

Ethischer Materialismus

Max Horkheimer und der Widerspruch in der natürlichen Normativität

Ethical Materialism

Max Horkheimer and the Contradiction in Natural Normativity

PHILIP HOGH, OLDENBURG

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz wird die bislang kaum beachtete frühe Moralphilosophie von Max Horkheimer aus den 1930er Jahren in ein produktives Spannungsverhältnis zu den Grundannahmen des ethischen Naturalismus gesetzt. Horkheimer versteht die Moral als ein normatives Instrument, mit dem die menschliche Gattung ihr gesellschaftliches Leben zu organisieren versucht. Die natürliche Normativität der menschlichen Lebensform ist für Horkheimer selbst historisch bestimmt, als die menschliche Lebensform sich notwendig nur historisch realisieren kann. In der bürgerlichen Gesellschaft ist diese Normativität nach Horkheimer widersprüchlich verfasst: Einerseits sollen die Menschen moralischen Normen und nicht allein ihren eigenen Interessen folgen, andererseits erfordert die bürgerliche Gesellschaft gerade das rücksichtslose Verfolgen eigener Interessen, da sonst die Selbsterhaltung der Menschen gefährdet würde. Die Auswirkungen dieser Widersprüchlichkeit werden hier anhand von drei Aspekten untersucht: die Opazität und Naturhaftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, das Leiden der menschlichen Natur, Geschichte als Anpassungsprozess der menschlichen Natur. Abschließend wird Horkheimers Ansatz hinsichtlich seiner theoretischen Reichweite in den moralphilosophischen Diskussionen der gegenwärtigen Kritischen Theorie verortet.

Schlagwörter: Kritische Theorie, Materialismus, Moralphilosophie, Geschichtsphilosophie, ethischer Naturalismus

Abstract: In this article Max Horkheimer's early moral philosophy from the 1930s, which has so far received little attention, is placed in a productive tension with the basic assumptions of ethical naturalism. Horkheimer understands morality as a nor-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



mative instrument with which the human species attempts to organize its social life. For Horkheimer, the natural normativity of the human form of life is historically determined as the human form of life can necessarily only be realized historically. According to Horkheimer this normativity is contradictory in bourgeois society: On the one hand, human beings should follow moral norms and not only their own interests; on the other hand, bourgeois society requires the ruthless pursuit of their own interests, otherwise their self-preservation would be endangered. The effects of this contradiction are examined here on the basis of three aspects: the opacity and naturalness of bourgeois society, the suffering of human nature, history as a process of adaptation of human nature. Finally, Horkheimer's theoretical approach is located in the moral philosophical discussions of contemporary critical theory.

Keywords: Critical Theory, Materialism, Moral Philosophy, Philosophy of History, Ethical Naturalism

Innerhalb der Kritischen Theorie der Gegenwart spielt die Beschäftigung mit der Moral eine große Rolle. Dies hat vor allem damit zu tun, dass Habermas bereits in der *Theorie des kommunikativen Handelns* innerhalb der frühen Kritischen Theorie ein normatives Begründungsdefizit identifiziert hat, an dessen Behebung seitdem in verschiedenen Varianten gearbeitet wurde. (Vgl. Habermas 1981, 7) In den 1980er Jahren bestimmten primär die von Habermas und Apel entwickelten Varianten der Diskursethik die moralphilosophischen Diskussionen in der Kritischen Theorie. In Absetzung von ihnen versuchte Honneth später die sozialen Beziehungen menschlicher Subjekte als normative Ressource zu begreifen, die sie für die von ihnen erhobenen moralischen Forderungen nutzen konnten. Im Unterschied zur Diskursethik, deren Intersubjektivismus Honneth beibehielt, versuchte er in seiner Anerkennungstheorie die Entstehung, Begründung und Geltung moralischer Normen aus gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu begreifen. (Vgl. Honneth 1986; 1994) Forsts Rechtfertigungstheorie gibt der Diskursethik schließlich eine motivationsinternalistische Ausrichtung, verzichtet aber im Unterschied zu Honneth auf eine Entwicklung moralischer Normen aus gesellschaftlichen Kämpfen, sondern fundiert sie stattdessen in einem substanziellen Begriff praktischer Vernunft. (Vgl. Forst 2007) Seit dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts bekommen auch Adornos Beiträge zur Moralphilosophie wieder größere Aufmerksamkeit. (Vgl. Bernstein 2001; Freyenhagen 2013) Dabei lag die Konzentration jedoch weniger auf Fragen der Moralbegründung, sondern stärker auf dem Verhältnis morali-

scher Normen zum jeweils historisch-gesellschaftlich bestimmten Leben der Menschen und ihrem Leiden, ein Motiv, das auch schon in Honneths Anerkennungstheorie bearbeitet wurde. Diese Perspektivenverschiebung verlief teilweise unter direktem Einfluss der Rezeption dessen, was sich unter dem Obergriff des ethischen Naturalismus bei neoaristotelischen Autorinnen und Autoren wie Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, John McDowell und Michael Thompson findet. (Vgl. Müller 2017; Testa 2007) Dass die Moral nicht im Gegensatz zur menschlichen Natur, sondern als Teil des Lebens der menschlichen Gattung verstanden wird, ist ein bei den genannten Autorinnen und Autoren in unterschiedlichen Varianten ausgearbeiteter Gedanke.

Ein Autor, der diesen Gedanken ebenfalls vertritt, wenn auch mit nicht zu vernachlässigenden Differenzen, dessen Arbeiten aber in den moralphilosophischen Diskussionen der Kritischen Theorie gegenwärtig kaum behandelt werden, ist Max Horkheimer. Eine Ausnahme stellt Seyla Benhabib dar, die bereits 1986 darauf hingewiesen hat, dass Horkheimers moralphilosophischen Überlegungen systematisch eine weitaus größere Relevanz zukommt, als dies in der Forschung bislang anerkannt wurde. (Vgl. Benhabib 1986) Da Horkheimer das Leben der menschlichen Gattung aus einer materialistischen und nicht aus einer naturalistischen Perspektive versteht, spielt für ihn die jeweilige historisch-gesellschaftliche Form, in der der Moral im Leben der Menschheit eine spezifische Funktion gegeben wird, eine sehr viel größere Rolle für die Moral selbst, als dies im ethischen Naturalismus der Fall ist.

Um die produktive Spannung zu erläutern, in der Horkheimers Überlegungen zum ethischen Naturalismus stehen, sollen zuerst anhand von Philippa Foots Verständnis natürlicher Normativität einige grundlegende Merkmale dieser moralphilosophischen Strömung der Gegenwart bestimmt werden (1). Daran anschließend werde ich das Verhältnis erörtern, in das Horkheimer die Moral einerseits zur Geschichte der menschlichen Gattung, andererseits zum Leiden der menschlichen Natur unter dieser Geschichte setzt. In der Differenz zum ethischen Naturalismus soll Horkheimers Ansatz als ethischer *Materialismus* expliziert werden, für den das historische und gesellschaftliche Leben der Menschheit eine weitaus größere Rolle für die Theoriebildung spielt, als dies im ethischen Naturalismus der Fall ist. Dadurch soll erstens erläutert werden, welchen Beitrag Horkheimers frühe Überlegungen aus den 1930er Jahren zur Kritischen Theorie der Moral leisten können; zweitens soll gezeigt werden, an welchen Punkten Horkheimer den ethischen Naturalismus für dessen ahistorisches Verständnis des

menschlichen Gattungslebens in gewisser Weise *avant la lettre* kritisiert; drittens soll sichtbar gemacht werden, an welche Grenzen Horkheimer dabei stößt. Ich tue dies, indem ich ausgehend von Horkheimers Kant-Lektüre die Widersprüchlichkeit der Normativität der bürgerlichen Gesellschaft, die er konstatiert, erörtere. Der Bezug zu Kant ist hier einerseits deswegen unverzichtbar, weil Horkheimers Rede von der Natürlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Naturgesetzlichkeit sich auch aus seinem Verständnis des moralischen Gesetzes als eines Naturgesetzes der Vernunft herleitet, nicht allein aus seinem an Marx anschließenden Verständnis der Kritik der politischen Ökonomie. Andererseits ist dies auch für die Klärung des Verhältnisses von Horkheimer zum ethischen Naturalismus bedeutsam, weil Kants Moraltheorie als gemeinsamer Gegner beider verstanden werden kann. Für Horkheimer liegt das Problem in der Ahistorizität des kantischen Ansatzes, an dem er jedoch als Ausdruck der bürgerlichen Moral seine Kritik entfaltet. Für Foot und Thompson stellt der Mensch als natürliches Lebewesen den Ausgangspunkt moralphilosophischer Überlegungen dar und dass Kant genau darauf verzichtet und moralische Normativität unabhängig von der menschlichen Natur begründet, sorgt für die Unvereinbarkeit beider Ansätze (2). Die Widersprüchlichkeit der Normativität der bürgerlichen Gesellschaft durchzieht drei Bestimmungen des gesellschaftlichen Lebens der Menschheit, die daran anschließend diskutiert werden sollen: die naturhafte und „blinde“ Organisation des gesellschaftlichen Lebens und die daraus folgende Opazität bezüglich moralischer Handlungen (3); das Leiden der menschlichen Natur, das durch ihre nicht angemessene natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft hervorgerufen wird (4); der Begriff von Geschichte als Anpassungsprozess der menschlichen Natur an die natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft (5). Ich schließe mit zusammenfassenden Überlegungen dazu, worin Horkheimers Beitrag zur Kritischen Theorie der Moral heute bestehen kann (6).

1. Grundzüge des ethischen Naturalismus

Philippa Foot hat in ihrem philosophischen Vermächtnis *Die Natur des Guten* (Foot 2004) eine die moralphilosophischen Diskussionen der Gegenwart zutiefst prägende Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Normativität vorgenommen. Diesem Verständnis zufolge befinden sich lebendige Natur und Normativität nicht in einem Verhältnis der Äußerlichkeit, sondern die lebendige Natur ist selbst normativ verfasst. Dabei lassen sich für jede

Spezies oder Lebensform – Foot verwendet diese Begriffe synonym – natürliche Normen identifizieren, denen das Leben aller individuellen Mitglieder einer Lebensform folgen muss, wenn dieses Leben gelingen soll. Diese Normen ermöglichen es dann, das Leben der Individuen zu bewerten. Foots zentrale naturalistische These lautet, dass die „begriffliche Struktur“ von „Bewertungen menschlichen Wollens und Handelns“ dieselbe ist wie bei „Bewertungen von Eigenschaften und Vollzügen anderer Lebewesen“ (Foot 2004, 19). Wenn das zutrifft, so erhalten die Normen, die die Vollzüge von Lebewesen bestimmen, eine Verankerung in der natürlichen Bestimmtheit der Lebewesen. Und insofern Menschen ebenfalls Lebewesen sind, entfällt für ihre moralische Normativität ebenfalls die Notwendigkeit einer von der menschlichen Natur unabhängigen Begründung.

Die begriffliche Struktur, die zur normativen Bewertung der Vollzüge von Lebewesen notwendig ist, besteht in einer Zusammenführung von dem, was Foot im Anschluss an Michael Thompson aristotelisch-kategorische Aussagen oder naturhistorische Urteile nennt, mit bewertenden Aussagen über Individuen einer Lebensform. Naturhistorische Urteile haben nach Thompson die folgende Form: „Das S ist (oder hat oder tut) F“ (Thompson 2011, 84), wobei S eine bestimmte Lebensform repräsentiert und F die für diese Lebensform typischen Vollzüge. Thomas Hoffmann hat die Besonderheit naturhistorischer Urteile entsprechend so beschrieben: „Dabei steht S nicht für Individuen oder Mengen von Individuen, sondern für die Substanzform selbst, während das durch die ‚zeitallgemeine‘ Kopula ist/hat/tut mit S verbundene F für die Zustands- oder Bewegungsformen steht, die Exemplare von S als solche im Allgemeinen manifestieren.“ (Hoffmann 2015, 54)

Als solche generischen Aussagen geben naturhistorische Urteile die Standards an, die das Leben einer Lebensform auszeichnen. Sie sind deswegen keine deskriptiven oder bloß statistischen Aussagen darüber, wie es um bestimmte Eigenschaften einer mehr oder weniger großen Anzahl von Individuen einer Spezies bestellt ist. Dieser Unterschied kommt durch den Bezug der Aussagen auf die teleologischen Bestimmungen einer Spezies zustande. Denn so wird nicht allein etwas darüber gesagt, was im Leben einer Spezies passiert, sondern auch darüber, welchem Zweck es folgt. Die Zwecke, denen lebendige Wesen grundlegend folgen, sind laut Foot „Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung“ (Foot 2004, 53). Indem naturhistorische Urteile die Standards einer Lebensform ausdrücken, heben sie diejenigen „natürlichen Normen“ (Foot 2004, 44) hervor, denen die Mitglieder einer Lebensform folgen müssen, wenn sie die Zwecke von Selbsterhaltung, Entwicklung

und Fortpflanzung erfüllen wollen. Ein Individuum kann dann an diesen natürlichen Normen gemessen werden und mit einem einzelnen bewertenden Urteil kann dann ausgedrückt werden, ob es ihnen entspricht. Thompson gibt ein Beispiel für eine für die *Spezies Hauskatze* natürliche Norm: „Die Hauskatze hat vier Beine, zwei Augen, zwei Ohren und Eingeweide im Bauch.“ (Thompson 2011, 85) Mit Bezug auf *eine bestimmte Hauskatze*, die nur drei Beine hat, lässt sich dann mit einer einzelnen bewertenden Aussage sagen: „Diese Hauskatze hat nur drei Beine, darum ist sie defizitär.“

Da Menschen auch Lebewesen sind, muss ihr Leben ebenfalls den Zwecken Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung folgen, aber Foot betont, dass die Teleologie der menschlichen Lebensform nicht in diesen Zwecken aufgeht, weil Menschen über Rationalität verfügen. (Vgl. Foot 2004, 64) Auch die menschliche Lebensform ist durch natürliche Normen ausgezeichnet, aber ihre Mitglieder sind als rationale Wesen diesen Normen nicht einfach unterworfen, sondern können sich bewusst und kritisch auf sie beziehen und sie gegebenenfalls in Frage stellen und ändern. Menschen sind solche Lebewesen, denen die Zwecke ihrer Handlungen nicht einfach vorgegeben sind. Sie können vielmehr auf der Grundlage dessen, was sie aus Gründen präferieren, Entscheidungen treffen. „Tiere sind auf das Gute aus, das sie sehen, zum Beispiel auf Nahrung; Menschen hingegen sind aus auf das, was sie als gut ansehen. Aus diesem Grund kann man von einem Tier nicht sagen, daß es ‚das Bessere kennt und das Schlechtere wählt‘. Man kann aber genau das von einem Menschen sinnvoll behaupten.“ (Foot 2004, 80)

Ob es dazu kommt, dass Menschen eine Auseinandersetzung über den Inhalt und die Richtigkeit einer Norm führen, hängt jedoch – wie Foot ganz explizit sagt – von aus ihrer Perspektive kontingenten Faktoren ab. Der Anstoß für eine solche Auseinandersetzung kommt aus dem „wirklichen menschlichen Leben“ (Foot 2004, 149), in dem Menschen verletzt, misshandelt und ermordet werden: „Menschliches Leben wird, anders als das von Tieren, in Entsprechung zu Normen gelebt, die Menschen kennen und die sie als Handlungsmuster anerkennen. [...] Die Normen, die befolgt werden sollen, müssen zum größten Teil als Verbote von Handlungen wie Diebstahl oder Mord formuliert sein.“ (Foot 2004, 149f.) In diesem Sinne kann sich der Inhalt dessen, was Menschen unter dem für sie Guten verstehen, ändern. Nun spielen gesellschaftliche und historische Veränderungen für Foots Verständnis natürlicher Normativität aber nur so weit eine Rolle, wie diese Veränderungen den Inhalt der jeweiligen natürlichen Normen und die Verstöße gegen diese Normen betreffen. Dass die Veränderungen dieser Inhalte

jedoch ihrerseits abhängig sind von der Organisation des gesellschaftlichen Lebens, zu dessen Regulierung die Normen gebraucht werden, spielt für die Theoriebildung bei Foot genauso wenig eine zentrale Rolle wie bei anderen ethischen Naturalisten.¹

Horkheimers Ansatz steht in einer produktiven Spannung zum ethischen Naturalismus. Die natürliche Normativität der menschlichen Lebensform ist für Horkheimer selbst historisch bestimmt, als die menschliche Lebensform sich notwendig nur historisch realisieren kann. Da diese historische Realisierung in wechselnden gesellschaftlichen Formationen stattgefunden hat und stattfindet, ist es aus Horkheimers Perspektive notwendig, diese historische Entwicklung der Gesellschaft in die Bestimmung der ihr Leben regulierenden Normen einzubeziehen. In der bürgerlichen Gesellschaft ist diese Normativität nach Horkheimer widersprüchlich verfasst: Einerseits sollen die Menschen moralischen Normen und nicht allein ihren eigenen Interessen folgen, andererseits erfordert die bürgerliche Gesellschaft gerade das rücksichtslose Verfolgen eigener Interessen, da sonst die Selbsterhaltung der Menschen gefährdet würde. Für die in der bürgerlichen Gesellschaft lebenden Menschen ist diese widersprüchliche Normativität in dem Sinne natürlich, dass sie zu dieser Gesellschaft als solcher dazugehört. Sie ist nicht in dem Sinne natürlich, dass sie den Menschen als natürlichen Gattungswesen entspricht, wie es die natürliche Normativität ist, von der der ethische Naturalismus handelt. Zentral für die Verhältnisbestimmung von Horkheimer und den hier exemplarisch bei Foot dargestellten Grundzügen des ethischen Naturalismus ist darum, dass Horkheimer die natürliche Normativität des menschlichen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft als der menschlichen Natur nicht angemessen begreift.

1 Wenn man an die Auseinandersetzung zwischen McDowell und Foot denkt, so geht es dort zwar auch darum, ob die menschliche Natur aufgrund ihrer kulturellen und historischen Bestimmtheit als eine erste Natur verstanden werden muss oder als eine zweite Natur. (Vgl. McDowell 2009, Hoffmann 2010 und Wesche 2010) McDowell, der für die zweite Möglichkeit plädiert, verzichtet aber ebenfalls darauf, die Abhängigkeit der inhaltlichen Bestimmung der für Menschen verbindlichen Normativität von der historisch veränderlichen Organisation des gesellschaftlichen Lebens der menschlichen Gattung explizit in die Theoriebildung einzubeziehen. Deswegen entsteht der Eindruck, das, was Foot unter menschlicher Lebensform und McDowell unter zweiter Natur versteht, sei ahistorisch.

2. Horkheimers materialistische Kant-Lektüre

Horkheimers Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie ist mit Vorsicht zu genießen, da es Horkheimer dabei primär nicht um Kant selbst geht, sondern darum, seine moralphilosophischen Überlegungen als Ausdruck der in der bürgerlichen Gesellschaft wirksamen Moral zu verstehen. An Kant versucht Horkheimer zu veranschaulichen, wie die gesellschaftliche Funktion der Moral philosophisch begriffen werden kann. Weil Kants Moralphilosophie für Horkheimer „ein vollendeter Ausdruck ihrer Zeit“ (Horkheimer 1933/1988, 115) ist, lassen sich an ihr die Probleme ablesen, von denen die Moral in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt ist. Bei Kant findet sich aus Horkheimers Perspektive ein zwar zu kritisierendes Verständnis der Normativität der bürgerlichen Gesellschaft. Ausgehend von seiner Kritik an Kant entwickelt Horkheimer aber sein eigenes materialistisches Moralverständnis, das wiederum einzelne Aspekte des ethischen Naturalismus in verwandelter Weise vorwegnimmt.

Horkheimers Auseinandersetzung mit Kant setzt damit ein, dass „Kants Formulierung des kategorischen Imperativs“ als „reinsten Ausdruck“ der „Moralvorstellung des Bürgertums“ bestimmt wird. (Horkheimer 1933/1988, 115) Horkheimer orientiert sich hier an der Generalisierungsformel des kategorischen Imperativs: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant 1978, 421) Für Horkheimer wird dem handelnden individuellen Subjekt damit gesagt, es solle in seinen Handlungen nicht seinen eigenen Interessen folgen, sondern nur dem, was interesselos ein allgemeines Gesetz werden kann. Das Problem besteht für Horkheimer darin, dass nicht begründet wird, warum jenes Allgemeine denn über dem individuellen Interesse stehen sollte. Aufgrund dieser Unklarheit im Verhältnis von individuellem Interesse und allgemeinem Gesetz findet Horkheimer zufolge im individuellen Subjekt ein nicht zu beruhigender Konflikt statt, für dessen verbindliche Entscheidung zugunsten des Allgemeinen, wie es die Moral fordert, jedoch keine Kriterien zur Verfügung gestellt werden.² Dieses begriffliche Problem, das

2 Dieses Problem besteht natürlich nur dann, wenn man in Frage stellt, dass moralische Normen generell als allgemeine Normen zu verstehen sind, die nicht nur einem Subjekt, sondern allen Subjekten als vernunftbegabten Sinneswesen Gerechtigkeit widerfahren lassen sollen. Dass dies der Anspruch der Moral ist, wird von Horkheimer nicht in Frage gestellt, es geht ihm stattdessen um den Charakter jenes allgemeinen moralischen Gesetzes, dessen Moralität für Horkheimer – anders als für Kant – nicht durch seine Gesetzesform

Horkheimer bei Kant identifiziert, versteht er als gesellschaftlich vermittelt: „Weil diese Problematik, die sich im Innern der Menschen abspielt, notwendig aus ihrer Rolle im gesellschaftlichen Lebensprozeß hervorgeht, ist die Kantische Philosophie, als ihr getreuer Spiegel, ein vollendeter Ausdruck ihrer Zeit.“ (Horkheimer 1933/1988, 115)

Die bürgerliche Gesellschaft ist laut Horkheimer darauf ausgerichtet, die „Eigentumsinstinkte aller Einzelnen“ (Horkheimer 1933/1988, 116) zu entfesseln. Indem sie so ihren eigenen ökonomischen Vorteil suchen, tragen sie aufgrund der Gesellschaftlichkeit aller privat verrichteter Arbeiten zugleich zum Profit anderer und schließlich zum Erhalt des gesellschaftlichen Ganzen bei. Was dem individuellen Subjekt als selbstbestimmte Tätigkeit zur Befriedigung eigener Interessen erscheint, ist zugleich eben auch eine für den Markt verrichtete Arbeit und dient so auch der Befriedigung der Interessen anderer.

Nun hat Horkheimer im eben Zitierten davon gesprochen, dass die bei Kant identifizierte Problematik des Konflikts zwischen Individuum und Allgemeinem sich „im Innern der Menschen abspielt“. Er muss darum zeigen, in welcher Weise die gesellschaftlichen Lebensverhältnisse zu dem genannten Konflikt führen, den Kant nicht als gesellschaftlich entsprungen begreift, sondern in der Vernunftnatur des Menschen begründet sieht. Horkheimer geht davon aus, dass die Menschen sich in allen Bereichen ihres „Sein“, d. h. psychisch und physisch in der Geschichte „an die Lebensbedingungen der Gesellschaft angepaßt“ (Horkheimer 1933/1988, 116), haben. Ist die bürgerliche Gesellschaft davon bestimmt, das Verfolgen des individuellen Interesses und des ökonomischen Vorteils zu befördern, so bedeutet das für das „Sein“ der Menschen, dass „[w]eder das Gefühl des Individuums noch sein Bewußtsein, weder die Form seines Glücks noch seine Vorstellung von Gott [...] sich diesem das Leben beherrschenden Prinzip“ (Horkheimer 1933/1988, 116) entziehen können.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft die Individuen aber so geformt hat, dass sie in ihr genau das tun, was von ihnen verlangt wird, nämlich den eigenen ökonomischen Vorteil suchen, so fragt es sich, wozu Moral als Instanz, die darüber wacht, dass die Individuen nicht gegen das allgemeine Gesetz verstoßen, überhaupt gebraucht wird. Wenn das allgemeine Gesetz

gewährleistet wird. Horkheimers Kant-Kritik ist darum eine weitestgehend externe und gesellschaftstheoretisch motivierte Kritik, auch wenn er seinem Vorgehen einen immanenten Charakter zu geben versucht.

und das eigene individuelle Interesse zusammenfallen, wozu ist Moral dann noch nötig? „Der ökonomische Vorteil ist in dieser Epoche das natürliche Gesetz, unter dem das individuelle Leben steht. Diesem natürlichen Gesetz der Einzelnen hält der kategorische Imperativ das ‚allgemeine Naturgesetz‘, das Lebensgesetz der menschlichen Gesellschaft als ein Richtmaß vor. Das wäre sinnlos, wenn die besonderen Interessen und die Bedürfnisse der Allgemeinheit nicht höchst ungenau, sondern mit Notwendigkeit ineinander griffen.“ (Horkheimer 1933/1988, 116) Aus dieser Perspektive ist die Moral als menschliche Erscheinung und Ausdruck des bürgerlichen Zeitalters gerade notwendig, weil die Art und Weise, in der die Menschen ihren individuellen ökonomischen Interessen nachgehen, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht von selbst dazu führt, dass die „Bedürfnisse der Allgemeinheit“ erfüllt werden. Dieses Argument, das die Notwendigkeit der Moral aus dem historischen Stand der Vergesellschaftung ableitet, ist aber nur dann plausibel, wenn der höchst komplexe Sachverhalt erläutert wird, warum individuelles und allgemeines Interesse nicht zusammenfallen, obwohl die bürgerliche Gesellschaft Horkheimer zufolge genau das verspricht.

Horkheimer sieht den Grund dafür darin, dass der Vermittlungsprozess der individuellen Tätigkeiten und der „Existenz der Gesamtgesellschaft als dem Vermittelten“ sich nicht vernünftig, d. h. nicht durch die „Kontrolle eines bewußten Willens“, sondern wie ein blinder „Naturvorgang“ vollzieht. Darin liegt der opake Charakter des gesellschaftlichen Lebens. Der naturhafte und darum irrationale Vermittlungsprozess des Individuellen und des Allgemeinen in der bürgerlichen Gesellschaft drückt sich für Horkheimer im Leiden ihrer Mitglieder aus. (Vgl. Horkheimer 1933/1988, 116f.) Das verweist darauf, dass die naturhafte Normativität des Lebensprozesses der bürgerlichen Gesellschaft dem Leben ihrer Mitglieder nicht angemessen ist, denn sonst würden sie nicht leiden. Die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft erscheint in Horkheimers Verständnis als ein Anpassungsprozess menschlichen Lebens an die naturhaften normativen Anforderungen dieser Gesellschaft. In den folgenden drei Schritten werde ich den opaken Charakter der bürgerlichen Gesellschaft, das in ihr auftauchende Leiden und die Geschichte als Anpassungsprozess als drei Aspekte der Widersprüchlichkeit der Normativität der bürgerlichen Gesellschaft erläutern.

3. Gesellschaftliche Opazität

Horkheimer problematisiert die Opazität des Zusammenhangs von individueller Tätigkeit und dem gesellschaftlichen Ganzen, die zur Folge hat, dass es für die Individuen letztlich nicht absehbar ist, welche Folgen ihre Handlungen haben. Horkheimers Bestimmung dieses Zusammenhangs als blinden Naturvorgangs verweist auf die von Marx im *Kapital* dargestellte Fetischisierung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, die zwar von Menschen hervorgebracht wurden und werden, gleichwohl aber wie unveränderliche Naturverhältnisse erscheinen. (Vgl. Marx 1970, 85–98) Horkheimer interessiert sich jedoch im Kontext seiner moralphilosophischen Überlegungen weniger für die ökonomische Formanalyse von Marx, sondern vielmehr für die Auswirkungen, die der sich als blinder Naturvorgang vollziehende gesellschaftliche Lebensprozess auf den moralischen Gehalt von Handlungen hat. „Der Einzelne, ganz von der Sorge um sich selbst und das ‚Seine‘ in Anspruch genommen, fördert daher das Leben des Ganzen nicht bloß ohne klares Bewußtsein, sondern er bewirkt durch seine Arbeit außer dem Glück der anderen auch noch ihr Elend; nie kann es ganz offenbar werden, inwieweit und für welche Individuen seine Arbeit das eine oder das andere bedeutet.“ (Horkheimer 1933/1988, 116/17)

Den „ökonomischen Vorteil“ zu suchen ist das „natürliche Gesetz“, dem das Leben jedes Individuums folgen muss, weil sonst die eigene Selbsterhaltung gefährdet wird. Dieses „natürliche Gesetz“ ist jedoch nicht mit dem von Kant als „allgemeines Naturgesetz“³ bezeichneten moralischen Gesetz identisch, das als „Lebensgesetz der menschlichen Gesellschaft“ den normativen Maßstab zur Bewertung individueller Handlungen darstellt. Für die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft muss der Zusammenhang zwischen diesen beiden „Naturgesetzen“ ungeklärt bleiben: Zur Befolgung des ersten nötig ist ihre eigene Selbsterhaltung. Zur Befolgung des zweiten können sie Kant zufolge nur durch die Vernunft selbst genötigt werden, was – da sie sich als autonome Wesen dieses Gesetz selbst gegeben haben – einer Selbstnötigung gleichkommt.⁴ Befolgen die bürgerlichen Subjekte das moralische Gesetz, können sie sich laut Horkheimer trotzdem nicht sicher

3 Diesogenannte Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs bei Kant lautet: [H]andle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“ (Kant 1978, 421)

4 Zum in den letzten Jahren breit diskutierten sogenannten „Paradox der Autonomie“, das Terry Pinkard bei Kant gerade aufgrund der genannten Selbstnö-

sein, dass es tatsächlich dem Interesse aller, eben der Menschheit dient, weil sie auch dann noch anderen Menschen Schaden zufügen können, wenn sie – in Kants Worten – „aus Pflicht“ gehandelt haben. Das Leben der Menschen folgt also laut Horkheimer in der bürgerlichen Gesellschaft dem „natürlichen Gesetz“ der Selbsterhaltung, weil es selbst einem nicht bewusst und vernünftig geplanten Produktionsprozess unterworfen ist, in dem die arbeitsteilig verrichteten Tätigkeiten in der Form eines blinden Naturvorgangs zusammenwirken.

Das „allgemeine Naturgesetz“ der Moral dagegen muss sowohl von dem „natürlichen Gesetz“ der Selbsterhaltung als auch von dem als blinder Naturvorgang bestimmten gesellschaftlichen Produktionsprozess unterschieden werden. Das gesellschaftlich hervorgerufene und reproduzierte Auseinanderfallen von individuellem und allgemeinem Interesse ist es, das laut Horkheimer erst Moral notwendig macht, wobei diese als „Lösungsmittel“ dieses Problems scheitert. Für Horkheimer ist es entscheidend, dass die Menschen dazu gezwungen sind, ihren materiellen Interessen tendenziell rücksichtslos gegenüber anderen zu folgen, da sonst ihre Selbsterhaltung gefährdet würde. Selbst dann aber, wenn alle den kategorischen Imperativ befolgten, „selbst wenn alle in seinem Sinne ein tugendhaftes Leben führten“ (Horkheimer 1933/1988, 119), bliebe der Zusammenhang zwischen individuellen Tätigkeiten und resultierendem gesellschaftlichem Ganzen trüb. Die Änderung des subjektiven Verhaltens in diesem Sinne änderte für Horkheimer nichts daran, dass der gesellschaftliche Produktionsprozess ein blinder Naturvorgang bliebe.

Das Resultat von Horkheimers Kant-Lektüre lässt sich mit Bezug auf die von ihm problematisierte Blindheit und Opazität des sozialen Lebensprozesses so pointieren: Solange die gesellschaftlichen Bedingungen die Form eines blinden Naturvorgangs haben, kann eine Moralisierung der Subjekte nicht zu vernünftigen sozialen Verhältnissen führen. Sofern das „Innere“ der Menschen – ihre psychische und physische Verfassung – gemäß der Anforderungen des Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft ausgerichtet wird und sie darauf angewiesen sind, dieses „Innere“, eben ihre Natur, zu erhalten, können sie gar nicht anders, als mit dem moralischen Gesetz, wie Kant es versteht, in Konflikt zu geraten, und das selbst dann noch, wenn sie es befolgen. Moral stellt in der bürgerlichen Gesellschaft diejenige Instanz dar, die

tigung identifiziert hat vgl. Pinkard 2002, 59ff. und die Beiträge in Khurana und Menke 2011.

menschliches Verhalten normativ bewertet. Dies ist für Horkheimer notwendig, weil das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft nicht vernünftig, sondern wie ein blinder Naturvorgang organisiert ist, der aber für sein eigenes Fortbestehen der normativen Regulierung des Verhaltens seiner Mitglieder bedarf. In diesem Sinne ist die Moral als ein Moment der *für die bürgerliche Gesellschaft natürlichen Normativität* zu verstehen, deren anderes Moment in aus Gründen der Selbsterhaltung zu verfolgenden subjektiven Vorteilen besteht. Das widersprüchliche Verhältnis dieser Momente – das natürliche Gesetz der bürgerlichen Gesellschaft (die rücksichtslose Verfolgung eigener Interessen aus Selbsterhaltungsgründen) einerseits und das „allgemeine Naturgesetz“ der Moral – muss laut Horkheimer so lange bestehen, solange das gesellschaftliche Leben wie ein blinder Naturvorgang organisiert ist.

Die widersprüchliche natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft ist insofern als zweit-natürlich zu verstehen, da sie von der naturhaften Organisation des gesellschaftlichen Lebens hervorgerufen wird. Diese Organisationsform ist aber radikal historisch bestimmt, ihre *Naturhaftigkeit* ist eben nicht als Natur, sondern als historisch geworden und durch menschliches Handeln produziert zu verstehen. Dies markiert eine deutliche Differenz zum ethischen Naturalismus. Der von Horkheimer herausgearbeitete Widerspruch *in* der natürlichen Normativität der bürgerlichen Gesellschaft kann aus der Perspektive des ethischen Naturalismus nur *zwischen* der natürlichen Normativität und der moralischen Praxis einer Gesellschaft und ihrer Mitglieder bestehen. Wäre die natürliche Normativität, wie Foot und Thompson sie verstehen, selbst widersprüchlich verfasst, so müsste sie sich gemäß dem aristotelischen Verständnis des Widerspruchs auflösen und könnte das menschliche Leben nicht formen. Da Horkheimer die historisch-gesellschaftliche Realisierung der menschlichen Natur nicht von ihrem Begriff ablöst, bleibt ihm jedoch gar nichts anderes übrig, als die natürliche Normativität selbst mit einem historisch-gesellschaftlichen Index zu versehen und sie im Falle der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit als widersprüchlich zu verstehen.

4. Menschliches Leiden

Der nach der Opazität des sozialen Lebens zweite Aspekt, an dem sich die widersprüchlich verfasste Normativität der bürgerlichen Gesellschaft zeigt, besteht laut Horkheimer in der Bedeutung des gesellschaftlich produzierten Leidens der Mehrheit der Menschen. Dieses Leiden begreift Horkheimer

als Ausdruck der „Irrationalität“, d. h. der Naturhaftigkeit des gesellschaftlichen Lebens. Wäre dieses anders organisiert, müssten die Menschen weniger leiden. Menschliches Leiden gilt als radikal endlich. Es bekommt von Horkheimer keinen metaphysischen Sinn zugesprochen und wird auch nicht als notwendiges Übel für den gesellschaftlichen Fortschritt begriffen. Wie bereits oben beschrieben wurde, ist es die Opazität des sozialen Lebens, die zur Folge hat, dass die handelnden Subjekte nicht wissen können, welches „Glück“ oder welches „Elend“ ihr Handeln bewirkt. Die Arbeitsteilung führt zwar dazu, dass die Subjekte wechselseitig von den von ihnen verrichteten Arbeiten profitieren, aber „außer dem Glück der anderen“ wird durch die Arbeit eben „auch noch ihr Elend“ bewirkt. (Vgl. Horkheimer 1933/1988, 117) Setzte man voraus, dass die zur Lohnarbeit genötigten Subjekte das Elend anderer Menschen durch ihr eigenes Tun nicht bewirken wollen, so wäre es keinesfalls ausgemacht, dass eine vollständige Aufklärung über die Folgen des eigenen Handelns tatsächlich zur Reduzierung des produzierten Elends führte. Denn wenn die Subjekte aufgrund dieses Wissens auf die Ausführung ihrer Arbeit verzichteten, gefährdeten sie ihre eigene Selbsterhaltung. Statt fremdes Elend zu produzieren, verelendeten sie potentiell selbst und deswegen entschieden sie sich möglicherweise dafür, ihre Arbeit doch auszuüben und das Elend anderer in Kauf zu nehmen. Eine individualisierende Betrachtung dieser Zusammenhänge, wie sie in der Konstruktion der kantischen Moralphilosophie aus Horkheimers Perspektive angelegt ist, kann für das hier bestehende Problem keine Lösung finden.

Die Moral weist für Horkheimer keinen Ausweg aus dem in der bürgerlichen Gesellschaft produzierten Leiden, wenn sie die Form der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse unangetastet lässt. Die menschliche Natur muss so lange gemäß der gesellschaftlichen Erfordernisse geformt werden und unter dieser Formung psychisch und physisch leiden, solange die Gesellschaft wie ein blinder Naturvorgang organisiert ist. Entscheidend ist an dieser Überlegung Horkheimers, dass die natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft – also die gleichzeitige Geltung zweier einander widerstreitender „natürlicher Gesetze“ – für die „Mehrzahl aller Menschen“ Leiden zur Folge hat. Die natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft ist darum der menschlichen Natur nicht angemessen. Sie kann deswegen gerade nicht im selben Sinne natürlich sein wie die natürliche Normativität, die im ethischen Naturalismus behandelt wird. Denn diese wird menschlichen Wesen, insofern sie unter den Begriff lebendiger menschlicher Gattungswesen fallen, zugesprochen, unabhängig von den sozialen Formen,

in denen die Menschen sich als empirische Wesen in bestimmten Verhältnissen aufeinander beziehen. Sie ist im Unterschied zur widersprüchlichen Normativität der bürgerlichen Gesellschaft nicht sozial hervorgebracht.

Aus der Perspektive des ethischen Naturalismus ließe sich dazu sagen, dass das gesellschaftliche Leiden der Menschheit sicherlich zeigt, dass die Menschen gesellschaftlich nicht so behandelt werden, wie sie als menschliche Gattungswesen, deren Leben einer ihnen entsprechenden Form von Normativität folgt, behandelt werden sollten. Indem die gesellschaftliche Praxis in der bürgerlichen Gesellschaft gegen die natürliche Normativität verstößt, zeigt sich, dass die soziale Normativität dieser Gesellschaft der menschlichen Natur nicht angemessen ist. Die natürliche Normativität, die Foot und Thompson im Blick haben, stellt aber genau die normative Grundlage dar, mit der die soziale Normativität einer Gesellschaft kritisiert werden kann. Diese Grundlage muss nicht selbst in Frage gestellt oder problematisiert werden, wenn die soziale Realität nicht mit ihr übereinstimmt. Foot zufolge liefert die natürliche Normativität ausreichende Gründe, um historisch spezifische Verstöße gegen sie zu kritisieren. Diese ihnen entsprechende Form von Normativität ist jedoch gerade nicht historisch bestimmt, im Unterschied zu derjenigen widersprüchlichen Form von Normativität, der Horkheimer zufolge die menschliche Gattung in der bürgerlichen Gesellschaft folgen muss. Anhand von Foots bereits oben genanntem Beispiel des Diebstahls (vgl. Foot 2004, 150) als Verstoß gegen die natürliche Normativität lässt sich diese Differenz zwischen ethischem Naturalismus und ethischem Materialismus noch präziser erläutern. Damit Diebstahl als moralisch verwerflich begriffen werden kann, ist eine soziale Ordnung vorauszusetzen, die das Eigentum als etwas Schützenswertes begreift. Dies ist aber nichts Natürliches, sondern Produkt und Teil einer sozialen Praxis, die eine Geschichte hat. Dass Diebstahl auf der Grundlage einer natürlichen Normativität zu kritisieren ist, impliziert dann, dass es zur menschlichen Natur gehört, über Eigentum zu verfügen, wodurch ein bestimmter Aspekt der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse naturalisiert wird. Dieser Schritt ist aus Horkheimers Perspektive deswegen problematisch, weil mit der Naturalisierung des Eigentums ein zentraler Aspekt der bürgerlichen Gesellschaft für unveränderlich erklärt wird.

Horkheimers Materialismus geht es um die Abschaffung des Elends, das die bürgerliche Gesellschaft mit und trotz ihrer Moral produziert. „Der Materialismus sieht in der Moral eine Lebensäußerung bestimmter Menschen und versucht, sie aus den Bedingungen ihres Entstehens und Verge-

hens zu begreifen, nicht um der Wahrheit an sich willen, sondern im Zusammenhang mit bestimmten geschichtlichen Antrieben. Er versteht sich selbst als die theoretische Seite der Anstrengungen, das vorhandene Elend abzuschaffen.“ (Horkheimer 1933/1988, 131) Für den ethischen Naturalismus – dafür sprechen die historischen Beispiele Foots (vgl. Foot 2004, 131–151) – stellt dies ebenfalls ein Ziel menschlicher Praxis dar, nur soll dies dort erst auf einer gesicherten normativen Grundlage möglich sein, die aus Horkheimers Perspektive in der gegenwärtigen Gesellschaft unverfügbar ist. Seine materialistische Moralkritik zielt auf die Herstellung gesellschaftlicher Zustände, deren normative Ordnungen so gestaltet sind, dass sie nicht mehr zu einem Leiden der „Mehrzahl der Menschen“ führen, d. h. die menschliche Natur in einem geringeren Maße bedrängen, als dies unter kapitalistischen Bedingungen der Fall ist. Die Moral selbst kann aber dabei, eben weil sie von Horkheimer radikal historisch gedacht wird und an die bürgerliche Gesellschaft gebunden bleibt, nicht den normativen Maßstab für die Einrichtung solcher veränderter Zustände darstellen. Gleichzeitig lässt sich ein solcher Maßstab – worauf ich gleich noch zu sprechen komme – auch nicht ohne Moral denken. Worin der Maßstab aber bestehen soll, lässt sich auch nicht unabhängig von der sozialen und historischen Realität festlegen. Für den Materialismus steht nach Horkheimer nur fest, dass das gesellschaftlich verursachte Leiden der Menschen abgeschafft werden muss und dass dies mit den gegenwärtigen Mitteln der Naturbeherrschung auch möglich wäre. „Die Menschheit ist in der bürgerlichen Periode so reich geworden, gebietet über so große natürliche und menschliche Hilfskräfte, daß sie geeinigt unter würdigen Zielsetzungen existieren könnte.“ (Horkheimer 1933/1988, 135) Sofern man dies einen Maßstab nennen kann, so ist er allein negativ zu verstehen. Damit das Leiden jedoch abgeschafft werden kann, bedarf es Menschen, die für das Leiden anderer überhaupt empfänglich sind bzw. seine Existenz als ein Problem begreifen, und dies ist für Horkheimer nur in Verbindung mit der Affektivität der Menschen möglich.

Wie ist es aber möglich, dass eine solche Empfänglichkeit überhaupt besteht, wenn die Menschen doch bis in ihr Inneres gesellschaftlich bestimmt werden, ihre Affekte sich also auch gemäß der für die bürgerliche Gesellschaft natürlichen Normativität geformt haben? Horkheimer geht mit Kant davon aus, dass sich im moralischen Gefühl eine Bestimmung findet, die über die bestehende Gesellschaft und ihre Moral hinausweisen soll, die aber gleichwohl selbst eine dieser Gesellschaft entsprechende Betätigungsweise besitzt. Das moralische Gefühl bezeichnet bei Kant laut Horkheimer

eine Form von Liebe, die „nicht die Person als ökonomisches Subjekt oder als einen Posten im Vermögensstand des Liebenden“ meint, „sondern als das mögliche Mitglied einer glücklichen Menschheit“. (Horkheimer 1933/1988, 134) Eine solche Menschheit besteht zwar noch nicht, doch in den jetzt lebenden Menschen lässt sich immerhin in Gestalt des moralischen Gefühls etwas bestimmen, das auf einen erst noch herzustellen Zustand verweist, in dem die Selbstzwecklichkeit des Menschen realisiert wäre. „Ohne daß die Richtung auf ein künftiges glückliches Leben aller Menschen, die sich freilich nicht aufgrund einer Offenbarung, sondern aus der Not der Gegenwart ergibt, in die Beschreibung dieser Liebe aufgenommen wird, läßt sie sich keinesfalls bestimmen. Allen, sofern sie überhaupt Menschen sind, wünscht sie die freie Entfaltung ihrer fruchtbaren Kräfte.“ (Horkheimer 1933/1988, 134) Gehört das moralische Gefühl für Kant letztlich zum Menschen als vernunftbegabtem Sinneswesen, so konzentriert sich Horkheimer auf seine Betätigungsformen unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft, als deren eine er das Mitleid identifiziert.⁵ Die Gegebenheit eines solchen moralischen Gefühls wird von Horkheimer dabei weniger problematisiert. Er macht die begriffliche Bestimmung dieses Gefühls von dessen Verbindung zum historischen Stand der Vergesellschaftung und der „Not der Gegenwart“ abhängig. Diese Not besteht nach Horkheimer darin, dass der gesellschaftliche Lebensprozess wie ein blinder Naturvorgang organisiert ist, worin die Menschen nicht „Subjekte ihres Schicksals“, sondern Objekte sind, die den zufälligen Entwicklungen der Gesellschaft ausgeliefert sind. Weil das so ist, lässt sich das Handeln der Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft kaum eindeutig beurteilen, da weder die Bedingungen bestehen, die die für moralisches Handeln notwendige Handlungsfreiheit ermöglichen, noch die Handlungsfolgen absehbar sind. „[D]ie Antwort des moralischen Gefühls darauf ist Mitleid.“ (Horkheimer 1933/1988, 136)

Horkheimers Bestimmung des Mitleids als Betätigungsform des moralischen Gefühls unter gesellschaftlichen Bedingungen, die die Form eines blinden Naturvorgangs haben, lässt sich folgendermaßen verstehen: Das Leiden anderer wird als etwas erfahren, das das Subjekt selbst betrifft, weil es sich mit den anderen als möglichen Mitgliedern einer glücklichen Menschheit verbunden weiß, denen die Verwirklichung dieses Glücks jedoch durch die Einrichtung der Gesellschaft vorenthalten wird. Ein Mensch, der sich in

5 Die andere Betätigungsform des moralischen Gefühls ist die Politik, worauf ich weiter unten zu sprechen kommen werde.

dieser Weise vom Leiden anderer affizieren lässt, reagiert darauf mit Mitleid, weil er wie die Mehrheit aller anderen Menschen zu einem Objekt von Herrschaft gemacht wurde und doch Subjekt seiner Geschichte sein könnte. Das Mitleid als Reaktion auf die gesellschaftliche Erfahrung verweist durch die negative Erfahrung nicht verwirklichter Freiheit und Gleichheit, die als Leiden leibhaftig spürbar wird, auf einen Zustand verwirklichter Freiheit und Gleichheit. Durch die Erfahrung des Leidens – des eigenen wie des fremden – besteht die Möglichkeit, dass Menschen sich als radikal voneinander abhängige Wesen erfahren, die konstitutiv aufeinander angewiesen sind und gegenseitige Hilfe brauchen. Diese Einsicht erfolgt aber erst, nachdem die Erfahrung des Ausbleibens solcher Hilfe gemacht wurde und das Leiden, zu dessen Linderung Hilfe gebraucht wurde, fortbesteht. (Vgl. Bernstein 2015, 99–115) In der sich im Mitleid betätigenden affektiven Betroffenheit zeigt sich so eine intersubjektive Verbindung, die über die wechselseitige Wahrnehmung als ökonomische Konkurrenten, die dennoch geachtet werden müssen, auf einen Zustand hinausweist, in dem das Glück aller realisiert wäre. Menschen sind erst dann glücklich, wenn sie es miteinander sind, wenn also niemand mehr isoliert von anderen und unnötig leiden muss. Das Mitleid stellt darum denjenigen Aspekt der Realität der Moral in der bürgerlichen Gesellschaft dar, der über diese hinausweist und unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen als eine Form gelebter Solidarität fort dauern könnte. (Vgl. Horkheimer 1933/1988, 136)

5. Moral und Geschichte

Die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft erscheint Horkheimer als ein Anpassungsprozess der menschlichen Subjekte an die Form ihrer Vergesellschaftung, die sie bin in ihr „Inneres“, d.h.: psychisch und physisch, bestimmt. Geschichte wird also trotz der an Hegel erinnernden Vorgehensweise nicht als Fortschrittsprozess begriffen, sondern bezüglich der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Moral primär als ein Prozess, in dem die menschliche Natur in der sozialen Praxis so geformt wird, dass sie dem Funktionieren der gesellschaftlichen Institutionen nicht im Weg steht. Für Horkheimer ist die Geschichte wesentlich der sich in der Zeit vollziehende Prozess der gesellschaftlichen Formung der menschlichen Natur. Die Moral wird von Horkheimer ebenfalls historisch verstanden, sie gilt ihm ja als „Lebensäußerung bestimmter Menschen“ und nicht als „überhistorische Instanz“. Die Gesellschaft muss ein Interesse daran haben, dass die in ihr

lebenden Menschen sich zum Vorteil des gesellschaftlichen Ganzen entwickeln und verhalten. Die Moral ist diejenige Instanz, die im Falle der bürgerlichen Gesellschaft dafür sorgt, dass die Menschen das von der Gesellschaft ebenfalls geforderte und für die Selbsterhaltung der Menschen notwendige egoistische Streben nach ökonomischem Erfolg nicht so weit verfolgen, dass es das gesellschaftliche Ganze gefährdet.

Horkheimers an der Abschaffung des Elends orientierter Blick auf die historische Entwicklung des Verhältnisses von menschlicher Natur und Moral offenbart darum sowohl in den theoretischen Reflexionen auf dieses Verhältnis als auch in der gesellschaftlichen Praxis eine Verurteilung jedes menschlichen Strebens, das sich nicht dem gesellschaftlich Nützlichen unterstellt, eine „Verdammung des Egoismus, ja, des Genusses überhaupt“. „Alle, die in diese Welt hineingezogen werden, bilden die egoistischen, ausschließenden, feindseligen Seiten ihres Wesens aus, um sich in dieser harten Wirklichkeit zu erhalten. In den großen historisch wirksamen anthropologischen Anschauungen des Bürgertums werden jedoch die nicht unmittelbar auf Eintracht, Liebe und Soziabilität hinauslaufenden Regungen verpönt, verzerrt oder abgeleugnet.“ (Horkheimer 1936/1988, 13) Die bürgerliche Gesellschaft führt bei ihren Mitgliedern in der Formung ihrer Natur zur Herausbildung von Eigenschaften, durch die sie sich im Konkurrenzkampf gegeneinander durchsetzen können. Gleichzeitig muss die praktische Entfaltung dieser Eigenschaften begrenzt werden, wenn die Gesellschaft fortbestehen soll. Daraus rechtfertigt sich die Verurteilung des Egoismus. „Die Kritik am Egoismus paßt besser in das System dieser egoistischen Wirklichkeit als seine offene Verteidigung; denn es beruht in steigendem Maß auf der Verleugnung seines Charakters; das öffentliche Gelten der Regel wäre gleichzeitig auch ihr Untergang.“ (Horkheimer 1936/1988, 18)

Für Horkheimer beinhaltet dies nicht nur rechtliche Sanktionierungen zur Steuerung der Ökonomie. Vielmehr impliziert die bürgerliche Moral eine Form von Glücks- und Genussfeindschaft, die all diejenigen Handlungen und Regungen der Menschen verurteilt, die nicht dem sogenannten Gemeinwohl dienen. Der Anpassungsprozess der menschlichen Natur an die Gesellschaft, als den Horkheimer die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Moral begreift, führt also gerade nicht zu einer zunehmenden Anreicherung und Differenzierung menschlichen Glücks, sondern er verlangt je individuell und eigenverantwortlich Opferbereitschaft und Verzicht. (Vgl. Horkheimer 1933/1988, 121f.) Die Geschichte ist darum, weil die menschliche Natur in ihr mit einer sich wandelnden, aber ihr unangemessenen Nor-

mativität konfrontiert wird, als ein Prozess sich differenzierender Entsagung zu verstehen. „Alle Instinkte, die sich nicht in vorgezeichneten Bahnen bewegen, jedes unbedingte Glücksverlangen wurde zugunsten ‚sittlichen‘, auf das ‚Gemeinwohl‘ bezogenen Strebens verfolgt und zurückgedrängt; und im gleichen Maß, wie dieses Gemeinwohl den unmittelbarsten Interessen der meisten widersprach, entzog sich der Übergang psychischer Energien in sozial erlaubte Formen rationaler Begründung, bedurfte die Gesellschaft zur Domestizierung der Massen neben dem materiellen Zwang einer durch Religion und Metaphysik beherrschten Erziehung.“ (Horkheimer 1936/1988, 19) Weil die der bürgerlichen Gesellschaft natürliche Normativität aufgrund ihrer internen Widersprüchlichkeit die Menschen vor einerseits unlösbare moralische Probleme stellt und der Versuch dieser Normativität zu entsprechen das „Glücksverlangen“ der Menschen empfindlich einschränkt, sorgt die Durchsetzung der genannten natürlichen Normativität gegen die menschliche Natur für Leiden. Damit aus diesem Leiden kein Handeln resultiert, das das Glücksverlangen der Menschen gegen die natürliche Normativität und die Einrichtung der Gesellschaft zu realisieren versucht, bedarf es einer entsprechenden Erziehung, die in der Frühphase der bürgerlichen Gesellschaft durch „Religion und Metaphysik“ für eine Bindung an die bestehenden Institutionen und eine spirituelle und geistige Ersatzbefriedigung sorgte, die zwar am Grund des Leidens nichts änderte, aber sicherstellen sollte, dass die durch den gesellschaftlichen Druck auf die menschliche Natur erzeugte Aggression „domestiziert“ wird. Das „Glück der Allgemeinheit“ ist laut Horkheimer aber das „richtige Ziel“ der Politik, die er neben dem Mitleid als den zweiten „angemessenen Ausdruck“ der Moral unter kapitalistischen Bedingungen bezeichnet. Dieser Begriff von Politik wird von Horkheimer ebenfalls im Rahmen einer geschichtsphilosophischen Überlegung situiert. Dieser zufolge ist an den „bürgerlichen Ideen Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit“ festzuhalten, obwohl sie in der bürgerlichen Gesellschaft nicht vollumfänglich verwirklicht wurden, denn sie seien „nichts anderes als die einzelnen Züge der vernünftigen Gesellschaft, wie sie in der Moral als notwendiger Zielrichtung vorweggenommen ist.“ (Horkheimer 1933/1988, 137) Wichtig ist hieran, dass die durch die Moral vorweggenommene notwendige Zielrichtung nicht zu einer Ableitung politischen Handelns aus einer transzendental bestimmten Moral führen darf. Die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft muss ihren Ausgang von der gegenwärtigen Gesellschaft und ihren Bestimmungen nehmen. Die bürgerlichen Ideen sind entsprechend selbst „dem geschichtlichen Wandel unterworfen, [...] weil die menschlichen Impulse,

die nach Besserem verlangen, je nach dem geschichtlichen Material, an dem sie sich betätigen, eine andere Gestalt annehmen“. (Horkheimer 1933/1988, 137) Ein solcher Impuls ist eben das Mitleid, das auf einen Zustand intersubjektiv realisierten Glücks verweist und materialistisch reflektiert für Horkheimer zu einer Politik führt, die eine zeitgemäße Verwirklichung der bürgerlichen Ideen gegen die bürgerliche Gesellschaft fordert. Horkheimer betont aber, dass Mitleid und Politik unter den Bedingungen einer naturhaften Vergesellschaftung der Menschen sich „nur selten in ein vernünftiges Verhältnis bringen lassen. Rücksicht auf die Menschen der Nähe und der Ferne, Hilfe für den Einzelnen und für die Menschheit widersprechen sich zumeist. Selbst die Besten verhärten sich an einer Stelle ihres Herzens.“ (Horkheimer 1933/1988, 146) Weil die Verbindung von Mitleid und Politik in einer Weise, die sowohl den unmittelbar Nächsten als auch den Fernsten zugutekäme, die Selbsterhaltung und die Interessen derjenigen, die diese Verbindung praktisch vollziehen, gefährden kann, führt für Horkheimer kein direkter Weg von der affektiven Betroffenheit durch das Leid anderer zu einer verändernden Praxis.

Dies ist allerdings kein alleiniges Merkmal der bürgerlichen Gesellschaft, vielmehr ist die Geschichte aller Gesellschaften Europas seit der Antike durch eine ungleiche und ungerechte Verteilung des Leidens unter den Mitgliedern der Gesellschaft geprägt gewesen. „Die durch den Lebensprozeß der Gesellschaft fortwährend bedingte Ungleichheit ist derjenigen in der gesamten Natur verwandt. Im Leben der Menschheit durchdringen sich beide, indem die natürliche Verschiedenheit der äußeren Gestalt, der Begabung, ferner die Krankheiten und die näheren Umstände des Todes die gesellschaftliche Ungleichheit noch komplizieren.“ (Horkheimer 1933/1988, 139) Die Entwicklungsstufe einer Gesellschaft lässt sich entsprechend danach bemessen, in welcher Weise die „natürlichen Unterschiede“ zwischen den Menschen gesellschaftlich bearbeitet werden: Wirkt ihre Bearbeitung sich negativ auf die Lebensqualität der Menschen aus, so bleibt die Verwirklichung der bürgerlichen Ideen hinter ihren realen gesellschaftlichen Möglichkeiten zurück, wofür sie dann als ungerecht zu kritisieren ist. Der Maßstab der Kritik bleibt in dieser Weise an den Entwicklungsstand der Gesellschaft gebunden und bekommt so einen historischen Index, den er innerhalb einer Theorie, die die Moral historisiert, konsequenterweise auch bekommen muss. Im Gegensatz zu Marx (und zu Hegel) geht Horkheimer aber nicht davon aus, dass die gesellschaftliche Linderung menschlichen Leids zukünftig immer umfassender sein wird, im Gegenteil: „Die Welt scheint einem Unheil zuzutreiben

oder sich vielmehr schon in ihm zu befinden, das innerhalb der uns vertrauten Geschichte nur mit dem Untergang der Antike verglichen werden kann.“ (Horkheimer 1933/1988, 135) Horkheimer antizipierte in diesem 1933 noch nicht im Exil geschriebenen Satz den Zivilisationsbruch, den die nationalsozialistische Transformation der bürgerlichen Gesellschaft exekutieren und der die Fortschrittslehren unterschiedlichster Couleur durch die Millionen Toten, die er produzierte, praktisch ihrer Unwahrheit überführen sollte.

6. Die widersprüchliche natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft

Zusammenfassend lässt sich über das Verhältnis von Moral, Natur und Geschichte bei Horkheimer das Folgende festhalten: Die Moral ist als Teil der gesellschaftlichen Praxis der Menschen historisch bestimmt. Ihre von Kant transzendental verstandenen Ideen der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit haben einen Gehalt, der je nach dem Stand der Vergesellschaftung historisch wechselt. Die Moral zielt speziell in ihrer kantischen Fassung eigentlich auf die Herstellung von gerechten gesellschaftlichen Verhältnissen ab, sie ist aber für Horkheimer selbst zu einem Herrschaftsinstrument geworden, das das Funktionieren der bürgerlichen Gesellschaft sichern soll. Denn diese entfesselt zwar die „Eigentumsinstinkte“ ihrer Mitglieder und deren Streben nach Erfolg. Setzte die Gesellschaft diesem Streben jedoch keine Schranken, so führte das zu ihrer Selbstzerstörung. Deswegen muss dieses „natürliche Gesetz“ der bürgerlichen Gesellschaft durch das „Naturgesetz“ der Moral beschränkt werden, wodurch die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft mit widersprüchlichen Anforderungen konfrontiert sind. Einerseits müssen sie aus Gründen ihrer ökonomischen Selbsterhaltung tendenziell das Leiden anderer ignorieren und ihre eigenen Interessen rücksichtslos durchsetzen. Andererseits wird ihr egoistisches „Glücksverlangen“ dann beschränkt und gesellschaftlich verurteilt, wenn es nicht mehr dem „Gemeinwohl“ dient, das jedoch je nach den wechselnden Machtverhältnissen unterschiedlich bestimmt sein kann. Dabei wird die menschliche Natur zur Anpassung an diese widersprüchliche natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft gezwungen. Die Entwicklung der menschlichen Natur ist ihrerseits im je individuellen Fall sowohl abhängig vom Stand der Entwicklung der Produktivkräfte als auch von der jeweiligen gesellschaftlichen Stellung der betreffenden Menschen. Das menschliche Leiden kann bei einem höheren gesellschaftlichen Entwicklungsstand sehr viel besser und umfassender ge-

lindert werden als bei einem niedrigeren. Ebenfalls kann das Leiden ökonomisch besser Gestellter aufgrund der Ressourcen, über die sie verfügen, besser gelindert werden als das von ökonomisch schlechter Gestellten. Das wie ein blinder Naturvorgang funktionierende gesellschaftliche Leben ermöglicht die Selbsterhaltung und die Befriedigung des „Glücksverlangens“ der Menschen nur in Abhängigkeit von den Beiträgen, die sie zum Erhalt des gesellschaftlichen Lebens leisten. Gerät die Gesellschaft in eine Krise, so wirkt sich dies unmittelbar auf die moralische Behandlung ihrer Mitglieder aus: Moralische Achtung hängt somit von politischen und ökonomischen Konjunkturen ab.

Entsprechend ist Horkheimers historische Situierung der Moral nicht als Fortschrittslehre zu begreifen. Moralischer Fortschritt ist abhängig von der ökonomischen und politischen Wirklichkeit der bürgerlichen moralischen Ideen, die kritisch gegen die bürgerliche Gesellschaft gewendet werden müssen. Da der Maßstab für moralischen Fortschritt aufgrund der Abhängigkeit der Moral von der gesellschaftlichen Entwicklung seinerseits kein transzendentaler bzw. ahistorischer Maßstab sein kann, bleibt als Kriterium allein die qualitative und quantitative Reduzierung menschlichen Leidens. Eine solche kann es für Horkheimer aber nur dann geben, wenn das bestehende Leiden überhaupt als problematisch empfunden wird, was einen affektiven Grund zur Voraussetzung hat, den Horkheimer im Mitleid identifiziert. Unter Bedingungen einer naturhaften Gesellschaft, deren widersprüchliche natürliche Normativität die Entwicklung der menschlichen Natur aufgrund des ihr gesellschaftlich zugemuteten Leidens hemmt, ist das Mitleid Ausdruck der Antizipation einer gerechten Verwirklichung gesellschaftlicher Freiheit und Gleichheit. Aus dem Mitleid kann dann der Impuls zur politischen Praxis folgen. In veränderten sozialen Verhältnissen wären die bürgerlichen moralischen Ideen für alle Menschen realisiert und die Moral stünde dem Glück der Einzelnen nicht mehr entgegen, sondern ermöglichte seine Verwirklichung. Dann wäre die Moral nicht mehr Teil jener natürlichen Normativität der bürgerlichen Gesellschaft, die für Horkheimer der menschlichen Natur unangemessen ist, sondern ihre eigene Notwendigkeit wäre aufgehoben.

Obleich die Verwirklichung menschlichen Glücks und die Abschaffung menschlichen Leidens zum Maßstab der Kritik gemacht werden, handelt es sich bei Horkheimers Position nicht um einen gesellschaftstheoretisch informierten Utilitarismus. Denn anders als in diesem wird in Horkheimers Theorie nicht von einem Prinzip ausgegangen – sei es inhaltlich oder nur formal bestimmt wie im Regelutilitarismus. Obleich die Verwirklichung des

Glücks und die Abschaffung des Leidens als normative Maßstäbe begriffen werden, taugen sie nicht als Prinzipien der Moralbegründung. Der Grund dafür liegt darin, dass sich die Theorie, die diese Maßstäbe aufstellt, selbst als Reflexionsmoment einer verändernden Praxis begreift und es gar nicht ihre Absicht ist, Prinzipien zu begründen, die es der Theoretikerin ermöglichen, unverlierbare normative Kriterien zur Verfügung zu haben. Weil die philosophischen Begriffe für Horkheimer einen historischen Kern haben und sich in ihnen die Entwicklung der gesellschaftlichen Organisation menschlichen Lebens niedergeschlagen und sedimentiert hat, kann sie allein den jeweiligen historischen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung und den Gehalt der philosophischen Begriffe aus ihrer gesellschaftlichen Funktion bestimmen. Da Horkheimers kritische Theorie über keinen positiven Begriff der Freiheit – oder der Moral oder des Glücks – verfügt, den sie aber haben müsste, um Gesellschaftskritik auf der Grundlage eines Prinzips üben zu können, setzt sie sich – bewusst – dem Einwand aus, den Maßstab ihrer Kritik selber zu historisieren und damit in die relativistische Falle zu treten.

Ein solcher Einwand lebt von zwei Argumenten: Zum einen wird davon ausgegangen, dass eine prinzipielle Begründung von Moral auch in der säkularen Moderne nicht nur möglich, sondern auch überzeugend sei; zum anderen wird unterstellt, es handelte sich bei Horkheimers frühen Arbeiten um wissenschaftliche Texte im klassischen Sinne. Zum ersten Argument wurde durch die Rekonstruktion von Horkheimers Position bereits genügend gesagt. Zum zweiten Argument lässt sich sagen, dass es auf einem Missverständnis der älteren Kritischen Theorie beruht. Diese verfügt nicht über denselben Objektivitätsanspruch wie die Wissenschaften moderner Prägung. Dieser ist ihr vielmehr verdächtig, weil gerade durch die vorgebliche Neutralität der Wissenschaften Partei für die bestehende gesellschaftliche Ordnung ergriffen wird. Die Kritische Theorie ist darum selbst parteiisch. Sie hat ein Interesse an der Abschaffung des vielgestaltigen gesellschaftlich produzierten Leidens. (Vgl. Horkheimer 1937/1988, 192) Weil die gegenwärtige Gesellschaft auch ihrer Kritikerin nicht das Beziehen einer von ihr unabhängigen Position gestattet und weil die Maßstäbe des „Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen“ (Horkheimer 1937/1988, 180f.) und Richtigen, die in ihr gelten, für die Kritische Theorie keine Absoluta sein können, kann es in Horkheimers Perspektive hinter dem – wie er zugesteht – parteiischen Interesse an der Abschaffung des Leidens keinen weiteren Maßstab geben, der erst noch begründete, warum das Leiden abgeschafft werden muss. (Vgl. Freyhagen 2017, 463)

Insofern findet sich Horkheimers materialistische Moralkritik in einer aus der Perspektive der philosophischen Tradition – und der jüngeren Kritischen Theorie – reichlich unbequemen Lage: Sie erhebt einen universalen Geltungsanspruch, weil sie die Abschaffung des Leidens für alle Menschen gleichermaßen fordert, und lehnt es zugleich ab, diesen Anspruch immanent mit Verweis auf die sozialen Praktiken der Gegenwart oder transzendental durch ein von der Gesellschaft unabhängiges Prinzip zu begründen. Daraus gibt es aber für Horkheimer keinen theoretischen Ausweg durch ein möglichst ambitioniertes moralphilosophisches Begründungsprogramm. Darin besteht ihre Schwäche oder eine ihrer Schwächen *als Theorie*. Sie versteht den Ausweg hier allein als einen praktischen, und die Theorie, wie Horkheimer sie versteht, möchte einen Beitrag dazu leisten. Deswegen setzt Horkheimer auf die zumindest mögliche affektive Erreichbarkeit der Menschen durch das gesellschaftlich produzierte Leiden. Durch das Mitleid können die Menschen zu der Einsicht kommen, dass die bestehende Gesellschaft es der Mehrheit der Menschen verwehrt, wie Menschen – d. h. gemeinsam und selbstzweckhaft – zu leben. Doch daraus resultiert für Horkheimer auch keine Mitleidsethik im traditionellen Sinne, denn auch das Mitleid dient nicht der Begründung eines moralischen Prinzips. Ihm kommt für Horkheimer lediglich die Funktion zu, bei denjenigen Menschen, die noch affektiv durch das Leiden anderer erreichbar sind, das Bewusstsein für die notwendige Veränderung der bestehenden Gesellschaft hervorzurufen, was die Voraussetzung dafür ist, sich auch praktisch für eine solche Veränderung einzusetzen. Weil also auch die Moral der Kritik keinen festen Boden unter den Füßen verschaffen kann, ist die Position der Kritikerin unbequem. (Vgl. Hogh 2017, 41–49)

Horkheimers ethischer Materialismus verfügt entsprechend im Gegensatz zum ethischen Naturalismus über keine feste Grundlage, mit der sich das soziale Leben der Menschen normativ bewerten ließe. Weil die für die bürgerliche Gesellschaft natürliche Normativität aus Horkheimers Perspektive widersprüchlich verfasst ist, eignet sie sich – anders als Foot (und mit ihr Thompson) annimmt – nicht als Grundlage der Kritik. Sie muss vielmehr in die Kritik der Gesellschaft miteinbezogen werden. Umgekehrt kann Foot darauf verweisen, dass ihr Verständnis von natürlicher Normativität gar nicht widersprüchlich verfasst ist. Ein Widerspruch kann aus ihrer Perspektive nur zwischen der natürlichen Normativität und der sozialen Normativität einer Gesellschaft bestehen, deren Praxis gegen die natürliche Normativität verstößt. Eine widersprüchliche Normativität – gleichgültig, ob sie

natürlich ist oder nicht – könnte sich für Foot gar nicht erhalten. Gemeinsam ist ethischem Materialismus und Naturalismus neben der Ablehnung der kantischen Position dagegen, dass der Mensch als ein natürliches und damit leidensfähiges Wesen ins Zentrum der moralphilosophischen Überlegungen rückt. Betont Horkheimer am Menschen die Historizität und Veränderbarkeit seiner Lebensverhältnisse, so steht für Foot und Thompson die Normativität seiner Natur im Zentrum, die dann jedoch auch als Grundlage von Gesellschaftskritik verwendet werden kann. (Vgl. Freyenhagen 2013, 232–237)

Ist somit Horkheimers moralphilosophische Position im Verhältnis zum ethischen Naturalismus bestimmt, so lassen sich auch ihre Schwächen benennen. In seiner Verhältnisbestimmung von Moral, Natur und Geschichte konzentriert Horkheimer sich primär auf die Form der kapitalistischen Vergesellschaftung und wie diese sich in der Moral als psychischer Instanz im Leben der Subjekte niederschlägt. Das Verhältnis der Subjekte zueinander, das moralisch geregelt werden soll, wird von Horkheimer dabei fast ausschließlich vermittelt durch das Kapital begriffen. Auch die Formung der menschlichen Natur erschließt Horkheimer allein als sich historisch vollziehende Zurichtung durch die gesellschaftliche Objektivität, worin die intersubjektive Dimension dieser Formung zwar mitgedacht, aber deswegen nicht eigens thematisiert wird. Benhabib hebt präzise die Schwächen hervor, die ein theoretisches Modell mit sich bringt, das in der Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft die Lösung aller sozialen und politischen Probleme zu erblicken können meint. Sie weist vollkommen zu Recht darauf hin, dass Horkheimer in einem solchen Modell kaum noch Platz für die vielgestaltigen sozialen Konflikte findet, die auch den gegenwärtigen Kapitalismus kennzeichnen. (Vgl. Benhabib 1986, 135–138) Zwar leiden die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft in vermittelter Weise auch unter ihren Arbeitsverhältnissen, aber sicherlich nicht nur darunter. Auch das hat Horkheimer zwar gesehen und benannt, aber bezüglich seines Moralbegriffs keiner weiteren Bestimmung zugeführt.

Dass Horkheimers Auseinandersetzung mit Kants dualistischer Fassung des Verhältnisses von Moral und menschlicher Natur diesen Dualismus noch reproduziert, wo er aus Horkheimers Perspektive der menschlichen Natur selbst unangemessen erscheint, ist ein weiteres Problem, das mit einer der Grundannahmen der frühen Kritischen Theorie insgesamt zusammenhängt: Die Philosophie des Deutschen Idealismus – speziell Kants und Hegels – wird als Reflexionsform der bürgerlichen Gesellschaft begriffen, weswegen sich die Kritische Theorie negativ daran abzarbeiten hat. Bezüg-

lich des Verhältnisses von Moral und menschlicher Natur führt dies jedoch dazu, dass hier ein Dualismus fortgeführt wird, der aus Horkheimers materialistischer Perspektive auch gar nicht zum Ausgangspunkt der Auseinandersetzung gewählt werden müsste. Als Instrument von Herrschaft ist die Moral für Horkheimer ja gerade in höchstem Maße gesellschaftlich produktiv, indem sie die menschliche Natur von Beginn an formt. Eine sehr viel passendere Referenz als Kant wäre hier ein Autor, mit dem Horkheimer sich erst in der *Dialektik der Aufklärung* beschäftigen sollte: Friedrich Nietzsche. Für eine produktive Fortführung unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen wären Horkheimers frühe Überlegungen darum in stärkerem Maße mit moralanthropologischen und intersubjektivitätstheoretischen Ansätzen in Verbindung zu bringen, wozu sich gerade die auch heute noch hellsichtige Bestimmung des Verhältnisses von Mitleid und gesellschaftlicher Entwicklung eignen würde.

Literatur

- Benhabib, Seyla. 1986. Zur Dialektik von Glück und Vernunft. Max Horkheimers frühe Moralphilosophie. In: *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, hg. von Axel Honneth und Albrecht Wellmer, Berlin und New York: de Gruyter: 128–138.
- Bernstein, Jay M. 2001. *Adorno. Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, Jay M. 2015. *Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foot, Philippa. 2004. *Die Natur des Guten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Freyenhagen, Fabian. 2013. *Living Less Wrongly. Adorno's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freyenhagen, Fabian. 2017. Was ist orthodoxe Kritische Theorie? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65, Nr. 3: 456–469.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hoffmann, Thomas. 2010. Erste Natur, zweite Natur und das Gute für den Menschen. In: *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, hg. von Thomas Hoffmann und Michael Reuter, Frankfurt/Main: ontos: 75–104.
- Hoffmann, Thomas. 2015. Lebensform – Natur, Begriff und Norm. In: *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?*, hg. von Martin Hähnel und Markus Rothaar, Berlin und New York: De Gruyter, 45–64.

- Hogh, Philip. 2017. Apathie Kälte Verdinglichung. Zur sozialen Wirklichkeit moralischer Indifferenz. In: *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, hg. von Sven Ellmers und Philip Hogh, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft: 22–50.
- Honneth, Axel. 1986. Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung. In: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hg. von Wolfgang Kuhlmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp:183–193.
- Honneth, Axel. 1994. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1933/1988. Materialismus und Moral. In: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main: Fischer: 111–149.
- Horkheimer, Max. 1936/1988. Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters. In: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main: Fischer: 9–88.
- Horkheimer, Max. 1937/1988. Traditionelle und kritische Theorie. In: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main: Fischer: 162–225.
- Kant, Immanuel. 1978. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: ders. *Werke*, Bd. IV, Akademie-Textausgabe, Berlin und New York: de Gruyter: 385–463.
- Khurana, Thomas und Menke, Christoph. 2011. *Paradoxien der Autonomie*. Berlin: August Verlag.
- Marx, Karl. 1970. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. In: Karl Marx und Friedrich Engels. *Werke*, Bd. 23, Berlin: Dietz Verlag.
- McDowell, John. 2009. Zweierlei Naturalismus. In: ders. *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, mit einer Einleitung von Axel Honneth und Martin Seel, Frankfurt/Main: Suhrkamp: 30–73.
- Müller, Jan. 2017. Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus. In: *Aristotelischer Naturalismus*, hg. von Martin Hähnel, Stuttgart: Metzler: 298–315.
- Pinkard, Terry. 2002. *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Testa, Italo. 2007. Criticism from within Nature. The dialectics of first and second Nature from McDowell to Adorno. In: *Philosophy and Social Criticism* 33 (4), 473–497.
- Thompson, Michael. 2011. *Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*. Aus dem Amerikanischen von Matthias Haase, Berlin: Suhrkamp.
- Wesche, Tilo. 2010. Ethischer Naturalismus. Erste und zweite Natur bei Foot und McDowell. In: *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, hg. von Thomas Hoffmann und Michael Reuter, Frankfurt/Main: ontos: 263–292.