten Arbeiten im Tausch aufeinander bezogen werden und dadurch erst ihre abstrakte Form erhalten. Durch diesen universalen und Vergleichbarkeit sowie Subsumierbarkeit überhaupt erst konstituierenden Tauschvorgang wird abstrakte Arbeit zur Substanz des Wertes und damit zur gesellschaftlich allgemeinen Form, unter der alle konkreten nützlichen Arbeiten sozial vermittelt werden:

„Marx‘ zentrale Einsicht besteht zunächst darin, dass in allen arbeitsteiligen Produktionsweisen Arbeit die Funktion der Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse hat, aber nur unter privat-arbeitsteiligen Bedingungen, die systematische Tauschverhältnisse implizieren, und ihr die zusätzliche Funktion zukommt, einen sozialen Zusammenhang zu stiften – also die konkret-nützlichen Arbeiten zueinander in Beziehung zu setzen. [...] Diese Funktion, so Marx, kann sie nicht in ihrer konkreten Gestalt ausüben, sondern nur in ihrer Eigenschaft, Arbeit schlechthin zu sein – als *abstrakte Arbeit*.“ (Elbe 2015, 363)

Aus der hiermit vorgegebenen ökonomiekritischen Perspektivierung von Arbeit in kapitalistischen Gesellschaftszusammenhängen ergeben sich deutlich verschobene Konsequenzen für die Formulierung einer Kritik der instrumentellen Vernunft. Ausgangspunkt sind hier die systemisch entlang der Kategorie der abstrakten Arbeit verursachten Prozesse der marktvermittelten Verselbststän-

digung, die Marx unter der Formulierung „sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen“ fasst:

„Erst innerhalb ihres Austauschs erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiedenen Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit. Diese Spaltung des Arbeitsprodukts in nützliches Ding und Wertding betätigt sich nur praktisch, sobald der Austausch bereits hinreichend Ausdehnung und Wichtigkeit gewonnen hat, damit nützliche Dinge für den Austausch produziert werden, der Wertcharakter der Sachen also schon bei ihrer Produktion selbst in Betracht kommt. Von diesem Augenblick erhalten die Privatarbeiten der Produzenten tatsächlich einen doppelten gesellschaftlichen Charakter.“ (Marx 1972, 87)

Es sind dann im *Kapital* viel stärker die Verkehrsformen und -erscheinungen als die Entfremdungsdimensionen, die Marx als aus dem gesellschaftlichen Doppelcharakter von Waren und Arbeiten resultierende Problemstellung für das subjektive Bewusstsein der Arbeitenden und Tauschenden ausbuchstabiert, beispielsweise unter dem Hinweis auf den sogenannten ‚Warenfetischismus‘, der für die auf gegenständliche Darstellung in einer anderen Ware oder auch der allgemeinen Äquivalentform und dem Geld dringende relationale Eigenschaft des Wertes einer Ware die Vorstellung nahelegt, hierbei handele es sich um eine Natureigenschaft des nützlichen Dinges selbst. Hier liegt der Fokus der Kritik also auf den kognitiven und epistemischen, also das Bewusstsein der Teilnehmenden verkehrenden Effekten des durch abstrakte Arbeit und Tausch ermöglichten Zusammenhangs der Verselbstständigung der sachlichen Verhältnisse von Personen und der sozialen Verhältnisse der Sachen.

### 3. Horkheimer und Habermas

Die in der Tradition der *Frankfurter Schule* ausformulierte *Kritik der instrumentellen Vernunft* knüpft an der Oberfläche der handlungstheoretischen Figuren an die aristotelische Unterscheidung an und bettet diese zugleich in die kritische Thematisierung der Zivilisationsgeschichte ein. Die Problematisierung betrifft insbesondere das instrumentelle Rationalitätsverständnis, das mit den wissenschaftlichen, ökonomischen und technologischen Entwicklungen sich zum vorherrschenden Handlungs- und Denkprinzip in der Neuzeit und Moderne entwickelt hat. Im ersten Teil seiner Vorlesungen zur *Kritik der instrumentellen Vernunft* definiert Horkheimer<sup>2</sup> dieses noch in der Terminologie der klassischen Philoso-

---

2 Vgl. hierzu die Einleitung zu dem Beitrag *Horkheimer, Kant, und die neue Kritik der instrumentellen Rationalität* in diesem Band.

phie und im thematischen Anschluss an den wenige Jahre zuvor veröffentlichten programmatischen Artikel *Traditionelle und Kritische Theorie*:

„Aber die Kraft, die letztlich vernünftige Handlungen ermöglicht, ist die Fähigkeit der Klassifikation, des Schließens und der Deduktion, ganz gleich, worin der besondere Inhalt besteht – das abstrakte Funktionieren des Denkmechanismus. Diese Art von Vernunft *kann subjektive Vernunft* genannt werden. Sie hat es wesentlich mit Mitteln und Zwecken zu tun, mit der Angemessenheit von Verfahrensweisen an Ziele, die mehr oder minder hingenommen werden und sich vermeintlich von selbst verstehen.“ (Horkheimer 1991, 27)

Der erste Satz in dieser die Vorlesungen *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* einleitenden Textpassage knüpft an eine kritische Auseinandersetzung mit einem spezifisch an logischen Kategorien orientierten Vernunftverständnis an. Diese führt Horkheimer insbesondere im zweiten Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* unter Bezugnahme auf die Teile der theoretischen Philosophie Kants, in denen die klassifizierenden und schematisierenden Wirkmechanismen des Verstandes sowie der Vernunft als eines Schlussorgans im Vordergrund stehen. Horkheimer kontrastiert dort diese rationalen Denkmechanismen durch die Erkenntnisvermögen mit dem einen Vernunftbegriff, in dem er ein objektives, allgemeines und zugleich befreiendes Element aufbewahrt sieht:

„Kants Begriffe sind doppelsinnig. Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich enthält die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewußten Solidarität des Ganzen aufheben. Es stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie. Zugleich jedoch bildet Vernunft die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurichtet und keine anderen Funktionen kennt als die der Präparierung des Gegenstandes aus bloßem Sinnenmaterial zum Material der Unterjochung. Die wahre Natur des Schematismus, der Allgemeines und Besonderes, Begriff und Einzelfall von außen aufeinander abstimmt, erweist sich schließlich in der aktuellen Wissenschaft als das Interesse der Industriegesellschaft.“ (Horkheimer 1987, 106)

Für die Problemstellungen, die Horkheimer in der *Kritik der instrumentellen Vernunft* thematisiert, ist dieser Vernunftbegriff im Sinne einer ‚Instanz des kalkulierenden Denkens‘ maßgeblich. Er bettet diesen zudem in einen weiten, übergreifenden Kontext ein, der soziale und ökonomische genauso wie wissenschaftliche und philosophische Entwicklungen in der Neuzeit betrifft. Es geht um die Zuschneidung der Vernunft auf Fragen der Selbsterhaltung, um die Präparierung oder Unterjochung von Gegenständen, um die Überformung der Wissenschaften durch ein industriegesellschaftliches Interesse, und nicht zu-

letzt um den ganz grundsätzlichen epistemischen und praktischen Weltzugang von Subjekten. Entsprechend schließt Horkheimer wiederum in der erstzitierten Textpassage diesen kalkulatorischen Vernunftbegriff mit einer subjektiven Wende kurz und spricht von einer spezifisch ‚subjektiven Vernunft‘, im englischsprachigen Text von ‚subjective reason‘. Hiermit knüpft er an eine Motivlage der 1937 veröffentlichten programmatischen Schrift *Traditionelle und kritische Theorie* an. Die moderne, durch die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft gekennzeichnete Konstellation bringt demzufolge eine epistemische Situation hervor, die sich in der Erkenntnistheorie der Neuzeit spiegelt und reproduziert. Sie betrifft nicht nur die Wissenschaftler, sondern „die erkennenden Individuen überhaupt“, und führt zu einem spezifischen Selbstverständnis von Subjektivität und subjektivem Weltzugang:

„Die gesamte wahrnehmbare Welt, wie sie für das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft vorhanden ist und in der damit in Wechselwirkung stehenden traditionellen Weltauffassung interpretiert wird, gilt ihrem Subjekt als Inbegriff von Faktizitäten, sie ist da und muß hingenommen werden. Das ordnende Denken jedes Einzelnen gehört mit zu den gesellschaftlichen Reaktionen, die dahin tendieren, sich in einer den Bedürfnissen möglichst entsprechenden Weise anzupassen.“ (Horkheimer 1988, 173)

Horkheimer führt anschließend Differenzen zwischen dem Individuum und der Gesellschaft hinsichtlich des Verhältnisses von Aktivität und Passivität innerhalb der gesellschaftlich indizierten epistemischen Situation an, die auf eine grundlegend paradoxe Konstellation hinweisen: „Dieselbe Welt, die für den Einzelnen etwas an sich Vorhandenes ist, das er aufnehmen muß und berücksichtigt, ist in der Gestalt, wie sie da ist und fortbesteht, ebensosehr Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis“ (ebd.). Zunächst ist hiermit die von Marx herkommende materialistische Interpretation gemeint, dass nicht nur der praktische, sondern ebenso der epistemische Weltzugang grundlegend durch den sich historisch entwickelt habenden gesellschaftlichen Lebensprozeß mitbestimmt wird. Sowohl der wahrgenommene Gegenstand als auch das wahrnehmende Organ haben eine geschichtliche Genese und sind deshalb „gesellschaftlich präformiert“ und „durch menschliche Aktivität geformt“ (ebd.). Entscheidend ist die paradoxe Struktur der Selbstwahrnehmung menschlicher Subjektivität infolge des Aufkommens der liberalen Gesellschaftsformation – die freilich zur Zeit der Abfassung des Textes ins Totalitäre kippte: „das Individuum jedoch erfährt sich selbst bei der Wahrnehmung als aufnehmend und passiv“ (ebd.). Horkheimer stellt fest, dass die neue Spontaneität des gesellschaftlichen Zusammenhangs, der sich aus Individuen zusammensetzt und zugleich einen zwar bewusstlosen, aber doch tätigen Subjektstatus erlangt, nicht in gleicher Weise zur aktiven Befreiung des Subjekts geführt hat und führt:

„Die Existenz der Gesellschaft hat entweder auf unmittelbarer Unterdrückung beruht oder ist eine blinde Resultante widerstrebender Kräfte, jedenfalls nicht das Ergebnis bewußter Spontaneität der freien Individuen. Daher wechselt die Bedeutung der Begriffe von Passivität und Aktivität, je nachdem, ob sie auf die Gesellschaft oder das Individuum bezogen werden. In der bürgerlichen Wirtschaftsweise ist die Aktivität der Gesellschaft blind und konkret, die des Individuums abstrakt und bewußt.“ (ebd., 174)

Die hiermit angedeutete Problemstellung für die epistemische und praktische Situation der Individuen, die entgegen dem liberalen Selbstverständnis als passiv im Verhältnis zum gesellschaftlichen Zusammenhang beschrieben wird, führt Horkheimer in *Traditionelle und kritische Theorie* dazu, eine erneute reflexive Wende der *Kritischen Theorie* einzufordern. Eine solche muss sich demzufolge nicht nur als eingebettet in die gesellschaftlichen Ordnungen verstehen und von diesem Verständnis ausgehend eine Reflexion ihres Gegenstandsbezuges vollziehen. Zugleich stellt dieser gegenüber der traditionellen Theoriebildung veränderte Gegenstandsbezug als einer an Kant anschließenden Weise der Selbstreflexion des Wissens und Erkennens die Subjekte vor eine besondere Herausforderung, da Reflexion ein hohes Maß an Aktivität und Bewusstheit impliziert, die durch die Gesellschaftsstruktur gerade verhindert werde:

„Ablesbar am anderen Verhalten des Subjekts, erweist sich das reflexive Erschließen als eine andere *Weise* des Erkennens: als ein Erkennen, das eine Aktivität, weil eine Teilhabe bedeutet. Mit dieser habituellen und methodischen Differenz – im Verhalten des erkennenden Subjekts zu seinem Gegenstand – hängt eine ontologische Differenz zusammen: Es ist kein anderes ‚Feld‘, sondern eine andere Art von Gegenständen, die die Theorie in ihrer reflexiven ‚Weiterentwicklung‘ erschließt.“ (Menke 1995, 48)

Die erste, von Menke hier als habituelle Differenz beschriebene Verhaltensweise benennt Horkheimer explizit:

„Es gibt nun ein menschliches Verhalten [dieses Verhalten wird im folgenden als das ‚kritische‘ bezeichnet], das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat. Es ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft. [...] Der zwiespältige Charakter des gesellschaftlichen Ganzen in seiner aktuellen Gestalt entwickelt sich bei den Subjekten des kritischen Verhaltens zum bewußten Widerspruch. [...] Die Struktur des kritischen Verhaltens, dessen Absichten über die der herrschenden gesellschaftlichen Praxis hinausgehen, ist solchen sozialen Disziplinen [Ideologieforschung oder Wissenssoziologie] gewiß nicht verwandter als der Naturwissenschaft. Sein Gegensatz zum traditionellen Begriff von Theorie

entspringt überhaupt nicht so sehr aus einer Verschiedenheit der Gegenstände als der Subjekte.“ (Horkheimer 1988, 180 f.)

Der zweite, von Menke als ontologische Differenz markierte Gegensatz zwischen traditioneller und kritischer Theorie konzentriert sich auf den Unterschied zwischen „reflexiv erschlossenen praktischen Vollzügen und empirisch erkannten Dingen“, der sich wiederum kongruent zur habituellen Differenz verhält: „Reflexives Erschließen zeigt nicht nur die gesellschaftliche ‚Faktizität‘ als ‚Aktivität‘, reflexives Erschließen ist auch die Aktivität“ (Menke 1995, 48 f.). Menke zeigt in seinem Beitrag, dass Horkheimer sich mit Blick auf diese konzeptuelle Vorstellung von den Möglichkeiten einer vollständige Transparenz erreichenden Reflexion über die gesellschaftlichen Verhältnisse durch eine Überwindung ihrer Entfremdungsstrukturen einerseits und dem damit einhergehenden aktiven Produktionsverständnis andererseits in der materialistischen Denkweise von Marx bewegt. Allerdings habe Horkheimer bereits in den 1930er Jahren diesem Materialismus eine pessimistische Note eingefügt:

„Materialistisch nennt Horkheimer ein Verständnis der Reflexion, das ‚in der Erkenntnis von der unaufhebbaren Spannung zwischen Begriff und Gegenstand, einen kritischen Selbstschutz vor dem Glauben an die Unendlichkeit des Geistes besitzt. Materialismus heißt: kritisches Bewußtsein von der Uneinholbarkeit der Praxis in der Reflexion [...]. Materialistisch ist das Bewußtsein, daß die gesellschaftliche Praxis nicht im ganzen selbst gemacht, weil sie als Ganzes nicht gewußt werden kann; in seinem Materialismus stellt Horkheimer seinen Produktionismus in Frage.“ (ebd., 52 f.)

Gegen die von Habermas konstatierte Wendung in Horkheimers Werk zwischen den 1930er und 1940er Jahren von einer methodologischen Programmatik hin zu einer negativistischen Geschichtsphilosophie (vgl. Habermas 1986, 165) ist es philosophisch entsprechend ertragreicher, die mit der Kritik der instrumentellen Vernunft angesprochene moderne Problemstellung vor dem Hintergrund der in *Traditionelle und Kritische Theorie* wenige Jahre zuvor explizierten Thematik der Inbezugsetzung von Subjektivität und gesellschaftlicher Praxis zu entschlüsseln. Denn das Problem, das Horkheimer hinsichtlich des neuen Primats einer kalkulierenden, schematisierenden und klassifizierenden Vernunft nach den Maßgaben des instrumentellen Prinzips sieht, tangiert maßgeblich die Frage nach den Möglichkeiten eines kritischen Verhaltens in der Gegenwart. Die Reduktion von Vernunft auf eine von inhaltlichen Fragestellungen abstrahierende Fokussierung der Zweck-Mittel-Relation betrifft sowohl die objektive, also gesellschaftliche, als auch die subjektive Seite des Selbst- und Weltbezuges. Eine so verstandene ‚subjektive Vernunft‘ „legt der Frage wenig Bedeutung bei, ob die Ziele als solche vernünftig sind. Befaßt sie sich überhaupt mit Zwecken, dann

hält sie es für ausgemacht, daß auch sie vernünftig im subjektiven Sinne sind, das heißt, daß sie dem Interesse des Subjekts im Hinblick auf seine Selbsterhaltung dienen – sei es die des einzelnen Individuums oder die der Gemeinschaft, von deren Fortbestand der des Individuums abhängt“ (Horkheimer 1991, 27). In diesem Sinne bedeutet die liberale und spätkapitalistische Subjektivierung von Vernunft ein Mehr an Subjektivität, das zugleich zu einem Weniger derart wird, dass das kritische Verhalten genauso wie das Individuelle am Selbst ganz grundsätzlich an Orientierung und Situierung verliert – entsprechend handelt die vierte Vorlesung vom Aufstieg und Niedergang des Individuums: „Die Krise der Vernunft manifestiert sich in der Krise des Individuums, als dessen Agens Vernunft sich entwickelt hat“ (ebd., 136). Die Krise des Individuums geht somit einher mit einer Krise des kritischen Verhaltens.

Nun war es bekanntlich Jürgen Habermas, der ebenso prominent wie umstritten jene sich selbst in die Totale aufspreizende Kritik der instrumentellen Vernunft kritisiert hat:

„Der Ideologieverdacht wird total, aber ohne die Richtung zu verändern. Er wendet sich nicht nur gegen die unvernünftige Funktion der bürgerlichen Ideale, sondern gegen das Vernunftpotential der bürgerlichen Kultur selber und erstreckt sich damit auf die Grundlage einer immanent verfahrenen Ideologiekritik; aber die Absicht bleibt, einen Enthüllungseffekt zu erzielen. Unverändert ist die Denkfigur, in die die Vernunftsepsis eingearbeitet wird: nun wird die Vernunft selbst der heillosen Konfusion von Macht- und Geltungsansprüchen verdächtigt, aber noch in aufklärerischer Absicht.“ (Habermas 1985, 144)

Für Habermas bewegt sich die radikalisierte Aufklärungs- und Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno in einen performativen Widerspruch, da sie sich in ihrem kritischen Gestus der gleichen Mittel – der Totalisierung und Radikalisierung – bedient, die sie an der aufklärerischen Vernunft kritisiert. Zugleich bemüht sich Habermas, die in der Dialektik der Aufklärung und auch noch in den späten Schriften Adornos präsente Variante einer totalisierenden philosophischen und dadurch immer schon auf paradoxe Weise selbstbezüglichen Kritik von jenem Weg zu unterscheiden, den Nietzsche und Foucault mit der Explikation einer alle geltungstheoretischen Fragestellungen außer Kraft setzenden genealogischen Theorie der konfligierenden, weil pluralen Machtinteressen aufgeschlagen haben:

„Horkheimer und Adorno treffen eine andere Option, indem sie den performativen Widerspruch einer sich selbst überbietenden Ideologiekritik schüren und offenhalten, aber nicht mehr theoretisch überwinden wollen. Nachdem, auf dem erreichten Niveau der Reflexion, jeder Versuch, eine Theorie aufzustellen, ins Bodenlose gleiten mußte, verzichteten sie auf Theorie und praktizieren ad hoc die bestimmte Negation,

stemmen sich damit jener Fusion von Vernunft und Macht, die alle Ritzen verstopft, entgegen.“ (ebd., 154)

Die von Habermas als ausweglos bezeichnete Situation, in die sich seiner Interpretation zufolge Horkheimer und Adorno begeben haben, hat weder zeitdiagnostisch noch wissenschaftlich den Anliegen entsprochen, die er für sein eigenes Projekt veranschlagte. Die mit dem kommunikationstheoretischen Paradigmenwechsel verbundene Neuperspektivierung einer Kritik der instrumentellen Rationalität beruht auf der sozial- und handlungstheoretischen Unterscheidung von kommunikativem Handeln auf der einen Seite sowie instrumentellem und strategischem Handeln auf der anderen Seite. Diese Differenzierung von Handlungstypen tritt mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* und den nachfolgenden Schriften an die Stelle der Unterscheidung von Interaktion und Arbeit als zwei Formen der gesellschaftlichen Synthesis.<sup>3</sup> Instrumentelles und strategisches Handeln sind charakterisiert durch zwecktätige und erfolgsorientierte Interventionen in die Welt und in den sozialen Raum, wobei Habermas terminologisch das instrumentelle Handeln weiterhin mit dem technologischen und praktischen Naturbezug korreliert, im Sinne einer Synthesis durch Arbeit. Das strategische Handeln versteht er als eine sich gegenüber dem kommunikativen Handeln derivativ und parasitär verhaltende Handlungsform im sozialen Raum, bei der die intersubjektive Relation sich jedoch nicht verständigungsorientiert ausbildet. Aus sprechakttheoretischer Perspektive mangelt es strategischen Interaktionsformen an der besonderen Reflexivität und Performativität des intersubjektiven Sprachgebrauchs, der dem kommunikativen Handeln zu eigen ist:

„Die Interaktionstypen unterscheiden sich zunächst nach dem Mechanismus der Handlungskoordination, insbesondere danach, ob die natürliche Sprache nur als Medium zur Übertragung von Informationen oder auch als Quelle der sozialen Integration in Anspruch genommen wird. Im einen Fall spreche ich von strategischem, im anderen von kommunikativem Handeln. Während hier die konsenserzielende Kraft der sprachlichen *Verständigung*, d. h. die Bindungsenergien der Sprache selbst für die Koordination der Handlungen wirksam wird, bleibt dort der Koordinations-effekt abhängig von einer über nicht-sprachliche Tätigkeiten laufenden *Einflussnahme* der Akteure auf die Handlungssituation und aufeinander.“ (Habermas 1989, 69)

Das strategische Handeln und die damit verbundenen Interaktionsweisen sind nach Habermas von einem „Erlahmen der illokutionären Bindungskräfte“ gekennzeichnet, durch die die Sprache „zum Informationsmedium schrumpft“:

---

3 Vgl. hierzu den Beitrag *Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 5.

„In Zusammenhängen *manifest-strategischen* Handelns werden genau diese Geltungsansprüche (Ansprüche auf propositionale Wahrheit, auf normative Richtigkeit und auf subjektive Wahrhaftigkeit) ausgehöhlt. [...] Im *manifest strategischen* Handeln geben die illokutionär entkräfteten Sprechakte die Rolle der Handlungskoordination an sprachexterne Einflußnahmen ab. Die depotenzierte Sprache erfüllt nur noch diejenigen Informationsfunktionen, die übrigbleiben, wenn von den sprachlichen Verständigungsleistungen die Konsensbildung abgezogen wird und die in der Kommunikation selbst dahingestellte Gültigkeit der Äußerungen nur noch indirekt erschlossen werden kann.“ (ebd., 72–74)

Habermas hat mehrfach darauf hingewiesen, dass durch die mit jener Unterscheidung von zwei Handlungstypen einhergehende Umstellung die Kritik der instrumentellen Rationalität in eine Kritik der funktionalistischen Vernunft übergeht. Kommunikative Vernunft, die ihren Ausdruck in Formen der intersubjektiven Verständigung findet, stellt dann die kontrafaktische Schablone für jene strategischen Handlungsformen dar, deren gesellschaftliche Ausweitung Habermas unter dem Thema einer ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘ kritisiert. Die argumentative, nicht durch äußere Einflussnahmen vollzogene lebensweltliche und in einem nicht-reduktionistischen Sinne intersubjektive Verständigung soll normativ das einholen oder auch wiederherstellen, was nach der gesellschaftlichen Verfallsdiagnose von Horkheimer im Prozess einer sich in die instrumentalistischen Fallen verlaufenden Subjektivierung der halbierten Vernunft in der neuzeitlichen Geschichtsentwicklung verloren gegangen ist. Die *Kritik der funktionalistischen Vernunft* – so auch der Untertitel des zweiten Bandes der *Theorie des kommunikativen Handelns* – konzentriert sich auf die prozeduralen Bedingungen von gelungenen Interaktions- und Verständigungsverhältnissen und perpetuiert somit den von Horkheimer problematisierten Formalismus der neuzeitlichen Vernunft:

„Während Horkheimer mit seinem Begriff der Arbeit noch ein rationales Potential verknüpft, das den Subjekten direkt als ein Ziel der kooperativen Selbstverwirklichung in einer ‚Gemeinschaft von freien Menschen‘ dienen soll, begreift Habermas die Idee einer kommunikativen Verständigung nicht mehr als vernünftige Form einer gelingenden Weise der Vergesellschaftung; bei ihm ist die Vorstellung, daß erst eine vervollständigte Rationalität ein geglücktes Zusammenleben der Gesellschaftsmitglieder garantiert, insofern radikal prozeduralisiert worden, als die Vernunft verständigungsorientierten Handelns nur noch die Bedingungen, aber nicht mehr die Erfüllung einer autonomen Selbstverwirklichung gewährleisten soll.“ (Honneth 2007, 35 f.)

Nun setzt sich die sprachpragmatische Begründung der kommunikativen, auf der Explikation von Geltungsansprüchen aufruhenden Rationalität ebenso kritischen

Rückfragen aus, die eine Weise des sprachlichen Reduktionismus befürchten lassen: „Die Geltung von Sprechakten impliziert nicht nur eine Normativität des Sprachverstehens, auch wenn diese Normativität durch die Reziprozität kommunikativen Handelns verflüssigt ist, sie blendet zugleich dasjenige aus, was sich in Sprechhandlungen als semantische Inkongruenzen, Kontingenzen und kommunikativ Überschüssiges anzeigt, weil es gerade nicht geltungskonform ist“ (Jung 2017, 99). Dieser Einwand ist prominent von Seiten der postmarxistischen, poststrukturalistischen und radikaldemokratischen Philosophie weitergeführt worden, denn er betrifft sowohl Fragestellungen des Ästhetischen als auch des Politischen, die relevant bleiben für eine kritische Theorie der Moderne und der für diese typischen Gesellschaftsformation. Es lohnt sich darüber hinaus und dies entgegen der von eben genannten Diskursformationen ebenso ins Spiel gebrachten und sich in die Totale aufspreizenden rationalitätskritischen Forderung nach einer Überwindung der Thematik als solcher, die materialistischen Dimensionen einer Kritik der instrumentellen Vernunft unter den akuten Fragestellungen der Gegenwart fortzuführen.

## Literatur

- Arendt, H. (1981): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München: Pieper.
- Aristoteles (1969): *Nikomachische Ethik* (übersetzt von Dirlmeier, F.). Berlin: Akademie.
- Benhabib, S. (1998): *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg: Rotbuch.
- Bubner, R. (1982): *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elbe, I. (2015): Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-politische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie. In: Ders.: *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 325–379.
- Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne – Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1986): Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes. In: Schmidt, A./Altwicker, N. (Hrsg.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main: Fischer, 163–179.
- Habermas, J. (1989): *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*. In: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken – Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 63–104.
- Honneth, A. (2007): Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: Ders.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 28–56.
- Horkheimer, M. (1988): *Traditionelle und kritische Theorie (1937)*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Fischer, 162–225.
- Horkheimer, M. (1991): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1967, Übersetzung von Schmidt, A.)*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Frankfurt am Main: Fischer, 19–186.

- Horkheimer, M./Adorno, T. W. (1987): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1947/1967). In: Horkheimer, M.: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt am Main: Fischer, 11–290.
- Jung, T. (2017): Bedeutung oder Geltung? Geringfügige Einlassungen zum Sprachpragmatismus von Jürgen Habermas. In: Ders.: Nachlese. Fermente Kritischer Theorie. Köln: Papy Rossa, 87–106.
- Lange, E. M. (1980): Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der ‚Kritik der Politischen Ökonomie‘ von Karl Marx. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein.
- Marx, K. (1972): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: Marx, K./Engels, F.: Werke, Band 23. Berlin: Karl Dietz.
- Marx, K. (1985): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In: Marx, K./Engels, F.: Werke, Band 40. Berlin: Karl Dietz, 465–590.
- Menke, C. (1995): Kritische Theorie und tragische Erkenntnis. In: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 3/1997, 47–67.
- Postone, M. (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. Freiburg: ça ira.
- Quante, M. (2018): Der unversöhnte Marx – Welt in Aufruhr. Münster: Mentis.

### **III. Rechte und Rechtskritik**

# Paradoxien in Menkes genealogischer Formkritik des bürgerlichen Rechts

In einem 2013 veröffentlichten Beitrag hat Christoph Menke an das „Programm einer sozialen Kritik des Rechts“ von Karl Marx zum einen produktiv angeschlossen und zum anderen auf Möglichkeiten der Überwindung von bei Marx zu diagnostizierenden Defiziten hinsichtlich einer adäquaten Fassung der „politischen Logik des Rechts“ hingewiesen (Menke 2013, 273 f.). Die Figur, die der sozialen Kritik des Rechts nach Marx zugrunde liege, ist ihm zufolge die ideologiekritische Kennzeichnung des modernen bürgerlichen Rechtsstaates als eines solchen, der „Verhältnisse gleicher Anerkennung“ propagiert und in dessen Form zugleich „das Recht des Stärkeren in anderer Form“ – das meint die Form der „sozialen Verhältnisse von Herrschaft“ – fortlebt (ebd., 274). Menke recurriert hier auf eine Textstelle aus der auf das Jahr 1857 datierten und somit werkbiografisch zwischen Marx' Früh- und Spätwerk einzuordnenden *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*:

„Den bürgerlichen Ökonomen schwebt nur vor, dass sich mit der modernen Polizei besser produzieren lasse als z. B. im Faustrecht. Sie vergessen nur, dass auch das Faustrecht ein Recht ist, und dass das Recht des Stärkeren unter anderer Form auch in einem ‚Rechtsstaat‘ fortlebt.“ (Marx 1974, 620)

Dieser Selbstwiderspruch des bürgerlichen Rechts muss Menkes theoretischem Anspruch zufolge als ein notwendiger Schein entlarvt werden. Gegen den „simplen Reduktionismus“ materialistischer Theorien sei das moderne Recht als die „Bedingung der Existenz der sozialen Herrschaft“ in ihrem Zusammenhang mit der „politischen Logik des Rechts“ zu begreifen (Menke 2013, 275 f.). Den mit dieser Forderung einhergehenden großangelegten Versuch einer Rechtskritik hat Menke sodann in der 2015 erstmalig publizierten und von einer breiten philosophischen, soziologischen und rechtswissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Kenntnis genommenen Schrift *Kritik der Rechte* unternommen (vgl. Menke 2015). Im Folgenden wird die dort vorgelegte Argumentation und Methodik mit Blick auf die gesellschaftskritischen Intentionen diskutiert. Hierzu wird zunächst der in *Kritik der Rechte* aufgespannte methodische und inhaltliche Bogen einer genealogischen Formkritik des modernen Rechts rekonstruiert (1). Im nachfolgenden Kapitel wird das methodische Ideal einer genealogischen Formkritik der bürgerlichen Rechte in drei Schritten einer Prüfung unterzogen und für einen Perspektivwechsel plädiert, der mit Adorno den normativen Blick von außen auf die Eigenlogik des Rechts nicht nur berücksichtigt, sondern stärkt (2) In

einem abschließenden Kapitel werden die in *Kritik der Rechte* an entscheidenden Gelenkstellen auftauchenden Bezugnahmen auf Marx herausgearbeitet und problematisiert, um den Horizont eines kritischen Gesprächs mit den Kernintentionen der *Kritik der politischen Ökonomie* zu eröffnen (3).

## 1. Darstellung durch Rekonstruktion – Menkes Formkritik des bürgerlichen Rechts

Hinsichtlich der Bestimmung von Inhalt und Form des modernen bürgerlichen Rechts greift Menke in *Kritik der Rechte* zunächst auf eine historische These über eine revolutionäre Veränderung im Begriff des Rechts in der Moderne zurück. Während demzufolge traditionelle vormoderne Gesellschafts- und Herrschaftsordnungen als Ordnungen der Ungleichheit bestimmt werden können – die Rede von einer Ungleichheit bezieht sich hier insbesondere auf Fragen der Machtverteilung in den Feldern des Urteilens und Regierens –, sind moderne bürgerliche Gesellschaften im Ausgang von ihrem revolutionären historischen Ursprung, der durch die Deklaration ihrer Verfassungen markiert und manifestiert wird, durch die Idee der Gleichheit in einem rechtsförmig spezifizierten Sinne geprägt: „Dagegen setzen die bürgerlichen Revolutionen die Gleichheit, und Gleichheit heißt für sie: gleiche Rechte“ (Menke 2015, 7). Diese historische Einschnitts- und Umbruchthese hat Menke mit Blick auf die grundlegende Semantik der Gleichheitsidee bereits in seiner Textsammlung zu *Spiegelungen der Gleichheit* unter kritischen Gesichtspunkten ausformuliert: „Fragen wir nach den Pflichten und Rechten, die wir einander gegenüber haben, so ist die erste Antwort der Moderne, dass es Pflichten und Rechte der Gleichheit sind: Gleichheit ist die vorrangige Idee der Moderne“ (Menke 2004, 22). Ebenso fokussiert Menke dort die Gleichheitsidee der Moderne extensional und intensional dahingehend, dass es sich nicht um ein Konzept von Gleichheit im Sinne von Gleichverteilung handelt, sondern um die „gleichmäßige Berücksichtigung von allen“, nach der alle Personen gleich viel zählen, aber nicht gleich viel bekommen sollen (ebd.). So wird in der Moderne von einer starken Idee der Gleichbehandlung in formaler und inhaltlicher Hinsicht ausgegangen, nach welcher der Gesetzgeber formal nur solche Regeln zu beschließen hat, die in ihrer Anwendung alle im gleichen Maße berücksichtigen. Zugleich sind diese normativen Regeln inhaltlich so bestimmt, dass jede und jeder in dieser Regelanwendung gleich viel zählt und niemand ein Vorrecht genießt.

Diese moderne Gleichheitsidee bestimmt in der Moderne sowohl das Recht als auch die Moral in normativer Hinsicht. Für die Seite des Rechts bedeutet dies, dass sich der Gleichheitsbegriff auf die „Gleichheit der Rechte“ bezieht und diese somit zur spezifischen „Formbestimmung der Rechte“ wird:

„Die entscheidende Tat der bürgerlichen Revolutionen ist daher nicht die Entscheidung für die Gleichheit. Sondern es ist die Entscheidung, der Gleichheit die Form der Rechte zu geben.“ (Menke 2015, 7)

Menke rückt im weiteren Verlauf genau diese spezifisch moderne Formbestimmung der Gleichheit in den Blickpunkt seiner Untersuchung: Wie verfährt das liberale bürgerliche Denken, wenn es die zunächst inhaltliche Idee der Gleichheit als wesentliche Formbestimmung der Rechte ausweist? Die ganze Konzentration gilt demnach der Frage, warum und wie dieser Inhalt – die Idee der Gleichheit hinsichtlich des normativen Status dieser Gleichheit der Rechte für jede Person – im modernen Recht eine bestimmte, historisch spezifische und somit kontingente, nicht-neutrale Form angenommen hat. Diese spezifisch moderne Form der Rechte ist die der subjektiven Rechte der Person. Die zu stellende kritische Frage lautet demzufolge, warum überhaupt im bürgerlichen Recht „der Status der Gleichheit sich als subjektive Rechte der Person darstellt“ (Menke 2018a, 15).

Bereits in der Einleitung zur *Kritik der Rechte* wird das Problem formuliert, das sich hinter dieser besonderen Form der gleichen bürgerlichen Rechte verbirgt: „Sie verbinden Normativität und Faktizität“ (Menke 2015, 10). Die gemeinte Normativität besteht demzufolge darin, dass die Rechte in verbindlicher Weise allgemeine Regeln formulieren, die Gleichheit sichern und durch die eine gleichmäßige Berücksichtigung aller ermöglicht und verwirklicht wird. Für Menkes formkritische Analyse ist nun in Absetzung von liberalen Vorannahmen entscheidend, dass die bürgerlichen Rechte dies nur unter der aktiven Hervorbringung und Voraussetzung von faktischen Bedingungen tun, die zugleich einer politischen Reflexion entzogen werden:

„Die Normativität der bürgerlichen Rechte besteht in der Hervorbringung vor- und außernormativer Faktizität. Die Form der bürgerlichen Rechte ist der Ausdruck eines Umbruchs in der Seinsweise der Normativität: eines ontologischen Umbruchs.“ (ebd.)

Der erste Satz bringt das Spezifische der Normativität bürgerlicher Rechte zum Ausdruck, die sich nicht nur auf eine vor- oder außernormative Faktizität beziehen, sondern eine solche zugleich hervorbringen. Und aus diesem Grunde ist die Form dieser bürgerlichen Rechte, die wiederum historisch spezifischer Natur ist, dem zweiten Satz zufolge der epochale Ausdruck eines Umbruchs in der Seinsweise der Normativität. Dieser Umbruch sei mit Blick auf die Wesensbestimmung dieser Epoche und der mit ihr verbundenen Epochenschwelle als ein ontologischer zu verstehen, da er eine klare Abgrenzung zu vormodernen Gesellschaftsordnungen markiert. Diese historische These von einem „ontologischen Umbruch in der Seinsweise der Normativität“ der bürgerlichen Rechte in modernen Gesellschaften ist es sodann auch, die eine spezifische Methode zur Untersu-

chung und Aufdeckung dieses Umbruchs notwendig mache. Aus dieser Perspektive gilt es, die der bürgerlichen Form der Rechte zugrundeliegende „radikale ontologische Neubestimmung der Normativität“ (ebd.) nicht nur zu zeigen und zu erkennen, sondern auch zu verstehen und zu erklären. Und ein solches Verstehen und Erklären der revolutionären und radikalen Veränderungen und Umbrüche im Begriff der rechtlichen Normativität sowie von Normativität überhaupt könne ausschließlich durch eine Einheit von Analyse und Kritik geleistet werden. Die diesbezügliche Verfahrensweise benennt Menke nachdrücklich als eine „ontologische, nicht historische Genealogie der bürgerlichen Rechte“ (ebd., 11). Nur eine solche ontologische Genealogie ermögliche methodisch, was eine jede ethische oder moralische Kritik, die die bürgerlichen Rechte entweder an ihren eigenen oder an externen normativen Maßstäben misst, nicht zu leisten vermag. Sie konfrontiert die bürgerliche Rechtsform immanent mit ihrer Genesis und ihrem Grund statt mit ihren Absichten oder Zwecken: „Die wahre Kritik, die genealogisch verfährt, entwickelt aus dem Grund des Bestehenden einen radikalen Einspruch gegen das Bestehende“ (ebd., 11 f.).

Methodischer Bezugspunkt für das von Menke durchgeführte Vorgehen ist die an Hegel geschulte und von Marx durchgeführte Wertformanalyse in der *Kritik der politischen Ökonomie*. Eine solche formkritische Genealogie fokussiert immanent die Grundoperationen des Rechts und soll zugleich die Verkehungsfiguren des Rechts, die aus immanenten Gegensätzen, Widersprüchen, Paradoxien und Aporien hervorgehen, offenlegen. Im Durchgang durch Menkes Argumentation scheint es auf der Darstellungsebene oftmals gar so zu sein, dass sich das methodische Vorgehen des kritischen Rechtsphilosophen über die detaillierte und minutiös anmutende Rekonstruktion der ontologischen Struktur des bürgerlichen Rechts im Darstellungsvollzug selbst entfaltet. So ist es dem Anspruch zufolge die Selbstreflexion des Rechts als dessen Grundoperation, die durch das genealogische Verfahren offengelegt wird: „Die moderne Form der Rechte ist die Selbstreflexion des Rechts – das Recht in der Form seiner Selbstreflexion“ (ebd., 101).

Im Modus einer ontologischen Genealogie die *Kritik der Rechte* entfalten bedeutet entsprechend, dass der kritische Theoretiker die Selbstreflexion des Rechts immanent nachvollzieht und deren Bruchstellen und Paradoxien aufzeigt. Die Rede von einem „modernen Recht“ gründet nach dieser genealogischen Darstellung der Gegenstandsentfaltung zwar in einer historisch anzusetzenden Umbruchsthese, aber der Begriff selbst wird zu einem strukturellen Begriff, der mit Blick auf diese aufs Wesentliche zielende Epochenbestimmung nur ontologisch gefasst werden könne: „Das moderne Recht ist dasjenige Recht, das selbstreflexiv ist“ (ebd., 102). Die Kategorie der „Selbstreflexion“ bezeichnet demzufolge die Seinsweise des modernen Rechts und begründet zugleich „die spezifische Seinsweise des modernen Rechts aus dem Sein des Rechts“ (ebd.). Diese historisch neue Seinsweise des modernen Rechts mit der ihr eigentümli-

chen Verbindung von Normativität und Faktizität ist sodann als der Ausdruck dieser reflexiven Grundoperation des Rechts zu verstehen.

Worin besteht nun konkret diese Bestimmung des Rechts durch das Prädikat der Selbstreflexivität? Nach der genealogischen Rekonstruktion verbinden sich im Selbstbezug des Rechts Prozessualität und Materialismus in einer spezifischen Weise. Grund ist, dass sich durch ihre permanente Selbstreflexivität die Form des modernen Rechts nicht nur selbst hervorbringt, sondern permanenten Wandlungen ausgesetzt ist; sie ist daher „die Form des sich verändernden, also geschichtlichen Rechts“ (ebd., 154). Diese Prozessualität des modernen Rechts gründet wiederum in dem notwendigen Bezug des Rechts auf das, was Menke zunächst die „nichtrechtliche, natürliche und sich der Form entziehende oder auch widersetzende Materie“ nennt (ebd., 152). Doch dieser Bezug beruht nicht auf einer äußerlichen oder externen Relation. Stattdessen sind die entstandenen oder entstehenden Rechte „Ausdruck der Wirksamkeit der Materie des Nichtrechts im Recht“, und die Grundoperation des Rechts, welche die Form der Rechte hervorbringt, ist die Affirmation genau dieser Wirksamkeit des Nichtrechts im Recht: „Der materielle Prozess oder die prozessuale Materie des selbstreflexiven Rechts ist der Grund der Form der Rechte“ (ebd., 154 ff.). Die gesuchte Verbindung von Normativität und Faktizität im Recht ist demzufolge keine äußerliche oder nachträgliche, sondern wird wirksam im Grund der Rechte und ist durch Prozessualität und Materialität gekennzeichnet. Im Inneren des Rechts vollzieht sich eine Differenz von Recht und Nichtrecht mit ontologischen und normativen Implikationen.

Im zweiten Hauptkapitel von *Kritik der Rechte* sowie in dem bereits 2011 erstveröffentlichten Essay *Recht und Gewalt* rekonstruiert Menke die ontologische Dimension dieser Differenz im Grund des Rechts mitsamt ihren normativen Implikationen. Es ist demzufolge das Spezifische des selbstbezüglichen Rechts, dass neben die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, die im modernen Recht verfahrenslogisch durch den unparteilichen Richter getroffen wird, die Unterscheidung von Recht und Nichtrecht tritt. In *Kritik der Rechte* führt Menke die letztere aus der Perspektive des Rechts wiederum als eine strukturelle und asymmetrische ein, im Unterschied zur normativen und symmetrischen zwischen dem aus evaluativer Rechtsperspektive positiven Recht und dem negativen Unrecht. Hinsichtlich des Nichtrechts trifft die normative Form des Rechts auf die Welt als einem äußerlichen Raum, so dass sich rechtliche Form und die „rechtsindifferente, daher – aus der Sicht des Rechts – formlose Materie“ entgegenstehen (ebd., 113). Die Notwendigkeit dieser Differenzierungen aus der Perspektive des Rechts folgt aus dessen Selbstbezüglichkeit, in der es nicht nur zwischen Recht und Unrecht, sondern auch zwischen Akten des Gebrauchs dieser ersten Unterscheidung und solchen, in denen diese nicht gebraucht wird und die sich somit auf Nichtrecht beziehen, unterscheidet. Zwischen diesem „doppelstöckigen Unterscheidungsgebrauch“ besteht eine interne Verknüpfung (ebd., 115). In *Recht und Gewalt* führt Menke diesen Begriff des Nichtrechts in konkretisierter und anschaulicher Form

ein, denn mit ihm wird die „Möglichkeit eines Außerhalb der Gerechtigkeit; die Möglichkeit der Nicht-Gerechtigkeit“ bezeichnet (Menke 2018b, 39). Das Nichtrecht als Außer- und Gegenrechtliches entzieht sich den normativen Ansprüchen des Rechts und bildet einen Raum des „Außerhalb des Rechts im radikalen Sinne“, das dem Recht fremd gegenübersteht (ebd.). Diese Möglichkeit einer radikalen Konfrontation des Rechts mit dem Anderen lauere noch „in jedem Akt des Unrechts“ (ebd., 40). Für die philosophische Kritik von entscheidender Bedeutung ist die genealogische Erkenntnis, dass dieses Außer- und Gegenrechtliche – das Nichtrecht – durch die unterscheidende Normativität des Rechts hervorgebracht wird:

„Der Grund dafür, dass das Recht durch das Nichtrecht unterbrochen werden kann, liegt im Recht selbst. Dieser Grund ist nichts anderes als die Unterscheidung von Recht und Nichtrecht.“ (Menke 2015, 117)

Die nichtrechtliche Welt wird von dem Recht grundsätzlich als „Durcheinander, Gerede, Zerstreung, Eigensinn, Störung, Ablehnung, Gewalt“ empfunden (ebd.). Doch der Grund für diese Störgeräusche liegt im Recht selbst, in dem nach Menkes ontologischer Rekonstruktion sich durch die Unterscheidung von Recht und Nichtrecht eine „nicht zu schließende Lücke“ auftut, da das Nichtrecht eigentlich nicht im Recht anwesend sein kann, und zugleich doch permanent in diesem wirksam ist (ebd., 118). Das Recht bezieht sich „in sich auf sein Außen“, und damit „auf sich im Unterschied zum Nichtrecht und sieht sich mit dem unlösbaren Problem konfrontiert, mit diesem Unterschied zu operieren“ (ebd., 118f.). Unter Rekurs auf Luhmann sieht Menke das ontologische – und zunächst noch nicht normative – Grundproblem des modernen Rechts in dem Paradox, dass dieses durch seinen Selbstbezug sich auf seine eigene Form bezieht (als Form der Form) und dabei zugleich in diesem Selbstbezug mit der Unterscheidung dieser Form von ihrem Anderen (dem Nichtrecht) operieren muss: „Das Paradox ist: Der Bezug des Rechts auf seine Form ist notwendig oder rechtskonstitutiv – ohne ihn gibt es kein Recht – und unmöglich oder rechtsaussetzend – denn er bezieht das Recht auf das Nichtrechtliche, mit dem es nichts anfangen kann“ (Menke 2015, 119).

Dass diese Beziehung zwischen Recht und Nichtrecht sich nicht nur als ein ontologisches Problem darstellt, sondern dieses auch mit normativen Implikationen einhergeht, thematisiert Menke unter Rekurs auf die Frage nach Genesis und Legitimität der Gewalt des Rechts. Dass das auf der Idee der Gleichheit als Gleichberücksichtigung aller Personen beruhende moderne Recht ebenso gewaltförmig in Erscheinung tritt wie die Formen des traditionellen Rechts, liegt nach Menkes genealogischer Rekonstruktion wiederum in dessen Form begründet:

„Weil in jedem Akt des Unrechts die Möglichkeit des Außer-, gar Gegenrechtlichen lauert [...], kann das Urteil der Richter nur durch Furcht herrschen. Deshalb gehört Gewalt nicht zur Erscheinung, sondern zum Wesen des Rechts.“ (Menke 2018b, 39 f.)

Nach den einschlägigen Formulierungen in *Kritik der Rechte* „haust“ die Gewalt des Rechts als dessen faktische Durchsetzung genau in dieser „Lücke“, in dem „Spalt“ oder „Riß“, der sich zwischen der Abwesenheit und der Wirksamkeit des Nichtrechts im Recht aufzutut: „Dabei heißt Gewalt das Potential und die Effektivität eines Wirkens diesseits der normativen Logik“ (Menke 2015, 119). Das Recht muss also eine Faktizität, die außerhalb seiner normativen Rechtslogik liegt, voraussetzen. Während jedoch die im Rahmen der Rechtslogik vollzogene richterliche Entscheidung zwischen Recht und Unrecht normativen Charakters ist, wird sowohl die gewaltförmige Operation des Rechts zur faktischen Rechtsdurchsetzung gegen die außer- oder gegenrechtlichen Interventionen als auch das Nichtrechtliche selbst als nicht-normativ gekennzeichnet. Und dieses nicht-normative, gewaltförmige Operieren des Rechts entlarvt Menke als Voraussetzung für das rechtlich-normative Operieren in der Rechtslogik. Aus diesem strukturellen Grund ist das Recht paradox verfasst: „Das Recht muss normativ und nichtnormativ zugleich sein, aber es kann nicht gleichzeitig normativ und nichtnormativ sein“ (Menke 2018c, 145).

Ganz ähnlich funktioniert so auch die im dritten Hauptkapitel der *Kritik der Rechte* durchgeführte genealogische und zugleich ideologiekritisch orientierte Rekonstruktion der Grundfigur des bürgerlichen Rechts. Schon im Übergang vom zweiten zum dritten Kapitel deutet sich die Pointe der genealogischen Rekonstruktion der selbstreflexiven Struktur des modernen Rechts an, die nicht nur aus Bezugnahmen auf sich selbst und dem Anderen des Rechts besteht, sondern in diesem Zugriff auch aus Operationen der Hervorbringung. Denn die zur gesellschaftlichen Realität gewordene Gestalt, welche die Form der Rechte durch ihre Selbstreflexion angenommen hat, ist eine spezifische Erscheinungsform, die zwar als unbestrittene und historisch bis dato einzige Grundfigur des modernen Rechts auftritt, aber grundsätzlich nicht alternativlos ist. Diese Grundfigur der Rechte ist die der subjektiven Rechte. Menke schickt dem dritten Hauptkapitel von *Kritik der Rechte*, das sich in kritischer Absicht dieser Grundfigur des Rechts widmet, bereits seine Kernthesen in drei argumentativ strukturierten Variationen vorweg:

- a) „Die Rechte sind die Rechte des Subjekts. Das bürgerliche Recht definiert die Rechte moderner Form als subjektive Rechte; die Definition der modernen Rechte als subjektive Rechte ist die Grundoperation des bürgerlichen Rechts. Durch diese Grundoperation aber gerät das bürgerliche Recht in Widerspruch mit sich selbst“ (Menke 2015, 165).

- b) „Dabei darf das philosophisch Falsche in dem Gedanken des bürgerlichen Rechts nicht so verstanden werden, dass er falsch gemessen an einem anderen Gedanken, der ihm normativ entgegentritt, ist. Falsch ist er gemessen an sich selbst: Das Maß, nach dem der Gedanke des bürgerlichen Rechts falsch ist, ist sein Wesen, sein innerer Grund. Das bürgerliche Recht ist falsch, weil es sich selbst widerspricht“ (ebd., 166).
- c) „Das bürgerliche Recht und seine Grundfigur der subjektiven Rechte sind ontologisch falsch. [...] Die Falschheit des Gedankens des bürgerlichen Rechts besteht darin, dass er eine Form von Positivismus ist. [...] In seiner Grundfigur positiviert das bürgerliche Recht das materielle Andere des Rechts“ (ebd., 167).

In a) fokussiert Menke noch einmal die spezifische historische Erscheinungsform des modernen Rechts – die subjektiven (bürgerlichen) Rechte – und antizipiert seine These, dass durch diese Operation das moderne Recht in einen Selbst-Widerspruch gerät. In b) wird darauf hingewiesen, dass – entsprechend der methodischen Intention einer genealogischen Aufdeckung ontologischer Strukturen – dieser Widerspruch nicht von einem externen normativen Standpunkt aus aufzudecken ist, sondern sich mit Blick auf die eigene innere Wesensbestimmung des Rechts entfalten lässt. In c) wird die Falschheit der Grundfigur des modernen Rechts entsprechend als eine „ontologische Falschheit“ markiert. Das Grundproblem scheint hier in einer Positivierung des materiellen Anderen des Rechts zu bestehen, durch die das Reflexionspotenzial des modernen Rechts unterlaufen wird. Menke spricht in diesen Textpassagen explizit von einer „Verleugnung der Reflexion“ in zweierlei Hinsicht, nämlich in der Bezugnahme auf das Andere des Rechts genau deshalb, weil dieser Bezug des Rechts auf sein Anderes dieses als etwas Vorgegebenes oder Gegebenes positiviert bzw. naturalisiert. Dadurch wird das Potenzial der Selbstreflexion nicht nur nicht ausgeschöpft, sondern die eigene Struktur verstellt und verkehrt. Mit Blick auf die Idee der subjektiven Rechte als der historisch spezifischen Grundfigur des modernen Rechts bedeutet dies: Durch den Empirismus und Positivismus des bürgerlichen Rechts als Denkform und Theorie wird über die Etablierung der subjektiven Rechte nicht ein Anderes des Rechts verrechtlicht, sondern eine bestimmte Vorstellung von einem Anderen erst hervorgebracht. Gegenstand der *Kritik der Rechte* ist demnach eine liberale Denkweise und Ideologie, die Menke weiter spezifiziert und konkretisiert: a) der juristische bzw. politische Liberalismus, b) die rechtliche Wirklichkeit der bestehenden bzw. gegenwärtigen bürgerlich-modernen Gesellschaft, die als Form der Selbst-Darstellung begriffen werden muss sowie c) der durch a) und in b) vollzogene Formgebungs- bzw. Formierungsprozess (Menke 2018a, 16). Allerdings wird durch das positive moderne Recht und dessen theoretische Abbildung im Liberalismus dieser Akt der Hervorbringung nicht mehr reflektiert und stattdessen als Gegebenes vorausgesetzt: „Das bürgerliche

Recht beruht auf einem Mythos des Gegebenen: Es versteht das Nichtrechtliche (oder Natürliche), auf das sich die Normativität des modernen Rechts als ihr Anderes selbstreflexiv in sich bezieht, als Gegebenes“ (Menke 2015, 175).

Die kritische Genealogie der ontologischen Struktur des modernen Rechts soll gegen ihre liberale Auffassung offenlegen, dass die Figur der subjektiven Rechte ihren Grund gerade nicht im Subjekt hat, „sondern im Recht, und zwar in der positivistisch verzerrten Selbstreflexion des bürgerlichen Rechts“ (ebd.). Sie ist deshalb nur als eine abgeleitete und kontingente Kategorie zu betrachten. Zur Kritik steht neben der Gestalt, die diese Grundfigur des modernen bürgerlichen Rechts in den subjektiven Rechten angenommen hat, die darin vollzogene Positivierung eines Außerrechtlichen und Nichtnormativen zu einer Tatsache:

„Das bürgerliche Recht vollzieht die Selbstreflexion des Rechts in seiner Differenz vom Natürlichen so, dass es sich das Natürliche, das Nichtnormative, als Tatsache voraussetzt; das bürgerliche Recht versteht also die selbstreflexive Reproduktion der Differenz von Norm und Natur im Recht so, dass sie die Reifizierung des Natürlichen zum Gegebenen, zur Grundlage des Rechts verlangt. Das geschieht durch die Ermächtigung des Eigenwillens.“ (ebd., 262 f.)

Die Dialektik zwischen Normativität und Faktizität vollzieht sich in der Grundfigur der subjektiven Rechte entsprechend auf mehreren Ebenen. In Form des Eigentumsrechts entfaltet sich ein Paradigma des zugleich ausschließenden und unbegrenzten Dürfens, das Menke mit Max Weber als einen Ermächtigungsakt begreift, der „ein neues Wollen- und Handelnkönnen“ hervorbringt: „Die subjektiven Rechte des bürgerlichen Rechts definieren das Dürfen, das sie einräumen und sichern, als die gleiche Berechtigung des Subjekts zur Verwirklichung seines eigenen Willens (oder seines Eigenwillens)“ (ebd., 248). Hierin besteht sodann auch der allgemein durch das Recht vollzogene Hervorbringungsakt von Subjektivität. Denn die Idee der Gleichheit wird durch die Erlaubnis und Ermächtigung, die das Recht allen Rechtspersonen zuspricht, als gleiche Berechtigung aller zur Verwirklichung eines eigenen Willens bestimmt. Die rechtliche Sicherung dieses zugrunde gelegten Eigenwillens wiederum nimmt sodann im bürgerlichen Recht zwei Gestalten an: „die Sicherung der privaten Sphäre uneingeschränkter Willkürherrschaft und des Erwerbs privater Vermögen durch soziale Teilhabe“ (ebd., 248 f.). Diesen Annahmen über die Grundgestalten des bürgerlichen Rechts liegt Menke zufolge ein Positivismus zugrunde, nach dem den Entscheidungen der Rechtssubjekte für die Wahl von Zielen einerseits und der Bewertung von Mitteln und Ressourcen andererseits Status und Autorität einer Tatsache verliehen wird.

Entsprechend ist zweitens diese Ermächtigung von Subjekten qua Rechtspersonen immer schon eine Form der Subjektivierung. So haben nicht die Subjekte Rechte, sondern die Rechte sind deshalb subjektiv, „weil sie ein Subjekt hervorbringen“ (ebd., 178; 248). Durch diese Formbestimmung der Rechte kommt es zu

privaten, sozialen und politischen Selbstermächtigungen, da aus dem Dürfen ein Können wird und aus der Erlaubnis das Erlaubte; das Subjekt der privaten Rechte ist deshalb auch der Motor „der Veränderung der Rechte“ in der politischen Dimension, da sie auch ein rechtliches Können im Rahmen der Mitwirkung an der Rechtserzeugung hervorbringen (ebd., 188 f.). Im Rahmen von Menkes Argumentation ist die Aufdeckung des Aktes der Hervorbringung entscheidend: „Die Erlaubnis bringt das Erlaubte, das sie voraussetzen scheint, hervor“ (ebd., 196).

Drittens ist dasjenige, was durch diese Figur hervorgebracht und zugleich positivistisch vorausgesetzt wird, „die Form eines neuen Wollens“, nämlich „des Wollens nach eigenem Belieben“, so dass das neu hervorgebrachte gesellschaftliche Subjekt dasjenige einer „neuen Weise des Wollens“ ist (ebd., 197). Menke erörtert das bürgerliche Verständnis vom Eigenwillen insbesondere am Eigentumsbegriff und der diesem zugrundeliegenden (liberalen) Vermögenstheorie. Dieser zufolge gelten Interessen, Wünsche und Bedürfnisse als natürliche Gegebenheiten und werden sodann in eine rechtliche Form transferiert, ohne dass man im Rahmen der Theoriebildung über diese der Transformation zugrundeliegende Verkehrsfigur einsichtig wird: „Die Form der subjektiven Rechte repräsentiert das Nichtrechtliche im Recht, als ob es ein Gegebenes wäre“ (Menke 2018a, 16). In der daran anschließenden Argumentation unterscheidet und definiert Menke hinsichtlich des Gehalts der subjektiven Rechte noch einmal:

„Der Inhalt der subjektiven Rechte ist der normative Status der Gleichheit. Hingegen ist die Materie der subjektiven Rechte das, was oder wozu sie berechtigen: die Interessen oder Bedürfnisse oder Freiheit bzw. die Vollzüge (gewöhnlich: Handlungen und Unterlassungen), in denen sie sich verwirklichen.“ (ebd., 19)

Durch den Positivismus der subjektiven Rechte wird diese kontingent-spezifische Art der Verwirklichung als Repräsentation eines Vorgegebenen „hingenommen“ und dadurch „unverändert gelassen“ (ebd.). Konkret heißt dies, dass Individuen in der Moderne sich nicht aus einer Unbestimmtheit heraus zu Subjekten bestimmen, sondern „Eigentümer, Vertragsschließende, Kunde, Verkehrsteilnehmer, Empfänger staatlicher Leistungen, Teilnehmer an medialen und politischen Öffentlichkeiten“ sind, und zwar so, dass „das Ob und Wie der Inanspruchnahme dieser Rollen der privaten Willkür überlassen ist“ (Menke 2010, 177). Wenn dementsprechend das bürgerliche Recht als eine Form verstanden wird, die den Eigenwillen des Subjekts voraussetzt und als gegeben konstatiert, dann ist das bürgerliche Recht positivistisch, „weil es von dem Wollen des Subjekts als Tatsache ausgeht“ (Menke 2015, 249). Zugleich ist dieses Wollen im Rahmen der Form des subjektiven Rechts zweideutig, denn es kann nur eine bestimmte, nämlich durch die Normativität des Rechts vorgegebene Form annehmen – Ermächtigung und Einschränkung gehen Hand in Hand. Auch hier ist für Menke die Offenlegung des durch den Positivismus verdeckten Aktes der Hervorbringung entscheidend:

„Wenn daher das bürgerliche Recht, durch die Form subjektiver Rechte, den Eigenwillen der Subjekte legalisiert, dann bedeutet dies nicht nur eine fundamental andere Bewertung, sondern die Hervorbringung eines neuen Begriffs und damit einer neuen Wirklichkeit des Wollens. Die Erlaubnis des Eigenwillens durch die Form der subjektiven Rechte ist eine ontologische Innovation.“ (ebd., 252)

Mit diesem argumentativen Schlusspunkt des dritten Hauptkapitels von *Kritik der Rechte* ist somit auch die Kernfrage geklärt, worauf sich die einleitende Rede von einem „ontologischen Umbruch in der Seinsweise des modernen Rechts“ inhaltlich bezieht (ebd., 10 f.). Die genealogische Rekonstruktion, die Menke vollzieht, soll aufdecken, was die spezifische Erscheinungsform des bürgerlichen Rechts trotz ihrer reflexiven Struktur verdeckt und verzerrt: das, was der Form der subjektiven Rechte als vorausgesetzt erscheint – ermächtigende Subjektivität und Eigenwille –, ist durch die Form des Rechts selbst hervorgebracht. Die Paradoxie des Rechts, die durch dessen selbstreflexive Figur der inneren Bezugnahme auf sich selbst und sein Anderes offengelegt wird, besteht somit nicht nur in der logischen Struktur des Rechts, sondern „hat deshalb auch einen paradoxen Status, eine paradoxe Existenz im Recht“ (Menke 2010, 194). Im Inneren des Rechts entfaltet sich eine Dialektik von Normativität und Faktizität in den Gestalten von Recht und Nichtrecht, die das moderne Subjektverständnis erst hervorbringt: „Das Recht herrscht, indem es seine Subjekte zur Autonomie zwingt. [...] Es ist gerade nicht die Logik der Souveränität, sondern die der Autonomie, die die Herrschaftsform des Rechts definiert“ (Menke 2018b, 48). Während das Gleichheitsideal das moderne Recht politisch an die Idee der egalitären Bürgerschaft bindet, führt die spezifische Darstellung der Gleichheit in der Form der subjektiven Rechte zu einem bestimmten Verständnis von Autonomie, nach dem der Befreiungsakt immer auch einen Begrenzungsakt darstellt.

## 2. Zum Problem des normativen Motivationsgrundes der Kritik

Die genealogische Formkritik der bürgerlichen Rechte stellt durch die Fokussierung der ontologischen Grundstruktur des modernen Rechts eine Variante der immanenten Kritik dar, die sich wiederum von gängigen Formen der Evaluation von gesellschaftlichen Verhältnissen entlang ihrer selbst gesetzten Ideale und Maßstäbe abgrenzt. Menke intendiert also nicht die Entfaltung einer Rechtskritik, die normative Maßstäbe oder moralische Absichten als kontrafaktische Schablone an die Faktizität des Rechts heranträgt. Im Gegensatz zu solchen Vorgehensweisen konfrontiert die Kritik der bürgerlichen Rechte seiner übergreifenden methodischen Intention nach diese „mit ihrer Genesis, ihrem Grund“ (Menke 2015, 11). Der diesem Zugang zugrundeliegende „kritisch-genealogische Begriff der Form“ soll aufzeigen, dass der Grund des modernen Rechts widersprüchlich

oder paradoxal verfasst ist (Menke 2018b, 142). Die Formbildung entspricht sodann der Entfaltung eines im Grund des Rechts aufzufindenden Paradoxes durch die Austragung des in diesem sich anzeigenden Widerspruchs. Dieser das Recht definierende und durch die Genealogie der Form aufzuweisende Widerspruch ist „der Idee des Rechts selbst immanent“ (ebd.).

Was Menke konkret unter der Durchführung einer solchen genealogischen Verfahrensweise versteht, erschließt sich in dem bereits skizzierten inhaltlichen Argumentationsverlauf der ersten drei Hauptkapitel von *Kritik der Rechte*. Hierbei ist auffällig, dass dem formulierten Anspruch zufolge nur die Methode einer ontologisch verstandenen Genealogie die Struktur des modernen Rechts verständlich machen und in eine Kritik überführen kann. Grund ist der Vollzug eines immanenten Erschließungsaktes der Grundoperationen des Rechts, durch den zugleich dessen Verkehungsfiguren, die aus immanenten Gegensätzen, Widersprüchen, Paradoxien und Aporien hervorgehen, offengelegt werden. Der normative Bezugs- und Fluchtpunkt der genealogischen Formkritik ist demzufolge ausschließlich die in den bürgerlichen Rechten zum Ausdruck kommende spezifische Weise der Selbstreflexion des modernen Rechts. Die genealogische Formkritik des Rechts wird aus dem Blickwinkel und Standpunkt des Rechts vollzogen, um dessen widersprüchliche Eigenlogik und Vollzugsform in kritischer Absicht zu rekonstruieren.

An dieser Stelle lässt sich eine erste Rückfrage formulieren, die das normative Verhältnis des Theoretikers zu dem von ihm analysierten und kritisierten Gegenstand betrifft. Genauso wie der Vollzug des Verfahrens muss dem Anspruch zufolge auch der normative Motivationsgrund für die Durchführung der genealogischen Kritik in der Entfaltung der Form selbst liegen, da keine externen Maßstäbe oder Zwecksetzungen herangetragen werden dürfen. Hier stellt sich die Frage, inwieweit der Gegenstand der Kritik aus seiner eigenen Konstitutions- und Entfaltungslogik heraus in hinreichender Weise einen normativen Anlass bietet, um das theoretische Unterfangen zu vollziehen, das Menke mit seiner *Kritik der Rechte* in einem dezidiert nicht-positivistischen Sinne durchführt. Die existentiellen und zugleich gesellschaftlich verursachten Leiderfahrungen, die der kritischen Theoriebildung als motivationsbildender Anlass für ihren Einsatzpunkt vorausgehen, werden von Menke letztlich in die spezifisch moderne und somit historisch besondere Struktur des Rechts der bürgerlichen Gesellschaft selbst verlegt.

Einen Hinweis darauf, welches immanente Problem dieser Struktur aus sich heraus den Anlass zu dessen Kritik darbietet, findet sich im argumentativen Schlusspunkt des dritten Hauptkapitels. Denn an diesem Schlusspunkt der genealogischen Rekonstruktion ist Menke zufolge aufgedeckt, was die spezifische Erscheinungsform des bürgerlichen Rechts trotz ihrer Reflexivität verdeckt und verzerrt. Während die Konzepte der ermächtigenden Subjektivität im Zusammenspiel mit den Vorstellungen von Autonomie und Eigenwille den subjektiven Rechten als der Form des bürgerlichen Rechts vorausgesetzt erscheinen, deckt

die Kritik der Rechte auf Grundlage ihrer genealogischen Zugangsweise auf, dass diese Form und die damit verbundenen Vorstellungen durch das Recht erst hervorgebracht werden. Konfliktsituationen wie eine fortschreitende Entpolitisierung der Gesellschaft, die damit einhergehende Etablierung einer sozialen Sphäre jenseits des Politischen sowie die daraus folgende Ermöglichung sozialer Herrschaft stellen für Menke Folgewirkungen jener Konstellationen dar.

In einem Artikel zu den *Grundelementen einer Kritik der Rechte* skizziert Menke die methodische Herausforderung der Formulierung einer genealogischen Formkritik der Rechte hinsichtlich der Problemstellung, „wie die genealogische Erklärung des Bestehenden zugleich seine Kritik, also seine Zurückweisung als Falsches sein kann“ (Menke 2018a, 15). Der erste Schritt des Verfahrens folgt dem allen Varianten einer genealogischen Kritik inhärierenden Muster des Nachweises einer Kontingenz des Bestehenden durch die Auflösung des Scheins seiner Notwendigkeit. Schwieriger ist der zweite Schritt einer kritischen Evaluation, die mit einem begründeten Einspruch gegen das Bestehende sowie der Fürsprache für ein Gegenprogramm einhergeht. Die Falschheit des Bestehenden darf dem Anspruch der *Kritik der Rechte* zufolge nicht durch einen externen Maßstab von außen aufgewiesen werden, sondern muss sich auf ein „anderes Verständnis des kritischen Begriffs des Falschen“ beziehen (ebd., 19). Für Menke hängt diese Falschheit des Bestehenden an der strukturimmanenten „Paradoxieverleugnung“, durch die die Reflexivität des Rechts unter- oder abgebrochen wird (ebd., 21). Die für das bürgerliche Recht wesentliche Form der subjektiven Rechte ist demzufolge zum einen „falsch, weil sie sich selbst widerspricht“, und zum anderen, „weil sie die Paradoxie, die sie definiert und ausmacht, verstellt“ (ebd., 20 f.).

Nach Menkes methodischem Anspruch zieht die Kritik ihre normativen Ansprüche gänzlich aus dem Erkennen, Begreifen und Verstehen des „Paradoxes am Grund des Kritisierten: Sie kritisiert im Namen der Paradoxie“ (ebd.). Die normativen Grundlagen der Kritik der Rechte fallen diesem konsequent immanenten Verfahren zufolge zusammen mit dem abgebrochenen Selbstreflexionsanspruch des modernen Rechts. Jedoch bleibt erstens fraglich, ob der theoretische Verweis auf einen uneingelösten Reflexionsanspruch oder auch die Erkenntnis einer Paradoxie aus sich heraus eine Form von normativer Differenzierung zu generieren in der Lage ist, die als Motivationsgrundlage und Zweckbestimmung für eine fundamentale Kritik des Gegenstandes hinreicht. Zwischen der Normativität der Kritik und der Normativität des kritisierten Gegenstandes muss eine qualitative Differenz bestehen, deren Herkunft sich nicht aus der Eigenlogik des Gegenstandes selbst erklären lässt. Zweitens kann mit Blick auf den Anlass und Einsatzpunkt des theoretischen Unterfangens der Formulierung einer *Kritik der Rechte* auf die Notwendigkeit des Vorausgehens eines normativen Impulses auf Seiten des genealogisch verfahrenen kritischen Theoretikers und Genealogen insistiert werden. Auch dieser kritische Impuls kann nicht in der immanenten Systematik und Logik des analysierten Gegenstandes verortet werden, sondern muss sich aus

einer externen, weil mit der Struktur des Rechts nicht-identischen normativen Quelle speisen. Und drittens stellt sich mit Blick auf die praktischen Wirkungen des Rechts, die aus der von Menke vollzogenen Kritik der Paradoxie am Grunde des Rechts folgen, die im Theorieaufriss von *Kritik der Rechte* nicht perspektivier- te Frage nach den eigengesetzlichen Normativitäten von Individuen und Grup- pen, die sich historisch und strukturell immer auch außerhalb der Systemlogik und damit der spezifischen Normativität des bürgerlichen Rechts konstituieren. In diesem außerrechtlichen Raum sind sie zugleich den von Menke angedeu- ten gewaltvollen Wirkweisen des Rechts ausgesetzt und werden als Betroffene in diesem Sinne von diesem Recht auch mit hervorgebracht. Hier drängt sich der Eindruck auf, dass durch die ontologische Rückführung der Normativität auf das Paradox am Grunde des Rechtes die eigengesetzlichen Normativitäten des außer- rechtlichen Raumes, von denen ein überschüssiges Problem- und Widerstands- bewusstsein zehren könnte, aus der Perspektive der theoretischen Beobachtung sich auf die interne Systemlogik fokussierenden Theoriebildung aufgesogen wer- den.

Worin konkret die Paradoxie am Grund des modernen Rechts besteht, wird im zweiten Hauptkapitel von *Kritik der Rechte*, das methodisch als Analyse des „fun- damentalen Umbruchs in der Ontologie des Rechts“ ausgewiesen wird, geklärt (Menke 2015, 12). Dort führt Menke die bereits thematisierte Unterscheidung von Recht und Nichtrecht ein. Im Nichtrecht trifft die normative Form des Rechts auf ein Außen, das für dieses eine „rechtsindifferente, daher – aus der Sicht des Rechts – formlose Materie“ darstellt (ebd., 113). Die Notwendigkeit dieser Unter- scheidung aus der Perspektive des Rechts folgt aus dessen Selbstbezüglichkeit, in der es nicht nur zwischen Recht und Unrecht, sondern auch zwischen Akten des Gebrauchs dieser ersten Unterscheidung und solchen, in denen diese nicht ge- braucht wird und die sich somit auf Nichtrecht beziehen, unterscheidet. In *Recht und Gewalt* führt Menke diesen Begriff des Nichtrechts wiederum für den Raum des potenziell „Außer-, gar Gegenrechtlichen“ ein, das sich den normativen An- sprüchen des Rechts gänzlich entzieht (Menke 2018b, 39). Entscheidend ist auch hier der Gedanke, dass dieses Außer- und Gegenrechtliche, das Nichtrecht, durch das Recht selbst hervorgebracht wird. Die Beziehung zwischen Recht und Nicht- recht stellt deshalb nicht nur ein ontologisches Problem dar, sondern auch ein normatives. Dass das moderne Recht ebenso – jedoch in anderer Weise und auf anderer ontologischer Grundlage – gewaltförmig in Erscheinung tritt wie vormo- derne Formen des Rechts, liegt nach Menkes genealogischer Rekonstruktion wie- derum in dessen spezifischer Form begründet:

„Weil in jedem Akt des Unrechts die Möglichkeit des Außer-, gar Gegenrechtlichen lauert [...], kann das Urteil der Richter nur durch Furcht herrschen. Deshalb gehört Gewalt nicht zur Erscheinung, sondern zum Wesen des Rechts.“ (Menke 2018b, 39)

Auch mit Blick auf diesen Argumentationsstrang stellen sich Fragen nach der Genese der Normativität des Rechts und dem Verständnis vom Raum des Nicht-rechtlichen. Während die im Recht vollzogene richterliche Entscheidung zwischen Recht und Unrecht als eine normative gesetzt ist, wird sowohl die gewaltförmige Operation des Rechts zur faktischen Rechtsdurchsetzung gegen die außer- oder gegenrechtlichen Interventionen als auch das Nichtrechtliche selbst als nicht-normativ gekennzeichnet. Und diese nicht-normative Gewaltförmigkeit des Rechts gegen das Außer- und Nichtrechtliche entlarvt Menke als Voraussetzung für dessen internes rechtlich-normatives Operieren. Auch hier ist die Perspektive auf die Struktur- und Verfahrenslogik des Rechts eine immanente. Sie wird von Seiten des sich einer immanenten Explikation der Problemstellungen verschreibenden Rechtskritikers immer auch schon aus der Perspektive des Rechts vollzogen. Der kritische Theoretiker muss in der Darstellung immer schon den Standpunkt oder die Brille des Rechts einnehmen, um dessen Strukturlogik adäquat nachvollziehen zu können. Hinsichtlich der sehr strikten Unterscheidung zwischen einem rechtlich-normativen sowie einem gewaltförmigen nicht-normativen Operieren des Rechts kann hier die Vermutung geäußert werden, dass das von Menke fokussierte Normativitätsverständnis zwar zum einen dem genealogischen Anspruch gerecht zu werden versucht, keine externen Maßstäbe an den zu analysierenden Gegenstand heranzutragen. Zum anderen scheint aber doch diese strikte Zuweisung der Gewaltförmigkeit des Rechts in einen Raum des Nicht-Normativen einen starken ethischen oder moralischen Impuls zu transportieren, der außerhalb der immanenten Struktur des Rechts situiert sein muss. Es liegt also bereits eine normative Differenzierung sowie eine aus dieser folgende Unterscheidungsfähigkeit vor, um auf dieser Grundlage jene systemimmanente Unterscheidung von Normativem und Nicht-Normativem in ontologischer Absicht vollziehen zu können. Die noch zu Beginn von *Kritik der Rechte* fokussierte historisch besondere Formbestimmung des Rechts in seiner modernen Gestalt, die sich in der Form der subjektiven Rechte als „eine spezifische Gestalt der Normativität“ darstellt (Menke 2013, 9), scheint hingegen in der semantischen Dramaturgie der Genealogie die Form von Normativität überhaupt anzunehmen.

Die Transzendierung der Perspektive der immanenten Darstellungsweise und deren Veränderung zugunsten des Raumes des Nicht- und Außerrechtlichen bringt diesen als einen eigengesetzlichen normativen Bereich des Handelns, Denkens und Fühlens in den Blick. Er wird dann sichtbar als der Raum von Individuen und Gruppen, die von der Gewalt des Rechts betroffen sind: als Ausschluss vom gesellschaftlich produzierten Reichtum durch die lokale, nationale und globale Marktvermittlung von Waren; als martialische Grenzkontrolle an Bahnhöfen, Flug- und Schiffshäfen; als Internierung im Geflüchtetenlager; als arbeitsvermittelter und -vermittelnder Zwang zu Produktion und Konsumtion, aber auch als Ausschluss von diesem und jenem. Es stellt sich also als ein grund-

legendes Problem der immanent vorgehenden genealogischen Verfahrensweise heraus, dass diese im Raum des Nichtrechtlichen zu verortenden Sichtweisen nicht für sich selbst zu einer Darstellung gebracht werden können. Die genealogische Formkritik des Rechts rekonstruiert dessen paradoxe Struktur durch Übernahme von dessen Perspektive und mit dem Ziel, Transparenz über jene herzustellen. Normativität ist aus diesem genealogischen Blickwinkel immer die Normativität des Rechts, dem alles Nicht- oder Außerrechtliche als eben solches begegnet und das es deshalb als nicht-normativ deklarieren muss, solange es nicht in den eigenen normativen Kontext überführt worden ist. Aus einer genealogisch aufgeklärten Perspektive stellt sich diese Überführung als eine solche dar, durch die das Außerrechtliche erst mitkonstituiert wird. Hier scheint die Gefahr einer Reproduktion des Bestehenden in der genealogischen Formkritik selbst zu lauern, wenn es ihr nur darum geht, den Gegenstand aus dessen eigener Perspektive besser zu verstehen als er sich selbst versteht.

Nun könnte hinsichtlich dieser Problemstellung der Querverweis auf Adorno, den Menke hinsichtlich einer Form des anderen, sich als empfindsam und mimetisch erweisenden Urteilens im vierten Hauptkapitel von *Kritik der Rechte* tätigt, auch als ein Hinweis auf die Grenzen der Methode stark gemacht werden. Denn das mit Menkes Verweis auf die *Negative Dialektik* angeführte methodische Diktum vom „Lesen des Seienden als Text seines Werdens“ (Menke 2018a, 17 f.), in dem sich nach Adorno „idealistische und materialistische Dialektik“ berühren (Adorno 1966, 58 f.), erfordert nicht nur einen begrifflichen, sondern gerade auch normativen Überschuss, der über Theoriebildung und Methode hinausweist. Menke hat in früheren Reflexionen auf Adornos Philosophiebegriff genau auf diese Hervorhebung einer phänomenologischen Perspektive hingewiesen: „In der phänomenologischen Perspektive artikuliert Adorno die subjektive Erfahrung geschichtlicher Ereignisse und gesellschaftlicher Verhältnisse und verfolgt diese Erfahrung bis in ihre Konsequenzen für Verständnis und Vollzug vernünftiger Praxis“ (Menke 2004, 196). Hieraus folgt mit Blick auf die hier verfolgte Fragestellung, dass nur die aus einer phänomenologisch strukturierten erst- oder zweitpersönlichen Perspektive formulierbaren kritischen Reflexionen von Erfahrungen *in* und *aus* einem beschädigten Leben den Motivationsgrund und die Zweckbestimmung einer *Kritik der Rechte* abgeben können. Mit diesem Verweis auf eine außerrechtliche oder auch nicht-diskursive Quelle von Normativität ist noch keine qualitative oder evaluative Aussage über den Gehalt dieser Erfahrungen getroffen. Sie stellen jedoch den grundsätzlichen Anlass für das dar, was Adorno zufolge als „Impuls, intramental und somatisch in eins“, als „Hinzutretendes“ zu aller Reflexion und Begründbarkeit den Motivationsgrund für Einspruch und Kritik darstellt:

„Dies Hinzutretende, Faktische, in dem Bewußtsein sich entäußert, interpretiert die philosophische Tradition wieder nur als Bewußtsein. [...] Dem Hinzutretenden eignet ein nach rationalistischen Spielregeln irrationaler Aspekt. Er dementiert den Car-

tesianischen Dualismus von *res extensa* und *res cogitans*, der das Hinzutretende, als Mentales, der *res cogitans* zuschlägt, bar der Rücksicht auf seine Differenz vom Gedanken. Das Hinzutretende ist Impuls, Rudiment einer Phase, in der der Dualismus des Extra- und Intramentalen noch nicht durchaus verfestigt war, weder willentlich zu überbrücken noch ein ontologisch Letztes.“ (Adorno 1966, 224 f.)

Seine Irreduzibilität erhält das somatische Moment nicht durch dessen Hypostasierung zu einem ontologisch letzten, sondern durch sein Hinzutreten zu dem mentalen oder auch kognitiven Prozess der Verarbeitung von Erfahrungen, die von sinnlicher und leiblicher Art sind. Das ‚Hinzutretende‘ ist also hinzutretend nicht in einem sensualistischen Sinne, sondern bewegt und bedingt die Erkenntnis gerade durch die Reflexion auf dessen Vermittlung mit den gesellschaftlichen Verursachungen des Leidens (vgl. Thein 2013, 375).<sup>4</sup> Im vierten Teil von *Kritik der Rechte* recurriert Menke hierauf im Kontext seiner Überlegungen zu einer neuen Form des Urteilens, die die traditionellen und bürgerlichen Urteilsformen aufsprengt und transzendiert und so in einem radikalen Sinne verwandelt:

„Denn das Sinnliche ist nicht bloß das Material, auf das Begriffe angewandt werden, sondern das Medium einer vorbegrifflichen Evidenz, die dem begrifflich artikulierten Urteilen zugrunde liegt und in ihm wirksam wird. Das neue Urteilen [...] ist daher wesentlich – also nichts als – der Prozeß der nachdenkenden Umwandlung sinnlicher, affektiver Evidenz; es kann sich dem Sinnlichen gegenüber nicht verselbstständigen.“ (Menke 2015, 377)

In *Spiegelungen der Gleichheit* hat Menke diesen Gedanken mit Blick auf Adornos Problematisierung der klassischen Moralphilosophie weiterverfolgt. Ausgangspunkt ist die grundlegende moralphilosophische Antinomie, die zu einem handlungspraktischen Dilemma führt. Während die Durchführung der moralischen Vernunftreflexion Gefahr läuft, in einen handlungspraktischen Skeptizismus aufgrund sowohl der Divergenz von ethischer Einsicht und gesellschaftlichen Verhältnissen als auch der anwendungsbezogenen Nicht-Übersetzbarkeit von begründeten allgemeinen Handlungsprinzipien in konkrete Situationen sich zu verlaufen, führt die Reflexionsunterbrechung zu einer Unterordnung des Urteilens unter die moralisch relevante Entscheidung in einer gegebenen Situation. Mit dem Begriff des ‚somatischen Impulses‘ habe Adorno nun versucht, jene moralphilosophische Problemstellung begrifflich durch den Verweis auf ein Nicht-Begriffliches einzuholen. Allerdings ist Adornos Rede von einem ‚Hinzutretenden‘ nicht so zu verstehen, dass es um eine Verstärkung oder Bekräftigung der bereits auf kognitivem Wege erlangten moralischen Erkenntnis geht. Im Gegen-

---

4 Vgl. hierzu den Beitrag *Adornos Vernunft und die Rückkehr der Natur in Habermas' Rechtsdenken* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 4.

teil geht Adorno davon aus, dass „moralische Sätze, die moralische Erkenntnisse ausdrücken, nur dann ‚wahr‘ sind, wenn sie *selbst* Impulse *sind*“ (Menke 2004, 154). Die Impulse stehen also am Anfang, sind in zeitlicher Hinsicht der Beginn und in epistemischer – nicht ontologischer – Hinsicht der Grund der moralischen Erkenntnis, der sich sekundär auch in den Wirkungen der daran anschließenden Handlungen zeitigt: „Eine solche moralische Erkenntnis als Impuls ist der Beginn von, die Entscheidung zu einem entsprechenden moralischen Handeln“ (ebd., 155). Diese sich an tugendethische Argumentationen zumindest angleichende Überlegung spiegelt sich in Adornos metaphorischer Rede von dem Versuch, „so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein“ (Adorno 1966, 292).

In *Spiegelungen der Gleichheit* verweist Menke darauf, dass Adorno übergreifend in seinen Schriften mit Blick auf diese Thematik zwei Perspektivierungen einnimmt, so dass zur phänomenologischen Sicht, die subjektive Erfahrungen des Leidens und des Glücks artikuliert, immer auch eine explanatorische Perspektive hinzukommt, die jene Erfahrungen und Ereignisse „aus gesellschaftlichen Herstellungs- und Verursachungszusammenhängen, die hinter dem Rücken der Subjekte wirken“, erklärt (Menke 2004, 196). Menke nimmt in *Kritik der Rechte* trotz der normativen Forderung nach einer anderen oder auch neuen Form des Urteilens, die er auch als „das Wirken des Anderen des Urteilens im Urteilen“ beschreibt (Menke 2015, 377), auf der Ebene seines eigenen methodischen Vorgehens eine ausschließlich explanative Theorieperspektive ein. Deshalb liefert die genealogische Formkritik für die kollektiven und individuellen Erfahrungen an den Grenzen von Recht und Nichtrecht zwar eine systematische Erklärung. Sie vermag es jedoch aufgrund der sich auf die Eigengesetzlichkeit und Strukturlogik des bürgerlichen Rechts konzentrierenden Theorieperspektive nicht, deren in einem qualitativen Sinne normativen und zugleich aus der Perspektive des Rechts nicht-identischen Gehalt zur Darstellung zu bringen. Die Normativität dieses Erfahrungsgehalts, der seinen ursprünglichen Ort nur im Raum des Außerrechtlichen haben kann, und der zugleich in einem dialektischen Sinne durch das sich in die Totalität aufspreizende bürgerliche Recht hervorgebracht worden ist, bleibt eine andere als die des dargestellten Rechts.

### **3. Ausgangsrätsel, Methode und Herrschaftskritik bei Menke und Marx**

Übergreifend spielen in der skizzierten Rahmenhandlung der *Kritik der Rechte* Bezugnahmen auf Marx eine wesentliche Rolle. Die zum Ausgangspunkt der *Kritik der Rechte* gewählte historische und ontologische Umbruchsthese über die revolutionäre Entscheidung der bürgerlichen Revolutionen, der „Gleichheit die Form

der Rechte zu geben“, stellt sich nach Menkes Einstieg in die *Kritik der Rechte* als ein Rätsel dar, auf das schon Marx gestoßen sei (Menke 2015, 7). Er rekurriert hierzu auf eine Textstelle aus dem ersten Teil der frühen Abhandlung *Zur Judenfrage*, die der junge Marx mit einer Rätselmetapher einleitet. Als rätselhaft stelle sich demzufolge ein innerer Widerspruch im Konstituierungsakt der bürgerlichen Gesellschaften dar, der als ein solcher im Subjekt fortlebt: Die Gründung des politischen Gemeinwesens der bürgerlichen Gesellschaft durch ihre Deklarationen proklamiert zugleich in diesem feierlichen Akt „die Berechtigung des egoistischen, vom Mitmenschen und vom Gemeinwesen abgeordneten Menschen“ (Marx 1977, 366). Im nächsten Schritt sieht Marx es als „noch rätselhafter“ an, dass auf der Ebene des politischen Gemeinwesens dessen Funktion mitsamt seinen Trägern – dem „Staatsbürgertum“ – auf eine dienende Rolle gegenüber dem „egoistischen homme“ reduziert werde (ebd.). Funktional findet hier der staatskritischen Intention zufolge eine Verkehrung zwischen der Sphäre, „in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen verhält“, und jener, „in welcher er sich als Teilwesen verhält“, statt, nach der die erstere unter die letztere „degradiert“ wird (ebd.).

Menke liest aus dieser Kritikfigur in erster Linie die Konstatierung von zwei Gegensätzen, nämlich erstens einem solchen zwischen dem politischen und dem privaten Subjekt. Diesem Gegensatz auf der subjektiven Ebene entspricht zweitens ein solcher auf der gesellschaftlichen Ebene zwischen dem Akt des Politischen, der der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte zugrunde liegt, und der zugleich durch diese Erklärung stattfindenden „Degradierung der Politik“ (Menke 2015, 8). Die politisch erklärten Rechte ermächtigen „den unpolitischen (egoistischen) Menschen der bürgerlichen Gesellschaft“ und werden dadurch zu einem bloßen Mittel herabgesetzt: „Das Rätsel der bürgerlichen Erklärung gleicher Rechte ist das Rätsel einer Selbstverkehrung: Sie ist der politische Akt der Ermächtigung des unpolitischen Menschen und damit die Selbstentmächtigung der Politik – die Politik der Entpolitisierung“ (ebd.). Auf der Zielperspektive führt diese paradoxe politische Entmächtigung des Politischen zur Etablierung einer „Sphäre des Sozialen jenseits der Politik“, innerhalb der die Subjekte trotz des Scheins der ökonomischen und kulturellen Freiheit zu permanenten Gegenständen eines endlosen Regierungshandelns werden (Buckel 2017, 464). Zugleich sei es diese scheinhafte „Naturalisierung des Sozialen“, die den entpolitisierten Gesellschaftszusammenhang als einen dauerhaft krisenhaften etabliert (ebd.).<sup>5</sup>

Während Menke sich einverstanden zeigt mit Marx' Explikation des Rätsels, ist ihm die Lösung, die dieser vorschlägt, „zu einfach“ (Menke 2015, 9). Als Grund

---

5 Mit Blick auf die skizzierte Motivlage und deren sprachliche Performanz zeigen sich in Menkes Ausführungen interessante begriffliche und sachliche Übereinstimmungen mit der Kritik einer Verdrängung des Politischen durch das Gesellschaftliche und Soziale bei Hannah Arendt (vgl. hierzu den Beitrag *Konstellationen und Kontexte einer Kritik der instrumentellen Vernunft* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 1).

führt er an, dass sich diese nur auf den Beweggrund für die angeführte Degradierung der Politik zu einem Mittel für die Durchsetzung der subjektiven Rechte bezieht:

„Das Rätsel ist, dass die bürgerliche Revolution das politische Gemeinwesen zu einem Mittel für die Rechte des unpolitischen Menschen degradiert. Die Lösung dafür ist, dass die bürgerliche Politik durch die Erklärung der Rechte die bürgerliche Gesellschaft von der Politik emanzipiert.“ (ebd., 8)

Dieser von Marx diagnostizierte Emanzipationsschritt der Rechte des unpolitischen Menschen der bürgerlichen Gesellschaft als einer staatsbürgerlichen Bezo- genheit auf die Allgemeinheit funktionalisiert die politische Erklärung der Men- schen- und Grundrechte im Sinne einer spezifischen Auffassung vom Menschen, die zugleich im Interesse der herrschenden Klasse steht. Dadurch werde eine Wi- dersprüchlichkeit im Subjekt produziert, für welche sich eben jene Klasse verant- wortlich zu zeigen habe. Marx nehme dementsprechend den Beweggrund und die interessegeleiteten Zwecksetzungen der durch eine herrschende Klasse in An- spruch genommenen politischen Entpolitisierung der bürgerlichen Gesellschaft zum Ausgangspunkt seiner Kritik des bürgerlichen Rechts: „Marx sucht die – ein- fache – Lösung für das Rätsel der bürgerlichen Revolution in ihrer Wirkung, in der er ihr geheimes Ziel sieht“ (ebd.).

Menke stimmt mit dieser Einschätzung der Wirkweise der Etablierung bür- gerlicher Verkehrsformen zwar darin überein, dass die in diesem Rahmen eta- blierten gleichen Rechte den „entscheidenden Mechanismus“ zur politischen Her- vorbringung der bürgerlichen Gesellschaft darstellen (ebd., 9). Jedoch intendiert er im Unterschied zur Vorgehens- und Erklärungsweise des jungen Marx eine sich auf die Form des Rechts fokussierende Analyse dieses Rätsels durch genealogische Offenlegung der ontologischen Grundstruktur dieses Mechanismus entlang der Frage, „wie sie [die bürgerlichen Revolutionen] dies [die Degradierung der Politik] durch die Erklärung der Rechte tut“ (ebd.). Unklar bleibt bei diesen Textpassagen aus der Einleitung zur *Kritik der Rechte* jedoch, ob Menke Marx jene Position auch mit Blick auf dessen ökonomiekritisches Spätwerk zuschreibt. Jedenfalls geht es ihm darum, mit Marx die Verfahrensweise des modernen Rechts in den Blick zu neh- men. Die Wirkungen des Rechts können demzufolge erst durch eine Analyse die- ses Mechanismus erklärt werden. Durch diese theoretische Blickwinkelverschie- bung soll das von Marx gestellte Rätsel einer richtigen Lösung zugeführt werden:

„Das Wie der Rechte hat Vorrang vor ihrem Was, Warum und Wozu. Vor dem Gehalt, dem Zweck und der Wirkung der Rechte kommt ihre Form. Denn diese Form ist nicht neutral.“ (ebd.)

Auf der Zielgeraden der Argumentation in *Kritik der Rechte* zeigt Menke sodann, dass durch die Subjektivierung der Rechte der Eigenwille zu einer vermögens-theoretischen Tatsache positiviert wird. Die im Rahmen von Sozialität notwendigen Begrenzungen und Beschränkungen des für sich entgrenzten Eigenwillens werden deshalb aus der Perspektive der Rechtssubjekte als rein quantitativ im Sinne eines „Rückganges des Rechtlichen“ begriffen: „Das Subjekt der bürgerlichen Rechte zahlt für seine politische Ermächtigung den Preis der Entmächtigung der Politik“ (ebd., 265). Grund hierfür ist nach Menke, dass in der bürgerlichen Rechtsform die politische Teilhabe ausschließlich mit der Zweckbestimmung versehen wird, die „Legalisierung des Eigenwillens“ im und durch den sozialen Raum zu vollziehen (ebd.).

Menkes oben dargelegte methodische Entscheidung für eine genealogische Formkritik bezieht sich also auf ein Rätsel, das der junge Marx zwar formuliert, aber zumindest in seinem Frühwerk noch nicht einer zureichenden Lösung zugeführt habe: „Es ist daher das Rätsel, das Marx stellt, nicht die einfache Lösung, die er anbietet, das der Untersuchung den Weg weist: den Weg zu einer Analyse der bürgerlichen Form der gleichen Rechte“ (ebd., 10). Gegen den in direkter Weise herrschaftskritischen Lösungsversuch des jungen Marx wendet Menke interessanterweise eine methodische Figur, die er aus den späten ökonomiekritischen Schriften rezipiert (ebd., 408, Fn. 8). Im Rahmen der Wertformanalyse im ersten Kapitel des *Kapitals* kritisiert Marx mit Blick auf die Analysen von Wert und Wertgröße insbesondere bei David Ricardo, dass dieser zwar den „in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt“ habe (Marx 1972, 94). Jedoch sei von Seiten der liberalen politischen Ökonomie „niemals auch nur die Frage gestellt“ worden, „warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Wertgröße des Arbeitsproduktes darstellt?“ (ebd., 95). Genau diese formanalytische Fragestellung ist es, die Menke aus der gereiften *Kritik der politischen Ökonomie* übernimmt, um eine *Kritik der Rechte* in methodischer Analogie zu vollziehen. Zugleich setzt er sich von gesellschaftstheoretischen Prämissen ab, auf denen die ausgereifte Ökonomiekritik von Marx hinsichtlich ihrer Gegenstandsanalyse aufruht. Im Einleitungskapitel von *Kritik der Rechte* greift Menke diesbezüglich erneut auf eine Textstelle aus der im Sommer 1843 verfassten *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* des jungen Marx zurück (vgl. Marx 1958, 296), um diese Kritikvariante, die sich der Erklärung und Kritik der „inneren Genesis einer Sache“ zuwendet, von „vulgären Formen der Kritik“ abzugrenzen (Menke 2015, 11). So erklärt Menke in einem weiteren Beitrag hinsichtlich der Art und Weise seines methodologischen Bezuges auf die *Kritik der politischen Ökonomie*:

„Dass die Kritik der Rechte diesem Modell folgt, besagt, dass sie in Analogie zur Kritik der politischen Ökonomie verfährt; die Kritik der politischen Ökonomie ist nicht die Grundlage der Kritik der Rechte – die Kritik der Rechte erfolgt also nicht so und

dadurch, dass die Rechte auf die politische Ökonomie zurückgeführt und ihre Form durch sie erklärt würde. Die Kritik der Rechte muss vielmehr für das (bürgerliche) Recht dasselbe versuchen, das Marx für die (bürgerliche) Ökonomie getan hat.“ (Menke 2018a, 14)

Menke lehnt somit eine materialistische Verhältnisbestimmung von Rechts- und Warenform ab. Sonja Buckel hat seinen Ansatz entsprechend als einen rechtsphilosophischen markiert, der für sich in Anspruch nimmt, „das Recht als Recht aus sich selbst heraus“ zu erklären (Buckel 2017, 465). Menke beanspruche jedoch nicht, das Recht gesellschaftstheoretisch einzuordnen oder einen Beitrag zur Rolle des Rechts in der sozioökonomischen Gesamtstruktur zu leisten. Und doch ist dieser methodische Ausgangspunkt von Menke in eben diesen Hinsichten nicht implikationsfrei. So konstatiert er für die von ihm vollzogene Kritik des modernen Rechts deren grundsätzliche Unabhängigkeit gegenüber dem sachlichen Bezugspunkt der Marx'schen Ökonomiekritik. Stattdessen sei es umgekehrt und ausschließlich „die normative Ordnung des Rechts“ und damit „die bürgerliche Form der Rechte“, die demzufolge den sozialen Zusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft auf dem historischen Fundament der revolutionären Entscheidungen der Deklarationen seit dem späten 18. Jahrhundert ontologisch und strukturell hervorbringt (Menke 2015, 266). Auf diese These anspielend verweist Buckel auf die Suggestion, dass es im Rahmen dieser Argumentation so erscheint, als ob „Gesellschaft – als naturalisierte – durch die subjektiven Rechte erst geschaffen werde“ (Buckel 2017, 465).

Menke schlussfolgert auf der Grundlage der methodischen Prämissen einer auf die immanenten Formbestimmungen des modernen Rechts abzielenden Analyse, dass die spezifische Normativität des bürgerlichen Rechts sowohl irreduzibel als auch konstitutiv und funktional für Herrschaft ist. Als Grund führt er die spezifische Form an, die die bürgerliche Gesellschaft durch diesen historischen Akt eines neuen Rechtskonzeptes angenommen habe:

„Die Normativität der Rechtsverhältnisse muß um ihrer selbst willen geglaubt werden, damit sie soziale Herrschaft möglich macht. [...] Das bürgerliche Recht ist durch seinen normativen Gehalt herrschaftskonstituierend.“ (Menke 2015, 270)

Menke formuliert diese Thesen wiederum im Kontext einer Auseinandersetzung mit der Kritik der herrschaftskonstitutiven Funktion des bürgerlichen Privatrechts bei Marx, die den dritten systematischen Bezugspunkt in der *Kritik der Rechte* darstellt. Die These, dass das bürgerliche Recht ein neues Subjekt hervorbringt und reproduziert, konkretisiert Menke inhaltlich über den Vergleich mit dem traditionellen Recht. Im Gegensatz zu dessen Vorstellung einer Einbindung von Rechten in einen sittlichen Zusammenhang sei der positiviert Rückgriff auf einen Eigenwillen durch die Form der subjektiven Rechte als eine „ontologische

Innovation“ zu deuten, weil sie den „nichtnormativen, unfreien, asozialen Willen als ein positives Vermögen“ proklamiert (ebd., 252). Diese Form der „Positivierung der normativen Indifferenz und asozialen Privatheit“ bringe zugleich eine „Selbstpositivierung“ mit sich, die mit einem Verlust an Negativität einhergehe: „Das Subjekt wird sich selbst positiv – zu einer Tatsache“ (ebd.). Die daraus folgende Entmächtigung der politischen und sittlichen Instanzen durch die Figur der subjektiven Rechte verhandelt Menke nun kritisch über eine Rekonstruktion des Zusammenhangs zwischen den beiden Gestalten des bürgerlichen Rechts – Privatrecht und Sozialrecht – und der sozialen Herrschaft. Leitend ist hierbei die bereits angeführte und über die *Kritik der Rechte* hinausweisende gesellschaftstheoretische These über den genealogischen Ursprung des durch das bürgerliche Recht hervorgebrachten Eigenwillens:

„Es gibt den sittlich indifferenten, das Soziale privat appropriierenden Eigenwillen nur durch die normative Ordnung des Rechts: durch die bürgerliche Form der Rechte. Die bürgerliche Gesellschaft als der soziale Zusammenhang sittlich indifferenter Subjekte ist rechtlich hervorgebracht.“ (ebd.)

Demzufolge wird der Rekurs auf Marx in *Kritik der Rechte* nicht mit Blick auf die in der *Kritik der politischen Ökonomie* vollzogene gesellschaftstheoretische Kernthese über das Verhältnis von Waren- und Rechtsform vorgenommen. Marx formuliert die diesbezüglichen Überlegungen direkt im Übergang von der Wertformanalyse zur Thematisierung der Grundstruktur des Austauschprozesses von Waren zu Beginn des zweiten Kapitels des *Kapitals*:

„Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so dass der eine nur mit dem Willen des anderen, also jeder nur vermittelt eines, beiden gemeinsamen Willensaktes sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigene veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnis ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben. Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer.“ (Marx 1972, 99 f.)

Auch wenn die in der Textstelle verwendete Widerspiegelungsmetapher vage bleibt, so ist es doch plausibel, zumindest die folgenden von Marx verfolgten Implikationen für das Verhältnis von Waren- und Rechtsform anzunehmen. „Widerspiegelung“ wird hier als ein vorläufiger Begriff für die Verhältnisbestimmung von Warenform und Rechtsform genutzt. Das ökonomische wie auch das rechtliche Verhältnis tritt im Rahmen der von Marx geleisteten Formbestimmung

zunächst als ein abstraktes Verhältnis auf. Entsprechend sind auch die sozialen und ökonomischen Verhältnisse und Beziehungen zwischen Personen in der bürgerlichen Gesellschaft aus der Erklärungsperspektive von unpersönlicher, anonymer Art. Der Kapitalismus ist demzufolge eine „abstrakte Herrschaftsform, die mit dem besonderen Charakter der Arbeit in dieser Gesellschaft verknüpft ist“ (Postone 2003, 42).<sup>6</sup> Aus einer genealogischen Perspektive ist nach der von Marx in den Spätschriften unternommenen Analyse die ökonomische Form zudem grundlegend für die ebenso abstrakte Rechtsform der bürgerlichen Gesellschaft. Entsprechend folgt die zitierte Textstelle im *Kapital* auf die Wertformanalyse. Sie schließt an diese und ihr Abstraktionsniveau an, und thematisiert nun die formale Handlungsgrundlage für Austauschprozesse von Waren, die eben – wie Marx es eingangs des zweiten Kapitels formuliert – „nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen“ (Marx 1972, 99). Zugleich sind die hier analysierten und für das Austauschverhältnis von Waren konstitutiven Formbestimmungen nach Marx keine, die in einem spezifischen Konzept von einer subjektiven Willensstruktur münden. Neben der sich von der *Kritik der Rechte* unterscheidenden Fassung der Herkunftserklärung bürgerlicher Rechtsverhältnisse ist nach Marx die Vorstellung, in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft würden die Rechtspersonen qua ihres Eigenwillens agieren, grundsätzlich eine verzerrte Ansicht aus der Theorieperspektive – denn der den Rechtspersonen zugeschriebene Wille „haust“ nach der oben angeführten Textstelle „in jenen Dingen“, die durch die wechselseitige Bezugnahme aufeinander Warenform angenommen haben, auch wenn umgekehrt die Dinge als nützliche Gebrauchswerte sich „widerstandslos gegen den Menschen“ zeigen (ebd., 99). Natürlich vollziehen auch nach Marx Menschen ihre Handlungen im Tauschgeschäft bewusst, aber eben nicht reflexiv:

„Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es. Es steht daher dem Werte nicht auf die Stirn geschrieben, was er ist.“ (Marx 1972, 88)

Marx' sozioökonomischer Erklärungsanspruch für die Relevanz des Austauschverhältnisses von Waren für die sozialen und rechtlichen Formbestimmungen von gesellschaftlichen Verhältnissen ist fulminant, und Menke beschränkt seinen eigenen Theorieanspruch hinsichtlich einer Offenlegung dieser Strukturen und Formbestimmungen in einer Fußnote noch einmal ein (Menke 2015, 267). Die These, dass letztere durch die Form des bürgerlichen Rechts hervorgebracht werde, gilt demzufolge nicht für die „Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft

---

6 Vgl. hierzu den Beitrag *Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 6.

als solcher, sondern in rechtlicher Perspektive: sofern sie rechtlich hervorgebracht ist“ (ebd., 455, Fn. 205). Menke bezieht sich positiv auf „Marx' Einsicht“ in die unter der Form der rechtlichen Freiheit versteckte Herrschaftsstruktur: „Die Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft ist der Inhalt der rechtlichen Freiheit, oder die rechtliche Freiheit ist die Form der sozialen Herrschaft“ (ebd., 268). Die Ökonomiekritik von Marx durchschaue die Rede von Naturgesetzlichkeiten im ökonomischen Prozess und Willensanlagen in der anthropologischen Begründung. Sie wird in der genealogischen Formkritik als Ausdruck einer Verkehrgungsfigur zwischen dem auf Freiheit und Autonomie abzielenden Anspruch aller Rechtspersonen auf gleiche Ermächtigung einerseits, und dem Umschlag dieser Subjektfigur in ein rechtlich abgesichertes soziales Herrschaftsverhältnis andererseits rekonstruiert:

„Das bürgerliche Recht ist daher die ‚andere Form‘ des Rechts des Stärkeren. Oder: Die rechtlichen Verhältnisse gleicher Anerkennung sind die sozialen Verhältnisse von Herrschaft, Unterdrückung, Ausbeutung und Gewalt in anderer Form – verwandelt in die Form der Gleichheit. Form und Inhalt des Rechts – so Marx immer wieder – stehen im Gegensatz; sie entsprechen sich nur so, dass sie sich widersprechen.“ (ebd., 269)

Der Widerspruch, den Menke hier mit Marx sprechen lässt, ist zunächst einer, den der junge Marx in seinen Frühschriften artikuliert. Die Verkehrgungsfiguren der bürgerlichen Gesellschaft nehmen dort verschiedene sowohl in sich als auch in ihrem Verhältnis zueinander widersprüchliche subjektive Personengestalten an, wie bourgeois und citoyen zum einen oder Lohnarbeiter und Kapitalist zum anderen. Interessanterweise verweist Menke jedoch gerade in diesem Kontext (vgl. ebd., 456, Fn. 208) nicht auf die Frühschriften von Marx, sondern auf jene oben angeführte metaphorische Rede vom Rechtsverhältnis als einem Willensverhältnis, „worin sich das ökonomische Verhältnis selbst spiegelt“ (Marx 1972, 99). Menke kritisiert eine reduktionistische Lesart dieser Textstelle als Ableitungsthese über die historische und strukturelle Herkunft des Rechts aus der ökonomischen Form. Entsprechende Überlegungen gehen zurück auf die Schrift *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* von Eugen Paschukanis, der an zentraler Stelle formuliert:

„Historisch hat aber gerade das Tauschgeschäft die Idee des Subjekts als Träger aller möglichen Rechtsansprüche gezeitigt. Erst in der Warenwirtschaft wird die abstrakte Rechtsform geboren, das heißt die allgemeine Fähigkeit, ein Recht zu besitzen, sondert sich von den konkreten Rechtsansprüchen ab. [...] Nur wenn die bürgerlichen Verhältnisse voll entwickelt sind, nimmt das Recht abstrakten Charakter an.“ (Paschukanis 2003, 117 ff.)

Menke hingegen plädiert sowohl gegen die Ableitungsthese als auch die von einer Homologie der sozialen Formen dafür, die Figur des Rechts in ihrem Verhältnis zur Warenform als eine „andere Form“ zu deuten:

„Wenn das Recht in sich in Form und Inhalt gespalten, gar sich widersprechend ist, ist es ausgeschlossen, dass das Recht nichts als eine Widerspiegelung der materiellen Verhältnisse ist. Eine ‚Widerspiegelung‘ sozialer Herrschaft ist es allenfalls in dem Sinn, dass es zugleich eine Verkehrung des Gespiegelten ins Gegenteil ist.“ (Menke 2015, 456, Fn. 208)

Gegen reduktionistische Lesarten ermögliche die Unterscheidung der Normativität des Rechts von den Herrschaftsformen die Einsicht in die herrschaftskonstituierende Form des bürgerlichen Rechts. Der so freigelegte normative Gehalt des bürgerlichen Rechts produziere jedoch aus sich heraus keinen emanzipatorischen Überschuss, der sich gegen diese Herrschaftsform selbst wenden ließe. Stattdessen führe er zu einer „internen Verbindung von Herrschaft und Recht: Herrschaft durch Recht“ (ebd., 270).

Mit Blick auf den Gegenstand der Marx’schen Herrschaftskritik konstatiert Menke eine Einseitigkeit, denn dieser habe „das subjektive Recht in Orientierung am bürgerlichen Liberalismus nur als das Recht der privaten Sphäre individueller Wahl, als Recht der Willkür begriffen“ (ebd.). In der Folge habe Marx das zweite Rechtskonzept der bürgerlichen Gesellschaft – das Sozialrecht – als einem neuen Typus gegenüber dem Privatrecht nicht thematisiert und den Fokus ausschließlich auf „das bürgerliche Privatrecht als die eine Rechtsgestalt“ gelegt (ebd., 272). Menke thematisiert diese eine Gestalt also als jene des bürgerlichen Privatrechts, die Marx wiederum „als einzige strukturell notwendige Rechtsgestalt der bürgerlichen Gesellschaft“ erkannt habe (ebd., 272). Aus dieser Lesart entspringt der im Kontext der jüngeren Kritische Theorie häufig formulierte Vorwurf insbesondere gegenüber dem mittleren und späten Werk von Marx, dass dort die für die bürgerliche Gesellschaft spezifische Herrschaftsform „nur in einer Gestalt“ erfasst worden sei (ebd., 270 f.). Der *Kritik der Rechte* zufolge handele es sich hierbei um „diejenige Herrschaft, die durch die rechtliche Ermächtigung der privaten Willkür hervorgebracht wird. Das ist die Herrschaft in der Sphäre der Produktion, die Herrschaft als Ausbeutung und Zwang“ (ebd., 272). Den Grund für diese einseitige Fokussierung von Herrschaft bei Marx sieht Menke in dessen Charakterisierung der bürgerlichen Gesellschaft als einer „politisch-ökonomischen Klassenherrschaft“ (ebd., 282).

Im Rahmen seiner Rekonstruktion der Verbindung von Privatrecht und sozialer Herrschaft recurriert Menke auf einschlägige Textstellen zur Mehrwerttheorie, aber unter rechtstheoretischen Gesichtspunkten:

„Der Erwerb der Ware Arbeitskraft ist also deshalb der Erwerb einer besonderen Ware, weil er bedeutet, ein Recht über den zu gewinnen, der diese Arbeitskraft allein ausüben kann: Der Erwerb der Ware Arbeitskraft bedeutet ein Recht auf Herrschaft über den Arbeiter.“ (ebd., 275)

Mit dieser Lesart bewegt sich Menke in eher traditionellen Bahnen der Rezeption von Marx, die die Ausbeutungsstruktur in der Produktionssphäre konkretistisch fassen, also als rechtlich legitimierte und zugleich ethisch problematische Aneignung der Arbeitskraft von Personen durch andere Personen im Sinne einer „Befugnis zu dauerhafter sozialer Herrschaft“ (ebd., 276). Hierdurch kann er die aus den Frühschriften von Marx bekannten Verkehungsfiguren mit der Analyse der Ausbeutungsstrukturen in der kapitalistischen Produktionssphäre koppeln und die Notwendigkeit der Existenz des bürgerlichen Rechts für die Legitimierung dieser Herrschaftsform im Modus der eigenen genealogischen Kritik konstatieren:

„Der Glaube an die rechtliche Gleichheit und Freiheit ist keine Ideologie, sondern die notwendige Bedingung kapitalistischer Herrschaft. [...] Die Verwirklichung rechtlicher Freiheit und Gleichheit im Tausch ist Schein, weil sie die Ermöglichung sozialer Herrschaft in der Produktion ist.“ (ebd., 277)

Hinsichtlich Menkes Interpretation der zur Diskussion stehenden Textstelle aus dem *Kapital* zur Grundstruktur der Austauschprozesse bleibt anzumerken, dass im unmittelbaren Anschluss an die Wertformanalyse noch nicht die konkrete Gestalt des bürgerlichen Privatrechts thematisiert wird. Die von Marx hier eingeführten Form- und Verhältnisbestimmungen von Waren- und Rechtsform werden stattdessen entwickelt als formanalytische Bedingungen dafür, dass eine Ware sowohl als Träger von Tauschwert als auch in einer spezifischen Eigentumsform überhaupt auftreten und zugleich einem Rechtssubjekt als (temporäres) Eigentum zugeordnet werden kann. Im Kapitel über den Austauschprozess untersucht Marx dieser in der Marx-Forschung kaum bestrittenen Lesart zufolge auf der Grundlage der in der Wert- und Warenformanalyse gewonnenen Formbestimmungen „die logische Struktur des Handlungsproblems der Warenbesitzer, die ihre Waren austauschen wollen“ (Heinrich 2001, 231). Aus einer genealogischen Perspektive, die eben diese Struktur der Formentwicklung in den Blick nimmt, setzt also die von Menke analysierte Entstehung des Privatrechts nach Marx' Einsichten in seinem Spätwerk sowohl logisch als auch historisch die Universalisierung der kapitalistischen Produktionsweise einschließlich der Austauschprozesse von Dingen als Waren durch ökonomisch bestimmte „Produzenten“ und „Warenhüter“ voraus. Auch wenn Menkes Überlegungen zur internen Verbindung von Rechtsgleichheit und sozialer Herrschaft mit Blick auf die Produktion des Mehrwerts durch Ausbeutung der Ware Arbeitskraft greifen (Marx 1972, 223 f.; 243 f.), so

verfehlen sie die von Marx im *Kapital* vollzogene Bestimmung von abstrakter gesellschaftlicher Herrschaft durch die Verwertungslogik des Kapitals, nach der die bürgerlichen Vermittlungslogiken der Privatpersonen sich „als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen“ zeigen (ebd., 87).<sup>7</sup>

Das Grundproblem der von Menke forcierten Lesart der *Kritik der politischen Ökonomie* besteht also darin, dass sie die von Marx an der übergreifenden Strukturlogik kapitalistischer Reproduktion und Vergesellschaftung geübte Formkritik auf eine Kritik der Ausübung sozialer Herrschaft in der Produktionssphäre mit Implikationen für das Rechtsverhältnis reduziert. Diese reduktionistische Lesart teilt Menke mit anderen Vertreterinnen und Vertretern der gegenwärtigen Kritischen Theorie, die in Marx' Kritik von sozialer Herrschaft – ob personalisiert, technisch-analytisch oder als zeitloser Dauerzustand verstanden (vgl. Jaeggi 2013, 336 f.) – das einzige Theorem sehen, das seine Tragfähigkeit bis in die heutige Zeit beibehalte, jedoch in ein intersektionales oder multidirektionales Verständnis von Herrschaft eingebunden werden müsse. Menkes spezifischer Zugriff auf eine solche reduktionistische Lesart der Herrschaftskritik von Marx wird markiert durch die Intention, aus der Logik des bürgerlichen Rechts heraus den Ort angeben zu wollen, an dem solche Herrschaftsverhältnisse zum Tragen kommen und zugleich durch den Schein der Rechtsgleichheit verdeckt werden.

Für das in der *Kritik der politischen Ökonomie* formulierte gesellschaftstheoretische Anliegen von Marx ist jedoch konstitutiv, dass in dem sozialen Zusammenhang auch die Personen, die in unterschiedlichen Herrschaftspositionen sich als vermeintlich gleiche Rechtspersonen aufeinander beziehen, zu solchen nur werden, „soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen“ (Marx 1972, 16). Der Rekurs auf ein mit Herrschaftsanliegen verbundenes Klasseninteresse ist hier – im Gegensatz zu dem von Menke kritisierten Lösungsvorschlag des jungen Marx – in unterschiedener Weise nicht als ideologisch verkehrte Bewusstseinsposition gekennzeichnet, sondern als ein notwendig durch die Struktur der kapitalistischen Produktionsweise gesetztes klassenspezifisches Interesse. Und deshalb ist die Reduktion des Herrschaftsbegriffes auf konkrete und personenbezogene Formen der sozialen Herrschaft aus der Sichtweise des späten Marx eine verkürzte Form der Analyse und Kritik mit der problematischen Tendenz zur Moralisation. So formulierte Marx schon 1860 in *Zur Kritik der politischen Ökonomie*:

„Die Warenbesitzer traten in den Zirkulationsprozess als Hüter von Waren. Innerhalb dessen treten sie sich in der gegensätzlichen Form von Käufer und Verkäufer gegenüber [...]. Diese bestimmten sozialen Charaktere entspringen also keineswegs

---

7 Vgl. hierzu den Beitrag *Konstellationen und Kontexte einer Kritik der instrumentellen Vernunft* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 2.

aus der menschlichen Individualität überhaupt, sondern aus den Austauschverhältnissen von Menschen, die ihre Produkte in der bestimmten Form der Ware produzieren.“ (Marx 1974, 76)

Die *Kritik der politischen Ökonomie* bezieht sich daher kritisch auf jene Kategorien, die als soziale Formbestimmungen jene Herrschaftsverhältnisse, die durch die formale Rechtsgleichheit nur verdeckt werden, in der historischen Epoche der bürgerlichen Gesellschaft erst hervorbringen. Diesem Erklärungsanspruch zufolge ist es also die ökonomische Form kapitalistischer Vergesellschaftung, durch die sowohl die Figur der selbstermächtigenden bürgerlichen Rechtsperson als auch die in der sozialen Herrschaft der Produktionssphäre zum Ausdruck kommende ökonomische Charaktermaske strukturell hervorgebracht wird. Auch wenn dieser Erklärungsanspruch zu einer gewissen Totalisierung und Vereinseitigung der Kritik neigt, muss er nicht als ‚simpler Reduktionismus‘ oder als ‚monokausale Ableitungsthese‘ in einem spröden materialistischen Sinne gelesen werden. Gerade Adornos begriffliche Arbeit an einer sich nie abschließenden negativen Verhältnisbestimmung von idealistischer und gesellschaftlicher Synthesis zeugt von einem offenen philosophischen Umgang mit Marx’ Wertkritik.<sup>8</sup> Und in dessen genealogischen Rekonstruktion des Zusammenhangs von Waren- und Rechtsform geht der Kritiker der politischen Ökonomie, die er als Theorieform auf der einen und als reale Vergesellschaftungsform auf der anderen Seite versteht, noch einen Schritt hinter Menke zurück und arbeitet den Ursprungs- und Einsatzpunkt des bürgerlichen Rechts und seiner Eigentumslogiken heraus. Dieser kann nach der von Marx in seinen Spätschriften vorgenommenen Analyse und Kritik nur in den kapitalistischen Formbestimmungen liegen.

Interessant ist, dass sowohl Menke in *Kritik der Rechte* als auch Marx in der *Kritik der politischen Ökonomie* an einer starken, externen Theorieposition gegenüber dem genealogisch rekonstruierten Gegenstand festhalten. Epistemische und praktische Problemstellungen der Binnenperspektive von Handelnden werden in beiden Werken in Form von Exkursen zwar berührt, aber nur selten hinsichtlich der übergreifenden Problemstellung einer Verselbstständigung von nicht mehr reflexiv sich selbst einholenden gesellschaftlichen Strukturen eingeordnet. Eine bekannte Ausnahme bildet sicherlich das Kapitel über den *Fetischcharakter der Ware* in der vierten Auflage des *Kapitals*, das eine Brücke zwischen der Wertformanalyse und den Analysen zum Austauschprozess der Waren bietet und die durch jene Formbestimmungen hervorgebrachten epistemischen und normativen Verkehrungsformen des Bewusstseins im Kontext der Gesamtanalyse reflektiert. Hier könnte sich ein Ansatzpunkt finden, um die durch den universalen Warentausch hervorgebrachten Mystifikationen, Naturalisierungen oder

---

8 Vgl. hierzu den Beitrag *Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 3 und 4.

Personifikationen<sup>9</sup> über die herrschenden sozialen Verhältnisse noch einmal aus ökonomie- und rechtsphilosophischer Perspektive kritisch auszurollen.

## Literatur

- Adorno, T. W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2003): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Buckel, S. (2017): Die Bürde der subjektiven Rechte – Eine Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie Christoph Menkes. In: *Kritische Justiz* 50, Heft 4/2017, 461–474.
- Heinrich, M. (2001): *Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Jaeggi, R. (2013): Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? – Drei Wege der Kapitalismuskritik. In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp, 321–349.
- Marx, K. (1958): *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: Marx, K./Engels, F.: *Werke Band 1*. Berlin: Karl Dietz, 203–333.
- Marx, K. (1972): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. In: Marx, K./Engels, F.: *Werke, Band 23*. Berlin: Karl Dietz.
- Marx, K. (1974): *Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]*. In: Marx, K./Engels, F.: *Werke Band 13*, Berlin 1974, 615–642.
- Marx, K. (1977): *Zur Judenfrage*. In: Marx, K./Engels, F.: *Werke, Band 1*. Berlin: Karl Dietz, 347–377.
- Menke, C. (2004): *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Menke, C. (2010): *Subjektive Rechte. Zur Paradoxie der Form*. In: Bedorf, T./Röttgers, K. (Hrsg.): *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp, 159–204.
- Menke, C. (2013): Die ‚andere‘ Form der Herrschaft. Marx' Kritik des Rechts. In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp, 273–295.
- Menke, C. (2015): *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Menke, C. (2018a): *Genealogie, Paradoxie, Transformation. Grundelemente einer Kritik der Rechte*. In: Fischer-Lescano, A./Franzki, H./Horst, J. (Hrsg.): *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 13–31.
- Menke, C. (2018b): *Recht und Gewalt*. Berlin: Suhrkamp.
- Menke, C. (2018c): *Nachwort zu ‚Recht und Gewalt‘: Wie ist eine Kritik des Rechts überhaupt möglich?*. In: Ders.: *Recht und Gewalt*. Berlin: Suhrkamp, 119–154.
- Paschukanis, E. (2003): *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*. Freiburg: ça ira.
- Postone, M. (2013): *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft – Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg: ça ira.
- Thein, C. (2013): *Subjekt und Synthesis. Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Thein, C. (2017): *Synthesis a priori und gesellschaftliche Synthesis. Transformationen der idealistischen Semantik in der Kritischen Theorie*. In: Hackl, M./Danz, C. (Hrsg.): *Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen*. Wien, 299–320.

---

9 Vgl. hierzu den Beitrag *Grenzen der Aufklärung und die Kritische Theorie des Antisemitismus* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 2.

# Adornos Vernunft und die Rückkehr der Natur in Habermas' Rechtsdenken

In einigen Stellungnahmen zu öffentlichen Debatten mit ethischer Zuspitzung hat Jürgen Habermas seit der Jahrhundertwende unter Bezugnahme auf das Konzept einer ‚Unverfügbarkeit der menschlichen Natur‘ sowie dem der ‚Menschenwürde‘ für eine bestimmte politische Position in gegenwartsrelevanten Debatten argumentiert. So verwies er im Frühstadium der Coronapandemie in einem Gespräch mit Klaus Günther über die politischen Maßnahmen, welche mit bekannten Einschränkungen von Grundrechten einhergingen, auf die enge „begriffliche Verschränkung“ des in Artikel 2(2) des Grundgesetzes erklärten Rechts auf Leben und körperliche Unversehrtheit mit der in Artikel 1 verbürgten Würde des Menschen (Günther/Habermas 2020, 43). Dieses Recht auf Lebens- und Gesundheitsschutz geht ihm zufolge nicht in den gesetzlich einschränkbaren Persönlichkeits- und Grundrechten auf, sondern verweist auf eine dem Rechtsstatus von Personen vorgelagerte Verkörperung der Würde aller Menschen. Der Würdebegriff, auf den sich die unbedingte staatliche Schutzfunktion richtet, beziehe sich somit weniger auf den Rechtsstatus von Personen als vielmehr auf die kreatürliche und verletzte Dimension der menschlichen Existenz. In den ersten beiden Artikeln des Grundgesetzes werde somit nicht die Würde von Rechtspersonen in einem bestehenden Rechtssystem adressiert, sondern die Würde von Menschen als „sterblichen Subjekten aus Fleisch und Blut“ (ebd., 44). Das in Artikel 2(2) verbürgte Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit könne aufgrund dieser engen Verschränkung mit dem Würdebegriff nicht zum Gegenstand von politischen und juristischen Abwägungsprozessen werden, die ausschließlich die in den Folgeartikeln des Grundgesetzes verbürgten Grundrechte betreffen.

Gut zwei Jahrzehnte zuvor hatte Habermas mit einer zumindest ähnlich gelagerten Argumentationsweise zu moralischen, ethischen und rechtlichen Fragen der Gentechnik – insbesondere zur Präimplantationsdiagnostik, der Stammzellforschung und den Möglichkeiten des Klonens – kritisch Stellung bezogen. In der Gentechnologie und den damit verbundenen Eingriffsmöglichkeiten in die menschliche Natur und Genetik sieht Habermas eine Entwicklung, „die unsere bisherigen Annahmen über die Rolle der menschlichen Natur für unser Selbstverständnis als Menschen schwerwiegend verändern würden“ (Lohmann 2004, 55). In seinem Beitrag mit dem Titel *Die Zukunft der menschlichen Natur* von 2001 greift Habermas jedoch nicht auf den grundgesetzlichen Begriff der ‚Unantastbarkeit der menschlichen Würde‘ zurück, sondern auf das Konzept der ‚Unverfügbarkeit der menschlichen Natur‘. Mit Blick auf die ihm zufolge nicht überzeugend verlaufenden juristischen, politischen und öffentlichen Debatten schlägt er deshalb

vor, statt des Bezuges auf eine Koppelung der Menschenwürde mit dem Begriff der ‚Unantastbarkeit‘ hinsichtlich der bioethischen Problemstellung auf den sich stärker an philosophischen Grundbegriffen orientierenden Begriff der ‚Unverfügbarkeit‘ zurückzugreifen:

„Beide Seiten scheinen zu übersehen, dass etwas als ‚unverfügbar‘ gelten kann, auch wenn es nicht den Status einer Rechtsperson einnimmt, die im Sinne des Grundgesetzes Träger von unabdingbaren Grundrechten ist. ‚Unverfügbar‘ ist nicht nur das, was Menschenwürde hat. Etwas kann unserer Verfügung aus guten Gründen entzogen sein, ohne im Sinne uneingeschränkt oder absolut geltender Grundrechte [...] ‚unantastbar‘ zu sein.“ (Habermas 2002, 59)

Im Abgleich mit den normativen und evaluativen Implikationen der Koppelung des Würdebegriffs mit dem der ‚Unantastbarkeit‘ – charakterisiert durch eine herausgehobene, übergeordnete und absolute Wertstellung mit umfassender, universalistischer Geltung – stellt somit das Konzept der ‚Unverfügbarkeit‘ das intensional weichere und extensional weitläufigere dar: „Habermas verwendet den Begriff der ‚Unverfügbarkeit‘, um mit ihm das, was zwar nicht unter den Begriff der Unantastbarkeit der Menschenwürde fällt, gleichwohl als hochrangig geschützt auszuzeichnen“ (Lohmann 2004, 60). Und diese Schutzfunktion ist als sehr hochrangig anzusehen, weil unverfügbar nur das sein kann, was sich ganz grundsätzlich Zwecksetzungen, Instrumentalisierungen und Eingriffen von außen entzieht. Semantisch entscheidend ist, dass Habermas diese Charakterisierung von Unverfügbarkeit in eine interne Beziehung setzt zu einem bestimmten Verständnis von menschlicher Natur. Während er in der bioethischen Stellungnahme von 2001 gattungsethische Begründungen für seine Kritik an den von ihm als Wegbereiter für eine als ‚liberale Eugenik‘ bezeichneten Positionen anführt, knüpft er in einem Beitrag auf dem Frankfurter Adorno-Kongress von 2003 an Überlegungen zum „Zusammenspiel von Freiheitsbewusstsein und Naturbestimmtheit“ an, die er aus einer Rezeption von Grundzügen der Philosophie Adornos gewinnt (Lohmann 2004, 71).

Im Folgenden sollen die hier im Blickpunkt stehenden Themen – die neue Hervorhebung des ‚Konzeptes der Menschenwürde‘ sowie der ‚Unverfügbarkeit der menschlichen Natur‘ im Spätwerk von Jürgen Habermas (vgl. Thein 2024) – zunächst hinsichtlich der zugrundeliegenden Rechts- und Moralverständnisse von Jürgen Habermas rekonstruiert werden. In systematischer Hinsicht ist hier insbesondere die genealogische Begründung für diese Hervor- und Heraushebung der Menschenwürde gegenüber den subjektiven Rechten von Interesse. Diese geht in beiden bereits genannten ethisch-politischen Eingriffen in öffentliche Diskurse mit einer Koppelung des Würdebegriffes an das naturbezogene Konzept der Unverfügbarkeit einher. Hinsichtlich der neuen Hervorhebung des Würdebegriffes deutet Habermas in einer Fußnote des 2011 unter dem Titel *Das*

*Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte* in überarbeiteter Fassung veröffentlichten Beitrages seine Unsicherheit darüber an, ob diese eine theoretische Neujustierung gegenüber der ursprünglichen Einführung des Systems der Rechte in *Faktizität und Geltung* von 1992 bedeuten könnte:

„Seinerzeit hatte ich freilich zwei Dinge nicht beachtet. Zum einen bilden die kumulativen Erfahrungen verletzter Würde eine Quelle der moralischen Motivation für die geschichtlich präzedenzlose verfassungsgebende Praxis am Ende des 18. Jahrhunderts; zum anderen bietet die statuserzeugende soziale Anerkennung der Würde des Anderen eine begriffliche Brücke zwischen dem moralischen Gehalt der gleichen Achtung für jeden und der Rechtsform der Menschenrechte.“ (Habermas 2011, 22, Fn. 19)

Den mit diesen Überlegungen verbundenen Fragestellungen zu möglichen werkbiografischen Bruchlinien zwischen Habermas' Rechtskonzeptionen soll im Folgenden mit einer problembezogenen philosophischen Intention nachgegangen werden, die insbesondere die Koppelung mit einem spezifischen Verständnis von menschlicher Natur betreffen. Habermas selbst lässt es in besagter Fußnote offen, „ob die Verschiebung der Aufmerksamkeit auf diese Sachverhalte weitere Konsequenzen für meine deflationistische Lesart des Diskursprinzips bei der Begründung der Grundrechte hat“ (ebd.). Er schließt jedoch aus, dass seine Fokussierung einer moralischen Motivationsquelle außerhalb der institutionalisierten Rechts- und Diskursform zu einer übergreifenden Revision von Grundannahmen seiner ursprünglichen Konzeption eines *Systems der Rechte* nötigt. Zur Erörterung dieser systematischen und werkbiografischen Fragestellungen werden zunächst mit Bezugnahme auf den vorgenannten Aufsatz über die neue Relevanz des *Konzeptes der Menschenwürde* die dort von Habermas vollzogenen Verhältnisbestimmungen von Würde und Rechten rekonstruiert (1). Anschließend soll vor diesem Hintergrund ein Ver- und Abgleich dieser jüngeren rechts- und politiktheoretischen Einlassungen mit den diskurstheoretisch begründeten Verhältnisbestimmungen von Moral, Recht und Menschenrechten in *Faktizität und Geltung* diskutiert werden (2). Anschließend wird mit Bezugnahme auf Stellungnahmen zur bioethischen Debatte das von Habermas ins Spiel gebrachte und auf den Würdebegriff bezogene Konzept der ‚Unverfügbarkeit der menschlichen Natur‘ rekonstruiert (3). Abschließend soll die Rückkehr des Naturbegriffs in der als nachmetaphysisch gekennzeichneten Philosophie von Habermas konfrontativ entlang seiner Interpretation und Aneignung von Adornos dialektischem Naturbegriff diskutiert werden (4).

# 1. Menschenwürde als Seismograph, Portal und Scharnier

Die von Habermas 2010 in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* sowie den *Blättern für deutsche und internationale Politik* zuerst veröffentlichte und 2011 in einem Sammelband zur *Verfassung Europas* wieder abgedruckte Untersuchung zum *Konzept der Menschenwürde* setzt ein mit einer These über den Zusammenhang des systematischen Begriffs der Menschenrechte mit dem genealogischen Begriff der Menschenwürde. Habermas zufolge habe trotz des historisch verspäteten Auftauchens des Konzeptes der Menschenwürde als einem Rechtsbegriff in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereits „von Anfang an [...] ein enger begrifflicher Zusammenhang“ zwischen diesem und den Menschenrechten bestanden, wenn auch „zunächst nur implizit“ (ebd., 15). Aus einer genealogischen Perspektive, die den Blick auf die Erfahrungen von Betroffenen lenkt, könne aufgezeigt werden, dass die Berufung auf Menschen- und Grundrechte immer schon „von der Empörung der Beleidigten über die Verletzung ihrer menschlichen Würde“ zehre (ebd., 16). Das Konzept der Menschenwürde sei demzufolge nicht ein nachträglich klassifizierender Ausdruck, sondern sowohl „normative Substanz“ als auch „moralische Quelle“ des Gehalts der Menschen- und Grundrechte (ebd., 16 f.). Damit koppelt Habermas das in der Rechtsgeschichte zunächst implizit bleibende juristische Konzept der Menschenwürde an den philosophischen Würdebegriff mit historischer Herkunft in der antiken Philosophie und seiner Kantischen Prägung bis zur Gegenwart. Die fortwährende und dynamische Aktualisierung des Konzeptes angesichts historischer Erfahrungen der Verletzung von Würde verweise auf dessen praktische Wirksamkeit, durch die bestehende Rechte normativ ausgeschöpft und ebenso neue Grundrechte entdeckt und konstruiert werden. Durch die Unantastbarkeit der Menschenwürde für jede und jeden werde so auch die „*Unteilbarkeit* der Grundrechte“ begründet (ebd., 20). Diese Unteilbarkeit und das damit zusammenhängende gleichmäßige Zusammenwirken von Grundrechten bezieht sich auf die notwendige Fundierung der liberalen Freiheits- und demokratischen Teilnahmerechte in sozialen und kulturellen Rechten als Ermöglichungsbedingungen von Unabhängigkeit und Identitätsbildung mit Blick auf sowohl private als auch politische Autonomie.

Die systematische Funktion, die das Konzept der Menschenwürde im Rahmen demokratischer Rechtsordnungen übernimmt, umschreibt Habermas mit den Metaphern des „Seismographen“, des „Portals“ und des „Scharniers“ (ebd., 21). Diese drei Metaphern verweisen auf unterschiedliche semantische und praktische Aspekte des Konzeptes der Menschenwürde, die zugleich ineinandergreifen. Funktional dienen sie Habermas dazu, den gemeinten begrifflichen Zusammenhang zwischen dem Würdekonzept und den Menschenrechten in seinen einzelnen Facetten anschaulich zu umschreiben. So zeige erstens das *Konzept der Menschenwürde* wie ein Seismograph jene Erschütterungen an, aus denen genau jene Rechtsansprüche resultieren, die konstitutiv sind für die Gewährleistung des glei-

chen Rechtsstatus aller Bürgerinnen und Bürger. Als Portal importiere es zweitens den egalitären und universalistischen Gehalt der Moral ins Recht, ohne als nachträgliche Moralisierung oder moralische Aufladung des juridisch verbürgten Menschenrechtsbegriffs herhalten zu müssen. Und als „begriffliches Scharnier“ Sorge die „Idee der Menschenwürde“ für die Verkoppelung der Moral mit dem positiven Recht so, dass „aus deren Zusammenspiel unter entgegenkommenden historischen Umständen eine auf Menschenrechte gegründete politische Ordnung hervorgehen konnte“ (ebd.). Diese „unwahrscheinliche Synthese“ aus Moral und positivem Recht habe sich über das „begriffliche Scharnier der Menschenwürde vollzogen“ und zugleich zu einer Transformation dieses Konzeptes selbst geführt (ebd., 23). Während also nach Habermas die Menschenwürde im Rechtssystem einer demokratisch-politischen Ordnung nicht aufgeht, sondern den „überschießenden moralischen Gehalt“ der für dieses politische System konstitutiven Menschenrechte sowohl begrifflich als auch historisch begründet und konstituiert, umschreiben letztere wiederum „genau den Teil einer aufgeklärten Moral, der ins Medium des zwingenden Rechts übersetzt und in der robusten Gestalt effektiver Grundrechte politische Wirklichkeit werden kann“ (ebd., 22).

An dieser Stelle seiner Abhandlung unterbricht Habermas den Gedankengang mit der bereits angesprochenen und zitierten Fußnote, die der begrifflichen Klärung des Verhältnisses von institutionalisierungsbedürftigen Menschenrechten einerseits und den moralischen Rechten handelnder Subjekte andererseits vor dem Hintergrund des Konzeptes der Menschenwürde gilt. Zugleich wirft Habermas die Frage nach werkbiografischen Implikationen auf, die auf eine Transformation oder auch eine Bruchlinie zwischen der mittleren und der späten Werkphase hindeuten (vgl. Thein 2024).

In *Faktizität und Geltung* hat Habermas 1992 die Kernthese eines komplementären Verhältnisses von Recht und Moral entwickelt. Das Recht schöpft demzufolge seine Legitimität nicht aus einer ihm übergeordneten Moral. Stattdessen stehen „autonome Moral und das auf Begründung angewiesene positive Recht in einem Ergänzungsverhältnis“ (Habermas 1992, 137). In analoger Weise konstatiert Habermas wenige Jahre später in einem Aufsatz über den *inneren Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie*: „Das Recht lässt sich besser als eine funktionale Ergänzung der Moral verstehen. Das positiv geltende, legitim gesetzte und einklagbare Recht kann nämlich die moralisch urteilenden und handelnden Personen von den erheblichen kognitiven, motivationalen und organisatorischen Forderungen einer ganz aufs Gewissen umgestellten Moral entlasten“ (Habermas 2009a, 144). Indem Habermas in diesen Textstellen dem Recht einen autonomen Status gegenüber der Moral zuspricht, kann er die besondere Doppelstruktur des modernen Rechts deshalb thematisieren, weil Autonomie hier in den Gestalten sowohl der privaten als auch der öffentlichen Autonomie auftritt. Und die zugleich empirisch informierte und rationale Rekonstruktion des Selbstverständnisses des modernen Rechts, die Habermas methodologisch in *Faktizität und Geltung* intendiert,

stellt ebenso eine Explikation genau dieser zentralen These über eine Gleichursprünglichkeit von privater und politischer Autonomie im ‚System der Rechte‘ dar, aus der sich weitere juristische und politische Konsequenzen ergeben.

In *Faktizität und Geltung* fokussiert Habermas entsprechend, dass der „gesuchte interne Zusammenhang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten im normativen Gehalt eines *Modus der Ausübung politischer Autonomie*“ liege, der wiederum „erst durch die Kommunikationsformen diskursiver Meinungs- und Willensbildung gesichert wird“ (Habermas 1992, 133). Hieran knüpfen seine Überlegungen zur diskurstheoretischen Fundierung der vernünftigen Willensbildung an, nach denen die Legitimität des Rechts in deren kommunikativem Arrangement begründet wird: „Mithin besteht der gesuchte interne Zusammenhang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten darin, dass das System der Rechte genau die Bedingungen angibt, unter denen die für eine politisch autonome Rechtssetzung notwendigen Kommunikationsformen ihrerseits rechtlich institutionalisiert werden“ (ebd., 144). In dem paradigmatischen Artikel *Drei normative Modelle der Demokratie* etabliert Habermas wenige Jahre später seinen Diskursbegriff der Demokratie im Rahmen einer „intersubjektivistischen Deutung der Idee der Volkssouveränität“ (Habermas 2009b, 85), um durch die lebenswelt- und diskurstheoretische Rückbindung die Schwächen sowohl des liberalen als auch des republikanischen Demokratiemodells mit Blick auf komplexe und dezentrierte moderne Gesellschaften zu überwinden. Im nachfolgenden Kapitel wird in drei Schritten die zu diesen weitergehenden Konsequenzen führende konzeptuelle Tiefenargumentation in *Faktizität und Geltung* in den Blick genommen und mit den Kernthesen des Beitrages *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte* verglichen.

## 2. Moral, Rechte und Menschenwürde

Im Ausgang von einer Kritik der klassischen Unterscheidung von positivem und natürlichem Recht führt Habermas in *Faktizität und Geltung* sozialhistorische und systematische Gründe für die Entkoppelung von Moral und Recht in posttraditionalen Gesellschaften an. Historisch rekurriert er auf die These der Ausdifferenzierung von Wert-, Rationalitäts- und Wissenssphären in der Moderne, durch die sich moralische und rechtliche Handlungsnormen auf verschiedenen Ebenen ausdifferenziert haben und nebeneinander getreten sind. Zugleich stehen moralische und rechtliche Regeln in einem sich ergänzenden und komplementären Verhältnis zueinander, denn sie beziehen sich zwar auf dieselben Probleme und Fragen des interpersonalen Zusammenlebens, jedoch in unterschiedlicher Weise:

„Die autonome Moral und das auf Begründung angewiesene positive Recht stehen vielmehr in einem *Ergänzungsverhältnis*. [...] Trotz des gemeinsamen Bezugspunktes

unterscheiden sich Moral und Recht prima facie dadurch, daß die posttraditionale Moral nur eine Form des kulturellen Wissens darstellt, während das Recht zugleich auf der institutionellen Ebene Verbindlichkeit gewinnt. Das Recht ist nicht nur Symbolsystem, sondern auch Handlungssystem. Die empirisch informierte Auffassung, daß Rechtsordnungen eine autonom gewordene Moral gleichursprünglich ergänzen, verträgt sich nicht länger mit der platonisierenden Vorstellung einer Art von Abbildrelation zwischen Recht und Moral.“ (ebd., 137)

Damit widerspricht Habermas rechtsphilosophischen Annahmen, die von einer Abhängigkeit oder Abbildrelation zwischen Moral und Recht auch in posttraditionalem Gesellschaften ausgehen. Stattdessen hebt er die Funktionalität und Wirksamkeit des modernen Rechts aufgrund seiner Selbstständigkeit gegenüber moralischen Regelsystemen hervor. Den funktionalen Vergleich zwischen Moral und Recht führt Habermas sowohl auf der Ebene der jeweiligen Handlungsnormen selbst als auch hinsichtlich der unterschiedlichen Bezugssysteme durch. Hintergrund seiner Argumentation bildet der Rekurs auf das Diskursprinzip als einem unparteilichen Begründungsverfahren im Modus des auf den freien Austausch sämtlicher relevanter Gründe fokussierten kommunikativen Handelns, das auf einer Begründungs- und Strukturebene oberhalb von Moral und Recht anzusiedeln ist. Wird diese methodische und normative Prämisse auch für die Sphären der Moral und des Rechts zugrunde gelegt, so ergeben sich Spezifizierungen ihrer jeweiligen Prinzipien. Habermas bezieht sich hinsichtlich Fragen der Moral auf das in der Diskursethik explizierte Moralprinzip, welches das allgemeine Diskursprinzip für alle jene Handlungsnormen spezifiziert, „die allein unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessenberücksichtigung gerechtfertigt werden können“ (ebd., 139). Aufgrund des universalen Geltungsanspruches der auszuhandelnden Normen wird hier die Menschheit oder Gattung als Bezugssystem der moralischen Fragestellungen antizipiert.

Aufgrund der praktischen Übersetzungs- und Umsetzungsprobleme der Durchführung universal ausgerichteter normativer Diskurse in modernen Gesellschaften rekurriert Habermas auf die Möglichkeiten der rechtlichen Institutionalisierung des allgemeinen Diskursprinzips. Für die in *Faktizität und Geltung* im Fokus stehenden Fragen der diskursiven Grundlegung von Rechtsetzungsprozessen im Bereich juridischer Regeln soll das Diskursprinzip deshalb hinsichtlich jener Handlungsnormen spezifiziert werden, die „in Rechtsform auftreten und mit Hilfe pragmatischer, ethisch-politischer und moralischer Gründe – und nicht allein aus moralischen Gründen – gerechtfertigt werden können“ (ebd.). Bezugssysteme der Aushandlungsprozesse sind die Lebensformen konkreter politischer Gemeinwesen, in denen sämtliche sozialen und kulturellen Gruppen ihre Werteeinstellungen und Interessenlagen einbringen können und sollen. Es geht also bei der Umsetzung des Demokratieprinzips unter Prämissen des kommunikativen Handelns um die Zustimmung aller Mitglieder der jeweiligen

Rechtsgemeinschaft, so dass unter einem anderen Blickwinkel das Prinzip „den performativen Sinn der Selbstbestimmungspraxis“ der sich wechselseitig als frei und gleich anerkennenden Mitglieder erklärt (ebd., 141). Es setzt bereits die Möglichkeit einer vernünftigen politischen Meinungs- und Willensbildung auf der Grundlage der wechselseitigen Anerkennung der Rechtspersonen voraus und hat die Institutionalisierung der auszuhandelnden und ausgehandelten Normen zum Ziel.

Mit Blick auf die Funktionalität und Wirksamkeit von Rechtsnormen in komplexen posttraditionalen Gesellschaften verweist Habermas auf den durch die notwendige Konstituierung einer Rechtsform gegebenen Defizit ausgleich „nach dem Verfall der traditionellen Sittlichkeit“ (ebd., 145). Denn in der gesellschaftlichen Praxis sehe sich das in der Diskursethik formulierte Moralprinzip verschiedenen Problemstellungen seiner Umsetzung und Anwendung ausgesetzt:

„Die Vernunftmoral ist auf Fragen der Gerechtigkeit spezialisiert und betrachtet grundsätzlich alles im scharfen, aber engen Lichtkegel der Universalisierbarkeit. Sie hat ihr Telos in der unparteilichen Beurteilung von moralisch relevanten Handlungskonflikten, ermöglicht also ein Wissen, das zwar der Orientierung im Handeln dienen soll, aber zum richtigen Handeln nicht auch schon *disponiert*.“ (ebd.)

Habermas spricht in diesem Zusammenhang von der nur „schwachen Motivationskraft guter Gründe“ sowie einer starken Abhängigkeit der Internalisierung und Umsetzung moralischer Regeln von Persönlichkeitsstrukturen, zu der die Institutionalisierungsmechanismen von Rechtssystemen eine notwendige handlungswirksame Ergänzung darstellen (ebd., 146). Die Rechtspersonen werden durch dieses Medium von kognitiven, motivationalen und organisatorischen Anforderungen einerseits entlastet: „Eine Vernunftmoral ist in dem Maße, wie sie in den Motiven und Einstellungen ihrer Adressaten nicht hinreichend verankert ist, auf ein Recht angewiesen, das normenkonformes Verhalten bei Freistellung der Motive und Einstellungen erzwingt“ (ebd., 148). Andererseits implizieren die subjektiven Rechte auf private Autonomie auch die Möglichkeit und Freiheit zum Ausstieg aus den kommunikativen Verpflichtungen.

Von hier aus erschließt sich auch der Gehalt des schon zuvor eingeführten Rechtsbegriffs, den Habermas seinen Untersuchungen in *Faktizität und Geltung* voranstellt: „Unter ‚Recht‘ verstehe ich das moderne gesatzte Recht, das mit dem Anspruch auf systematische Begründung sowie verbindliche Interpretation und Durchsetzung auftritt“ (ebd., 106). Aufgrund dieser strikten Unterscheidung des historisch situierten und die Institutionalisierung – als Wissens- und Handlungssystem – in den Blickpunkt rückenden Rechtsverständnisses von moralischen Regel- und Wissenssystemen kann Habermas die Menschenrechte ausschließlich und „von vornherein als Rechte im juristischen Sinne“ begreifen (ebd., 136). Sie

sind der demokratischen Selbstbestimmungspraxis eingeschrieben und erlangen doch ihre Geltung und Gültigkeit innerhalb dieser Rechtspraxis gänzlich „ungeachtet ihres moralischen Gehalts“ (ebd.) – so Habermas an dieser entscheidenden Stelle seiner rechtstheoretischen Ausführungen.

Im Abgleich mit diesen Textstellen ist die sachliche Differenz zum Argumentationsgang des zwei Jahrzehnte später publizierten Aufsatzes *Das Konzept der Menschenwürde* virulent und nicht bloß eine Randnotiz. Durch die neue Fokussierung des Würdebegriffs als erfahrungsbezogener Quelle moralischer Motivation kommt es zu einer veränderten Bestimmung der Situierung und Funktion von Menschenrechten. Sie werden von Habermas nicht mehr restriktiv dem Bereich des Juridischen unter Absehung ihres moralischen Gehaltes zugeordnet, sondern zeigen nun „ein Janusgesicht, das gleichzeitig der Moral und dem Recht zugewandt ist“ (Habermas 2011, 22). Hierbei legt Habermas deutlich stärker als in *Faktizität und Geltung* den Fokus auf die konstitutive Rolle des aus dem Würdekonzept erst hervorgehenden „ausschließlich moralischen Gehalts“ der Menschenrechte, der in der jeweiligen demokratischen Rechtsordnung „die Form positiver, strafbewehrter subjektiver Rechte“ annimmt (ebd.). In einer weiteren Fußnote bemerkt Habermas entsprechend, dass zwischen Menschenrechten und Demokratie ein Verhältnis der Gleichursprünglichkeit bestehe: „Menschenrechte ermöglichen den demokratischen Prozess, ohne den sie ihrerseits nicht positiviert und – im Rahmen des grundrechtlich konstituierten Verfassungsstaates – konkretisiert werden können“ (ebd., 27, Fn. 24). Diese positive und gesetzlich verbürgte Form der Menschenrechte ist auf die Institutionalisierung durch das Recht angewiesen. Der Inhalt der Menschenrechte entspringt wiederum einer moralischen Quelle, die außerhalb des Rechts liegt und in den Erfahrungen verletzter Würde kondensiert ist. Während Habermas in *Faktizität und Geltung* also die Abstraktion des Rechtsprinzips von konkreten inhaltsbezogenen lebensweltlichen und motivationalen Fragen als funktional und handlungswirksam gegenüber den moralischen Handlungsnormen und Regelsystemen hervorgehoben hatte, geht es ihm nun um die Rolle der Menschenwürde bei dem für die inhaltliche Ausgestaltung des Rechtssystems konstitutiven „Übergang von der Vernunftmoral zum Vernunftrecht“ (Habermas 2011, 25).

Dieser Übergang von der Moral zum Recht ist Habermas zufolge nur über den Perspektivenwechsel von auferlegten Pflichten im moralischen Bereich zu den freiheitsverbürgenden subjektiven Rechten in demokratischen Ordnungen verständlich zu machen. Hierbei geht er von einer intersubjektiven Grundstruktur sowohl von moralischen als auch von juridischen Beziehungen aus, in denen sich aber eine semantische Verschiebung des jeweiligen Verständnisses von Autonomie und Achtung anzeigt: „Der Übergang von der Vernunftmoral zum Vernunftrecht verlangt einen Wechsel von den symmetrisch verschränkten Perspektiven der Achtung und Wertschätzung der Autonomie des jeweils Anderen zu den Ansprüchen auf Anerkennung und Wertschätzung der jeweils eigenen

Autonomie vonseiten des Anderen“ (ebd.). Während also die Moral die Verletzbarkeit und Schutzbedürftigkeit der Anderen in das Aufmerksamkeitszentrum rückt, steht das Recht für die individuellen Forderungen der Rechtssubjekte nach Selbstbestimmung und Anerkennung in einer konkreten Gemeinschaft ein. Für die Übergänge zwischen Moral und Recht übernimmt nach der neuen Konzeption die Menschenwürde eine Schlüsselrolle, die in *Faktizität und Geltung* nur beiläufig angedeutet worden ist. Habermas recurriert hierzu auf die historischen Demokratisierungsprozesse der Verallgemeinerung des in hierarchisch gegliederten Gesellschaften status- und personenbezogenen Würdebegriffs mit den Mitteln des positiven Rechts. Wird diese Rechtsgleichheit von allen Personen einer Rechtsgemeinschaft der Form nach anerkannt, so kann der Gehalt des Würdebegriffs in universalisierter Form in die demokratischen Rechtsverständnisse übertragen werden:

„Der Begriff der Menschenwürde überträgt den Gehalt einer Moral der gleichen Achtung für jeden auf die Statusordnung von Staatsbürgern, die ihre Selbstachtung daraus schöpfen, dass sie von allen anderen Bürgern als Subjekte gleicher einklagbarer Rechte anerkannt werden. [...] Als moderner Rechtsbegriff verbindet sich die Menschenwürde mit dem Status, den Bürger in der selbsterzeugten politischen Ordnung einnehmen.“ (ebd., 26)

Auch wenn demzufolge aus einer genealogischen Perspektive der Ort der Menschenwürde im Bereich von existenziellen Erfahrungen als den primären Legimitationsquellen von Moral und Recht zu situieren ist, so konnte und kann ihr formaler Status erst in Verfassungsstaaten mit demokratischen Rechtsordnungen etabliert werden und eine egalitäre, inklusive sowie auf die Rechte aller Individuen zugeschnittene Form annehmen. Die institutionalisierten Menschenrechte erfüllen diesen späten Überlegungen von Habermas zufolge gerade durch ihren institutionalisierten Rechtscharakter den Zweck, „eine menschliche Würde zu schützen, die ihre Konnotationen von Selbstachtung und sozialer Anerkennung aus einem Status in Raum und Zeit – ebendem des demokratischen Staatsbürgers – bezieht“ (ebd., 30).

Im Vergleich mit der früheren Konzeption scheint offensichtlich, dass Habermas durch den Rekurs auf einen statusunabhängigen Würdebegriff eine Überbrückung des Abstandes zwischen Moral und Recht intendiert. Dieser Abstand wiederum hatte jedoch die Grundüberlegungen zur Explikation eines Systems der Rechte in *Faktizität und Geltung* getragen. Die Einführung eines solchen Systems der Rechte zielt auf die institutionelle Etablierung derjenigen Rechte, die alle Bürgerinnen und Bürger sich wechselseitig zuerkennen müssen, wenn sie denn „ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen“ (Habermas 1992, 155). Es handelt sich also noch nicht um die in der konkreten Rechtspraxis ausgestalteten liberalen Menschen- und Grundrechte,

sondern um Rechte, die den Rechtskode hervorbringen und dadurch den Status der Rechtspersonen festlegen. Die Kategorien von Rechten, die Habermas hier einführt, sind zum ersten drei Grundrechte, die die Beziehungen zwischen den Bürgerinnen und Bürgern sowie deren Status innerhalb der Rechtsgemeinschaft regeln. Zum zweiten führt er das entscheidende Grundrecht „auf die chancengleiche Teilnahme an Prozessen der Meinungs- und Willensbildung“ ein, das zur Ausübung der politischen Autonomie berechtigt und das die Legitimität der Rechtsetzungen erst begründet (ebd., 156). Durch diese politische Autonomie können die Bürgerinnen und Bürger erst ihre Rolle wahrnehmen, auch als Autorinnen und Autoren der Gesetze und auch der gesamten Rechtsordnung aufzutreten, denen sie sodann juristisch und politisch unterworfen sind. Dieses Grundrecht ermöglicht also die reflexive Interpretation und Ausgestaltung aller anderen Rechte. Mit ihm wird auch zum dritten die materiale Rechtsstellung der Bürgerinnen und Bürger hinsichtlich ihrer sozialen, technischen und ökologischen Lebensbedingungen veränderbar. Alle weiteren konkreten und gesättigten Rechte, die ein politischer Gesetzgeber ausgestaltet, sind als Explikationen dieses Grundrechtekataloges zu verstehen. So verweist Habermas darauf, dass die klassischen liberalen Grundrechte „Interpretationen und Ausgestaltungen des allgemeinen Freiheitsrechtes im Sinne eines Rechts auf gleiche subjektive Freiheiten“ seien (ebd., 159). Im Abgleich mit den Ausführungen in *Das Konzept der Menschenwürde* ist bemerkenswert, dass er nicht nur Grundrechte wie die Berufsfreiheit, das Eigentumsrecht sowie die Unverletzbarkeit der Wohnung zu diesen liberalen Grundrechten zählt, sondern auch „die Grundrechte auf die Würde des Menschen, auf Freiheit, Leben und körperliche Unversehrtheit der Person“ (ebd.). Damit scheinen Genese und Ort der Menschenwürde sowie des Rechts auf Leben, Gesundheit und Unversehrtheit in *Faktizität und Geltung* systematisch und genealogisch innerhalb der auf Grundlage des Systems der Rechte kommunikativ erzeugten Rechtsordnung zu liegen.

Nach Habermas wird durch ein solches System der Rechte, in dem das allgemeine Diskursprinzip die Rechtsform annimmt und sich dadurch mit dieser verschränkt, die demokratische Idee der Selbstgesetzgebung von Bürgerinnen und Bürgern überhaupt erst ermöglicht und eingelöst. Entscheidend für den Argumentationsgang in *Faktizität und Geltung* ist nun, dass er diese Idee der öffentlichen und politischen Autonomie strikt von der Idee einer moralischen Selbstgesetzgebung trennt. So bleiben zum einen die Rechtssubjekte immer den Gesetzen der Rechtsgemeinschaft heteronom unterworfen. Zum anderen aber muss die Rechtsordnung selbst einen performativen Charakter aufweisen, um neben der Legalität auch Legitimität beanspruchen zu können: „Nur die *politisch autonome* Rechtsetzung ermöglicht auch den Adressaten des Rechts ein richtiges Verständnis der Rechtsordnung im ganzen“ (ebd., 154). Diese Performativität der Rechtsetzung unter Legitimitätsansprüchen impliziert somit ein dynamisches und historisch kontingentes Verfassungsverständnis, das Habermas analog zu seinem Mo-

dernebegriff als ein „unabgeschlossenes Projekt“ charakterisiert (ebd., 464). Mit der normativen Dimension von Rechtssystem und Verfassung verbindet sich so die Aufgabe an jede Rechtsgemeinschaft und ihre Mitglieder, immer wieder eine neue „Interpretation und Ausgestaltung des Systems der Rechte“ zu versuchen. (ebd.) Aus diesem prozeduralen Rechts- und Demokratieverständnis folgt dann auch, dass „die Rede von ‚dem‘ System der Rechte bestenfalls das meint, worin die verschiedenen Explikationen des jeweiligen Selbstverständnisses einer solchen Praxis übereinstimmen“ (ebd., 163).

Mit diesen Überlegungen betritt Habermas ein weiteres Spannungsfeld, da sich die theoretische Explikation und Darstellung des Systems der Rechte einer paradoxalen Grundsituation auszusetzen scheint. So nutzt er zur Darstellung der logischen Genese des Rechtssystems die Metapher eines ‚Kreisprozesses‘, in dem sich „der Kode des Rechts und der Mechanismus für die Erzeugung legitimen Rechts, also das Demokratieprinzip, *gleichursprünglich* konstituieren“ (ebd., 155). Das Rechtssystem wird sodann nach Eintritt in diesen Kreisprozess vorgestellt „als ein rekursiv in sich zurücklaufender und sich selbst legitimierender Kreisprozess“ (ebd., 165). Konkret bedeutet dies, dass die Quelle der Legitimität von ausgestalteten Rechten aus diesem Blickwinkel in einem diskursiv begründeten demokratischen Verfahren liegt, in dem das politische Grundrecht auf chancengleiche Teilnahme an Meinungs- und Willensbildungsprozessen eine sowohl juridisch konstitutive als auch sachlich motivgebende Rolle für das autonome Selbstverständnis der Rechtsgemeinschaft und ihrer assoziierten Mitglieder einnimmt. Nun sind rechtliche Institutionen aus einer historischen Perspektive und mit Blick auf die Performativität von Selbstgesetzgebungspraktiken realer Rechtsgemeinschaften immer kontingent und künstlich erzeugt. Hierauf verweist Habermas hinsichtlich der Notwendigkeit einer Fundierung der institutionalisierten Verfahren in freiheitlichen Traditionen und liberalen politischen Kulturen, die sowohl die motivationale Quelle als auch den Sinn für subjektive Freiheitsrechte transportieren. Aus diesem genealogischen Blickwinkel ist es also wiederum die lebensweltliche und kulturelle Sensitivität für die subjektiven Rechte, Freiheiten und Ansprüche aller Menschen, auf der die Erzeugung demokratischer Verfahren und Prozeduren aufruht.

In *Faktizität und Geltung* fokussiert Habermas das diskurstheoretische Verständnis eines Systems der Rechte als Schaltstelle zwischen einer Blickverlagerung auf entweder die „rechtlich institutionalisierten Verfahren“ oder jene im letzten Satz des Kapitels erstmals erwähnten „Quellen der Legitimation“, die sich das Recht erschließen muss, weil es über diese „nicht verfügen kann“ (ebd.). In *Das Konzept der Menschenwürde* liegt der argumentative Schwerpunkt hingegen ganz auf jenen Quellen außerhalb der institutionalisierten Rechtsordnungen, die auf die „Empörung der Beleidigten über die Verletzung ihrer menschlichen Würde“ zurückzuführen sind und von denen „die Berufung auf Menschenrechte zehrt“ (Habermas 2011, 16). Der Rekurs auf das Konzept der Menschenwürde als

Reaktion auf die Verletzungen von menschlicher Würde wird hier in ausschließlicher Weise als jene – in *Faktizität und Geltung* noch unbestimmt gebliebene – moralische Quelle deklariert und inhaltlich bestimmt, „aus der sich die Gehalte aller Grundrechte speisen“ (ebd.). Es sind in den jüngeren Texten also weniger die Formfragen der Etablierung demokratischer Rechtsordnungen unter diskurs-theoretischen Prämissen, die Habermas interessieren, sondern Herkunft und Transport des Gehalts der Menschenrechte über das begriffliche Scharnier und Portal der Menschenwürde in die modernen demokratischen Verfassungen. Die Antwort auf diese Fragen fällt hierbei zum einen in inhaltlicher Hinsicht deutlich bestimmter aus als in der Diskurstheorie des Rechts. Zum anderen werden die in den früheren Texten noch unbenannt bleibenden außerdiskursiven Quellen von Moral und Recht in direkter Weise adressiert und thematisiert.

### 3. Verletzlichkeit und Unverfügbarkeit der menschlichen Natur

Habermas thematisiert hinsichtlich des Praxisbezuges seiner normativen Theoriebildung grundsätzlich die Kontrafaktizität von normativen Ansprüchen mit Blick auf demgegenüber defizitäre Wirklichkeitszustände. In *Faktizität und Geltung* wird der antizipierte normative Überschuss, der im Faktischen schon angelegt und verkörpert, aber noch nicht verwirklicht sei, im radikalen Gehalt der demokratischen Verfassungsprinzipien selbst verortet. Die Spannung von Norm und Wirklichkeit zieht diesem prozeduralen Rechtsverständnis zufolge aufgrund der Gewährleistung von politischer Autonomie durch das System der Rechte in die Verfassungswirklichkeit ein. Die eine demokratische Rechtssetzung legitimierenden Kommunikationsvoraussetzungen und Verfahrensbedingungen sind dieser Idee zufolge bereits verkörpert in den weit verstreuten und zugleich überall anwesenden Spuren derjenigen verständigungsorientierten Diskurse, die in der Gesellschaft vollzogen werden: „Die deliberative Politik gewinnt ihre legitimierende Kraft aus der diskursiven Struktur einer Meinungs- und Willensbildung, die ihre sozialintegrative Funktion nur dank der Erwartung einer vernünftigen Qualität ihrer Ergebnisse erfüllen kann“ (Habermas 1992, 369). Es handle sich beim deliberativen Modell zwar um ein „mit Idealisierungen überfrachtetes Verfahrenskonzept“, das jedoch nicht im Sinne einer „Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit“ verstanden werden soll. Der zur Geltung gebrachte normative Gehalt sei zumindest „teilweise der sozialen Faktizität beobachtbarer politischer Prozesse“ eingeschrieben, worauf die Rede von einem kontrafaktischen Ideal hinweist (ebd., 349).

Das unabgeschlossene, offene und prozedural ausgerichtete Rechtsparadigma versteht sich als ein Projekt der Rechtsverwirklichung, an dem die Bürgerinnen und Bürger aktiv und unter Kenntnis veränderter Kontextbedingungen gerade deshalb maßgeblich beteiligt sind, weil sie aus ihrer Perspektive

der Partizipation heraus die „Spannung zwischen Faktizität und Geltung praktisch überwinden möchten“ (ebd., 464). Bezugspunkte und Adressaten des prozeduralen und dynamischen Rechtsparadigmas sind somit insbesondere die Zivilgesellschaft und die politische Öffentlichkeit, durch deren demokratisierte Verständigungsprozesse hindurch das System der Rechte sich reflexiv verwirklichen soll. Habermas ordnet aus diesem Grunde das Recht als Handlungssystem der „Gesellschaftskomponente der Lebenswelt“ zu, damit es als Medium zwischen dieser und den Systemimperativen des Marktes und der etablierten Politik vermitteln kann (ebd., 108). Interessant ist, dass mit dieser Bestimmung auch werkbiografisch eine Verschiebung des Begriffs des Politischen einhergeht. Noch in den Arbeiten vor *Faktizität und Geltung* unterschied Habermas grundlegend zwischen der herrschaftskategorial bestimmten Dimension der im administrativen Systembereich situierten Politik einerseits und dem Politischen als dem Verständigungshandeln in einer der Politik vorgelagerten kulturellen Sphäre andererseits. Mit der Diskurstheorie des Rechts wiederum wird das Politische nun als ein beide Sphären übergreifender Handlungsmodus operationalisiert: „Der Begriff des Politischen erstreckt sich zu Recht auch auf die Verwendung administrativer Macht im und auf die Konkurrenz um den Zugang zum politischen System“ (ebd., 354).

Während in *Faktizität und Geltung* der Fokus der normativen Erwägungen auf dem kontrafaktischen Ideal liegt, das durch die diskurstheoretische Begründung des rechtsstaatlichen Legitimationsprozesses für eine progressive Dynamisierung und selbstkritische Performativität der Rechtsentwicklung im System sorgt, konzentriert sich Habermas in *Das Konzept der Menschenwürde* auf die außerdiskursiven Herkünfte der Menschenrechte. Es sei die „kämpferische Herkunft“ aus der Empörung über die Verletzungen der universalen Würde von Menschen, die den Menschenrechten bis heute den nötigen „polemischen Charakter“ und die „moralische Aufladung“ verleihe, um deren Institutionalisierung und Positivierung voranzutreiben (Habermas 2011, 31). Er spricht an dieser Stelle von den Menschenrechten als einer „realistischen Utopie“ (ebd., 33). Der realistische Zug dieses utopischen Impulses resultiert aus dem Institutionenbezug des Gerechtigkeitsideals, das dem Anspruch zufolge nicht aus „sozialutopisch ausgemalten Bildern“ hergeleitet werde (ebd.). Schon in *Faktizität und Geltung* konstatierte Habermas, dass das von ihm entworfene Rechtsparadigma „nicht mehr – wie das liberale und das sozialstaatliche – ein bestimmtes Gesellschaftsideal, eine bestimmte Vision des guten Lebens oder auch nur eine bestimmte politische Option“ präjudiziere (Habermas 1992, 536).

Trotz dieser textübergreifenden Bezugnahme auf eine in der faktischen Rechtspraxis selbst angelegte „überschießende Idee der Gerechtigkeit“ differieren Fundament und philosophische Stoßrichtung dieser Fokussierung (Habermas 2011, 33). Nach der Diskurstheorie des Rechts ist diese in die formalen Verfahren selbst eingelagert und kommt im reflexiven Verständigungshandeln der Bür-

gerinnen und Bürger zum politischen Ausdruck. Durch die Performativität des Systems der Rechte werden immer wieder die Bedingungen der Rechtspraxis selbst zum diskursiven Gegenstand. Habermas verweist interessanterweise an dieser Stelle auf einen „einzigsten dogmatischen Kern“, der sowohl dem Rechtsverständnis als auch dem demokratischen Rechtsstaat selbst inhäriert, nämlich die „Idee der Autonomie, wonach Menschen nur in dem Maße als freie Subjekte handeln, wie sie genau den Gesetzen gehorchen, die sie sich gemäß ihrer intersubjektiv gewonnenen Einsichten selber geben“ (Habermas 1992, 537). Den hier gemeinten Dogmatismus bestimmt Habermas mit Bezugnahme auf die Grundidee der *Theorie des Kommunikativen Handelns* als einen „unverfänglichen“, da er in der sprachlichen Verfassung der soziokulturellen Lebensform immer schon mitgegeben sei (ebd.). Im Rechtskode institutionalisieren sich demzufolge zum einen die verständigungsorientierten Kommunikationsvoraussetzungen. Zum anderen komme es erst durch diese Institutionalisierung zur wechselseitigen Voraussetzung und Absicherung von privaten und öffentlichen Rechten:

„Darin spricht sich die Intuition aus, dass einerseits die Staatsbürger von ihrer öffentlichen Autonomie nur dann einen angemessenen Gebrauch machen können, wenn sie aufgrund einer gleichmäßig gesicherten privaten Autonomie hinreichend unabhängig sind; dass sie aber auch nur dann zu einer konsensfähigen Regelung ihrer privaten Autonomie gelangen können, wenn sie als Staatsbürger von ihrer politischen Autonomie einen angemessenen Gebrauch machen.“ (Habermas 2009a, 149)

In *Das Konzept der Menschenwürde* hingegen wird der unverfügbare dogmatische Kern des realutopischen Potenzials der institutionalisierten Menschenrechte nicht mehr in dem durch die Diskurse zu verwirklichenden Autonomieideal gesehen, sondern in dem Unverfügbarkeitsanspruch der Menschenwürde als einer moralischen Quelle, die im nur auf genealogischem Wege erschließbaren außerrechtlichen Raum gründet. Es sind hier zum einen die „kumulativen Erfahrungen verletzter Würde“ und zum anderen die daraus folgenden Forderungen nach der „gleichen Achtung für jeden“, die die Idee der Gerechtigkeit als kontrafaktisches Ideal in eine institutionalisierte Rechtspraxis transportieren (Habermas 2011, 22). Der Fokus der Ausführungen liegt nun weniger auf der Gewährleistung von privater und öffentlicher Autonomie durch eine diskurstheoretisch angelegte bürgerlich-demokratische Rechtspraxis, sondern auf dem Schutz der menschlichen Würde durch bestimmte institutionalisierte Menschen- und Grundrechte, denen somit eine bestimmte Funktion gegenüber ihrer außerdiskursiven moralischen Quelle zugesprochen wird. In der Folge zeigten sich normative Konsequenzen dieser veränderten grundbegrifflichen Rahmenhandlung in verschiedenen ethischen und politischen Positionierungen,

die Habermas seit der Jahrtausendwende in öffentlichen Debatten eingenommen hat.

So verhandelte Habermas kurz nach der Jahrtausendwende unter dem Titel *Die Zukunft der menschlichen Natur* die übergreifende Frage nach der Vereinbarkeit der Anwendung von Präimplantationstechnik bei Embryonen mit der Würde menschlichen Lebens. Philosophisch führte Habermas in diesem Beitrag semantische Unterscheidungen mit ethischer Relevanz zwischen erstens dem Begriff der Unverfügbarkeit menschlichen Lebens und menschlicher Natur auf der einen sowie dem moralisch und rechtlich abgesicherten Begriff der Unantastbarkeit der Person auf der anderen Seite ein. Zweitens unterscheidet er im Verlauf seiner Argumentation zwischen der Würde des Menschen und des menschlichen Lebens auf der einen sowie dem grundgesetzlich garantierten Konzept der Menschenwürde auf der anderen Seite. Vorpersonalem und embryonalem Menschenleben kommt demzufolge eine Würde zu, nach der es als menschliches Leben und als „Bezugspunkt unserer Pflichten Rechtsschutz genießt, ohne selber Subjekt von Pflichten und Träger von Menschenrechten zu sein“ (Habermas 2002, 66). Auf Grundlage dieser Differenzierung intendiert Habermas hinsichtlich der verhandelten bioethischen Fragestellung eine Thematisierung des „unscheinbaren normativen Zusammenspiels zwischen der moralisch gebotenen und rechtlich garantierten *Unantastbarkeit* der Person und der *Unverfügbarkeit* des naturwüchsigen Modus ihrer leiblichen Verkörperung“ (Habermas 2002, 41). Zugleich diskutiert er dieses Zusammenspiel unter Berücksichtigung der Differenzen zwischen beiden Begriffen. Mit dem grundgesetzlich genutzten Begriff der Unantastbarkeit wird der Würdebegriff in Artikel 1 in einer besonderen Weise spezifiziert: „Der Begriff der ‚Unantastbarkeit‘ drückt eine besondere, eventuell absolute Höherwertigkeit der Würde aus, die dem Menschen, durch welche Antastungen auch immer, nicht genommen werden kann und die ihm daher immer und überall zukommt“ (Lohmann 2004, 58). Habermas stellt den über den Personenbegriff hergestellten semantischen Konnex zwischen Menschenwürde und Unantastbarkeit wiederum in den Kontext seines eigenen theoretischen Programms: „Was den Organismus erst mit der Geburt zu einer Person im vollen Sinne des Wortes macht, ist der gesellschaftlich individuierende Akt der Aufnahme in den *öffentlichen* Interaktionszusammenhang einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt“ (Habermas 2002, 64 f.). Sein eigenes Begründungsanliegen in *Die Zukunft der menschlichen Natur* gilt jedoch aus argumentationsstrategischen Gründen nicht dem mit dem Begriff der Unantastbarkeit ausgesprochenen und nur intersubjektiv einlösbaren Verpflichtungsgebot, sondern dem normativen Zusammenhang zwischen einer auszuweisenden Unverfügbarkeit der menschlichen Natur und einem spezifischen Verständnis von Autonomie. Mit diesem Begriff verweist Habermas auf das, was „zwar nicht unter den Begriff der Unantastbarkeit der Menschenwürde fällt, gleichwohl als hochrangig schützenswert auszuzeichnen“ ist (ebd., 60).

In normativer Hinsicht insistiert er mit Blick auf die Verhältnisbestimmung von Unverfügbarkeit und Autonomie sowie von Natur und Moral auf einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der durch das Autonomieideal verbürgten Möglichkeit, ein gelingendes Leben durch Selbst- und Mitbestimmung in Freiheit zu führen, sowie der dieser Freiheit immer schon vorausgesetzten und unhintergehbaren „Bedeutung der Unverfügbarkeit der genetischen Grundlagen unserer leiblichen Existenz für die eigene Lebensführung und unser Selbstverständnis als moralische Wesen“ (Habermas 2002, 44 f.). Bereits an dieser Stelle ist also die Rede von einer für die „ungekränkte Autonomie notwendige Unverfügbarkeit des Menschen in Bezug auf seine eigene Natur“ (Lohmann 2004, 61).

Der Begriff der Unverfügbarkeit wird von Habermas genutzt, um auf eine vor jeglichem externen Eingriff zu schützende Würde des menschlichen Lebens unabhängig vom jeweiligen Rechts- oder Personenstatus hinzuweisen. In deskriptiver Hinsicht ist diese Unverfügbarkeit gekoppelt an den Stand des Möglichen, und steht so „für dasjenige, worüber wir faktisch, d. h. unter gegebenen technischen Bedingungen, nicht verfügen können“ (Quante 2014, 300). Habermas argumentiert aufgrund des sich auftuenden Horizontes an neuen technischen Möglichkeiten gerade angesichts der Entwicklungen in der Humangenetik vorrangig mit Blick auf Fragestellungen einer normativen Unverfügbarkeit der menschlichen Natur. Mit ‚Unverfügbarkeit‘ ist demzufolge ein moralischer Status gemeint, der auch vorpersonalem menschlichen Leben zukommt und zugleich nicht auf die objektivierende Sprache empirischer Wissenschaften oder religiöse Argumentationsmuster angewiesen sein soll. Biogenetisch stützt sich Habermas mit Blick auf die das vorpersonale Leben betreffende diagnostische Zugriffsfrage auf die Kontinuitätsthese, nach der sich „zunächst empfindungsfähiges und dann personales Leben aus den organischen Anfängen entwickele“ (Habermas 2002, 60). Empfindungsfähigkeit und Leiblichkeit werden gemeinsam mit dem Verweis auf Verletzbarkeit und Unvollkommenheit der organischen Ausstattung des Menschen angeführt. Damit wird auf einen Aspekt der menschlichen Existenz verwiesen, der den diskursiven Aushandlungen und Abwägungen entzogen bleibt, da er die natürliche Grundlage und Grundbedingung von Existenz überhaupt darstellt. Zugleich – und dies ist die entscheidende argumentative Figur – stellt Habermas „einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der Möglichkeit, ein selbstbestimmtes und gelingendes Leben in Freiheit zu führen, und der Voraussetzung eines darin enthaltenen natürlich Unverfügbaren als Vorgabe dieser individuellen Selbstbestimmung her; er spricht von ‚Erhaltungsbedingungen‘ und einem Passungsverhältnis“ (Quante 2004, 302). Entsprechend wird auch der elterliche und ärztliche Eingriff von Habermas als ein verletzender Eingriff in diese natürliche Sphäre des Menschseins gedeutet, die dessen Recht auf Selbstbestimmung eingrenzt und einschränkt. Für Habermas ist hier die Konsequenz des Eingriffes unter deontologischen Gesichtspunkten entscheidend, denn eine solche Eingrenzung und

Einschränkung auch im vorpersonalen Lebenszeitraum könnte zu einem gestörten Selbstverhältnis im zukünftigen Leben dieser Person führen:

„Folgt man der Argumentation von Habermas in *Die Zukunft*, dann ist die für die normative Bewertung allein entscheidende Frage, ob das dem Individuum naturwüchsig Vorgegebene technisch induziert oder Resultat individueller (oder auch sozialer) Entscheidungen ist oder aber Resultat unverfügbarer Natur. Aus dieser Differenz soll sich [...] die moralische Unzulässigkeit jeder Form von ‚eugenischen‘ Eingriffen begründen lassen, und zwar in Form einer kategorischen Ablehnung.“ (ebd., 306)

Die Begründung für jene nicht diskursiv, sondern kategorisch vorgenommene Ablehnung läuft in dem Beitrag *Zur Zukunft der menschlichen Natur* weder über eine moralphilosophische und gerechtigkeitstheoretische noch über eine im engeren Sinne ethische – also das kulturelle Selbstverständnis von Einzelnen und Gruppen betreffende – Aufklärung:

„Demgegenüber wirft der Umgang mit vorpersonalem menschlichem Leben Fragen eines ganz anderen Kalibers auf. Sie berühren nicht diese oder jene Differenz in der Vielfalt kultureller Lebensformen, sondern intuitive Selbstbeschreibungen, unter denen wir uns *als Menschen* identifizieren und von anderen Lebewesen unterscheiden – also das Selbstverständnis von uns als Gattung.“ (Habermas 2002, 72)

Anknüpfend an diese universalistische und anthropologische Einordnung der Problemstellung, die jedoch nicht auf einer diskursiven, sondern auf einer vorgängigen Prämisse beruht, greift Habermas auf das Konzept einer „gattungsethischen Einbettung der Moral“ zurück (ebd.) – in terminologischer und semantischer Nähe zum bei Kant, Hegel und Marx hervorgehobenen Verständnis von der Menschheit als einer Gattung. Mit dem Gattungsbegriff ist demzufolge eine zeitliche und interindividuelle Kontinuität gemeint, die alle Exemplare einer Gattung – in diesem Falle von Menschen – betreffen. Inhaltlich fokussiert Habermas hiermit die „Rolle, die die Natur oder das, was für den Menschen seine Natur ist, in seinem Selbstverständnis spielt“ (Lohmann 2004, 65). So führt Habermas den Begriff im Kontext seiner eigenen Unterscheidung von moralischen, pragmatischen und ethischen Gründen (vgl. Habermas 1992) in zweierlei Hinsicht ein, um sein inhaltliches Argumentationsziel zu erreichen:

„‚Gattungsethisch‘ nennt Habermas zwei zu unterscheidende Überlegungen. Einmal sind damit die *ethischen Selbstdeutungen* gemeint, in denen wir unser normatives Selbstverständnis als *menschliche* Gattungswesen zum Ausdruck bringen. Zum anderen sind damit die besonderen *ethischen* Überlegungen gemeint, in denen wir unsere Selbstbindung an die Aufrechterhaltung bestimmter gattungsmäßiger Vorausset-

zungen der universellen und egalitären Achtungsmoral zum Ausdruck bringen.“ (Lohmann 2004, 64)

Ausgangspunkt einer solchen Gattungsethik ist die sozialphilosophische Annahme, dass „die Moral ihren Sitz in einer sprachlich strukturierten Lebensform hat“ (Habermas 2002, 70). In der menschlichen Lebensform herrschen nach der ersten gattungsethischen Bestimmung bestimmte anthropologisch konnotierte Selbstbestimmungen hinsichtlich dessen vor, wie Menschen sich selbst verstehen. Hinsichtlich der zweiten Bestimmung werden gattungsspezifische Fragen „nach der *ethischen* Bewertung der naturalen Bedingungen, Implikationen oder Voraussetzungen der modernen Achtungsmoral“ gestellt (Lohmann 2004, 66). Es ist dieser Horizont, innerhalb dessen sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen einem bestimmten Selbstverständnis des Menschen von seiner Natur und seinem ihm im Liberalismus zugesprochenen Recht auf moralische Selbstbestimmung auftut. Und aus der Perspektive der Lebensform, der nach Habermas ein von allen moralischen Personen geteiltes ethisches Selbstverständnis zugrunde liege, drängt sich angesichts der neuen bio- und medizintechnischen Eingriffsmöglichkeiten nun aus beiden Perspektiven „die Frage auf, ob die Technisierung der Menschennatur das gattungsethische Selbstverständnis in der Weise verändert, dass wir uns nicht länger als ethisch freie und moralisch gleiche, an Normen und Gründen orientierte Lebewesen verstehen können“ (Habermas 2002, 74). Mit dieser Frage steht zugleich ganz grundlegend die Bewertung der Beziehung zwischen Moral und Natur zur Diskussion, und dies gerade vor dem Hintergrund einer durch die Gentechnik herausgeforderten Verschiebung der „Grenze zwischen dieser unverfügbaren Naturbasis und dem Reich der Freiheit“ (ebd., 53). Vor diesem Hintergrund ist der gängige Vorrang von Gerechtigkeitsfragen vor ethischen Lebensformfragen in den moralphilosophischen Debatten nicht mehr der entscheidende theoretische Anker. Stattdessen bleibt die „abstrakte Vernunftmoral der Menschenrechtssubjekte“ in diesem Kontext verwiesen auf die mit dem Begriff der Gattungsethik gemeinte Verständigung über das „*ethische Selbstverständnis der Gattung*“ (ebd., 74).

Die Antwort von Habermas auf die selbstgestellte Frage nach einer Veränderung jenes gattungsethischen Selbstverständnisses durch die neuen gentechnologischen Entwicklungen formuliert er als Vermutung, nach der „die Kenntnis von Programmierung des eigenen Genoms die Selbstverständlichkeit stören könnte, mit der wir als Leib existieren oder gewissermaßen unser Leib sind, und dass damit auch ein neuer Typus einer eigentümlichen asymmetrischen Beziehung zwischen Personen entsteht“ (ebd., 77). Seine an dieser Stelle nur skizzenhaft rekonstruierbare diffizile Argumentation für jene Vermutung setzt wiederum bei der Intuition an, dass es auch für in den Fällen eines unter Aspekten des guten Lebens vollzogenen diagnostischen oder medizinischen Eingriffes in die Erbanlagen zu Verletzungen der individuellen Autonomie aus der Retrospektive kommen

könne. Die mit einem solchen Eingriff herbeigeführte Veränderung in den genetischen Anlagen beträfe sodann sowohl das konkrete praktische Selbstverständnis der Betroffenen als auch das ethische Gattungsverständnis als solches.

In seinem vieldiskutierten Beitrag situiert Habermas das Konzept der Menschenwürde in den engeren Rahmen des festgeschriebenen Rechts:

„Wie ich zeigen möchte, ist ‚Menschenwürde‘ im streng moralischen und rechtlichen Verstande an diese Symmetrie der Beziehungen gebunden. Sie ist nicht eine Eigenschaft, die man von Natur aus ‚besitzen‘ kann wie Intelligenz oder blaue Augen; sie markiert vielmehr diejenige ‚Unantastbarkeit‘, die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben kann.“ (ebd., 62)

Die Menschenwürde wird an dieser Stelle also noch nicht wie in der zehn Jahre später erschienenen Abhandlung zum *Konzept der Menschenwürde* als Portal und Scharnierstelle zwischen dem außerdiskursiven Raum und dem Rechtsrahmen bestimmt, sondern als das grundlegende Recht in der gesetzlich verbürgten Rechtssphäre, das für die Symmetrie von intersubjektiven Beziehungen zwischen Rechtspersonen konstitutiv und deshalb unantastbar ist. Diese Unantastbarkeit der Menschenwürde qua Gesetz gründet wiederum in der immer möglichen Verletzbarkeit der menschlichen Existenz: „Die normative Regelung interpersonalen Beziehungen lässt sich als poröse Schutzhülle gegen Kontingenzen verstehen, denen der versehrbare Leib und die darin verkörperte Person ausgesetzt sind“ (Habermas 2002, 63). In diesem Sinne sei Autonomie nicht nur als liberales Gut, sondern ebenso als eine „prekäre Errungenschaft endlicher Existenzen“ zu verstehen, und zwar „eingedenk ihrer physischen Versehrbarkeit und sozialen Angewiesenheit“ (ebd.). Die begriffliche und semantische Herkunft dieser Figur in der Philosophie Adornos – neben den in *Zukunft der menschlichen Natur* genannten Referenzen auf Helmut Plessner – liegt an dieser Stelle auf der Hand.

#### **4. Problemstellungen des Naturbezuges zwischen Habermas und Adorno**

Aus der interpretativen Perspektive findet in Habermas' Konzeption nachmetaphysischen Denkens im Kontext von ethischen, politischen und rechtlichen Fragen eine sowohl semantische als auch intentionale Verschiebung statt (vgl. Thein 2024, 121–127). Die individuelle, kollektive und institutionelle Ermöglichung und Erfüllung von kommunikativer Rationalität verbürgt diesem neuen Blickwinkel zufolge nur in zweiter Linie die Autonomie und Freiheit der Einzelnen. Primär dienen die institutionalisierten normativen Ordnungen dem Schutz der verletzli-

chen Natur des Menschen: „Moralische Ordnungen sind zerbrechliche Konstruktionen, die beides in einem schützen, die Physis gegen körperliche und die Person gegen innere oder symbolische Verletzungen“ (Habermas 2002, 63). In dieser transformierten Rahmenhandlung des nachmetaphysischen Denkens werden sodann nicht mehr die Kommunikationsvoraussetzungen und Verfahrensbedingungen der gesellschaftlichen Entscheidungsfindung als quasi-transzendente Ermöglichungsbedingung eines durch den öffentlichen Diskurs hindurch legitimierten Ergebnisses angesehen. Stattdessen wird der Schutz von unverfügbarer Naturwüchsigkeit und menschlichem Leben als Vorbedingung für die moralische Abwägung und zugleich als übergeordnete Zwecksetzung von gattungsethischen Erwägungen in den Fokus gerückt:

„Habermas geht davon aus, dass diese Vorbedingungen, weil sie Vorbedingungen der Moral als Ganzer sind, eine außerhalb der Moral liegende Geltungsgrundlage benötigen. [...] Diese sucht und findet er dann in einer anthropologisch angereicherten Gattungsethik, in der die menschliche Natur eine zentrale Rolle spielt.“ (Quante 2014, 310)

Überraschend ist dieses Motiv deshalb, weil der Diskursethiker hier eine für das Selbstverständnis sowohl von Diskursgemeinschaften als auch der Gattung wesentliche Fragestellung – nämlich diejenige nach dem anthropologischen Selbstverständnis von Menschen in einer technologisch dynamisierten Gegenwart – aus der diskursiven Verfahrensprozedur herausnimmt. Michael Quante formuliert diesbezüglich den Verdacht, „dass es sich bei dem fraglichen anthropologischen Kern der menschlichen Natur, der diese Last tragen soll, letztlich doch um eine Art Naturrechtssurrogat des Wesens des Menschen handeln muss“ (ebd., 305).

Im Durchgang durch die politischen und ethischen Stellungnahmen von Jürgen Habermas nach der Jahrtausendwende scheint sich zu bestätigen, dass er auf ein überraschend starkes anthropologisch und ethisch konnotiertes Konzept der menschlichen Natur rekurriert. Für eine Prüfung der philosophischen Motivlagen dieser werkbiografisch sich andeutenden Neuorientierung scheint es sinnvoll, die von Habermas 2003 auf der Frankfurter Adorno-Konferenz vorgetragene *Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit* heranzuziehen. In dem Beitrag unter dem Haupttitel *Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft* rekonstruiert Habermas Adornos kritische Auseinandersetzung mit dem Kantischen Dualismus von intelligibler Freiheit und Naturkausalität, um aus diesen ein argumentatives Rüstzeug für eine Kritik des szientistischen Naturalismus zu gewinnen. Auf grundsätzliche Weise löse Adorno die dualistische Figur durch eine semantische Verschiebung im Naturbegriff auf und ersetze sie in der Folge durch das vermittelnde Konzept einer „naturverflochtenen Vernunft“ (Habermas 2005, 188 f.). Entscheidend für Adornos Thematisierung der Naturverflochtenheit des

vernünftigen und freien Willens von Personen ist nach der von Habermas vorgelegten Rekonstruktion die Bezugnahme auf die Ebene der Selbsterfahrungen von Subjekten als einer „entfalteten Phänomenologie des alltäglichen, intuitiv mitlaufenden Freiheitsbewusstseins“ (ebd., 189). Neben der durch Gründe vermittelten Anzeige von Vernünftigkeit gebe Adorno dieser Binnenperspektive eine neue Konnotation mit Blick auf das Empfinden von freiheitlicher und verantwortlicher Autorschaft. In einem solchen Bewusstsein für die eigene Autorschaft verbinden sich zunächst zwei grundlegende, gerade in der pragmatisch oder phänomenologisch argumentierenden Tradition im Anschluss an Kant herausgestellte Momente, nämlich die Vorstellung, „dass ich eine Initiative ergreife, und dass alleine *ich es bin*, der die Initiative ergreift“ (ebd., 192). Adorno gebe nun eine besondere Antwort auf die Frage, wer denn dieses Selbst der phänomenologisch vollzogenen Selbstzuschreibung von erfahrungsbezogenen Handlungen sei, indem er gegen sowohl für die genealogischen als auch die geltungstheoretischen Fragestellungen in Anschlag gebrachten dualistischen Konzepte darauf insistiert, „dass mein Leib und meine Lebensgeschichte gemeinsam den Bezugspunkt der mir zugerechneten Handlungen konstituieren“ (ebd.).

Zur Einordnung dieser sich gegen das noumenale und transzendente Subjektverständnis richtenden Figur greift Habermas auf eine bereits von Christoph Menke vorgebrachte Argumentation zu Adornos Impulsbegriff in *Spiegelungen der Gleichheit* zurück (vgl. Menke 2004, 154).<sup>10</sup> Gegen die mit Kants praktischer Philosophie verbundene Handlungstheorie setzt Adorno demzufolge „mit einer Differenzierung ein, die zwischen Urteil und Handlung einen Keil treibt“ (Habermas 2005, 193). Statt auf Kants Idee einer Spontaneität und Kausalität aus Freiheit zurückzugreifen, führt er demzufolge in der *Negativen Dialektik* den somatischen Impuls als das Hinzutretende – und als eben diesen ‚Keil‘ – ein:

„In diesem ‚Hinzutretenden‘, das mental und somatisch zugleich sei, also über die Bewusstseinsphäre, der es angehört, auch hinaustreibt, bringt sich das organische Substrat eines Körpers zur Geltung, den ich als meinen Körper nur habe, weil ich dieser Körper als Leib bin. Die innere und subjektive Natur erfahre ich im Modus der leiblichen Existenz, als die ich lebe. [...] Nicht der vernünftige Wille als solcher, sondern die subjektive Natur, in die er herabreicht, seine organische Verwurzelung in der erlebten Natur meines somatisch gelebten Lebens ist die Bezugsbasis des Selbstseins und der Selbstzuschreibung ‚je meiner‘ Handlungen. Für den reflexiven Bezug auf mich als den Urheber meiner Handlungen ist die im Leibsein erfahrene Zentrierung meiner Existenz eine notwendige, aber noch keine zureichende Bedingung. Der Leib ist das organische Substrat des Lebens einer physisch unvertretbaren Person, die erst im Laufe ihrer Lebensgeschichte die Züge eines unverwechselbaren Individu-

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu ebenso den Artikel *Paradoxien in Menkes genealogischer Formkritik des bürgerlichen Rechts* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 2.

ums annimmt. Nicht nur der körperliche Impuls tritt bei der Umsetzung des Urteils ins Handeln hinzu, sondern die Lebensgeschichte als Rahmen für die vorausseilende existentielle Sorge um das eigene Wohl.“ (ebd., 193 f.)

Indem Habermas hier mit Verweis auf Adorno den leibbezogenen Naturbegriff aus der Innen- und Beteiligtenperspektive von Personen in den Blickpunkt rückt, kann er zum einen das lebensweltlich verankerte, phänomenologisch ausweisbare und performativ ausdeutbare Freiheitsbewusstsein den verschiedenen Spielarten eines szientistisch begründeten naturalistischen Objektivismus und Determinismus entgegenstellen. Er verweist auch hinsichtlich des beibehaltenen intersubjektivitätstheoretischen Deutungsrahmens darauf, dass gerade im normativen Eigensinn des Anderen sowohl die Individualität einer unverwechselbaren Person als auch die Nicht-Instrumentalisierbarkeit und -Manipulierbarkeit der je vollzogenen subjektiven Geltungsansprüche und Stellungnahmen der Einzelnen zum Ausdruck kommen.

Zum anderen intendiert Habermas, mit dem dialektischen Handwerkzeug Adornos sowohl die Grenzen einer „praktischen Verfügbarmachung der subjektiven Natur“ als auch jene einer „epistemischen Verfügbarmachung der erlebenden und leistenden Subjektivität einer in Natur verflochtenen Vernunft“ aufzuzeigen (ebd., 207). Er plädiert auch an dieser Stelle rigoros dafür, dass die „präinatale Vorgeschichte der subjektiven Natur“ jeglichen externen oder fremden Zugriffen entzogen bleiben müsse (ebd., 209). Mit dem Begriff der Unverfügbarkeit sollen die moralischen Grenzen der Verfügbarkeit über subjektive Natur markiert werden, die sowohl in der zeitlichen, den vorgeburtlichen Lebensabschnitt einbeziehenden Dimension, als auch räumlich maximal weit gezogen sind. Gerade diese Grenzziehungen sieht Habermas als normative Ermöglichungsbedingungen der ethischen Gestaltungsfreiheit nicht nur von Diskursgemeinschaften, sondern der Gattung als Ganzer mit Blick auf die unvorhersehbare Zukunft der dynamisierten Gegenwartsgesellschaft an.

Überraschend ist nicht nur die von Habermas seit der Jahrtausendwende vollzogene semantische Verschiebung des philosophischen Interesses weg von der Rekonstruktion der diskurstheoretisch begründeten Verfahrenslogiken der gesellschaftlichen Handlungskoordination hin zur Thematisierung außerdiskursiver Quellen von Moralität und Sittlichkeit (vgl. Thein 2024). Gerade die Rigorosität, mit der Habermas sowohl in der bioethischen Debatte als auch in den Diskussionen um die Legitimierung von freiheitseinschränkenden Maßnahmen in der Coronapandemie auf einen unverfügbaren und deshalb unverhandelbaren Kern der verletzbaren und deshalb schutzbedürftigen menschlichen Natur beharrt, kann als Vertrauensverlust in die kommunikative Rationalität der öffentlichen Diskurse gedeutet werden. Ob dieser Vertrauensverlust in die Diskurs- und Rechtspraxis nur als Ausdruck eines „tiefen Skeptizismus“ (Quante 2014, 308) zu deuten ist oder gar eine Rückkehr zu Motiven des eigenen Frühwerks oder der

älteren Kritischen Theorie anzeigt, bleibt eine relevante werkbiografische Interpretationsfrage (vgl. Thein 2024, 263).

An dieser Stelle soll abschließend noch der Versuch unternommen werden, das von Habermas in den genannten Schriften evozierte Verständnis von menschlicher Natur mit demjenigen Adornos zu konfrontieren. In einer sehr grundsätzlichen Weise rückt Adorno insbesondere im dritten Teil der *Negativen Dialektik* unter dem Titel *Zur Metakritik der praktischen Vernunft* in seiner kritischen Auseinandersetzung mit den von Kant und in der Kantischen Tradition vollzogenen anthropologischen und ethischen Prämissen die affektive, emotive und körperliche Ebene in den Fokus der Reflexionen, da er diese als empirische Voraussetzung moralischer Urteilsfähigkeit ansieht. Darauf verweist auch der von Habermas aufgegriffene Satz aus der *Negativen Dialektik*, nach dem die „Linie zwischen Intelligiblem und Empirischen inmitten der Empirie“ zu ziehen und zu verorten ist (Adorno 1966, 211; vgl. Habermas 2005, 195). Die Befähigung zur Abstraktion und Reflexion, die der rationalen Einsicht in das moralische Gesetz zugrunde liegt, ist demnach verortet ‚inmitten der Empirie‘.<sup>11</sup> Adorno versteht seine materialistische Erdung der idealistischen Theoreme jedoch nie in einem scientistisch verkürzten Sinne. Sein Begriff von der inneren und äußeren Natur verweist stattdessen auf die gesellschaftliche Vermittlung: „In den subjektiven Vermittlungsmechanismen verlängern sich die der Objektivität, in welche jegliches Subjekt, noch das transzendente, eingespannt ist“ (Adorno 1966, 171). Es bedarf demzufolge eines zu den intramentalen und kognitiven Erwägungen hinzutretenden und nur empirisch ausweisbaren somatischen Impulses, der jedoch nicht als Verstärker des nur kognitiv rekonstruierbaren moralischen Gesetzes hinzutritt, sondern den motivationalen Grund abgibt für die Herstellung eines für das Individuum empfänglichen sinnlichen Zustandes, der mit Glück oder Leid verbunden ist. Durch diesen Rekurs auf den somatischen Impuls und mit ihm auf die verletzbare Leiblichkeit als der „bloßen Existenz eines lebendigen, eines quälbaren Körpers“ durchbricht Adorno den idealistischen Kognitivismus, ohne sich in einen der Abstraktion und Klassifikation wiederum zuneigenden phänomenologischen Konkretismus zu verlaufen:

„Wird vom Individuum aus die Differenz bestimmt, dann heißt Individuum zunächst jedoch etwas völlig Abstraktes: ein Wesen, das als einzelnes unabhängig gerade von seiner leiblichen Eigenart, von Herkunft, Geschlecht etc. zu betrachten wäre. Die einzige Bestimmung, die ihm bleibt, ist, daß es einen Leib hat. Welcher Art dieser Leib ist, hat – abgesehen davon, daß er verletzbar ist – ganz unbestimmt zu sein, um das Individuum nicht schon wieder zu klassifizieren und einem Kollektiv zuzuordnen.“ (Scheit 2011, 31)

---

11 Vgl. hierzu auch den Beitrag *Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 2 und 3.

Die Bezugnahme auf die „Natur in der menschlichen Natur“ (Gordon 2023, 262) ist bei Adorno also sehr stark über das Zusammenspiel von Leiblichkeit und somatischem Impuls in der Erfahrung bestimmt. In der systematischen Rekonstruktion können zwei argumentative Linien ausgemacht werden, die er in seinem Verständnis von der Verletzlichkeit der menschlichen Natur bündelt. So formuliert er unter der epistemischen These von einem Vorrang des Objekts sowohl die Idee der objektiven Vermittlung von Subjektivität als auch die daraus folgende einer asymmetrischen Situation zwischen Subjekt und Objekt:

„Vermöge der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung fällt das Subjekt ganz anders ins Objekt als dieses in jenes. Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt ist jedoch der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein; nicht ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein.“ (Adorno 1966, 182)

Diese epistemische Neukonfigurierung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt gegenüber den idealistischen Entwürfen interpretiert Peter Gordon als „materialistische Einsicht in die radikale Abhängigkeit des Menschen“ sowohl von der natürlichen und sozialen Umgebung als auch von der eigenen, menschlichen Natur (Gordon 2023, 251). Die vermittlungslogische Konstellation zwischen Subjekt und Objekt wird somit nicht dualistisch auf die Pole des Individuums auf der einen und der Gesellschaft auf der anderen Seite reduziert. Stattdessen stellt die Natur nicht nur ein hinzutretendes, sondern auch konstitutives Moment in der epistemisch und normativ relevanten dialektischen Beziehung der Erkenntnispole dar:

„Die Natur bildet innerhalb des vermittlungslogisch konzipierten Zusammenhangs wiederum keine invariante Entität, auf die unvermittelt zurückgegriffen werden könnte. Die erste und zweite Natur wird in der Kritischen Theorie Adornos hinsichtlich ihrer Eigenständigkeit im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft einbezogen – sowohl im Blick auf ihre konstitutiven Momente, bei gleichzeitiger Beachtung der inneren Vermittlungsverhältnisse, als auch in ihrer unmittelbaren Entzogenheit für die in ihr lebenden Subjekte.“ (Müller 2011, 75)

In der epistemischen Figur vom Vorrang des Objekts drückt sich mit Blick auf die Subjektivität, die Adorno hiermit eigentlich thematisiert wissen will, Zerbrechlichkeit und Vulnerabilität als Kerncharakteristika „unserer Erfahrung als körperliche Wesen“ aus (ebd., 252). Damit ist auf die zweite argumentative Linie hingewiesen, die wesentlich ist für Adornos philosophische Bezugnahme, nämlich die Ebene der Erfahrung, die er sowohl als Prozess der Verarmung als auch als emphatische Möglichkeit mit einer starken normativen Intention beschreibt. Nach

den Ausführungen von Gordon stellt das leibbezogene Verspüren der eigenen Verletzlichkeit die andere Seite dessen dar, was er selbst terminologisch als „prekäres Glück“ – so der übersetzte Titel seines Buches – umschreibt, nämlich dass Adorno „jegliche Erfahrung von Glück gleichzeitig *auch* als Erfahrung seiner Ungewissheit betrachtet“ (ebd., 221).

Adorno verknüpft also seine epistemische These vom Vorrang des Objekts mit einem spezifischen Rekurs auf einen Erfahrungsbegriff, den er eng an die Idee eines mit der Leiblichkeit verbundenen sinnlichen und somatischen Impulses bindet. Für den unreglementierbaren Erfahrungsüberschuss, der das Kreatürliche an der menschlichen Natur zum Ausdruck bringt, führt er sowohl Verletzlichkeit und Leiden als auch das prekäre Glück und die profanen Bilder für die utopische Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft an. Während Peter Gordon sich in seinem Buch auf diese letztgenannte Seite von Adornos Philosophie konzentriert, um ihn von dem sich gerade in der Folgegeschichte der *Frankfurter Schule* über die Kritiken von Habermas und Honneth etablierten „Vorwurf eines durchgängigen Negativismus“ zu befreien (ebd., 16), stehen in der Monografie von Hanno Stubenrauch über *Kritik und Affekt nach Kant, Adorno und Deleuze* die epistemologischen, praktischen und gesellschaftstheoretischen Relevanzen des mit dem Leiden verbundenen objektiven Überschusses für die subjektiven Selbst- und Weltbezüge im Fokus. In epistemischer Hinsicht ist das Leiden überhaupt erst einmal als Impuls dafür zu deuten, dass in der Objektbeziehung etwas nicht stimmt und dass das Subjekt „sein Denken über das Objekt ändern muss“ – ohne daraus schon genau herleiten zu können, wie eine solche Änderung sich zu vollziehen habe (Stubenrauch 2022, 111). Durch das Leiden wird ihm aber gewahr, dass es sich hier nicht um ein rein epistemisches Problem handelt, sondern um eines, welches das grundlegende praktische Selbst- und Weltverhältnis betrifft:

„Im somatischen Leiden als Überschuss übers Subjekt zeige das Subjekt als Objekt dem Subjekt als Subjekt daher an, dass der Begriff des Gegenstandes falsch ist, weil er jene leidauslösenden Rückwirkungen nach sich zieht. Am eigenen Leib spüre das Subjekt, dass der Begriff falsch ist, weil er eine unversöhnte praktische Beziehung in die Welt setzt.“ (ebd., 112)

Im Unterschied zu vielen anderen Abhandlungen über Adorno mit ethischer Zielsetzung verweist Stubenrauch darauf, dass sowohl die epistemische als auch die praktische Dimension für sich genommen zu kurz greifen. Die damit angezeigten Beziehungen des Subjekts zu sich selbst, zur inneren und äußeren Natur und zur Welt sind keine, die vom gesellschaftlichen Zusammenhang isoliert werden können. Auch das praktische Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt ist praktisch insofern, als in ihm ein gesellschaftliches Verhältnis zum Ausdruck kommt: „Die Weise, in welcher der Begriff das Subjekt dem Objekt gegenüberstellt, verweist, Adorno zufolge, auf die Weise, in der Gesellschaft, Ökonomie und Tech-

nik verfasst sind“ (ebd., 113). Sowohl der Begriff als auch der somatische Impuls haben eine Genealogie, die eng mit dem gesellschaftlichen Entwicklungsprozess und seinen Grundstrukturen verbunden ist, welche als ursächlich für das Leiden angenommen werden: „Im Objekt spiegelt sich, Adorno zufolge, die unfreie Gesellschaft, wenn es dem Subjekt das Scheitern seines Begriffes im Leiden mitteilt“ (ebd., 114).

Aus dieser interpretativen Sicht auf die Komplexität von Adornos Rückgriff auf den Naturbegriff im Kontext des menschlichen Selbst- und Weltbezuges erscheint die von Habermas vorgelegte Rekonstruktion eng und zugeschnitten. Sie fungiert letztlich als argumentative Stütze für seine Positionierung im „philosophischen Kontext der Naturalismusdebatte in Bioethik und Philosophie des Geistes“ (Lohmann 2004, 70). Hinsichtlich der bioethischen Debatte versucht Habermas über das Konzept der Unverfügbarkeit der menschlichen Natur einen gattungsethisch begründeten Einspruch gegen den heteronomen Fremdeingriff mit Blick auf die zukünftigen Autonomieansprüche des Betroffenen auszuformulieren. Hinsichtlich seiner Kritik am – nach seinen Maßgaben – reduktionistischen und deterministischen Theorie- und Forschungsprogramm des szientistischen Naturalismus verweist er auf eine „epistemische Unverfügbarkeit der erlebenden und leistenden Subjektivität des Menschen“, die auf dessen immer schon „performativ gegenwärtiges Freiheitsbewusstsein“ hinweist (Habermas 2005, 215). Habermas verklammert in seinem Beitrag beide Themen und führt sein eigenes Grundmotiv auf „Adornos Intuition vom Eingedenken der Natur im Subjekt“ zurück, die – so die Pointe – trotz der Prämisse von einer Naturverflochtenheit der Vernunft „auf Freiheit in dem anspruchsvolleren Sinne einer Emanzipation von Naturwüchsigkeit“ abzielt (ebd., 189). So bestätigt Adorno in seiner *Metakritik der praktischen Vernunft* zwar die von Kant explizierte antinomische Beziehung von Naturkausalität und dem Konzept des freien Willens, führe aber zugleich einen sich zum naturwissenschaftlichen Naturbegriff alternativ verhaltenden und von Habermas als ‚romantisch‘ gekennzeichneten Naturbegriff ein. Dieser habe sich aber unter den gesellschaftlichen Bedingungen zu einer zweiten und „in sich *verkehrten Natur* in Gestalt naturwüchsiger gesellschaftlicher Verhältnisse“ ausgebildet (ebd.). Habermas verfolgt jedoch nicht diesen gesellschafts- und zivilisationskritischen Strang von Adornos Argumentation, sondern interessiert sich für die aus der Kritik am Kantischen Dualismus von Intelligibilität und kausaler Natur folgende Möglichkeit, den Freiheitsgedanken lebensweltlich zu situieren: „Indem Adorno den vernunftgeleiteten Willen aus der Sphäre des Intelligiblen in den Bereich der Leiberfahrung und der individuierenden Lebensgeschichte handelnder Subjekte zurückholt, ersetzt er das aporetische Konzept *unbedingter* Freiheit durch das einer aus Natur entsprungenen Freiheit“ (ebd., 195). Diese erstpersönliche oder auch phänomenologische Freiheitsperspektive wird für Habermas zur Kontrastfolie für die extern verursachten Erfahrungen von Unfreiheit. Er sieht diese Gefahr der Unfreiheitserfahrung insbesondere im

sziestistischen Zugriff auf den menschlichen Körper im bioethischen Kontext und in der hermetischen Einstellung der objektivierenden Beobachterperspektive im sziestistischen Naturalismus.

Aufgrund dieser funktionalen und intentionalen Anlage seines Rückgriffes auf Adorno verliert der Naturbegriff in Habermas' Argumentation jedoch wesentliche Eigenschaften seiner kritischen dialektischen Kraft gerade dadurch, dass er als unmittelbar gesetzte Begründungsautorität für spezifische inhaltliche Positionierungen in anwendungsbezogenen ethischen, politischen und wissenschaftlichen Debatten herangezogen wird. Bei Adorno hingegen wird der Naturbegriff als Reflexionsbegriff in die dynamisierten Begriffsbestimmungen aufgenommen, ohne ihn gänzlich darin aufgehen zu lassen. Daraus ergibt sich die dialektische Möglichkeit, über Natur aus verschiedenen Perspektiven zu denken und zu sprechen. Und zugleich kann das mit dem Denken, Sprechen und Handeln einhergehende mögliche Scheitern des intentionalen Bezugsversuchs auf einen Gegenstand, der selbst außerdiskursiv situiert ist, in die Reflexion mit einbezogen werden. Die Natur als das Nicht-Identische entzieht sich Adornos Philosophie zufolge den sowohl kognitiven als auch praktischen Zugriffsversuchen und ist zugleich deren notwendiges Substrat, das sich auf der humanen Seite anzeigt im somatischen Impuls. Und trotzdem gibt es für Adorno aufgrund des gesellschaftlichen Verhängnisses, auf das der Impuls immer auch eine Reaktion darstellt, keine mögliche Auflösung der Freiheitsantinomie:

„Belastet die These von der Willensfreiheit die abhängigen Individuen mit dem gesellschaftlichen Unrecht, über das sie nichts vermögen, und demütigt sie unablässig mit Desideraten, so verlängert demgegenüber die These von der Unfreiheit die Vormacht des Gegebenen metaphysisch, erklärt sich als unveränderlich und animiert den Einzelnen, wofern er nicht ohnehin dazu bereit ist, zu kuschen, da ihm ja doch nichts anderes übrig bleibe. [...] Das Subjekt braucht nur die ihm unausweichliche Alternative von Freiheit oder Unfreiheit zu stellen und ist schon verloren. Jede drastische These ist falsch.“ (Adorno 1966, 259)

## Literatur

- Adorno, T. W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2003): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Günther, K. G./Habermas, J. (2020): *Lebensschutz oder Freiheit? – Ein Gedankenaustausch zwischen dem Philosophen Jürgen Habermas und dem Rechtstheoretiker Klaus Günther*. In: *Die Zeit* 20/2020, 43–44.
- Habermas, J. (1991): *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*. In: *Ders.: Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 100–118.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. (2002): Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (2001). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005): ‚Ich selber bin ja ein Stück Natur‘ – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 187–215.
- Habermas, J. (2009a): Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie (1996). In: Ders.: Philosophische Texte, Band 4: Politische Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 140–153.
- Habermas, J. (2009b): Drei normative Modelle der Demokratie (1996). In: Ders.: Philosophische Texte, Band 4: Politische Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 70–86.
- Habermas, J. (2011): Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte. In: Ders. (Hrsg.): Zur Verfassung Europas – Ein Essay. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 13–38.
- Lohmann, J. (2004): Unantastbare Menschenwürde und unverfügbare menschliche Natur. In: *Studia philosophica* 63/2004, 55–75.
- Menke, C. (2004): Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Müller, S. (2011): Logik, Widerspruch und Vermittlung. Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Quante, M. (2014): Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens: Jürgen Habermas über die Zukunft der menschlichen Natur (mit einer Entgegnung und Diskussion). In: Rapic, S. (Hrsg.): Habermas und der Historische Materialismus. Freiburg/München: Alber, 296–314.
- Scheit, G. (2011): Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno. Freiburg: ça ira.
- Stubenrauch, H. (2022): Die zweite kopernikanische Wende. Kritik und Affekt nach Kant, Adorno und Deleuze. Konstanz: University Press.
- Thein, C. (2024): Habermas und die Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Hamburg: Meiner.

## **IV. Theorie und Praxis**

# Grenzen der Aufklärung und die *Kritische Theorie* des Antisemitismus

Ein Leitmotiv der von David Nirenberg 2013 erstmalig veröffentlichten und zwei Jahre später ins Deutsche übersetzten historisch-kritischen Studie zum *Anti-Judaismus* ist die fundamentale und zugleich ambivalente Einsicht des jungen Marx, „dass die ‚Judenfrage‘ sich ebenso sehr auf die grundlegenden Werkzeuge und Konzepte bezieht, durch die Menschen in einer Gesellschaft in Beziehung zur Welt und zueinander treten, wie auf die Anwesenheit ‚realen‘ Judentums und realer Juden in dieser Gesellschaft“ (Nirenberg 2015, 15). Bezugspunkt der Überlegungen von Nirenberg ist Marx' früher, in zwei Teile zerfallender Aufsatz *Zur Judenfrage* (1843/44), in dem dieser sich mit Bruno Bauers Forderung nach einer Emanzipation der Juden vom Judentum im Kontext von dessen Kritik am religiös-christlichen Wesen des deutschen Staates wiederum kritisch auseinandersetzte. Nirenberg arbeitet heraus, dass trotz der prominenten Kritik von Marx an Bauer beide Junghegelianer einem bestimmten, durch den christlichen Diskurs geprägten Bild von Juden „als Repräsentanten eines antiuniversalistischen Partikularismus“ aufsitzen, welcher wiederum als Gefahr für die Gemeinschaft und Gattung als solche angesehen wurde (ebd., 435). Die spezifische Ambivalenz der Thematisierung der Emanzipationsfrage des Judentums bei Marx besteht nach Nirenberg darin, dass dieser zwar durchschaute, wie die Konzepte der Welterklärung im Rahmen von historisch gewachsenen Denkgewohnheiten selbst zur projizierenden Erzeugung eines Bildes vom ‚Judentum‘ und ‚den Juden‘ beitragen konnte, „auf das sie wiederum angewendet werden“ (ebd., 15). Zugleich führte Marx selbst in *Zur Judenfrage* eine solche Anwendung jener Kategorien auf ein als real imaginiertes Judentum, durch das er mit dem „wirklichen weltlichen Juden“ oder auch „den *Alltagsjuden*“ identifizierte (Marx 1958, 372). Nirenberg erkennt hier die Schlüsselfigur der anti-judaistischen Welterklärung wieder, die er in seinem Buch im Ausgang von der Antike über das christliche Mittelalter bis in die Neuzeit und Aufklärung zurückverfolgt, und die in einem neuen Gewand das Denken der Moderne bestimmt:

„Aus ihren eignen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden“, schrieb Marx. Er schien aber auch den ‚Judaismus‘ dieser Werkzeuge als real anzusehen, mit realen Juden als ihren Priestern und Jüngern. [...] Marx' ‚kritisches Denken‘ lieferte eine neue und machtvolle Verwechslung des Figuralen und des Realen, eine Verwechslung, die umso glaubwürdiger war, als sie in wissenschaftliche statt in theologische Begriffe gekleidet wurde.“ (Nirenberg 2015, 438)

Der von Nirenberg zitierte Satz von Marx gehört zum argumentativen Kernbestand einer Antisemitismuskritik, die zugleich die gesellschaftliche Dimension dieser Kritik in den Blick nimmt: „Aus ihren eignen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden“ (Marx 1958, 374). Entsprechend hatte die Tradition der ‚alten‘ *Kritischen Theorie* spätestens seit den 1940er Jahren Aspekte einer kritischen Analyse des gesellschaftlichen Antisemitismus ganz explizit in die eigene Forschungsprogrammatik aufgenommen und zugleich in das Zentrum ihrer gesellschaftskritischen Analysen gestellt, da ihnen der Antisemitismus „zum Modell der totalitären Liquidierung des Nicht-Identischen in einer eindimensionalen Welt“ wurde (Jay 1979, 454). Demzufolge steht der Antisemitismus in einer internen Beziehung zu den seit der *Dialektik der Aufklärung* in den Blickpunkt gerückten problematischen Entwicklungen moderner bürgerlicher Gesellschaften, so dass die Analyse des einen Gegenstandes in explanativer und evaluativer Hinsicht notwendig auf die des anderen verweist. Zugleich zeigt der Aufsatz von Marx in eklatanter Weise, dass gerade sich als gesellschaftskritisch verstehende Konzept- und Theoriebildungen in genau jene Denkgewohnheiten zurückfallen können, die sie schon längst überwunden glaubten:

„Judentum‘ ist also nicht nur die Religion spezifischer Menschen mit spezifischem Glauben, sondern auch eine Kategorie, ein Repertoire von Ideen und Attributen, mit denen Nichtjuden ihre Welt deuten und kritisieren können. Ebenso ist ‚Antijudaismus‘ nicht bloß eine Haltung gegenüber Juden und ihrer Religion, sondern ein Weg, sich kritisch mit der Welt auseinanderzusetzen.“ (Nirenberg 2015, 15)

Die Kritik des modernen Antisemitismus in der Tradition der ‚alten‘ *Kritischen Theorie* steht somit vor einer doppelten Aufgabe. Sie muss zum einen erklären, wie die spezifisch moderne Gesellschaftsformation aus sich heraus ein bestimmtes Bild vom ‚Judentum‘ und von ‚den Juden‘ erzeugt, in dem sich zugleich die lange Geschichte der antijudaistischen Stereotypbildung sedimentiert: „Die Konstanz, das Identische am traditionellen und modernen Antisemitismus deutet darauf, wie dieser mit der Durchsetzung der kapitalistischen Gesellschaft zu notwendig falschem Bewusstsein wird“ (Claussen 2005, 49). Zum anderen muss sie Kritik üben an jenen Formen der Gesellschaftskritik, die selbst von genau jenen Bildern – ob implizit oder explizit – zehren, die zur Kritik stehen. Die falsche Form der Vergesellschaftung erzeugt aus sich heraus eine falsche Form der Kritik dieser Vergesellschaftung, ohne dass dieser Zusammenhang als eine fatalistische Kausalkette darzustellen wäre. Eine Welt, die man nach seinen eigenen Konzepten und Bildern verändern möchte, wird hier falsch interpretiert:

„Viele Marxisten zerstören aber den aufklärerischen Anspruch der Marxschen Theorie, wenn sie *Zur Judenfrage* für das Non-plus-ultra seiner Gesellschaftskritik erklären. Erst dem Autor des *Kapitals* war es möglich, den Zusammenhang von an Dinge ge-

bundenen gesellschaftlichem Verkehr der Menschen und ihrem verkehrten Bewußtsein zu durchschauen.“ (Claussen 2005, 47)

Der Schritt von der herrschenden Gesellschaft zur menschlichen wird so von Horkheimer und Adorno nicht mehr als einer von der politischen Emanzipation hin zur menschlichen skizziert, wie es der junge Marx noch in *Zur Judenfrage* unternahm. Denn Marx forderte nicht nur zum Abschluss des ersten Teils seines Aufsatzes zur Vollbringung der „menschlichen Emanzipation“ die Zurücknahme des abstrakten Citoyen und des egoistischen Bourgeois im „wirklichen individuellen Menschen [...], in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen“, um endlich „Gattungswesen“ zu werden (Marx 1958, 370). Nur drei Seiten später forderte er ebenso, der Barbarei das Wort redend: „Die *Judenemanzipation* in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom *Judentum*“ (Marx 1958, 372). Gegen diese Argumentationsfigur eröffnen die *Elemente des Antisemitismus* aus der *Dialektik der Aufklärung* einen neuen Horizont des Emanzipationsversprechens, der als radikaler Einspruch gegen jene Marx'sche Figur zu lesen ist:

„In der Befreiung des Gedankens von der Herrschaft, in der Abschaffung der Gewalt, könnte sich erst die Idee verwirklichen, die bislang unwahr blieb, daß der Jude ein Mensch sei. Es wäre der Schritt aus der antisemitischen Gesellschaft, die den Juden wie die andern in die Krankheit treibt, zur menschlichen. Solcher Schritt erfüllte zugleich die faschistische Lüge, als deren eigenen Widerspruch: die Judenfrage erwiese sich in der Tat als Wendepunkt der Geschichte. Mit der Überwindung der Krankheit des Geistes, die auf dem Nährboden der durch Reflexion ungebrochenen Selbstbehauptung wuchert, würde die Menschheit aus der allgemeinen Gegenrasse zu der Gattung, die als Natur doch mehr ist als bloße Natur, indem sie ihres eigenen Bildes innewird. Die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation von Herrschaft ist die Gegenbewegung zur falschen Projektion.“ (Horkheimer/Adorno 2002, 209)

Mit diesen Sätzen endet das sechste *Element* und damit jene Thesen über den Antisemitismus, die Horkheimer und Adorno zur Erstveröffentlichung der *Philosophischen Fragmente* 1944 der Öffentlichkeit vorgestellt hatten; das siebte *Element* schreiben die Autoren nach der Niederlage des Nationalsozialismus, und es erscheint in der Ausgabe von 1947 (vgl. Ziege 2009, 131). Während die *Dialektik der Aufklärung* übergreifend die Zivilisationsgeschichte als einen Vorgang beschreibt, der durch die mit ihm einhergehende Praxis der Natur- und Menschenbeherrschung als einer der Selbstzerstörung von Aufklärungsprozessen sich erwiesen hat, markiert die Vernichtung der europäischen Juden dessen Kulminationspunkt: „Der Antisemitismus ist, wie andere verwandte, funktional äquivalente Phänomene, der *Dialektik der Aufklärung* zufolge, nicht gleichsam ein Betriebsun-

fall in der Geschichte der Aufklärung, sondern Ausdruck einer überkonsequent fortgeschrittenen und damit mißlungenen Zivilisation“ (Schmidt Noerr 1997, 20).

Der Untertitel der *Elemente des Antisemitismus* wiederum lautet *Grenzen der Aufklärung*, weil die Aufklärung am Antisemitismus selbst ihre Grenze erfährt, „denn sie kann nicht den Triumph des richtigen Arguments über das falsche garantieren“ (Claussen 2005, 51). Auch wenn Aufklärung und Antisemitismus als einander entgegengesetzte Phänomene der Zivilisationsgeschichte aufzutreten scheinen, so gehören sie doch „einer gemeinsamen Tendenz der Zivilisationsgeschichte an, in deren Rahmen der Antisemitismus als ein Resultat der Aufklärung selbst erscheint“ (Schmidt Noerr 1997, 19). David Nirenbergs Studie nimmt auf beide Argumente – von Detlev Claussen und von Gunzelin Schmidt Noerr – implizit Bezug, indem sie aufzeigt, dass die lange Geschichte des Antijudaismus eben nicht als eine irrationale Abweichung vom westlichen Denkweg zu verstehen ist, sondern dessen vitalen Kern darstellt. Der Antijudaismus fungiert demzufolge als „eines der grundlegenden Werkzeuge beim Bau dieses Gebäudes“ (Nirenberg 2015, 18). In der Neuzeit sind es insbesondere die „Revoluten der Aufklärung“ – bei Luther und Shakespeare, bei Spinoza und Voltaire, von Kant bis Fichte und Hegel –, an denen diese Motivlage aufgezeigt werden kann (ebd., 329). Claussen stellt mit ähnlicher Stoßrichtung heraus, dass gerade im Begriff der Emanzipation, der aus jüdischer Sicht immer als Forderung oder Zwang zur Assimilation an und in ein falsches Ganzes verstanden werden musste, die widersprüchlichen Tendenzen der Aufklärung zusammenfallen:

„So paradox es scheint, die Gesellschaft, die ihrer Form nach die kosmopolitischste ist, die bürgerliche, bedarf als konstitutiven Moments des Antisemitismus, den sie als bedrohliches Erbe mitschleppt. An dieser historischen Stelle wird der Antisemitismus systematisch. [...] Die antisemitische Gewalttat fällt mit der Grenze der politischen Ökonomie und damit der Grenze der Aufklärung zusammen.“ (Claussen 205, 53–55)

Im Folgenden soll diesen Einordnungsversuchen des von Horkheimer und Adorno unternommenen Unterfangens, den Antisemitismus als Moment und Grenze der Aufklärung auszuweisen, noch einmal im Detail nachgespürt werden. Hierzu sollen drei Erklärungsstränge der *Elemente des Antisemitismus* in den Blick genommen werden, die für gegenwärtige Erscheinungsformen von besonderer Virulenz sind (4). Es handelt sich hierbei um Überlegungen zum Antisemitismus als einer epistemisch verzerrten oder normativ fehlgeleiteten Herrschaftsprojektion (1), um Problemstellungen einer Kapitalismuskritik, die spezifische Ausbeutungs- und Herrschaftsstrukturen in epistemisch, sachlich und normativ unzulässiger Weise mit einer bestimmten Menschengruppe – ‚den Juden‘ – assoziiert (2), sowie um die projektiven Anteile des aus jenen Einstellungen und Überzeugungen resultierenden antisemitischen Ressentiments und Wahns (3).

## 1. Antisemitismus als Herrschaftsprojektion

Die Überlegungen über den Antisemitismus als einem Ausdruck von falscher – im Sinne von epistemisch verzerrter und normativ fehlgeleiteter – Herrschaftsprojektion werden von Horkheimer und Adorno in den ersten drei Elementen der *Elemente des Antisemitismus* entfaltet. Der argumentative Ausgangspunkt des ersten Elements besteht in der Feststellung, dass ‚die Juden‘ einen ‚Vernichtungswillen auf sich ziehen‘, dessen Ursachen nicht in dieser Menschengruppe selbst zu suchen sind, sondern in der ‚falschen gesellschaftlichen Ordnung‘, die Aggression und Gewalt ‚aus sich heraus produziert‘ (Horkheimer/Adorno 2002, 177). Es ist jedoch nach den Ausführungen im zweiten Element gerade nicht die Aussicht auf soziale Herrschaft im Sinne von materiellem Nutzen oder kultureller Hierarchisierung, die konstitutiv oder wesentlich ist für den Antisemitismus. Horkheimer und Adorno argumentieren hier gegen die verbreitete Vorstellung, dieser folge hauptsächlich einer politischen oder ökonomischen Zweckmäßigkeit, die von Herrschenden oder Beherrschten funktional eingesetzt werde, um eigene Ziele zu erreichen. Den in den *Elementen* entwickelten Thesen zufolge tritt an die Stelle des Strebens nach eigenem Wohlstand und Glück eben der einleitend bereits angesprochene, sich unter Prämissen der Zweckrationalität als irrational erweisende ‚Drang nach Vernichtung‘, der sich paradoxerweise genau gegen jene richtet, die ohne klar definierbaren sozialkulturellen Staus glücklich und frei zu sein scheinen: ‚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., 181).

Kernthese dieses ersten Erklärungsstranges bildet sicherlich die Aussage, dass der Grund für die antisemitische Ideologie nicht in der Gruppe der Opfer liegt, sondern dass dieser von der als falsch markierten gesellschaftlichen Ordnung produziert werde. Hier zeigt sich bereits der enge Zusammenhang zwischen den übergreifenden Ausführungen von Horkheimer und Adorno zur *Dialektik der Aufklärung* und dem Fragment zu den *Elementen des Antisemitismus*. Die ‚dialektische Verschlingung von Aufklärung und Herrschaft‘ schlägt an den Grenzen der Aufklärung in die Verfolgung der Juden um (ebd., 178). Horkheimer und Adorno thematisieren diesen Umschlag wiederum an zwei spezifischen gesellschaftlichen Ordnungen der Moderne, nämlich der autoritär-faschistischen und der liberalen, die sie beide einer differenzierenden Kritik unterwerfen. Als wesentliches Problem der liberalen Gesellschaftsvorstellungen sehen sie an, dass ‚sie die Einheit der Menschen als prinzipiell bereits verwirklicht ansetzt‘, und dadurch die normative Relevanz von bestehenden Differenzen zwischen Individuen und Gruppen nivelliert, die sich sowohl in Lebensformen als auch in gesellschaftlichen Positionen spiegeln (ebd., 177 f.).

Lars Rensmann verweist hinsichtlich des Zusammenhanges von Ideologie- und Herrschaftskritik auf eine Spannung in der Darstellung der *Elemente des Antisemitismus*, die sich durch den übergreifenden Argumentationsgang zieht:

„Die antisemitischen Verfolgungsphantasien und -praktiken werden nicht nur als Wesen der quasi zu sich gekommenen bürgerlichen Herrschaftsordnung bestimmt [...]. Sondern Antisemitismus wird zudem immer noch verstanden als politisches Ablenkungsmittel, als eine zwischengeschaltete, politische Ideologie.“ (Rensmann 2001, 159)

Es finden sich im Textverlauf der *Elemente des Antisemitismus* also mit Blick auf die Thematik der Herrschaft und der Herrschaftskritik Hinweise darauf, dass Horkheimer und Adorno „einerseits auf der zweckmäßigen Zwecklosigkeit des Antisemitismus beharren, andererseits aber dessen intentionalen Gebrauch durch die Herrschenden betonen“ (Grimm 2019, 581). So wird also in der *Dialektik der Aufklärung* an einer „Dichotomie von Herrschern und Beherrschten hinsichtlich der Prädisposition für Antisemitismus“ festgehalten und zugleich auf die Herrschaftsprojektion als einem wesentlichen Charakteristikum des Antisemitismus verwiesen, durch welche das dichotome Schema epistemisch verzerrt und aufgebrochen wird (ebd.). Diese Spannung wird relevant mit Blick auf die einen zweiten Erklärungsstrang bildenden Auseinandersetzungen mit antisemitischen Spielarten einer Kritik der sozioökonomischen Verhältnisse in kapitalistischen Gesellschaften.

## 2. Antisemitismus und die falsche Kapitalismuskritik

Neben die übergreifende zivilisationskritische These, die Horkheimer und Adorno über den Begriff des Leidens mitsamt einer diagnostizierten Abwehr von Glücksversprechen an psychoanalytische Erklärungsmuster rückbinden, tritt im *dritten Element* dieser zweite Erklärungsstrang: „Der bürgerliche Antisemitismus hat einen spezifisch ökonomischen Grund: die Verkleidung der Herrschaft in Produktion. [...] Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein“ (Horkheimer/Adorno 2002, 182 f.). Die Autoren leiten an dieser Stelle spezifische Erscheinungsformen des Antisemitismus aus einem antikapitalistischen Missverständnis über die strukturelle Logik der kapitalistischen Produktionsweise her. Die Argumentation bezieht sich in systematischer Hinsicht auf die von Karl Marx getroffene Unterscheidung von Produktions- und Zirkulationssphäre in kapitalistisch organisierten Ökonomien. Historisch bezieht sie sich auf die überlieferten Funktionen, die Jüdinnen und Juden in mittelalterlichen und neuzeitlichen Wirtschaftsordnungen zugesprochen waren: „Für die Erklärung des Antisemitismus ist der springende

Verbindungspunkt zu dieser ökonomischen Analyse, dass die Juden diejenigen zu sein scheinen, die die Zirkulation in ihren Händen halten“ (König 2016, 103). Aus dieser theoretisch und empirisch fehlerhaften Annahme folgt sodann in erster Linie eine Sündenbockfigur, jedoch in dem universalisierenden Sinne, dass den Juden „das ökonomische Unrecht der ganzen Klasse aufgebürdet wird“ (Horkheimer/Adorno 2002, 183). Diese aus der Sündenbockfigur folgende Identifikation und Personifikation von ökonomischer Herrschaft mit ‚den Juden‘ führen Horkheimer und Adorno auf die historisch besonderen Rollen zurück, die Menschen jüdischen Glaubens in den vorbürgerlichen Gesellschaften einzunehmen hatten, als von den Kaisern und Fürsten abhängige „Schutzjuden“, als „Vermittler“ zwischen den Herrschenden und den Massen, und als „Kolonisatoren des Fortschritts“ (ebd., 184). Hier sehen Horkheimer und Adorno die historische Brücke zwischen den antijudaistischen und den antisemitischen Projektionen in den sich ausbildenden frühkapitalistischen Wirtschaftsformen: „Um des wirtschaftlichen Fortschrittes willen, an dem sie heute zu Grunde gehen, waren die Juden von Anbeginn den Handwerker und Bauern, die der Kapitalismus deklassierte, ein Dorn im Auge“ (ebd., 184).

Diese frühneuzeitlichen Motivlagen der Identifikation der Juden mit den mit der Zirkulation von Geld verbundenen wirtschaftlichen Sphären, die in der heutigen Geschichtsforschung zum Antijudaismus auch empirisch als verzerrte Darstellung der gesellschaftlichen Realitäten gilt, kehren mitsamt ihren projektiven Anteilen in einer spezifischen Weise im Kontext der modernen bürgerlichen Gesellschaft wieder. So wird in der von Horkheimer und Adorno problematisierten antikapitalistischen Agitation die Zirkulationssphäre mit den Institutionen des Marktes, der Börse und des Bankenwesens kurzgeschlossen, an dem die nur hinsichtlich ihrer allgemeinen Vermittlungsformen – und nicht personal – erklär- bare Ausbeutungslogik des Kapitalismus als „etwas in Erscheinung tritt, das eigentlich in der Produktion seinen Entstehungsort hat“ (König 2016, 104). Diesem Argument zufolge stellt der Antisemitismus eine Form der Herrschaftsprojektion dar, die auf fehlerhaften epistemischen Prämissen aufruht, da sie die Mechanismen, kausalen Zusammenhänge und Funktionsweisen der Wirtschaftsform und -ordnung falsch darstellt. Der verzerrte Blick auf das ökonomische Geschehen fokussiert die Zirkulationssphäre, ohne die insbesondere von Marx herausgestellten ursächlichen Ausbeutungsstrukturen in der Produktionssphäre in den Blick zu nehmen. Die antikapitalistische Herrschaftsprojektion überspringt demzufolge die ökonomiekritische Ursachenanalyse, indem sie sich auf scheinbare Phänomene an der Oberfläche der kapitalistischen Zirkulationssphäre beschränkt, und zugleich in ihren antijüdischen Erklärungsmustern diese durch Assoziation mit einer konstruierten Personengruppe in empirisch und ethisch unzulässiger Weise identifiziert und personifiziert.

Moishe Postone schließt an diese Überlegungen in seinem prominenten Beitrag *Nationalsozialismus und Antisemitismus* an und bezieht sich hierbei noch

stärker als Horkheimer und Adorno auf die Marx'sche Analyse der ökonomischen Grundstruktur des Kapitalismus.<sup>12</sup> Ihm zufolge gilt es für die Analyse des modernen Antisemitismus und des mit ihm verbundenen Vernichtungswahnes noch einmal auf der beschreibenden Ebene hervorzuheben, dass hier eine Denkform vorliegt, in der die rasche Entwicklung des industriellen Kapitalismus in dem Sinne mit ‚den Juden‘ personifiziert und identifiziert wird, dass diese nicht nur wie in den antijudaistischen Narrativen als Träger von Geld, sondern vielmehr „für ökonomische Krisen verantwortlich gemacht und mit gesellschaftlichen Umstrukturierungen identifiziert“ werden (Postone 1988, 246).

Für eine Erklärung dieser epistemisch und ethisch falschen Personifizierung greift Postone auf die von Marx gelieferte „Unterscheidung zwischen dem Wesen der kapitalistischen Verhältnisse und ihren Erscheinungsformen“ zurück, die er insbesondere in der im ersten Kapitel des *Kapitals* zur Darstellung gebrachten Wertformanalyse mitsamt der Theorie vom Fetischcharakter der Ware verortet sieht (ebd., 246). Hinsichtlich der von Marx geleisteten Analyse des Doppelcharakters der Ware stellt Postone heraus, dass in dieser als einem Gebrauchsgegenstand nicht nur konkrete Arbeit vergegenständlicht ist. In der Form ihres Tauschwertes drückt die Ware als Objekt demzufolge „soziale Verhältnisse aus und gleichzeitig verschleiert sie sie“ (ebd., 247). Da der Tauschwert im Äquivalententausch wiederum in der Naturalform des Gebrauchswertes einer Ware erscheint, erscheinen die darin zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Verhältnisse als natürliche. Den gesellschaftlichen Formen, durch die sich der Tauschwert konstituiert und die er zugleich zum Ausdruck bringt, kommen wiederum nach Postones Argumentation genau solche Charakteristika zu, die im antisemitischen Weltbild ‚den Juden‘ zugeschrieben werden: „Abstraktheit, Unfaßbarkeit, Universalität, Mobilität“ (ebd.). Als Dimensionen des Werts nehmen diese Charakteristika nun „die Form eines stofflichen Trägers, der Ware, an“ – sie erscheinen also nicht unvermittelt, sondern vermittelt. Die Entäußerung des Doppelcharakters der Ware in eine dialektische Einheit von Wert und Gebrauchswert führt nun – und hier beginnt aus der Perspektive des an den Tauschprozesse beteiligten Bewusstseins die Fetischisierung – zu einer doppelten Erscheinungsweise der Wertform, nämlich einerseits als Geld, das eine Erscheinungsform des Werts darstellt, und andererseits als Ware, die eine Erscheinungsform des Gebrauchswerts darstellt. Der dialektische Doppelcharakter der Ware erscheint dem Bewusstsein so in einer antinomischen Form, in der sich der Gebrauchswert der Ware und das Geld vermittlungslos gegenüberzustehen scheinen:

„Die dem Kapitalismus eigene Form vergegenständlichter gesellschaftlicher Beziehungen erscheint so auf der Ebene der Warenanalyse als Gegensatz zwischen Geld als

---

12 Vgl. hierzu ebenso den Beitrag *Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* in diesem Band, dort das Kapitel 6.

Abstraktion einerseits und stofflicher Natur andererseits. Die kapitalistischen gesellschaftlichen Beziehungen scheinen ihren Ausdruck nur in der abstrakten Dimension zu finden – etwa als Geld und als äußerliche, abstrakte, allgemeine ‚Gesetze‘. [...] Und weil beide Seiten der Antinomie vergegenständlicht sind, erscheint jede als quasi-natürlich: Die abstrakte Seite tritt in der Gestalt von objektiven Naturgesetzen auf, und die konkrete Seite erscheint als rein stoffliche Natur.“ (ebd., 248)

In der epistemischen Verzerrung, die aus dieser antinomischen Erscheinungsweise für das irreflexiv bleibende Bewusstsein folgt, sieht Postone einen entscheidenden Aspekt der an die Wertformanalyse anschließenden Thematik vom Fetischcharakter der Ware: „Der Fetisch verweist nun auf die Denkweisen, die auf Wahrnehmungen und Erkenntnissen basieren, die in den Erscheinungsformen der gesellschaftlichen Verhältnisse befangen bleiben“ (ebd., 247). Dieser Lesart zufolge verkennt das in den Erscheinungsformen befangene Bewusstsein die dialektische Beziehung zwischen der konkreten und abstrakten Seite sowohl der Warenform als auch der in dieser vergegenständlichten Arbeit. Stattdessen hypostasiert es einen dichotomen Gegensatz, den es wiederum vergegenständlicht – also naturalisiert. Dies fällt auf der konkreten Seite deutlich leichter, weil man hier die Ware mit ihrem nützlichen Gebrauchswertcharakter und die Arbeit mit der in ihr verausgabten physiologischen Arbeitskraft identifizieren kann. Schwieriger ist der Fall auf der Seite der nur abstrakt in Erscheinung tretenden gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich als soziale Beziehungen über den universalen Austausch von Waren als Werte konstituieren. Statt die Abstraktionen als Erscheinungsformen von sachlichen Verhältnissen zu durchschauen, fetischisiert das irreflexive Bewusstsein jene dadurch, dass es sie zum einen naturalisiert und personifiziert, und zum anderen diese Seite ausschließlich negativ evaluiert.

Eine moderne Denkweise, die dem Fetischcharakter der Ware aufsitzt und zugleich daraus eine falsche ethische Intention ableitet, ist nach Postone der Antikapitalismus, der sich politisch sowohl in rechten als auch in linken Artikulationsformen äußern kann und die geschichtliche Entwicklung des Kapitalismus bis in die Gegenwart stetig begleitet hat: „Formen antikapitalistischen Denkens, die innerhalb der Unmittelbarkeit dieser Antinomie verharren, tendieren dazu, den Kapitalismus nur unter der Form der Erscheinungen der abstrakten Seite dieser Antinomie wahrzunehmen, zum Beispiel Geld als ‚Wurzel allen Übels‘“ (ebd.). Für den modernen Antisemitismus ist nun entscheidend – und hier knüpft Postone an die *Elemente* an und geht zugleich einen Schritt über diese hinaus –, dass die Personifizierung nicht nur die konstruierte Personengruppe mit dem Geld und der Zirkulationssphäre, sondern mit dem Kapitalismus überhaupt gleichsetzt. Schon im 19. Jahrhundert kam es den historischen Rekonstruktionen zufolge zu einer solchen Symbiose von naturalisierenden und rassistischen Stereotypbildungen, die in der nationalsozialistischen Weltanschauung als einer dezidiert antikapitalistischen und antisemitischen gipfelten:

„Der moderne Antisemitismus besteht in der Biologisierung des Antisemitismus [...]. Diese fetischisierende Anschauung schloß in ihrem Verständnis des Kapitalismus alle konkreten Aspekte wie Industrie und Technologie aus. Der Kapitalismus erschien nur noch als das Abstrakte, das wiederum für die ganze Reihe konkreter gesellschaftlicher und kultureller Veränderungen, die mit der schnellen Industrialisierung verbunden sind, verantwortlich gemacht wurde. Die Juden wurden nicht bloß als *Repräsentanten* des Kapitals angesehen [...], sie wurden vielmehr zu Personifikationen der unfäßbaren, zerstörerischen, unendlich mächtigen, internationalen Herrschaft des Kapitals. Bestimmte Formen antikapitalistischer Unzufriedenheit richteten sich gegen die in Erscheinung tretende abstrakte Dimension des Kapitals in Gestalt des Juden, und zwar nicht etwa, weil die Juden bewußt mit der Wertdimension identifiziert worden waren, sondern vielmehr deshalb, weil durch den Gegensatz seiner konkreten und abstrakten Dimensionen der Kapitalismus selbst so erscheinen konnte. Deshalb geriet die ‚antikapitalistische‘ Revolte zur Revolte gegen Juden.“ (ebd., 251)

Demzufolge ist die Kritik des Antisemitismus immer auch verbunden mit einer sich an der Kritik der politischen Ökonomie orientierenden reflektierten, also die gesellschaftlichen Formbestimmungen in den Fokus rückenden Kritik von kapitalistischer Vergesellschaftung, während die antikapitalistische Agitation in den Antisemitismus als einer „besonders gefährlichen Form des Fetischs“ permanent umzuschlagen droht (ebd., 253). Zugleich gilt es, und darauf wurde im Anschluss an die Analysen von Postone immer wieder hingewiesen, dass seine Erklärung des Antisemitismus in Begriffen der *Kritik der politischen Ökonomie* weder diesen erklärlich machen noch den Einzelnen seiner Verantwortung für das, was er tut, berauben:

„Anders als zur wirklichen Geistesgestörtheit, die das Individuum überfällt und in vollständige Einsamkeit verbannt, führt zum Wahn im politischen Sinn, der die Gemeinschaft stiftet, allein die Entscheidung jedes einzelnen Individuums, sich ihm hinzugeben. Wird die Flucht nach vorn nicht abgewehrt, die dem hoffnungslosen Waren- und Arbeitskraftbesitzer so verlockend erscheint, der Vernichtungswahn nicht bekämpft, in den die Individuen verfallen, wenn sie sich als Individuen aufgeben wollen, verliert auch die Kritik der politischen Ökonomie jeden Sinn.“ (Scheit 2011, 37)

Ebenso bleibt auf die Komplexität und Vielschichtigkeit des Phänomens aufmerksam zu machen, so dass im Rahmen der Rückführung der Antisemitismuskritik auf die Formbestimmungen moderner Gesellschaften letztere wiederum nicht als monokausale oder deduktive Erklärung für den Antisemitismus angeführt werden können. Die Relevanz der Analysen von Postone besteht hingegen darin, genau zweierlei gezeigt zu haben: Erstens ist die Figur der Personifikation ökonomischer Verhältnisse als fetischisierte und verkehrte Bewusstseinsform bereits in

den primären sozioökonomischen Formbestimmungen dieser Verhältnisse angelegt, und zweitens folgen aus dieser Figur Problemstellungen, die von höchster Aktualität mit Blick auf epistemisch und ethisch verzerrte antikapitalistische Positionen sind, die in sozialen Bewegungen und sich als kritisch ausweisenden Theorierichtungen aller Art zu fehlgeleiteten Formen der Herrschafts- und Gesellschaftskritik führen. Klaus Holz und Thomas Haury haben im Anschluss an die Überlegungen von Postone die aus dieser Denk- und Bewusstseinsfigur folgenden Verkehren als Kernmerkmal des modernen Antisemitismus in seinen unterschiedlichen Mustern ausgemacht:

„Im Antisemitismus wird die abstrakte Gesellschaft der konkreten Gemeinschaft entgegengestellt und durch eine spezifische Verkehrung verstanden: Abstrakte Gesellschaft wird personalisiert im ‚Juden‘. Die sich subjektlos vollziehenden gesellschaftlichen Entwicklungen, der systemische Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse und Prozesse werden dem Handeln von Personen zugeschrieben.“  
(Holz/Haury 2023, 23)

### 3. Antisemitismus als projektive Herrschaftskritik

Gestützt werden die antikapitalistischen Formen der Herrschaftskritik mit anti-jüdischer und antisemitischer Ausdeutung durch einen bestimmten, sich aus den historischen Konstellationen konstituierenden Verdrängungs- und Projektionsmechanismus, worauf die letzten Sätze des *dritten Elements* in der *Dialektik der Aufklärung* mit Anspielung auf die Figuren des „Industrieritters“ sowie des „Handwerkers und Bauern“ hindeuten: „Aus dem jüdischen Jargon hört er heraus, wofür er sich insgeheim verachtet: sein Antisemitismus ist Selbsthass, das schlechte Gewissen des Parasiten“ (Horkheimer/Adorno 2003, 184). Helmut König verweist darauf, dass Horkheimer und Adorno mit dieser Figur über die klassische Sündenbocktheorie hinausgehen, „indem sie hinter dem grenzenlosen Hass auf die Juden den Selbsthass der Antisemiten ausmachen, die sich auf dem Weg einer projektiven Entlastung in der Verfolgung der Juden von jenen Elementen befreien wollen, für die sie sich selber verachten“ (König 2016, 100). Es ist insbesondere das *sechste Element*, in dem Horkheimer und Adorno diese Projektionsthese ausdifferenzieren. Ein drittes entscheidendes Erklärungsmuster stellt entsprechend der psychologische Projektionsmechanismus unter epistemischen Prämissen dar, der den antisemitischen Überzeugungen und Gefühlen zugrunde liegt und sich in den sieben skizzierten Argumentationssträngen bereits angedeutet hat. Auf die Menschengruppe, die den Vernichtungswillen auf sich zieht, werden so unterschiedliche Phänomene und Eigenschaften projiziert wie Macht, Glück, Reichtum, Freiheit und Gier. Das *sechste Element*, das sich dem Zusammenhang von falscher Projektion, Paranoia und Verschwörungsglauben widmet, leiten

Horkheimer und Adorno mit einer ihrer Kernthesen ein: „Der Antisemitismus beruht auf falscher Projektion“ (Horkheimer/Adorno 2002, 196).

Für Horkheimer und Adorno haben sämtliche epistemischen Prozesse des Weltzuganges projektive Anteile, weshalb sie mit Blick auf den Antisemitismus von einer ‚falschen‘ Projektionsleistung sprechen. Diese Störung der erkenntnis- und wahrnehmungskonstitutiven Beziehung zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt zeichnet sich dadurch aus, dass es zwischen den eigenen und den fremden Anteilen im epistemischen Weltzugang nicht mehr zu unterscheiden in der Lage ist. Im Gegensatz zu bewussten und reflektierten Formen der Projektion, in denen auf die Differenz von Subjekt und Außenwelt reflektiert wird, komme es im Antisemitismus zu einem pathischen „Ausfall der Reflexion“ im „projektiven Verhalten selbst“ (ebd., 199). Dieser Reflexionsausfall betrifft sowohl die Richtung des nicht mehr in seiner Differenz und seinen individuellen Eigenschaften wahrgenommenen Objekts als auch den Selbstbezug:

„In dieser Vermittlung zwischen Außenwelt und Subjekt und in der Reflexion darauf, dass beide nicht unabhängig existieren [...] vollzieht sich Projektion. Als reflektierte Projektion nimmt sie die Projektion in die Erkenntnis mit auf. Wesentlich für den Antisemitismus ist demnach nicht die Projektion, sondern die durch den Ausfall der Reflexion gekennzeichnete pathische Projektion. [...] Durch den Ausfall der Reflexion projiziert das Subjekt ohne Beschränkung Eigenes auf die Außenwelt, die dadurch ihre Eigenständigkeit verliert und zum Verfügungsmaterial wird.“ (Grimm 2019, 593)

Diese Art der Reflexion, durch die das Subjekt – so Horkheimer und Adorno – sich die Umwelt selbst ähnlich macht, führt zur Abspaltung uneingestander Triebstrukturen, die wiederum als Basis der pathischen Projektion einen defekten Selbstbezug zur Folge haben. Da der Zugriff auf die eigenen Wünsche, Affekte und Ängste in einer pathologischen Weise beschädigt ist, kann die Welt nur noch nach dem manichäischen Freund-Feind-Schema wahrgenommen werden, das das eigene Innen beherrscht, ohne dass dieser Mechanismus dem Subjekt qua Reflexion transparent wird: „Dieser Mechanismus, [...] die gesamte Umwelt pathisch dem erstarrten Ich ähnlich zu machen, als falsche Projektion noch das Innerste sprunghaft ins Außen zu versetzen und noch die vertrautesten Regungen, die als eigene nicht mehr reflektiert und vom Ich zugelassen werden, dem Feind zuzuschieben, ist der Urgrund der antisemitischen Paranoia“ (Rensmann 2001, 170).

Der psychoanalytische Hintergrund der von Horkheimer und Adorno im sechsten *Element* vollzogenen, diffizilen Argumentation wird fassbar in der Reflexion genau jenes Zusammenspiels von Angst, Abwehrmechanismus und einer unbewusst ablaufenden Abspaltung sowie Externalisierung der eigenen zerstörerischen Persönlichkeitsanteile, die weit über übliche psychische Übertragungsleistungen hinausgeht: „Die pathische Projektion ist folglich starr, unerbittlich

und neigt zu jenem Nichtaufhören-Können, das für Adorno nicht nur bloßes Meinen, sondern auch die latente Bereitschaft zum Losschlagen kennzeichnet“ (Pohl 2010, 47). Recht unvermittelt springen die Autoren im sechsten *Element* von der allgemeinen Erörterung erkenntnis- und wahrnehmungstheoretischer Problemstellungen des epistemischen Weltzuganges zu einer Beschreibung der spezifisch antisemitischen Stoßrichtung der falschen Projektion: „Und am Ende dreht sich dann alles nur noch um die Frage, ob man oben oder unten ist, ob man selber zu den Herrschenden oder zu den Beherrschten wird“ (König 2016, 152). Aus dieser eine pathologische Form annehmenden Unfähigkeit zum reflektierten Objekt- und Selbstbezug erklären Horkheimer und Adorno ebenso die in den von ihnen durchgeführten empirischen Studien zum autoritären Charakter diagnostizierten paranoiden, verschwörungstheoretischen und autoritären Ängste, Wünsche und Affekte, die mit den antisemitischen Einstellungen einhergehen. Die Koppelung dieser Projektionsmechanismen mit der fehlgeleiteten Form von Herrschaftsprojektion führt somit zu einer in diesem Sinne auf den Kopf gestellten und verkehrten Herrschaftskritik, in der sich psychologische und sozialphilosophische Problemstellungen verbinden. Entsprechend stellt insbesondere das sechste *Element* eine individual- und kollektivpsychologische Untersuchung zur Ausbildung des gewaltaffinen antisemitischen Ressentiments dar, ohne jedoch in die Fallen eines psychologistischen Reduktionismus zu verlaufen, worauf Adorno 1948 noch einmal hingewiesen hat: „Unsere Hypothese zu den Ursachen des Antisemitismus ist folgende: Er ist in der Gesamtstruktur unserer Gesellschaft oder, um es pauschaler zu formulieren, jeder auf Zwang beruhenden Gesellschaft begründet“ (Adorno 2020, 43; vgl. Jay 1979, 446 f.).

#### 4. Grenzen der Aufklärung und *Kritische Theorie*

Nach den argumentativen Grundlinien der *Dialektik der Aufklärung* ist es der mit unterschiedlichen Herrschaftsformen einhergehende und Leid verursachende Zivilisationsprozess selbst,<sup>13</sup> an den die Thesen über die Genese des Antisemitismus zurückgebunden werden:

„Der Judenhass weist auf eine urgeschichtlich-geschichtliche Verstrickung hin, er ist tief in der abendländischen Zivilisation verwurzelt. Wer den Antisemitismus erklären will, so lautet die Behauptung der *Elemente*, der muss Geschichte, Grundlagen und Grundfragen der Zivilisation ins Auge fassen und erhellen.“ (König 2016, 75)

---

13 Vgl. hierzu den Beitrag *Genealogie, Archäologie und Dialektik der Aufklärung: Die Figur Bacon* in diesem Band, dort insbesondere Kapitel 2 und 4.

Diese übergreifende zivilisationskritische These über den internen Zusammenhang von gesellschaftlichen Entwicklungen auf der einen Seite und der Ausbildung antijudaistischer und antisemitischer Ressentiments auf der anderen führt auf die Notwendigkeit einer gesellschaftstheoretischen und sozialphilosophischen Ursachenanalyse des Antisemitismus. Im Kontext der normativen Ordnungen der Moderne fokussiert diese zugleich historisch spezifische Aspekte, die die bürgerlich-liberalen Formen von Recht, Politik, Wirtschaft und Kultur betreffen.

Im traditionellen Antijudaismus und im modernen Antisemitismus kanalisieren sich demzufolge auf dem Boden der jeweiligen normativen Ordnungen fehlgeleitete und verzerrte Projektionen, die nach den Kernthesen der *Dialektik der Aufklärung* in verfehlten Natur- und Sozialbeziehungen gründen. Horkheimer und Adorno gehen entsprechend von der gesellschaftlichen Bedingtheit der psychischen Gestalt von subjektiven Dispositionen aus: „Während sie als psychische Kräfte fraglos eine Eigenmächtigkeit haben, sind sie doch auch nicht freistehend, sondern befinden sich zugleich in einem dynamischen Verhältnis zu einem soziohistorischen Entwicklungszusammenhang: Zwischen subjektiver Psyche und sozialer Welt besteht ein sich wechselseitig bedingendes, dialektisches Verhältnis“ (Ester 2024, 92). Hieraus folgt die Notwendigkeit für eine kritische Theorie des Antisemitismus, jenes Verhältnis von subjektiven Dispositionen und sozialen Pathologien unter eben den Analysekatoren einer kritischen Theorie der Vergesellschaftungsformen und -prinzipien in den Blick zu nehmen, um den Fallen von reduktiven psychologistischen oder materialistischen Erklärungsmustern zu entgehen.

Zugleich gilt es, die abstrakten Ursachenanalysen an die konkreten Erscheinungsformen zurückzubinden, die für den alltäglichen Antisemitismus gegenwärtig prägend sind. Schon Detlev Claussen hat in einem zur Jahrtausendwende veröffentlichten Beitrag *Über Psychoanalyse und Antisemitismus* darauf hingewiesen, dass vom Antisemitismus als einer geglaubten Ausnahmeerscheinung „zur Analyse der Produktion von Antisemitismus *im Alltag* zurückzukehren“ ist (Claussen 2000, 127). Die diversen und sich zugleich im Kern auf dieselben stereotypen bis paranoiden Muster beziehenden gegenwärtigen Erscheinungsformen von Antisemitismus prägen epistemische und normative Weltbilder auf eine so durchdringende ideologische Weise, dass eine Gesellschaftskritik, die den Antisemitismus als marginales soziales Randphänomen abstempelt oder unter in der Erklärungsdimension eher kurz greifende rassismuskritische oder intersektionale Konzepte subsumiert, keine ist. Hinzu kommt die für die Etablierung des Projektes einer zeitgemäßen *Kritischen Theorie* zukunftsweisende Aufgabe, die mit der Thematik verbundenen Ressentiment- und Stereotypbildungen ebenso klar zu benennen und unmissverständlich zu kritisieren, die in aktuellen Manifestationen von sich als ‚progressiv‘ einordnenden sozialen Bewegungen ebenso

zum Vorschein kommen wie in Spielarten der sich als ‚kritisch‘ ausweisenden akademischen Theorierichtungen der ‚New Left‘ oder auch der ‚Critical Theory‘.

## Literatur

- Adorno, T. W. (2019): Aspekte des neuen Rechtsradikalismus (1967). Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2020): Bemerkungen zu ‚The Authoritarian Personality‘ und weitere Texte (1947). Hrsg. v. Ziege, M. Berlin: Suhrkamp.
- Claussen, D. (2000): Über Psychoanalyse und Antisemitismus. In: Ders.: Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Hannover: Neue Kritik, 106–129.
- Claussen, D. (2005): Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt am Main: Fischer.
- Ester, M. (2024): Adornos antipsychologische Psychologie des Antisemitismus. In: Vennemann, S./Krüger, A.-M./Kronau, F. (Hrsg.): Warum Antisemitismus? – Zur Politik der Judenfeindschaft im Spannungsfeld von Kollektiv und Subjekt. Weilerswist: Velbrück, 90–102.
- Grimm, M. (2019): ‚Erwünschte Vorzüge im Existenzkampf des Individuums‘: Die sozialpsychologischen Elemente der Kritischen Theorie des Antisemitismus. In: Bittlingmeyer, U. H./Demirovic, A./Freitag, T. (Hrsg.): Handbuch Kritische Theorie. Wiesbaden: Springer VS, 683–612.
- Holz, K./Haury, T. (2023): Antisemitismus gegen Israel. Bonn: bpb.
- Horkheimer, M./Adorno, T. W. (2002): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jay, M. (1979): Frankfurter Schule und Judentum. Die Antisemitismusanalyse der Kritischen Theorie. In: Geschichte und Gesellschaft 5, 439–454.
- König, H. (2016): Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der ‚Dialektik der Aufklärung‘ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Weilerswist: Velbrück.
- Marx, K. (1958): Zur Judenfrage. In: Marx-Engels-Werke, Band 1, Berlin: Dietz, 347–377.
- Nirenberg, D. (2015): Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München: C. H. Beck.
- Pohl, R. (2010): Der antisemitische Wahn. Aktuelle Ansätze zur Psychoanalyse einer sozialen Pathologie. In: Stender, W./Follert, G./Özdogan, M. (Hrsg.): Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 41–68.
- Postone, M. (1988): Nationalsozialismus und Antisemitismus – Ein theoretischer Versuch. In: Diner, D. (Hrsg.): Zivilisationsbruch – Denken nach Auschwitz. Frankfurt am Main: Fischer, 242–286.
- Rensmann, L. (2001): Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zur Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin/Hamburg: Argument.
- Salzborn, S. (2010): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne: Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt am Main: Campus.
- Sartre, J.-P. (1994): Überlegungen zur Judenfrage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Scheit, G. (2011): Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno. Freiburg: ça ira.
- Schmid Noerr, G. (1997): Zur Ideengeschichte und Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘. In: Ders.: Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Fischer, 19–50.
- Ziege, E.-M. (2009): Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

# Critical Theory zwischen Akademisierung und Politisierung – Zehn Thesen

Aus der Perspektive der neuesten Entwicklungen in den akademisch institutionalisierten Spielformen einer kritischen Theorie der Gesellschaft stellen sich die im Vorangegangenen skizzierten Transformationen zwischen der Gründergeneration der *Frankfurter Schule* und den in den 1970er Jahren einsetzenden Wendepunkten und Paradigmenwechsel als ein schon überholtes Unterfangen dar. Sowohl im deutsch- als auch initial im englischsprachigen Raum hat seit den 2010er Jahren eine verstärkte Loslösung sowohl von der mit dem Stadtnamen ‚Frankfurt‘ und dem dortigen *Institut für Sozialforschung* verbundenen Schulbildung als auch den philosophischen Traditionslinien ihrer eigenen Verortung stattgefunden. Entsprechend werden die durch Selbst- und Fremdzuschreibung prominent gewordenen Labels ‚Kritische Theorie‘ und ‚Frankfurter Schule‘ nun zu meist ersetzt durch die pluralisierende Rede von den ‚kritischen Theorien‘ oder auch die internationalisierende von der ‚Critical Theory‘. Diese neuere Entwicklung knüpft zwar an verschiedene Konzepte an, die von der sogenannten zweiten und dritten Generation der ‚Frankfurter Schule‘ ausgebildet worden sind, vollzieht aber auch gegenüber dieser einen erneuten Paradigmenwechsel, der unter Beibehaltung und sogar Stärkung der akademischen Rahmenhandlung in einer deutlichen Diversifizierung der Theorieoptionen sowie einer verstärkten Politisierung von Theorie und den Interventionen in die soziale Praxis zum Ausdruck kommt. Die folgenden Thesen stellen einen ersten Versuch dar, diese neue Wende begrifflich zu fassen, also vor allem zu beschreiben und zu erklären, ohne jedoch auf normative Einordnungen sowie evaluative Einschätzungen und Problematisierungen gänzlich verzichten zu wollen. Die Thesen über die *Critical Theory* sollen als Anhaltspunkte und Motivationsgründe für weitergehende Forschungen und Kritiken dienen. Auf Literatur- und Personenverweise wird verzichtet, um den Fokus auf die diskursive Formation zu legen, welche gegenwärtig – und wohl auch zukünftig – aufgrund einer hegemonialen Position im akademischen Feld das mediale Bild von kritischen Theorien bestimmt und prägt. Dass innerhalb der hiermit in den Blick genommenen Diskursformation einer *Critical Theory* wiederum heterogene wissenschaftliche und politische Positionen vertreten werden, soll mit der hier skizzierten Heuristik von theoretischen Merkmalsfragmenten nicht unterschlagen werden. Sie verweist lediglich auf Transformationen und Konstellationen aus der Perspektive der Beobachtung.

## 1. Akademisierung

Die *Critical Theory* ist eine akademisch institutionalisierte und etablierte Theorierichtung, die ihre universitären Standorte in den urbanen Zentren westlicher Metropolen hat – insbesondere in Frankfurt und Berlin, aber auch in London, New York und anderen Orten vor allem des angelsächsischen Raumes. Sie äußert sich als international vernetzte und zugleich auf öffentliche Breitenwirksamkeit abzielende Wissenschaftsform, die mit Workshops, Podien und Konferenzen, unter Nutzung der einschlägigen Verbreitungsmedien und mit den im Wissenschaftsbetrieb üblichen Fördermöglichkeiten ihre hegemoniale Position im Diskurs über Fragen einer kritischen Theorie der Gegenwart behauptet. Sie sieht sich in der Rolle einer Überwinderin von aus ihrer Sicht überholten Paradigmen der klassisch mit dem Ortsnamen ‚Frankfurt‘ verbundenen Theorietradition, und nutzt zugleich das Label ‚*Kritische Theorie*‘ in seiner anglistischen oder pluralisierten Form für ihre eigene Situierung in der Wissenschafts- und Medienlandschaft. In ihren Publikationen orientiert sich die *Critical Theory* an den gängigen Darstellungsstandards in den theorieaffinen Wissenschaften (Philosophie, Soziologie, Politische Theorie, Cultural Studies). Stilistisch und argumentativ sind die publizierten Texte verankert in der von Habermas und Honneth begründeten kommunikativen Schule der eingängigen Skizze von Argumentationslinien, jedoch unter Zugriff auf ein im Gestus radikaleres, durch Neomarxismus und Poststrukturalismus beeinflusstes Vokabular.

## 2. Politisierung von Analyse und Kritik

Trotz der affirmativen Bindung an die Standards des internationalisierten wissenschaftlichen Arbeitens und Vernetzens unterscheidet sich *Critical Theory* von den üblichen Wissenschaftsformaten durch eine starke normative Haltung gegenüber sozialen, kulturellen und politischen Entwicklungen insbesondere in den westlichen Gesellschaften, die zum Zielpunkt ihrer Kritik werden. Entsprechend sind die analytischen Fragestellungen und Untersuchungen geprägt und überformt durch linkspolitische Prämissen und Maßgaben. Im Vergleich mit den älteren Theorietraditionen zeigt sich diese kritische Haltung gegenüber dem Gegenstand der Kritik in Form einer deutlichen Politisierung der Theorie, die in unvermittelter Weise als Teil der Praxis verstanden wird. Übergreifend werden gesellschaftlich erzeugte Pathologien und Ungerechtigkeiten als Problemstellungen betrachtet, die primär auf politischem Wege zu lösen seien. Politische Optionen und Wege versteht *Critical Theory* im Anschluss an die *Radikale Demokratietheorie* jedoch nicht im Sinne von etablierter und institutionalisierter Politik, sondern durch eine gegenhegemoniale politische Transformation und Subversion, die sie im Raum des Politischen verortet. Durch diese Art der politisierten Einbettung

des Theorieprojektes entstehen wiederum Unklarheiten und Defizite auf der Ebene der Analyse von den gesellschaftlichen Ursachen der kritisierten Phänomene. Die unhinterfragt affirmativen und zum Sozialromantizismus tendierenden Bezüge auf ‚soziale Bewegungen‘ und ‚Gegengemeinschaften‘ verstärken diese Entwicklung einer Preisgabe der reflexiven Theoriebildung am komplexen Gegenstand zugunsten der politischen Agitation mit Hang zum Moralismus.

### 3. Priorität der Herrschaftskritik

Mit der Politisierung geht hinsichtlich der Art des Gegenstandsbezuges der *Critical Theory* eine neue Priorisierung der Herrschaftskritik einher, wobei ‚Herrschaft‘ als ein sich in unterschiedlichen sozialen, politischen und kulturellen Konstellationen anzeigendes, strukturelles Phänomen mit klar zuweisbaren Positionen von ‚Herrschenden‘ und ‚Beherrschten‘ sowie ‚Unterdrückenden‘ und ‚Unterdrückten‘ betrachtet wird. Die Kritik an den Herrschaftsformen wird eingedenk einer Reflexion auf die eigenen, auch epistemisch privilegierten Standpunkte der Theoretikerinnen und Theoretiker geführt. Die Differenz insbesondere zu der ebenso herrschaftskritischen Anlage der *Kritischen Theorie* der Gründergeneration um Horkheimer und Adorno liegt in der theoretisch recht unvermittelten Ausrichtung der Herrschaftskritik. In der ‚alten‘ *Kritischen Theorie* war die Grundlage der Herrschaftskritik immer die Analyse der kategorial zu erfassenden Grundstruktur von kapitalistischen und faschistischen Gesellschaftsformen. Hierdurch war eine klare Abgrenzung von verkürzten Formen der Kapitalismus- und Herrschaftskritik möglich. Die *Critical Theory* läuft jedoch Gefahr, jene und solche Grenzziehungen aufgrund ihres die Verhältnisse von Herrschaft theoretisch teils oder tendenziös unvermittelt in den Blick nehmenden Zuganges nicht mehr trennscharf ziehen zu können.

### 4. Formalismus und Affektbezogenheit

Die *Critical Theory* versucht, der universalen Relevanz und partikularen Sensitivität ihres Kritikanspruches durch einen theoretischen Formalismus gerecht zu werden, aus dem nur minimalistische Inhaltsbestimmungen für die politischen sowie ethischen Bezugspunkte und Explikationen der Konzepte folgen. Hier schließt sie insbesondere an den von Habermas vollzogenen Paradigmenwechsel hin zum Ausweis der normativen Grundlagen von Gesellschaftskritik aus einer formalistischen Theorieperspektive an. Während Habermas seinen Formalismus wiederum rationalitätstheoretisch und sprachpragmatisch ausgefüllt hat, setzt sich die *Critical Theory* von diesem Rationalismus durch eine affekttheoretische Wende ab. Hierbei nimmt sie positiv Bezug auf die emotiven und expressiven

Ausdrucksformen in der Sphäre des Politischen. Sie verabschiedet sich zugleich von der Thematik der Analyse und Kritik von Rationalitätsformen entlang der klassischen philosophischen Konzepte von Vernunft und Freiheit, und ersetzt diese durch poststrukturalistische und radikaldemokratische Signifikanten.

## 5. Lebensformen, soziale Bewegungen und Gegengemeinschaften

Den Ort der Gegenbewegungen gegen die falsche Rationalität von gegenwärtigen Herrschaftsformen sieht die *Critical Theory* im sozialen und politischen Protest sowie in den subversiven Lebensformen. In deren Praktiken und Diskursen sei ein transformatorisches Potenzial gegenüber bestehenden strukturellen und komplexen Formen von Herrschaft in den liberalen Gesellschaften angelegt. Herrschaftsformen konstituieren sich demzufolge primär über den Ausschluss marginalisierter Gruppen von ökonomischen, partizipativen und epistemischen Ressourcen; als solche kommen sie auch in liberalen Theoriebildungen zum Ausdruck. Die ‚emanzipatorische‘ Transformation von Theorie und Praxis im Lichte von neuen Normsetzungen durch die als ‚progressiv‘ charakterisierten Praktiken von sozialen Bewegungen und Gegengemeinschaften soll hierbei eine ums Ganze sein. Der affirmative Rekurs auf letztere ersetzt in der *Critical Theory* schrittweise die verschiedenen Varianten der diffizilen Ausformulierung einer immanenten Kritik in der Tradition der *Frankfurter Schule*.

## 6. Deliberation, Konflikt und Kampf

Das von Habermas prominent ausbuchstabierte und auf die großen Kommunikationslinien liberaler Gesellschaften angewandte Konzept der Deliberation wird von der *Critical Theory* als probates Mittel von basisdemokratisch organisierten und nur im engeren Kontext als inkludierend strukturierten Bottom-up-Verfahren der Diskussion und Entscheidungsfindung angeführt. Kritisch werden jedoch Konsens- und Kompromissorientierungen im Raum von etablierten Öffentlichkeiten und Politiken gesehen, da diese zu Kanalisierungen von Meinungsbildern und zur Exklusion marginalisierter Stimmen neigen. So werden unter Bezugnahme auf die *Radikale Demokratietheorie* und Honneths Theorie eines *Kampfes um Anerkennung* Konzepte etabliert, die normativ legitime Formen des Konflikts in den Mittelpunkt von sozialen, politischen und kulturellen Aushandlungskämpfen stellen. Stärker noch als in den Gründungsdokumenten der *Kritischen Theorie* wird der soziale Kampf nicht nur als ein praktisches Moment der Theorie verstanden, sondern als deren Ausgangs- und Zielpunkt. Deshalb orientiert sich die *Critical Theory* zur Plausibilisierung und Rechtfertigung ihrer theoretischen

Prämissen an den Agitationsformen und Erfahrungshintergründen von sozialen und politischen Bewegungen. Indem sie ‚Praxis‘ nicht in den gesellschaftlichen Verhältnissen verortet, sondern im exklusiv verstandenen Raum des Politischen, missversteht sie sich selbst als Teil dieser Bewegungen und verliert die für den eigenen normativen und theoretischen Anspruch maßgebliche reflexive Distanz. Während also die ‚alte‘ *Kritische Theorie* gegen traditionelle Theorie, idealistische Philosophie und Positivismus den wichtigen Hinweis geliefert hat, dass Theorie in eine gesellschaftliche Praxis eingebettet ist und sie deshalb nicht nur Erkenntnis eines besonderen Gegenstandes ist, sondern sich durch ein spezifisches Verhältnis zu diesem Gegenstand auszeichnet, wird diese reflexive Wende von der *Critical Theory* durch eine dogmatische Setzung von Praxis gegen Theorie tendenziell wieder einkassiert. Die ehemals gesellschaftskritische Intention der form- und materialbezogenen Analyse von gesellschaftlichen Verhältnissen droht dadurch in eine partikularistische Rebellion umzuschlagen.

## 7. Hang zum Manichäismus

Die starke Betonung von Konflikt und Kampf als Medien der politischen Artikulation und Subversion führt im Zusammenspiel mit einer zumeist von dichotomen Unterdrückungsverhältnissen ausgehenden Herrschaftskritik in der *Critical Theory* zu reduktionistischen Theorien über die Genese und Struktur von nicht-egalitären Verhältnissen zwischen gesellschaftlichen Gruppen. In verschiedenen Publikationen der *Critical Theory* wird das eigene herrschaftskritische Anliegen durch den Verweis auf ein vorgeblich klar identifizierbares Unterdrückungsverhältnis zwischen ‚Herrschenden‘ und ‚Beherrschten‘ zum Ausdruck gebracht. Hierdurch läuft die *Critical Theory* Gefahr, verkürzenden und populistischen Erklärungsmustern für gesellschaftliche Missstände zuzuarbeiten. Die simplifizierende dichotome Darstellung von Herrschaftsverhältnissen geht in ihren konkretistischen, also die Abstraktheit und Vermittlungsdimension von sozialen Verhältnissen nicht berücksichtigenden Erklärungsmustern mit einem Hang zum Manichäismus einher.

## 8. Kapitalismuskritik und Antikapitalismus

Gegenüber dem Verlust des sich in der Gründergeneration an der *Kritik der politischen Ökonomie* von Marx orientierenden kapitalismuskritischen Hintergrundes und Fluchtpunktes der Theoriebildung, der sich infolge der intersubjektivitätstheoretischen Wende in der zweiten und dritten Generation der Frankfurter Schule vollzogen hat, insistiert die *Critical Theory* für eine Wiederaneignung von hierauf bezogenen Themen und Intentionen. Hierbei zielt sie auf eine In-

tegration der Kritik von neoliberalen Entwicklungen in der als kriseninduziert beschriebenen ökonomischen Sphäre in identitätspolitische, rassismuskritische und gendersensitive Themenfelder. Ökonomie wird im Gegensatz zu den theoretischen Grundlagen der von Marx ausgehenden Ökonomiekritik nicht als Formbestimmung von bürgerlichen Gesellschaften, sondern als eine zu problematisierende soziale Praxis mit spezifischen Herrschaftsimplicationen verstanden. Soziale und ökonomische Herrschaft wird zumeist konkretistisch sowie personifizierend beschrieben sowie in ethischer oder moralischer Hinsicht kritisiert. Aufgrund des vagen kategorialen Analyserahmens liegt der Fokus der von der *Critical Theory* forcierten Kritik auf sichtbaren Phänomenen der sozialen Ausbeutung und Ungleichheit auf der empirischen Oberflächenstruktur kapitalistischer Gesellschaften. Durch den affirmativen inhaltlichen Bezug auf für soziale Bewegungen typische antikapitalistische Agitationen verwischt zunehmend die für die ‚alte‘ *Kritische Theorie* noch maßgebliche Grenzziehung zwischen sich an Marx orientierender Kapitalismuskritik einerseits und ins Populistische abdriftenden Antikapitalismus andererseits.

## 9. Rassismus und Antisemitismus

Im Gegensatz zur zweiten Generation der *Frankfurter Schule* knüpft die *Critical Theory* an rassismuskritische Forschungen und Diskurse im Rahmen der von ihr vertretenen herrschaftskritischen Perspektivierung der Aufgabenstellungen einer gegenwartsbezogenen kritischen Theorie an. Hierbei orientiert sie sich an intersektionalen, also auf den Zusammenhang von Kategorien wie ‚race‘, ‚class‘, ‚gender‘ sowie ‚culture‘ und ‚religion‘ Bezug nehmenden Verständnissen von sich überkreuzenden oder ineinandergreifenden Herrschaftsformen, die für soziale, ethische und epistemische Ungerechtigkeiten in liberalen Gesellschaften konstitutiv sind. Rassismus wird hierbei als ein strukturelles und ideologisches Phänomen eingeordnet, mit der soziokulturellen Funktionalität der Etablierung und Stabilisierung von Diskriminierungs-, Unterdrückungs- und Herrschaftsstrukturen zwischen Menschengruppen. Eine auch die Differenzen von Rassismus und Antisemitismus in den Blick nehmende analytische und gesellschaftstheoretische Perspektive lässt die *Critical Theory* jedoch vermissen. In verschiedenen Hinsichten kann davon gesprochen werden, dass der Antisemitismus einen blinden Fleck in den aktuellen Publikationen und Agitationen der *Critical Theory* darstellt. Dies betrifft auch die Thematik der Herrschaftsprojektion, die auf Grundlage der gegenwärtig gängigen Theoriebildungen – Intersektionalität, strukturelle Herrschaftskritik, *Critical Philosophy of Race* – nicht ausreichend erfasst werden kann.

## 10. Kritische Theorie oder *Critical Theory*?

Wer in der Gegenwart kritische Theorie betreibt, sieht sich vor zwei falsche Alternativen gestellt. So wird der in seinen anachronistischen Varianten im Modus der Nostalgie verharrenden Rückbesinnung auf die Zeit der Gründergeneration nun – nach der wissenschaftlichen Einbettung und politischen Zähmung während der Habermas-Honneth-Ära – mit der *Critical Theory* eine neue Variante entgegengestellt, die sich politischer, kritischer, praktischer und entgrenzter präsentiert. Verschiedene der in diesem Buch hier vorgelegten Beiträge sind von der Überzeugung getragen, dass es sich auch aus einer Perspektive, die an die gegenwärtigen gesellschaftlichen Problemlagen anschließt, als philosophisch tragend erweisend kann, philosophische und gesellschaftskritische Motivlagen der sogenannten ‚älteren‘ *Kritischen Theorie* noch einmal aufzugreifen und fortzuführen. Paradigmenwechsel und Generationenerzählungen haben zu Transformationen der Theoriebildung geführt, die gerade aus einer undogmatischen, sich an konstellativen Deutungsstrukturen orientierenden Perspektive wiederum aufeinander verweisen und wechselseitige Kritiken evozieren, die eingeschlagene Richtungswechsel auch hinterfragbar werden lassen, ohne in Nostalgie oder anachronistische Denkformen und Habitualisierungen zu verfallen. Die Fragestellung, die diese letzte These hier überzeichnet, ist also als solche infrage zu stellen, wenn der konzeptuelle, sachliche und politische Umgang mit den Theoriedynamiken und Paradigmenwechsel zwischen ‚älteren‘ und ‚neueren‘ nicht dogmatisch genommen, sondern in Konstellationen der Kritik überführt wird. Hieraus erst entspringt die anspruchsvolle Möglichkeit, problematische Weichenstellungen zu kritisieren, ohne im Modus abstrakter Negationen zu verharren.

# Text- und Drucknachweise

## **Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis**

Der Artikel baut auf Ideen und Textpassagen auf, die in den Monografien *Subjekt und Synthesis – Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom* (Würzburg: Königshausen & Neumann 2013) und *Habermas und die Genealogie nachmetaphysischen Denkens* (Hamburg: Meiner Verlag 2024) sowie in dem Sammelbandbeitrag *Synthesis a priori und gesellschaftliche Synthesis. Transformationen der idealistischen Semantik in der Kritischen Theorie* (in: Hackl, M. / Danz, C. (Hrsg.): *Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen*, Wien: Vienna University Press 2017) formuliert worden sind. Bei dem in diesem Band vorgelegten, grundständig überarbeiteten und deutlich erweiterten Beitrag handelt es sich um einen eigenständigen Artikel.

## **Genealogie, Archäologie und Dialektik der Aufklärung: Die Figur Bacon**

Der Artikel baut auf Ideen und Textpassagen auf, die in der Monografie *Habermas und die Genealogie nachmetaphysischen Denkens* (Hamburg: Meiner Verlag 2024) sowie in dem Sammelbandbeitrag *Genealogische Anmerkungen über die kritischen Theorien zur Genese des Naturproblems in der Frühen Neuzeit* (in: Feldmann, K. / Höppner, N. (Hrsg.): *Wie über Natur reden? – Philosophische Zugänge zum Naturverständnis im 21. Jahrhundert*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2020) formuliert worden sind. Bei dem in diesem Band vorgelegten, grundständig überarbeiteten und deutlich erweiterten Beitrag handelt es sich um einen eigenständigen Artikel.

## **Horkheimer, Kant und die neue Kritik der instrumentellen Rationalität**

Der Artikel ist eine überarbeitete und erweiterte Version des Zeitschriftenartikels *Kant und die metaethische Kritik der instrumentellen Rationalität*, erschienen in Heft 3/2024 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (de Gruyter).

Copyright: © Walter de Gruyter GmbH

## **Konstellationen und Kontexte einer Kritik der instrumentellen Vernunft**

Unveröffentlichtes Manuskript.

## **Paradoxien und Aporien in Menkes Formkritik des bürgerlichen Rechts**

Der Artikel ist eine überarbeitete und erweiterte Version des Zeitschriftenartikels *Menkes genealogische Formkritik des Rechts im Spiegel von Marx*, erschienen in Heft 56–57/2023 der *Zeitschrift für kritische Theorie* (zu Klampen). Das zweite Kapitel des Artikels baut auf Ideen und Textpassagen aus dem Zeitschriftenartikel *Normativität als Problem der genealogischen Formkritik der bürgerlichen Rechte* auf, erschienen

in Heft 3/2023 des *Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie* (Franz Steiner Verlag). Bei dem in diesem Band vorgelegten, grundständig überarbeiteten und deutlich erweiterten Beitrag handelt es sich um einen eigenständigen Artikel.

### **Adornos Vernunft und die Rückkehr der Natur in Habermas' Rechtsdenken**

Der Artikel ist eine überarbeitete und erweiterte Version des Zeitschriftenartikels *Von den Menschenrechten zur Menschenwürde und zurück? – Neue Motivlagen im post-metaphysischen Rechtsdenken von Jürgen Habermas*, erschienen in Heft 3/2022 des *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* (Franz Steiner Verlag). Bei dem in diesem Band vorgelegten, grundständig überarbeiteten und deutlich erweiterten Beitrag handelt es sich um einen eigenständigen Artikel.

### **Grenzen der Aufklärung und die Kritische Theorie des Antisemitismus**

Unveröffentlichtes Manuskript.

### **Critical Theory zwischen Akademisierung und Politisierung – Zehn Thesen**

Unveröffentlichtes Manuskript.