

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Für einen neuen Begriff von Autonomie: Wie Fürsorge
den demokratischen Begriff der Autonomie retten kann“

verfasst von / submitted by

Christina Pichler, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it
appears on
the student record sheet:

UA 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Birgit Sauer

Danksagung

Das Masterstudium Politikwissenschaft in Wien war so in dieser Form nur möglich, da ich auf Menschen zählen konnte, die mich stets unterstützten.

Einen ganz besonderen Dank möchte ich meinen Eltern aussprechen. Doch nicht nur ihnen, sondern auch der Liebe meines Lebens. So viel Fürsorge empfangen zu dürfen ist wirklich ein Geschenk, ein Geschenk welches ich auch versuche weiterzugeben. Als kritische Theoretikerin sehe ich es als meine Aufgabe, auch durch alltägliche Dinge zu versuchen gesellschaftliche Verhältnisse zu verändern. Dem fühle ich mich gewachsen, da ich weiß Menschen in meinem Leben zu haben, die mich so annehmen wie ich bin.

Inhalt

1	Einleitung	5
1.1	Gegenstand der Untersuchung und Vorgehensweise	8
1.2	Eingrenzung des Gegenstands	9
1.3	Ziel der Arbeit	10
1.4	Forschungsdesign.....	11
2	Stand der Forschung	13
3	Kontext	19
4	Methode.....	24
5	Die Produktivität der Negativität bei Adorno und Horkheimer	26
5.1	Die Abgrenzung zum idealistischen Subjekt.....	26
5.2	Gegen die Trennung von Subjekt und Objekt	32
5.3	Die Komplexität von Freiheit und Autonomie.....	37
5.4	Anregungen für einen neuen Begriff von Autonomie	48
6.	Autonome Verhältnisse neu verhandeln.....	55
6.1	Fürsorge als Fenster für neue Möglichkeiten.....	59
6.2	Beziehungen als Ontologie	65
6.3	Fürsorge als conditio humana	74
6.4	Fürsorge als Gegenkonzept zur Selbstoptimierung	78
7	Fazit.....	81
8	Literaturverzeichnis	86

1 Einleitung

„Ellbogen raus, damit du als Frau bestehen kannst!“. Phrasen wie diese erfreuten sich zur meiner Schulzeit großer Beliebtheit.

Vor allem jungen Frauen ist oftmals schon früh klar, dass Karriere und Familie nicht leicht zu vereinbaren sein werden. Trotzdem ist das Streben nach Unabhängigkeit, kombiniert mit

dem Glauben alles alleine schaffen zu müssen, omnipräsent. Autonomie erscheint als erstrebenswertestes Ziel. Doch die Frage die sich stellt, lautet: „Wie autonom kann ein Mensch sein?“. Wenn dieser Frage ehrlich nachgegangen wird, wird schnell klar, dass uns die verschiedensten Abhängigkeiten ein Leben lang begleiten. Die Frage ist vielmehr, wie sich diese Abhängigkeiten äußern.

Nach den Feministinnen Nancy Fraser und Linda Gordon können vier Hauptbedeutungen von Abhängigkeit beschrieben werden: Die ökonomische, Abhängigkeit wird hier durch die materielle Lebenslage bestimmt. Zweitens beschreiben sie Abhängigkeit als gesellschaftlichen-rechtlichen Status im Sinne einer geschaffenen und rechtlichen Unterordnung. Als nächsten Punkt wird die politische Abhängigkeit benannt, wobei Abhängigkeit als Unterwerfung unter eine „äußere, herrschende Macht“ verstanden wird, wie sie beispielsweise als Kolonialherrschaft besteht, und die vierte Bedeutung bezeichnet eine moralische, manchmal kombiniert mit einer psychologischen Abhängigkeit, wobei sie Abhängigkeit als eine „individuelle Charaktereigenschaft“ beschreiben (Fraser & Gordon, 1993, S. 309). Wie Fraser und Gordon in ihrem Text *Dekodierung von „Abhängigkeit“* aufzeigen, erfolgte in der postindustriellen Phase des Kapitalismus eine Neudefinition von Abhängigkeit: Die ‚gute‘ und anerkannte Abhängigkeit verlor immer weiter ihre Berechtigung, plötzlich zählte nur noch die Unabhängigkeit, welche mit Lohnarbeit identifiziert wurde. Lohnarbeit galt von da an als normativer Maßstab wer nicht arbeitete und somit nicht im Stande war für sich selbst zu sorgen, stand unter dem ständigen Druck sich rechtfertigen zu müssen (ebd.). Dieser Rechtfertigungsdruck kann durchaus heute noch beobachtet werden.

Abhängigkeit ist das Korrelat von Unabhängigkeit, wofür oftmals der Begriff Autonomie verwendet wird, so auch hier in dieser Arbeit. Denn die Frage, die diese Masterarbeit behandelt, lautet: „Wie kann eine positive Besetzung des Begriffs Fürsorge das Verständnis von Autonomie retten?“

*„Sie ist jung, sie ist schön, sie ist gebildet
Weiß was sie vom Leben will, nur das Leben will nicht
Sie hat 'nen Bachelor, 'nen Master und ne Menge vor
Nur als sie länger bohrt, merkt hier gehen Männer vor [...]
[...] Will schnell hoch hinaus, führt ihren Ellenbogen raus
Sie steigt immer weiter, hoch die Karriereleiter
Immer mehr arbeiten, mehr Menschen antreiben
Der lange Gang durch die Institution
Hier ist viel verlangt, nur keine weibliche Intuition
Immer wieder zur Bewerbung 'ne Frau vor dir steht
Meint sie: Familie und Karriere, ich glaub nicht dass das geht“
(Herre, 2013).*

Fürsorgliche Tätigkeiten werden in unserer Gesellschaft meist noch immer im Privaten verortet. Diese Verortung geht einher mit Abhängigkeiten und asymmetrischen Beziehungen (Eckart, 2000, S. 10). Nach der Soziologin Christel Eckart sind fürsorgliche Tätigkeiten immer noch in der Tradition der „Polarisierung der Geschlechtercharaktere“, welche in einer „bürgerlich-kapitalistischen Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern als weiblich konnotiert“ gilt (ebd.). Der Versuch der politischen Thematisierung dieser Tätigkeiten, die meist aus einem konkreten, realen Bezug herrühren, ist nach Eckart in der gesellschaftlichen Wertehierarchie dem Leistungsprinzip untergeordnet (ebd.). Die daran gebundenen und unreflektierten Wertungen und Deutungen, denen Frauen und Männern in ihren sozialen Positionen anhaften, „stehen einer politischen Verallgemeinerung der Fürsorge-Perspektive im Wege“ (ebd.). Gabriele Michalitsch zeichnet in ihrem Aufsatz *Geschlechterregierung und politische Ökonomie* nach, wie sich im 18. Jahrhundert das Verständnis von Ökonomie zur politischen Ökonomie wandelte. Plötzlich stand nicht mehr der *oikos*, das „ganze Haus“ im Mittelpunkt, sondern durch die politische Ökonomie wird die Lenkung des Hauses durch den *pater familias* auf den Staat übertragen. Somit wird das Haus selbst aus dem Bereich des ökonomischen Wissens verdrängt und in die Sphäre des Privaten angesiedelt. So kam es, nach Michalitsch, auch zu einem neuen Konzept von Männlichkeit und Weiblichkeit und den jeweiligen dazugehörigen Aufgaben (Michalitsch, 2010, S. 123). Das Öffentliche wurde dem Privaten übergeordnet; Männern den Frauen. Der Haushalt, der ehemals Bestandteil der Ökonomie war, wurde durch die politische Ökonomie ins Private verdrängt und nur noch der wirtschaftlichen Funktion des Konsums zugerechnet. Der Haushalt als Ort der Produktion sowie die Reproduktion wurde in der Wertigkeit abgestuft und dem Weiblichen zugeschrieben. Die freie Marktwirtschaft wurde somit auf dem Fundament von Geschlechterhierarchien aufgebaut. Freiheit bekam den bitteren Nachgeschmack von Abhängigkeit (Michalitsch, 2000, S. 132–133).

Wie auch Fraser und Gordon ausführen, wurde durch die Verbreitung von kapitalistischen Beziehungen Lohnarbeit zunehmend zur Norm erklärt. Diese Abhängigkeit durch Lohnarbeit galt von da an als maßgebliche Voraussetzung für Unabhängigkeit (Fraser & Gordon, 1993, S. 313). Somit waren die ‚wahren Abhängigen‘ jene Personen, die von der Lohnarbeit ausgeschlossen wurden. Das neue industrielle Zeitalter bildete, nach Fraser und Gordon, drei Paradigmen der Abhängigkeit heraus. Menschen, die Almosen empfangen, „Figuren des kolonialen Ureinwohners als auch des Sklaven“ und die „Hausfrau“ (Fraser & Gordon, 1993, S. 313–314).

Allerdings, so Fraser und Gordon weiter, waren diese Transformationen eher begrifflich als praktisch. Lohnarbeit bekam mehr und mehr den Status produktiver Arbeit, während die Arbeit der Frau, die einst als entscheidend für die Familienökonomie angesehen wurde, ihren Stellenwert verlor: Die verheiratete Frau wurde ab da an bloß noch als abhängige Ehefrau angesehen (ebd.). Wie die beiden Theoretikerinnen aufzeigen, benötigt es eine Neubewertung von Abhängigkeit: Es muss zwischen „guter“ und „schlechter“ unterschieden werden (Fraser & Gordon, 1993, S. 322). Sie fordern den Übergang von einer Genealogie zu einer normativen Kritik. Nach ihnen müssen die „guten“ Formen von Abhängigkeit oder des Angewiesenseins auf die Hilfe von anderen Menschen klar identifiziert werden, um sie aufzuwerten, da diese ausschlaggebend für „die menschlichen Lebensbedingungen“ sind (ebd.). Gleichzeitig bedeutet dies, die „schlechten“ Formen der Abhängigkeit festzustellen, um sie abzuschaffen (ebd.). Das beinhaltet auch, den „hyperbolischen maskulin-kapitalistischen Standpunkt herauszufordern“, der den normalen menschlichen Zustand in der Unabhängigkeit ansiedelt und jede Form von Abhängigkeit als normabweichend deklariert (ebd.).

Oftmals wird davon gesprochen, dass feministische Theoretiker*innen den Begriff der Autonomie rehabilitieren möchten.¹ Auch diese Arbeit schlägt in diese Kerbe. Der Anspruch liegt dabei darin, aufzuzeigen, dass Autonomie diesen (neo-)liberalen Nachgeschmack nicht länger behalten muss, sondern durch eine Rekonzeptualisierung positiv gewendet werden kann.

Theodor W. Adorno und Max Horkheimer erkennen das Trugbild des sogenannten Autonom-Seins. Autonomie muss demnach immer im vorherrschenden gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext betrachtet werden. „Die Menschen sind nicht nur in der Kleidung und im Auftreten, in ihrer Gestalt und Gefühlsweise ein Resultat der Geschichte, sondern auch die Art, wie sie sehen und hören, ist von dem gesellschaftlichen Lebensprozess, wie er in den Jahrtausenden sich entwickelt hat, nicht abzulösen“ (Horkheimer, 2011, S. 217).

Christel Eckart plädiert dafür, den Autonomiebegriff zu überarbeiten, um auch ein neues Verständnis von Demokratie zu erhalten. Eckart bezieht sich dabei oftmals auf Arbeiten von Joan Tronto und Nel Noddings. Tronto konzentriert sich in ihren Arbeiten darauf das Wesen der Demokratie zu verbessern, indem sie sich der feministischen Ethik der Fürsorge zuwendet. Einerseits kritisiert die feministische Ethik die patriarchalisch geprägte Philosophie, indem sie Lücken aufzeigt und Erweiterungen und Ergänzungen anbietet.

¹ Siehe Natalie Stoljar (2018). *Feminist Perspectives on Autonomy*. Online verfügbar unter <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-autonomy/>. Zuletzt abgerufen am 15.11.2019.

Andererseits macht sie klar, dass es nicht ausreicht, Ausgeschlossene einfach nur hinzuzufügen, sondern dass ethische Vorstellungen von Grund auf neu überdacht werden müssen (Precht & Burkard, 2008, S. 166).

Wie Tronto zu bedenken gibt, haben Denker wie Aristoteles, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und John Rawls sich nicht einfach geirrt, sondern bewusst Exklusion erschaffen (Tronto, 2000, S. 26). Tronto folgt dabei eher einer breiten und allgemeinen Definition von Fürsorge, die folgendermaßen zusammenfasst wird: „Fürsorge ist eine kollektive, nicht eine individuelle Aktivität“ (Tronto, 2000, S. 27). Wie Adorno den Begriff der Autonomie in den gesellschaftlichen Bereich überträgt, übertragen Theoretiker*innen wie Eckart das Konzept von Fürsorge in den gesellschaftlichen Bereich (Precht & Burkard, 2008, S. 53). Fürsorge muss aus dem privaten Hinterzimmer in die Öffentlichkeit hervortreten. Um dies zu erreichen, muss ein Konzept von Autonomie erschaffen werden, welches „nicht als Gegenpol von Abhängigkeit konstruiert ist, sondern als Anerkennung der Abhängigkeit und als Erfahrung mit ihrer verantwortlichen Gestaltung, im Gegensatz zur ‚privilegierten Verantwortungslosigkeit‘“ (Eckart, 2000, S. 20).

1.1 Gegenstand der Untersuchung und Vorgehensweise

Wesentlicher Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet der Text *Fürsorgliche Konflikte: Erfahrungen des Sorgens und die Zumutungen der Selbstständigkeit* von Christel Eckart. Um – wie bereits in der Einleitung beschrieben – über eine Neudeutung von Autonomie zu debattieren, muss auch das Verständnis von Fürsorge rekonzeptualisiert werden. Um dies bewerkstelligen zu können, werden die Ausführungen von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer einer Relektüre unterzogen. Vor allem die Werke *Negative Dialektik: Jargon der Eigentlichkeit* sowie die *Vorlesungen von 1965/1966 zur Negativen Dialektik* von Adorno sowie das gemeinsam verfasste Werk *Dialektik der Aufklärung* von Adorno und Horkheimer werden dabei herangezogen. Weder für den Begriff der Freiheit noch für den Begriff der Autonomie stellen die beiden Theoretiker eine klare Definition zur Verfügung. Daher gilt es im ersten Teil dieser Arbeit eine Definition dieser Begrifflichkeiten zu erarbeiten, welche meist in Bezug auf Immanuel Kant erfolgt. Im nächsten Schritt werden dann Arbeiten der feministischen Theoretiker*innen Joan Tronto und Christel Eckart dazu genutzt Autonomie mit dem Konzept der Fürsorge in Verbindung zu setzen. Dabei wird besonders hervorgehoben, dass diese Verbindung seit jeher besteht, jedoch verschwiegen oder abgestritten wird. Hierbei wird immer wieder auf (neo-)liberale Denker verwiesen, die ihre Theorien wesentlich auf Exklusionen errichtet haben.

1.2 Eingrenzung des Gegenstands

Freiheit bei Theodor W. Adorno und Max Horkheimer wird meist mit ihrem Verständnis von Kunst in Verbindung gebracht. Dieses Verständnis wird unter anderem in ihrem Werk *Dialektik der Aufklärung*, im Rahmen ihrer Ausführungen zur sogenannten Kulturindustrie ausgeführt. Doch nicht nur in diesem Werk spielen Kunst, Freiheit und Ästhetik eine Rolle, sondern auch im posthum erschienenem Werk *Ästhetische Theorie* von Adorno. Diese Dimension kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter ausgeführt werden. Vielmehr beziehe ich mich in dieser Untersuchung auf das bereits erwähnte gemeinsame Werk von Adorno und Horkheimer *Dialektik der Aufklärung* sowie auf Adornos ‚Hauptwerke‘ *Negative Dialektik* und *Minima Moralia*. Als Ergänzungen werden Vorlesungen von Adorno zitiert, die oftmals seine Gedanken und die damit verbundenen Theorien besser zugänglich machen – so beispielsweise die Vorlesungen zur *Negativen Dialektik* aus den Jahren 1965 und 1966. Um das Denken der Theoretiker nachvollziehen zu können, sind auch die Vorlesungen *Probleme der Moralphilosophie* und das Werk *Ontologie und Dialektik* von Adorno sehr dienlich. Wie auch noch ein wenig später in dieser Arbeit angesprochen wird, machen auch die Theoretiker*innen Martin Mettin und Nina Rabuza darauf aufmerksam, dass es eine genaue Auseinandersetzung mit Edmund Husserl, Henri Bergsons und Martin Heidegger, um nur einige zu nennen, benötige um Adornos Entwicklungen zu seinen Positionen zu verstehen. Doch auch Friedrich Nietzsche, Georg Wilhelm Hegel, Søren Kierkegaard und Arthur Schopenhauer prägten Adorno sowie Horkheimer. Da allerdings die Zeitspanne zu kurz ist, um auch nur die wichtigsten Werke dieser Denker zu lesen, ist es trotzdem zentral zu wissen woher die beiden ihre Denkanstöße beziehen.

Ähnlich beläuft es sich mit der Thematik der Fürsorge. Fürsorge wird oftmals mit dem englischen Wort *care* betitelt. Davon wird in dieser Arbeit Abstand genommen. *Care* summiert ein zu breites, nicht leicht einzugrenzendes, Feld. Im Rahmen dieser Arbeit soll allerdings ein neues Verständnis von Autonomie konzeptuell erdacht werden. Um dies zu meistern wird auf Christel Eckarts Verständnis von Fürsorge zugegriffen, da Eckart selbst Fürsorge und Autonomie ins Gespräch bringt. Dieses Verständnis wird wiederum stark von den Theoretiker*innen Joan Tronto und Nel Noddings beeinflusst. Diese Verzweigungen werden dann im Hauptteil zur Sprache gebracht.

1.3 Ziel der Arbeit

Wenn ich als junge (weiße) Frau das Thema Fürsorge zur Sprache bringe, kommt oftmals nur verächtliches Schnauben als Reaktion. Fürsorge wird als ‚privat‘ abgetan und findet im öffentlichen Diskurs nur wenig Raum. Frauen gebären Kinder und gehen dann in Karenz, um sich um diese zu kümmern. An diesem Konzept lässt sich nur schwer rütteln. Doch genau solche Annahmen erschweren es Themen wie diese neu auf die gesellschaftliche und in weiterer Folge auch auf die politische Agenda zu bringen. Jedoch wird selten abgestritten, dass das vorherrschende Modell von Fürsorge à la Karenz viele Probleme mit sich bringt. Politiker*innen greifen Themen wie diese gerne vor Wahlen auf. Dabei werden dann Fragen wie beispielsweise: „Wie können Karenzzeiten besser und fairer angerechnet werden?“, „Wie soll sich der Pflegebereich verändern?“ oder „Wie kann eine bessere Aufteilung zwischen Männern und Frauen stattfinden?“, aufgeworfen. Diese werden dann unzureichend diskutiert und meistens nach einer Wahl gleich wieder fallen gelassen.

Christel Eckart führt schon in ihren Aufsätzen in den 2000er-Jahren aus, dass viele Menschen das Gefühl haben, den Individualisierungsanforderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht Rechnung tragen zu können. Das Verhältnis von „Fürsorglichkeit und Leistung, von Abhängigkeit und Autonomie“ wurde immer mehr in Frage gestellt (Eckart, 1999, S. 416). Die kritische Frauenforschung, so Eckart, ist diesen Spannungen und Widersprüchen in Bezug auf das vorherrschende Arbeitsmodell, welches auf geschlechtlicher Arbeitsteilung beruht, nachgegangen (ebd.). Sie stellt dabei Fragen wie: „Welche Voraussetzungen stecken hinter dem Normalarbeitsverhältnis?“

Für Eckart steht klar fest, dass das Konzept der „Arbeitsmarkt-Individualisierung“ auf verborgenen Strukturen aufbaut. Diese Strukturen müssen dann von Frauen aufrechterhalten werden. Doch müssen sie das wirklich? Fragen wie diese zeigen auf, wie viel „uneingestandene Abhängigkeit hinter dem politischen (männlichen) Modell von Autonomie und Unabhängigkeit“ steckt (ebd.). Diese dahinter liegenden Mechanismen erscheinen so unhinterfragbar, dass oftmals vergessen wird, dass diese von Menschen erschaffen wurden und nicht naturgegeben sind. Sie sind historisch gewachsen und können verändert werden.

Mein Ziel als kritische Theoretikerin ist es dieser Problematik einen öffentlichen Raum zu verschaffen. Ich folge hierbei dem Postulat von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, dass sich Theorie und Praxis gegenseitig beeinflussen. Obwohl diese Arbeit eine theoretische Aufarbeitung der Thematik darstellt, kommt das Interesse dafür aus dem alltäglichen Leben.

Dass dabei Fürsorge oftmals mit (negativer) Abhängigkeit gleichgesetzt wird, veranlasst diese Aufarbeitung. Ziel dieser Arbeit ist es, aufzuzeigen, wie eine positive Besetzung des Begriffs Fürsorge das Verständnis von Autonomie demokratischer machen kann. Ähnlich wie bei Nancy Fraser und Linda Gordon wird auch in dieser Arbeit über ‚gute‘ beziehungsweise ‚positive‘ Abhängigkeit neu verhandelt.

1.4 Forschungsdesign

Um eine Arbeit über Theodor W. Adorno oder Max Horkheimer zu schreiben, benötigt es viel Vorlaufzeit. Meine Leidenschaft für die Kritische Theorie der ersten Generation brachte mich zwar nicht dazu über sie direkt eine Arbeit zu verfassen, jedoch beinhaltet diese Arbeit Aufarbeitungen von zentralen Themen der beiden. Die Beschäftigung mit Texten aus dem Umkreis der älteren Kritischen Theorie begann bei mir schon vor vielen Jahren, doch erst durch das Studium der Politikwissenschaft konnte ich diese Texte und das Gelesene einordnen. Mittlerweile besuchte ich schon einige Seminare, die sich mit den Konzepten der Kritischen Theorie, vor allem nach Adorno und Horkheimer, beschäftigten. Durch diese Seminare und meinem persönlichen Interesse entstand auch die Idee für diese Masterarbeit. Ausschlaggebend war hierfür das Seminar *Feminismus und Kritische Theorie*, abgehalten von Frau Prof.ⁱⁿ Karin Stögner. Durch dieses Seminar wurde ich auch auf die feministische Philosophin Christel Eckart aufmerksam, welche hier in dieser Arbeit eine zentrale Rolle einnimmt.

Um sich an Adornos und Horkheimers Versuche, ein Verständnis von Subjekt, Freiheit und Autonomie zu entwickeln, anzunähern, benötigt es eine intensive Beschäftigung mit ihrem gemeinsam verfassten Werk *Dialektik der Aufklärung*. Zentral für die Ausarbeitung ihrer Theorien zur Subjektbildung ist der *Exkurs I: Odysseus oder Mythos der Aufklärung* in der *Dialektik der Aufklärung*. Anhand der Homerischen Erzählung, rund um den Helden Odysseus versuchen die beiden Theorien zur Subjektbildung herauszuarbeiten. Diesem Versuch wird in dieser Arbeit im Kapitel *Die Abgrenzung zum idealistischen Subjekt* Rechnung getragen. Zentral dafür sind auch die Ausführungen von Martin Mettin und Nina Rabuza. Die hier aufgearbeiteten Widersprüchlichkeiten der bürgerlichen Subjektwerdung sind zentral für ihr Verständnis von Autonomie und Freiheit, da für Adorno und Horkheimer auch Freiheit und Autonomie nicht per se bestimmbar sind, sondern ähnlich wie die Subjektbildung immer nur im jeweiligen gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext analysiert werden können.

Um über die Subjektbildung bei Adorno und Horkheimer schreiben zu können, benötigt es zusätzlich eine Beschäftigung mit Immanuel Kant und dessen idealistischem Verständnis von Subjekt, Freiheit und Autonomie, um auch die hier ausgearbeiteten Abgrenzungen gut untermauern zu können. Dafür greife ich auf die Arbeiten von Ursula Reitemeyer, Martin Mettin, Nina Rabuza und Gerhard Schweppenhäuser zurück.

Vor allem in Adornos Werk *Negative Dialektik* nimmt die Bestimmung von Subjekt und Objekt viel Raum ein. Ich habe seine Ausführungen zu Kant dazu genutzt, um ein besseres Bild von Adornos und Horkheimers Freiheitsbegriff zeichnen zu können. Die *Fragmente zur Vorlesung 1965/66* über die *Negative Dialektik* dienen dabei als Stütze, um Adornos Gedanken im Hauptwerk *Negative Dialektik* besser nachvollziehbar zu machen. Vor allem in den Vorlesungen legt Adorno meist klar offen, was für ihn noch nicht erkennbar ist und verweist immer wieder darauf, dass alles was geglaubt wird zu wissen, immer hinterfragbar bleiben muss.

Die Frankfurter Philosophen hinterlassen keine neue Freiheitslehre; auch die Ausführungen zur Autonomie sind sehr begrenzt. Nichtsdestotrotz können interessante Gedankengänge rekonstruiert werden. So kann Freiheit immer nur in der konkreten Unfreiheit erkannt werden – Näheres dazu findet sich im Kapitel *Die Komplexität von Freiheit und Autonomie*. Dort wird auch die Thematik Identität beziehungsweise Nicht-Identität verhandelt. Negative Dialektik bedeutet für Adorno eine Dialektik der Nicht-Identität.² Sie kann aber auch als Widerspruch gesehen werden. Und zwar als Widerspruch im Begriff selbst. Hierbei wird dann ab Seite 37 auf die Kritik an Hegel eingegangen.

Am Begriff der Freiheit zeigt Adorno exemplarisch auf, wie seine Art zu denken funktioniert: Begriffe sind demnach immer ein Mehr, ohne dass dieses ‚Mehr‘ dabei klar zu bezeichnen ist.

Seit Immanuel Kant ist Autonomie schon immer an Vernunft gekoppelt. Die Vernunft leitet uns an, wie wir unser Leben einzurichten haben, um ein möglichst gutes Leben erreichen zu können. Doch genau dieses Verständnis, welches auch unsere (neo-)liberale Gesellschaft prägt, hinterfragt diese Arbeit. Dafür verwende ich Aufsätze von Christel Eckart zum Thema Fürsorge und Autonomie. Im Besonderen ihr Text *Fürsorgliche Konflikte: Erfahrungen des Sorgens und Zumutungen* aus dem Jahr 2004. Christel Eckart bezieht sich dabei – wie bereits erwähnt – auf Joan Tronto und Nel Noddings.

² Genauerer dazu ist auf Seite 32 nachzulesen.

Nach eingehender Lektüre diverser Aufsätze der bereits erwähnten Personen, gelang mir eine fruchtbare Verbindung der Ansätze. Dies konnte unter anderem dadurch gemeistert werden, da ich gemeinsame Anleihen rund um Ethik, Moral, Theorie und Praxis gefunden habe. Adorno spricht in seinen Schriften davon, dass, wenn Moral heute noch eine Rolle spielt, dann nur in der Hinsicht, dass über die „Einrichtung der Welt“ nachgedacht werden muss und was mit einem richtigen Leben gemeint sein könnte (Adorno, 2018c, S. 262). Dieses richtige Leben beinhaltet für die erwähnten feministischen Theoretiker*innen Abhängigkeitsverhältnisse neu zu denken. Genau dies kann gelingen, wenn Fürsorge und Autonomie nicht mehr als ein einander widersprechendes Konzept angesehen werden. Stattdessen ist aufzuzeigen, dass Fürsorge nicht mit Verlust von Autonomie einhergeht.

Diese Arbeit bietet Denkanstöße für ein demokratischeres Verständnis von Autonomie durch Fürsorge.

2 Stand der Forschung

Wenn über Fürsorge und Autonomie diskutiert wird, kommt die Sprache oft schnell auch auf Ethik und Moral. Auch in dieser Arbeit spielen Ethik und Moral eine wesentliche Rolle. Einerseits thematisieren Horkheimer und Adorno Ethik und Moral immer wieder, andererseits stützt sich das hier verwendete Konzept von Fürsorge auf eine feministische Fürsorgeethik, welche unter anderem auf Seite 59 näher ausgeführt wird. Vor allem Theodor W. Adorno beschäftigte sich über viele Jahre mit Ethik und Moral und verfasste darüber einige Schriften.

Durch das Erlebte im 2. Weltkrieg wurde Adorno klar, dass es einen ‚neuen‘ kategorischen Imperativ benötige, der sich danach richten müsse, dass es so etwas wie Auschwitz nie wieder geben dürfe. Adorno und Horkheimer hatten nicht den Anspruch eine neue Moralphilosophie zu begründen. Vielmehr war es ihr Projekt die Lücken, Grenzen sowie falsche Implikationen der bestehenden moralischen Regeln aufzuzeigen. Dabei versuchen sie den Begriff ‚Ethik‘ zu vermeiden auch wenn dies nicht immer gelingt. Anhand seiner sogenannten negativen Moralphilosophie zeigt vor allem Adorno auf, wo die vorherrschenden Regeln und Normen scheitern und wie dieses Scheitern unsere Gesellschaft prägt.

In der sogenannten Orientierungsphase des Rechercheprozesses wurde ersichtlich, dass Fürsorge und Autonomie einen wesentlichen Bestandteil im Diskurs über Pflege einnehmen. Dabei wird über die Frage diskutiert, wann ein Mensch noch als autonom handlungsfähig gilt und wie diese Handlungsfähigkeit mit der Pflege vereinbart werden kann, beispielsweise wenn über Demenzerkrankungen, Patientenverfügungen oder über betreute Pflegeeinrichtungen gesprochen wird. Entscheidungen darüber folgen einer Medizinethik, welche durch das Werk *The Principles of Biomedical Ethics*, entscheidend beeinflusst wird (Rehbock, 2002, S. 132). In diesem Standardwerk, kritisiert die Philosophin Rehbock, wird das Autonomieprinzip nur soweit als anwendbar aufgefasst, wie die zu behandelnde Person entscheidungsfähig ist (ebd.). Sie kritisiert dabei den weitverbreiteten medizinischen Paternalismus. Für sie leitet dieser medizinisches Personal an primär das Wohl und nicht den Willen der zu behandelnden Personen ins Auge zu fassen. Als paternalistisch gelten dabei Maßnahmen, die das Wohl der zu behandelnden Person verbessern wollen, ohne dabei die Wünsche der Personen zu berücksichtigen. Dabei gilt das jeweilige Fürsorgeprinzip als moralische Richtschnur, während dem Prinzip von Autonomie nur wenig Beachtung geschenkt wird. Wenn Menschen nicht mehr als „kompetent“ angesehen werden ihre Wünsche und Präferenzen adäquat zu äußern, gelten paternalistische Maßnahmen als gerechtfertigt (ebd.).

Besonders stark kritisiert Rehbock dabei die Bindung des Autonomieprinzips an Kompetenzen, weil die herangezogenen Kriterien oftmals schon im Rahmen eines paternalistischen Verfahren kreiert wurden (Rehbock, 2002, S. 133). Doch genau hier sei der größte Kritikpunkt: Wenn ein Mensch eben nicht mehr fähig sei seinen Willen zu äußern, sei die Gefahr einer asymmetrischen Beziehung, die sich über Macht- und Herrschaftsverhältnisse äußert, besonders gegeben (ebd.). Fürsorge heißt auch für Rehbock nicht nur das Beste für die behandelnde Person zu wollen, sondern auch den Willen zu berücksichtigen (ebd.). Dies stellt sich als schwierig heraus, wenn diese ihren Willen nicht mehr artikulieren können. Jedoch sollte so gehandelt werden, dass davon ausgegangen werden kann, dass die zu behandelnde Person dem zustimmen würde. Auf die Gefahr, dass Fürsorge- beziehungsweise Pflegeverhältnisse Machtverhältnisse produzieren, verweisen auch die hier verwendeten Theorien.

Je nachdem wie der Begriff von Fürsorge gefasst wird, beinhaltet er unterschiedliche Implikationen. Joan Trontos Verständnis von Fürsorge spielt in dieser Arbeit eine wesentliche Rolle. Tronto verweist oftmals darauf, dass Fürsorge durchaus von Dienstleistungsunternehmen durchgeführt wird.

Hierbei ist es wiederum wichtig, dass nicht bloß der Wille der Person im Vordergrund steht, sondern auch deren Wohl, so Rehbock. Denn die hier vermeintlich gewährte Autonomie könnte zu einer Art von Gleichgültigkeit führen, was wiederum zu vermeiden wäre (Rehbock, 2002, S. 138). Dies unterscheide unter anderem gute von schlechter Fürsorge.

So verweist Rehbock auf zwei Dinge: Erstens, dass die moralische Verpflichtung immer gelte, denn sie sei unabhängig von der „Kompetenz“, um der Autonomie auch Achtung zu schenken (ebd.). Zweitens bedingen sich Fürsorge und Autonomie, beide seien „unbedingt gültige moralische Grundformen“ (ebd.). Um dies zu erreichen, müsse eine „anthropologische Reflexion der Moral“ erfolgen, welche sich rückbesinnt auf ein gutes und richtiges menschliches Leben, ohne dabei rein deskriptiv vorzugehen. Sondern, nach Rehbock, sei diese Vorgehensweise immer schon praktisch-ethisch orientiert (ebd.). Sie definiert hierbei unter anderem Autonomie sowie Fürsorge als anthropologische Grundbegriffe, welche als anthropologische Reflexionsbegriffe dienen sollen, indem sie „nicht objektivierend auf Eigenschaften von etwas in der Welt Vorhandenem“ verweisen (Rehbock, 2002, S. 139). Für die Philosophin bedeuten die Begriffe Autonomie und Fürsorge als anthropologische Reflexionsbegriffe, formale Grundbedingungen der menschlichen Existenz anzuerkennen.

Eine wesentliche Herausforderung besteht darin das richtige Maß an Fürsorge zu finden. Wie bereits erwähnt, besteht die Gefahr von einer allzu umfassenden Fürsorge – nach Rehbock würde sich diese dadurch äußern, dass der Würde eines Menschen nicht mehr genug Beachtung geschenkt wird, was wiederum auch die jeweilige Autonomie einschränken würde. Dies könne geschehen, wenn nicht nur der zu behandelnden Krankheit Aufmerksamkeit geschenkt werde, sondern die zu behandelnde Person selbst im Fokus stehe mit all ihren ‚Macken‘. Das Subjekt würde somit zu einem Objekt verkommen (Rehbock, 2002, S. 144). Damit wird nicht behauptet, dass Behandlungen nicht auch ganzheitlich vollzogen werden müssten, vielmehr gilt es die jeweilige Lebenssituation dabei zu berücksichtigen, da sonst die Gefahr einer Paternalisierung bestehe. Neben diesem zu viel, kann Fürsorge allerdings auch zu wenig erfolgen: Beispielsweise, wenn zu sehr unter der Berufung auf die Wahrung der jeweiligen Autonomie geachtet und deshalb nicht ausreichend auf sie eingegangen wird (ebd.). Es ist wichtig, dass zwischen der behandelnden Person und der zu behandelnden Person (wenn physisch möglich) ein offenes Gesprächsverhältnis entsteht, in dem über die Risiken und Chancen aufgeklärt wird, um somit eine selbstbestimmte, weitgehend autonome, Entscheidung zu ermöglichen (Rehbock, 2002, S. 145).

Wie in dieser Arbeit noch ausgeführt wird, geht es in den hier verwendeten Theorien auch darum die Realität eines anderen Menschen wahrzunehmen und als eigene Möglichkeit anzusehen. Im medizinischen Kontext allerdings, bedeutet dies nicht seine eigenen Vorstellungen von einer Behandlung zu sehr in den zu behandelnden Menschen hineinzuprojizieren. Dies würde eine paternalistische Handlung par excellence darstellen, nämlich die Verkenning der „radikalen Differenz“ (Rehbock, 2002, S. 143). „Sie missachtet den Anderen in seinem autonomen Selbst-Sein und individuellen Anders-Sein“ (ebd.). Rehbock verwendet hier das Wort Existenz, da paternalistische Fürsorge die Existenz des Anderen nicht genügend und in angemessener differenzierter Weise respektieren würde. Doch genau diesen Spagat zwischen der angemessenen Wahrnehmung der zu behandelnden Person sowie das richtige Maß an – wie ich es nennen würde – Einfühlungsvermögen benötigt es, um eine gute Fürsorge gewährleisten zu können. Wo Hilfe benötigt wird und auch erwünscht ist, soll geholfen werden, ohne dabei sämtliche Tätigkeiten zu übernehmen, da ansonsten leicht die Gefahr besteht, in ein asymmetrisches, als negativ empfundenes, Machtverhältnis zu rutschen. Nur wenn die Distanz gewahrt wird, kann von einer nicht-paternalistischen Fürsorge, die die Würde des personalen und moralischen Gegenüber achtet, gesprochen werden (ebd.).

In diesen Ausführungen schwingt implizit die Frage nach Freiheit mit. Auch im Rahmen dieser Arbeit spielt das Konzept von Freiheit eine wesentliche Rolle: Denn Menschen müssen frei sein, um autonom über ihre Behandlungen entscheiden zu können. Wie bereits erwähnt, gibt es dabei auch Einschränkungen, jedoch muss, wenn es möglich ist, die jeweilige Freiheit zur Selbstsorge berücksichtigt werden. „Der Begriff der Fürsorge ist moralisch-normativ orientiert, sofern sie nicht einer bloßen Sache, sondern der Freiheit, und damit der Person des Anderen gilt“ (ebd.).

Rehbock verweist in ihren Ausführungen auf Martin Heidegger, der den Begriff der Fürsorge maßgeblich prägte. Nach Rehbock bestimmt Heidegger den Begriff anthropologisch in dem Sinne, dass er für das praktische Sorgen für etwas stehe (Rehbock, 2002, S. 140). Demnach würde das Sorgen uns ein Leben lang begleiten. Dabei beziehe sich das „praktische Sorgen-für“ in zwei Hinsichten auf Selbstsorge: Einerseits geht es dabei darum, dass indem wir für etwas sorgen wir uns sogleich um unser Selbst sorgen, damit wir ein gutes und gelungenes Leben haben, andererseits ist jeder Mensch selbst verantwortlich. Damit ist gemeint, dass nicht einfach „von Natur aus für uns gesorgt“ wird, so Rehbock (ebd.).

Dabei ist wichtig zu verstehen, selbst wenn wir Hilfe benötigen und diese erhalten, müssen wir uns trotzdem in gewisser Art und Weise selbst versorgen – nur in Ausnahmefällen ist dies nicht zu schaffen (Rehbock, 2002, S. 140). Wie Rehbock des Weiteren ausführt, habe das menschliche Leben „insgesamt die Struktur der Selbstsorge und damit der Autonomie“ (ebd.).

Die Philosophin benennt hier, wie die im Weiteren erwähnten Theoretiker*innen, das Ausschlaggebende unserer Existenz: In unserer individualistischen Lebensart sind wir eben keine Inseln, sondern immer schon von anderen abhängig. Diese – wie sie es nennt – „wechselseitige Angewiesenheit auf Fürsorge“ beschränkt unser individualistisches Leben nicht bloß, sondern ermöglicht es viel mehr (ebd.). Genau um diese hier beschriebene enge Verbindung von Autonomie und Fürsorge geht es. Denn diese hier bestehenden Abhängigkeiten dürfen nicht mehr negativ angesehen werden. Die Möglichkeit in negative Abhängigkeiten zu geraten besteht immer, doch darf dadurch nicht die wesentliche Verbindung von Autonomie und Fürsorge diskreditiert werden. Wenn Verletzlichkeit besteht und ein Mensch längere Fürsorge in Anspruch nehmen muss, darf dieses Verhältnis nicht ausgenutzt werden, sondern muss so vonstattengehen, dass die Würde der zu behandelnden Person nicht verletzt wird.

Das Verständnis von Würde spiele in unserer Gesellschaft eine wesentliche Rolle und müsse auch als solche hochgehalten werden (ebd.). Diese wurde unter anderem durch die Niederschrift der Menschenrechte bestimmt, welche auch festhält, dass Menschen nicht gefoltert werden dürfen. Doch nicht nur darum geht es, sondern die Wahrung der Würde umfasst auch, dass wir einander helfen, wenn wir sehen, dass ein anderer Mensch leidet. Wie Rehbock beschreibt, ist durch die „gemeinsam geteilte Existenzform“ zu erkennen, dass einem Menschen aus einer Notlage zu helfen ist, da – wenn man* selbst betroffen wäre – dies auch wünsche. Daher ist oftmals der Willen einer Person zu erkennen, ohne dass dieser artikuliert werden muss. Diese Übereinstimmung im Wollen, sei nach Theda Rehbock „die Grundlage für die Wechselseitigkeit der moralischen Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe und Fürsorge zwischen den Menschen“ (Rehbock, 2002, S. 141). Für Rehbock steht somit fest, dass das Prinzip der Autonomie die Verpflichtung zur Fürsorge impliziert (ebd.).

Durch das Hineinversetzen in eine andere Person, die augenscheinlich Hilfe in einer Notlage benötigt, können wir erkennen, dass unsere Fürsorge von Nöten ist und somit gleichzeitig den Willen der anderen Person respektieren. Somit gehe Fürsorge über ein moralisches Tun hinaus und kann vielmehr als „elementare Form der personalen Beziehung und Zuwendung zum Anderen“ erkannt werden und bestimmt für Rehbock „eine Grundform der menschlichen Praxis“ (ebd.).

Wie ich beispielsweise auf Seite 65 beschreibe, bestimmt diese menschliche Praxis für die Theoretikerin Nel Noddings auch unsere Moral. Wie bereits erwähnt, spielen Überlegungen zu Moral und Ethik eine wesentliche Rolle. Um eine Verbindung der hier verwendeten Theorien zu erreichen, muss nun vorerst ein Versuch gestartet werden, die Ausführungen von Adorno und Horkheimer in Bezug auf Freiheit und Autonomie beziehungsweise wie sie ihr Verständnis von einem Subjekt entwickeln, zu präzisieren. Somit möchte ich mich dem Ziel annähern ein neues Verständnis von Autonomie zu entwickeln, welches nicht mehr mit negativen Abhängigkeiten in Verbindung gebracht wird.

Wie Christel Eckart es beschreibt, geht es in der feministischen Diskussion um Fürsorge darum, eine Kooperationsmöglichkeit aufzuzeigen und eine wechselseitige Wertschätzung zu erlangen. Den Kampf um Anerkennung und gegen ungerechte Verhältnisse aufzuzeigen war immer schon zentrales Ziel vieler Frauenbewegungen. Es gilt demnach, soziale Verhältnisse sichtbar zu machen und aufzuzeigen, dass diese sehr wohl einem Wandel unterzogen werden können (Eckart, 1999, S. 417). Wie Eckart des Weiteren ausführt, kämpften schon Teile der Frauenbewegung im 19. und 20. Jahrhunderts gegen den „Konstruktionsfehler der industriellen Gesellschaft“, welcher sich dadurch äußert, dass unter der „Dominanz von Lohnarbeit“ sich der Glaube verbreitete, dass eine Gesellschaft nur von der „zeitökonomisch strukturierten Erwerbsarbeit“ per se leben kann (ebd.). Demgegenüber gestellt wurde die moralische Orientierung und Fürsorge, die den Frauen in den Familien zugewiesen wurde. Genau diese Gegenüberstellung gilt es zu hinterfragen, ohne dabei den Anschein zu erwecken es gehe bloß um eine „schlichte Umwertung der Werte“ (ebd.). Es sei vielmehr nötig die Anerkennung und das Reflektieren der gemachten Erfahrungen von Frauen in der (fürsorglichen) Praxis, welche in die Sphäre der Privatheit verbannt wurde, aufzuzeigen, um somit die vorherrschenden Strukturen und die sogenannte Normalität der Arbeitsteilung zu hinterfragen. Denn genau da seien die Geschlechterverhältnisse „vielseitig eingewoben“ (ebd.).

Vor allem in den 1970er-Jahren versuchten sozialwissenschaftliche feministische Forschungen durch materialistische Analysen der Hausarbeit das vorherrschende verklärte (ideologisch) geprägte Bild von Hausarbeit sichtbar zu machen. Die feministische Forschung teilte die Ansicht, die unter anderem auch die Kritische Theorie prägte, dass „Arbeit das dominante Vergesellschaftungsprinzip sei“ (Eckart, 1999, S. 418). Nur wer seinen Platz in der Leistungsgesellschaft einnehme, hätte auch das Recht soziale Ansprüche zu stellen – dieser Legitimationsmaßstab wurde also auf der hierarchischen Teilung von Öffentlichkeit und Privatheit aufgebaut (ebd.).

Besonders die Begriffe Fürsorge und Fürsorglichkeit werden meist noch damit assoziiert, dass diese eine Sache der Privatsphäre seien. Erst seit Frauen „als politische und wissenschaftlich arbeitende Subjekte“ diese Begriffe selbst mit Inhalten füllen und sie theoretische und praktische Bezüge zu diesen Begriffen herstellen, ist es möglich, dass sie ihre „Reziprozität“ (zurück-)gewinnen (Eckart, 1999, S. 415). Diese Arbeit soll einen Beitrag dazu leisten.

In diesem Kapitel wurde aufgezeigt, dass Autonomie und Fürsorge schon lang umkämpfte Begriffe sind. Verschiedenste Disziplinen befassen sich mit der Thematik der Vereinbarkeit. Auf den nachfolgenden Seiten wird nun dargestellt warum vor allem die theoretischen Überlegungen von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer nach wie vor von großer Bedeutung sind.

3 Kontext

Im August 2019 – also vor wenigen Monaten – jährte sich der Todestag von Theodor W. Adorno zum fünfzigsten Mal. Anlässe wie diese werden oftmals dazu genutzt, um Werke verstorbener Autor*innen neu zu verlegen. Doch nicht nur dieser denkwürdige Todestag begründet das erneut aufflammende Interesse an Adornos Werken, sondern sogleich auch die Entwicklung in vielen europäischen Ländern. Nicht umsonst wird seit einigen Jahren davon gesprochen, dass die Demokratie in einer Krise steckt. Phrasen wie diese lesen sich leicht und sind dabei nur schwer wieder aus der tagespolitischen Landschaft zu verbannen. Durch das ständige Wiederholen solcher Phrasen klingt das damit angesprochene Problem bald nicht mehr so problematisch, sondern wird einfach nur noch hingenommen. Doch, dass einige europäische Länder, wie Ungarn und Polen, demokratische Grundwerte ernsthaft missachten, darf nicht einfach hingenommen werden. Der starke Mann ist wieder in Mode – ein Phänomen, das in weiten Teilen der Welt sichtbar ist. Sogenannte rechte Bewegungen erleben einen Aufwind und das Mangeln an Alternativen verdeutlicht sich immer weiter. Einstige Großparteien, wie die Sozialdemokratie, verlieren an Konturen und Stärke und die wählenden Personen somit eine Partei, welche sie über Jahrzehnte unterstützt haben. Einfache Lösungsansätze, die dabei auch gut und schnell erklärbar sind, werden von der Masse aufgenommen, geglaubt und unkritisch weitergetragen. Diese Entwicklungen und der fünfzigste Todestag von Adorno können als Gründe angeführt werden, dass Werke wie *Studien zum autoritären Charakter* neu verlegt werden.

Der so bezeichneten ersten Generation der Kritischen Theorie wird wieder viel Aufmerksamkeit zu teil. So veranstaltete die Humboldt Universität zu Berlin im Dezember einen zweitägigen Workshop, wo neue Interpretationsansätze von Adornos Denken diskutiert wurden. Erklärte 2003 Axel Honneth noch, dass Adornos Denken in eine Sackgasse verläuft, kann davon nun keine Rede mehr sein; so nachzulesen bei der Begründung des Workshops auf der Website der Kritischen Theorie Berlin.

Durch den Kulturkritiker und Philosophen Walter Benjamin sowie dem Theoretiker Herbert Marcuse bestehen immer schon Verbindungen zwischen der Frankfurter Schule und Berlin. Theodor W. Adorno und Max Horkheimer gelten dabei als Begründer dieser. Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass viele Theoretiker und Philosophen (vorerst nur Männer) die Frankfurter Schule prägten. Einer davon ist der eben genannte Philosoph Walter Benjamin. Dieser beeinflusst vor allem Adornos Denken maßgeblich. Benjamin und Adorno verband eine enge Freundschaft, die auch im fruchtbaren Austausch mit dem Schriftsteller Berthold Brecht stand.

Herbert Marcuse, dessen Wurzeln ebenfalls in Berlin liegen, emigrierte in den 1930er-Jahren in die Vereinigten Staaten, wo er dann gemeinsam mit Max Horkheimer am Institut für Sozialforschung in New York arbeitete. Marcuse wird oftmals im Zusammenhang der Studentenbewegungen der 1968-Jahre genannt. Seine Ansätze gelten dabei als theoretisches Fundament der Proteste, da diese oftmals so interpretiert wurden, dass Marcuse für eine gesamtgesellschaftliche Veränderung plädierte, um die gesellschaftlichen Strukturen zu verbessern. Marcuse wird oftmals nachgesagt, dass er einer Revolution eher offen gegenüberstand, während Horkheimer und Adorno vor einer solchen warnten, da Revolutionen auch in Diktaturen enden können.

Viele Denker, die der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule nahestanden, emigrierten in die Vereinigten Staaten, wobei jedoch Marcuse als einer der wenigen bis zu seinem Lebensende dort verblieb.

Wie ein wenig später noch ausgeführt wird, musste das in Frankfurt gegründete Institut für Sozialforschung in die USA übersiedeln. Dieses Institut wurde durch Hermann und dessen Sohn Felix Weil finanziell ermöglicht. 1931 übernahm Max Horkheimer dessen Leitung und machte sogleich bei seiner Antrittsrede klar in welche Richtung er das Institut lenken wolle. Für Max Horkheimer stand fest, dass nur eine interdisziplinäre Zusammenarbeit die Philosophie weiterbringen kann. Aus seiner Antrittsvorlesung können folgende Überlegungen abgeleitet werden: Einerseits grenzte er sich von einer abstrakten, realitätsfernen Philosophie ab, die sich dem Allgemeinen verschreibt und konkrete Zusammenhänge somit nicht mehr nachvollziehen kann.

Andererseits positionierte er sich gegen den vorherrschenden Positivismus und seiner quantifizierbaren methodischen Ausrichtung (Flatscher, 2017).

Horkheimer sowie Adorno verfolgten das Ziel mittels der Kritischen Theorie die marxistische Theorie weiterzudenken, doch vor allem Horkheimer gelang es in seiner Antrittsrede diese Prägung zu proklamieren, ohne sie dabei explizit zu erwähnen. Unter der Leitung von Max Horkheimer wurde ab 1932 die Zeitschrift für Sozialforschung ins Leben gerufen. Im ersten Jahr noch in Deutschland veröffentlicht, musste sie durch die rasche Verbreitung des Nationalsozialismus aber nach Paris ausweichen, um schlussendlich in den USA publiziert zu werden. Vor allem Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock sowie Theodor W. Adorno arbeiteten an der Zeitschrift. Besonders Horkheimer erkannte die ausgehende Gefahr durch das Erstarken des Nationalsozialismus früh und erreichte unter anderem eine Übersiedlung des Instituts für Sozialforschung nach New York. Dort arbeitete er vorerst mit Marcuse weiter, bis einige Jahre später auch Adorno hinzukam. Rund um 1940 beschlossen Horkheimer und Adorno nach Kalifornien zu übersiedeln. Diese gemeinsame Zeit in Kalifornien nutzten die beiden unter anderem um ihr Werk *Dialektik der Aufklärung* zu vollenden. Dieses reflektiert die erlebten Erfahrungen des deutschen Faschismus sowie die Entwicklungen von westlichen Demokratien (Flatscher, 2017). Diese Jahre im Exil prägten die Theoretiker maßgeblich: Beide, Horkheimer sowie Adorno, verweisen in ihren Werken immer wieder darauf.

Ganz besonders ist diese ‚Prägung‘ in Adornos Schrift *Minima Moralia: Reflexionen aus einem beschädigten Leben* zu erkennen. 153 Aphorismen sowie kurze Essays gewähren hier Einblicke in Adornos Denken: Wie könne unter den vorherrschenden (repressiven) Bedingungen Menschsein noch gewährleistet werden? Und was bedeutet dieses Menschsein eigentlich? – Fragen wie diese können aus den Ausführungen abgeleitet werden. Des Weiteren verwehrt sich Adorno dagegen, dem Individuum die Schuld am Zerfall der Gesellschaft zuzuschreiben.³

Doch so wird in der *Minima Moralia* nicht die Resignation thematisiert, sondern vielmehr aufgezeigt, wie mit dem Erlebten versucht wird umzugehen. Eine sehr häufig zitierte Stelle – es gäbe kein richtiges Leben im Falschen – stellt keine Kapitulation dar, sie kann vielmehr als Aufruf gelesen werden die eigenen Umstände zu reflektieren und daraus eine produktive Wendung hin zum Möglichen zu erdenken. Darauf wird ein wenig später noch eingegangen.

³ Adorno kritisiert hier direkt Sichtweisen von Aldous Huxley und Karl Jaspers, nachzulesen in *Minima Moralia* (2018, S. 169).

Gesellschaftliche Verhältnisse in ihrem jeweiligen Kontext kritisch zu hinterfragen, kann als wesentliches Ziel der Kritischen Theorie angesehen werden. In dieser Arbeit gelten Adorno und Horkheimer als wesentliche Bezugspunkte der Kritischen Theorie, denn auch diese wurde in den letzten Jahrzehnten auf unterschiedlichste Weise weiterentwickelt. Die Idee vorherrschende Verhältnisse zu analysieren und deren Lücken und Grenzen aufzuzeigen, ohne dabei in einen normativen, utopistischen Anspruch zu verfallen, treibt auch diese Arbeit an. Das ‚Neue‘ an der Kritischen Theorie nach Adorno und Horkheimer war, dass sie über die kritische Lehre der Gesellschaft, welche von Marx erdacht wurde, hinaus wollten. Sie versuchten der Realität näher kommen; dies kann unter anderem daran erkannt werden, dass die beiden für die Verbindung von Theorie und Praxis plädieren. Wie Horkheimer in einem Interview ausführt, glaubte Marx daran, dass sich die kapitalistische Gesellschaft überwindet, doch, so Horkheimer, das sei nicht der Fall. Horkheimer kritisiert dabei, dass Marx die bestehende Dialektik von Freiheit und Gerechtigkeit nicht erkannte: Wo es mehr Freiheit gäbe, gäbe es sogleich weniger Gerechtigkeit und umgekehrt. Außerdem sei ‚das Gute‘, ‚das Richtige‘ in der jetzigen Situation nicht zu bestimmen. Horkheimer und Adorno sehen ihre Aufgabe vielmehr darin das Negative anzusprechen (Karasek & Zimmermann, 1969). Die Kritische Theorie nach Horkheimer und Adorno machte sich zur Aufgabe negative Dinge offenzulegen, damit diese auch überwunden werden können. Eine kritische Theorie muss sich ihren sozialen Entstehungskontext, deren historische Genese sowie ihren „praktischen Verwendungszusammenhang“ ständig vor Augen führen (Flatscher, 2017). Auch die Voraussetzung die dazu führte jene Theorien zu erzeugen, muss hinterfragt und reflektiert werden.

Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant sowie besonders natürlich Karl Marx und Friedrich Engels gelten dabei als die einflussreichsten Denker, um Adornos und Horkheimers Ausführungen zu verstehen. Besonders die Überlegungen von Marx und Engels zum Thema Entfremdung prägen die Kritische Theorie nach Adorno und Horkheimer wesentlich. Sie schließen sich den Ausarbeitungen von Marx und Engels an und sehen die durch die kapitalistische Produktionsweise herbeigeführte Entfremdung als Verursacher für die Erstarrung des gesellschaftlichen Lebens an. Ihre Diagnose daraus lautet, dass Subjekte nicht mehr als frei und autonom betrachtet werden können. Vor allem die sogenannte Kulturindustrie⁴ sei daran beteiligt Subjekte zu Konsumierenden zu verwandeln (Flatscher, 2017).

⁴ Die Theorie der Kulturindustrie wird im gemeinsamen Werk *Dialektik der Aufklärung* von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer genau erläutert.

Nach Flatscher schränkt die Kulturindustrie das Vermögen zur Selbstbestimmung sowie zur Selbsterkenntnis ein, da sie die konsumierenden Personen mit Stereotypen abspeise und somit die Weltanschauung von Subjekten beeinflusse (Flatscher, 2017).

Adorno und Horkheimer schließen sich den Betrachtungen von Marx und Engels an. Auch sie sehen Menschen in einer kapitalistischen Gesellschaft nicht als freie Individuen an, sondern verweisen darauf, dass vor allem der Tauschwert unsere Gesellschaft bestimmt. Darauf wird ein wenig später noch eingegangen. Nach Matthias Flatscher können folgende Ziele der Kritischen Theorie erkannt werden: Sie versuchen eine Erklärung von Abhängigkeitsverhältnissen zu bieten, die Abschaffung des vermeidbaren sozialen Elends sowie eine Emanzipation aller Subjekte (Flatscher, 2017). Besonders der letzte Punkt wird von vielen Kritiker*innen in Frage gestellt, da oftmals kritisiert wird, dass Adorno und Horkheimer dem Subjekt die Handlungsmacht absprechen. Doch auch darauf wird später noch genauer eingegangen.

Neben Adorno und Horkheimer wird wesentlich auf die Ausführungen von Christel Eckart verwiesen. Christel Eckart war selbst ab den 1970er-Jahren als Mitarbeiterin des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt tätig. 1993 wurde sie als Professorin für Frauenforschung an die Universität Kassel berufen, wo sie bis 2011 verblieb. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen dabei die Vereinbarkeit von Arbeit und Beruf in Bezugnahme auf Geschlechterverhältnisse. Eckart gilt als Gründungsmitglied der *Zeitschrift für Feministische Studien*. Wesentlich für die hier verwendeten Arbeiten von Eckart sind theoretische Ausführungen von Joan Tronto und Nel Noddings. Diese gehen von einer sogenannten Fürsorgeethik aus, welche sich von der feministischen Ethik ableitet. Ein wichtiger Unterschied kann darin erkannt werden, dass die feministische Ethik davon ausgeht, dass Autonomie als ein zu erreichender Zustand angesehen wird. Dies grenzt sich somit deutlich von der liberalen Meinung ab, die Autonomie als festen Bestandteil des Subjektes sieht. Näheres dazu kann ab Seite 73 nachgelesen werden.

4 Methode

Die in dieser Arbeit genannten Theoretiker*innen Nel Noddings, Joan Tronto und Christel Eckart verbindet unter anderem das Verständnis einer sogenannten (feministischen) Fürsorgeethik. Diese sieht Autonomie als einen zu erreichenden Zustand an, wie in dieser Arbeit noch näher ausgeführt wird. Ähnlich kann auch Theodor W. Adornos und Max Horkheimers Verständnis von Autonomie gefasst werden, denn auch sie kritisieren das (neo-)liberale Autonomieverständnis, welches ihrer Meinung nach Autonomie als bereits verankert im Subjekt betrachtet. Sie hingegen verwehren sich dieser Konzeption, wie im ersten Abschnitt des Hauptteils ausgeführt wird.

Ausschlaggebend, um über das Subjekt bei Adorno und Horkheimer schreiben zu können, war für mich der Text von Martin Mettin und Nina Rabuza *Die Dialektik des Subjekts in der Kritischen Theorie*. Dieser Text diente als Ankerpunkt, welcher mir ermöglichte Gedanken richtig zu fassen und diese mit Argumenten von Mettin und Rabuza zu untermauern. Eine ähnliche Stütze stellte das Werk *Ethik nach Auschwitz* von Gerhard Schweppenhäuser dar.

Durch die Beschäftigung mit Judith Butler wiederum konnte den Ausführungen zum Thema Ethik und Moral auch gut gefolgt werden, denn ohne ein Verständnis von diesen zwei Begriffen würde diese Arbeit nicht gelingen.

Somit stelle ich im ersten Abschnitt des Hauptteils Adornos und Horkheimers Überlegungen zu den Begriffen Subjekt, Freiheit und Autonomie dar, die als eine Kritik an den vorherrschenden (neo-)liberalen Vorstellungen verstanden werden können. Im zweiten Teil werden sie mit den Ausführungen der feministischen Theoretiker*innen ins Gespräch gebracht, um somit ein neues Verständnis von Autonomie voranzutreiben. Dieses Verständnis hinterfragt sogleich das negative Freiheitsverständnis, welches seit Immanuel Kant an vernünftiges und sogleich moralisches Handeln gekoppelt ist. Um dies erreichen zu können, benötigt es die in dieser Arbeit ausgeführten Kritikpunkte, die Adorno und Horkheimer an Kant und dessen idealistischem Verständnis von Subjektivität festmachen. Die Kritischen Theoretiker hinterfragen Subjektivität, Freiheit und Autonomie, ohne dabei das Ziel zu verfolgen selbst eine Definition der Begrifflichkeiten zu liefern. Vielmehr möchten sie darauf hinweisen, wo die vorherrschenden Annahmen einerseits nicht der Realität entsprechen und andererseits Denker wie Kant in ihrer eigenen Situierung verblieben und somit ihre eigenen theoretischen Vorstellungen beschnitten. Wie in dieser Arbeit noch aufgezeigt wird, erkennen Theoretiker wie Gerhard Schweppenhäuser durchaus revolutionäres Potenzial in Kants Denkweise, wobei Kant selbst jedoch den bürgerlichen Ideen immer treu blieb.

Die Verbindung der Aufarbeitungen von Adorno, Horkheimer, Noddings, Tronto und Eckart gelang unter anderem dadurch, dass alle ein ähnliches Verständnis von Moral aufweisen, welches sich aus dem ‚Tun‘ herleitet, sogleich aber stets darauf verweist, dass Praxis immer einen Bezug zur Theorie benötigt. Die vorherrschende Konzeption wird dabei von den Genannten hinterfragt und gleichzeitig aufgezeigt, dass auch ein neues Verständnis von Moral beziehungsweise die Kriterien von moralischem Handeln überdacht werden müssen und dieser Prozess des Hinterfragens nie abgeschlossen werden darf. Neben diesen Bezugspunkten wird auch der Begriff der Autonomie und dessen Abgrenzung zur Heteronomie von Kritischen Theoretikern sowie von den feministischen Theoretiker*innen immer wieder in Frage gestellt. Somit war es möglich einen fruchtbaren Diskurs der Theoretiker*innen zu gestalten, da auch für die Feminist*innen Autonomie nicht mehr bloß im Gegensatz zur Heteronomie gedacht werden soll, sondern der Fokus darauf gelegt werden muss zu analysieren, welche Abhängigkeiten bestehen und wie sich diese äußern. Denn wie in der Einleitung bereits erwähnt, gilt es positive und negative Abhängigkeiten neu zu verhandeln. Es geht dabei darum positive Abhängigkeiten – Fürsorge – anzunehmen, um ein neues Konzept von Autonomie erreichen zu können. Dieses Gespräch zeigt auf, dass durch die positive Besetzung von Fürsorge Autonomie neu und solidarischer gedacht werden kann.

5 Die Produktivität der Negativität bei Adorno und Horkheimer

5.1 Die Abgrenzung zum idealistischen Subjekt

Die Philosophin Ursula Reitemeyer erläutert in ihrem Aufsatz *Das Verhältnis der Kritischen Theorie zur Philosophie Kants* wie das Denken von Immanuel Kant die Kritischen Theoretiker Theodor W. Adorno und Max Horkheimer prägte (Reitemeyer, 2012, S. 1). Wichtig sei zu bedenken, dass die Kritische Theorie seit ihrer Gründung in den 1920er-Jahren unterschiedliche Entwicklungen durchlebte. Ein Kennzeichen davon sei, dass die Entwicklungen der Kritischen Theorie immer mit den aktuellen politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten verwoben sind (ebd.). Nach Reitemeyer gilt es, den Einfluss Kants auf dreifache Weise zu untersuchen: Aus einer allgemeinen Sichtweise, aus einer historischen sowie einer individuellen Sicht (ebd.). Trotz starker Kritik an Kants Ausführungen verweisen Adorno sowie Horkheimer immer wieder darauf, dass Kant durchaus eingestand, dass sein Denken an Schranken stößt. Horkheimer schrieb dazu 1937: „Der Doppelcharakter dieser Kantischen Begriffe, die einerseits die höchste Einheit und Zielrichtung, andererseits etwas Dunkles, Bewusstloses, Undurchsichtiges bezeichnen, trifft genau die widerspruchsvolle Form der menschlichen Aktivität in der neueren Zeit“ (Horkheimer, 2011, S. 220).

Horkheimer und Adorno schreiben gegen die traditionelle Philosophie an. Denn diese behauptet nach Adorno „ihren Gegenstand als unendlich zu besitzen, und wird darüber als Philosophie endlich, abschlußhaft“ (Adorno, 2018b, S. 25). Doch Adorno und Horkheimer halten es mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel, indem sie gegen die Vormachtstellung des Begriffs anschreiben. Der Begriff müsse entzaubert werden, damit sich die Philosophie nicht selbst zum Absoluten wende (Adorno, 2018b, S. 24). Denn „Erkenntnis hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne“, so Adorno weiter (Adorno, 2018b, S. 25). Auch Horkheimer macht klar, wenn Philosophie bei sich selbst oder bei irgendeiner Wahrheit stehen bliebe, habe diese Philosophie nichts mit kritischer Theorie zu tun (Horkheimer, 2011, S. 269). Und genau dies werfen die beiden der *prima philosophia* vor: Diese würde zwar über Unendlichkeit monologisieren, diese jedoch nicht achten, vielmehr verfiere die *prima philosophia* einer Endlichkeit (Adorno, 2018b, S. 23–25). In Bezug auf die Endlichkeit erhebt Adorno klar Einspruch, denn für ihn steht fest, Philosophie darf auf Totalität nicht mehr hoffen (Adorno, 2018b, S. 140).

Trotz der vielen Kritik, die Adorno sowie Horkheimer an Kant übten, herrschte keine generelle Ablehnung von Kants Theorien. Adorno sowie Horkheimer sind maßgeblich durch die Ausarbeitungen Kants geprägt, jedoch zeigen beide im Lauf ihrer unzähligen Arbeiten auf, wo sie die Lücken und Schwächen in dessen Theorien sehen.

Dabei dient der idealistische Subjektbegriff als Schablone, die darauf verweist, wo der Subjektbegriff eine Überarbeitung benötigt. Wichtig dabei ist zu erwähnen, dass Adorno und Horkheimer trotz ihrer akribischen Aufarbeitung des idealistischen Subjektbegriffs nicht das Ziel verfolgten eine eigene Subjekttheorie zu formulieren.

Die Kritische Theorie nach Adorno und Horkheimer untersucht vielmehr den Subjektbegriff in zweierlei Hinsicht: Einerseits verweisen sie darauf, dass das Subjekt über die Möglichkeit verfügt, eine vernünftige Form des Zusammenlebens einzurichten. Andererseits sei das Subjekt gewaltvoll: Dies kann daran festgemacht werden, dass es den Wunsch hegt über andere Macht auszuüben. Dies zeigen Adorno und Horkheimer unter anderem an der sogenannten Naturbeherrschung auf. Ihnen zu Folge muss das Subjekt immer im gesellschaftlichen und historischen Kontext betrachtet werden und beinhaltet sogleich eine gewisse Widersprüchlichkeit. Wie die Theoretiker*innen Martin Mettin und Nina Rabuza in ihrem Aufsatz *Die Dialektik des Subjekts in der Kritischen Theorie* ausführen, nutzen Adorno und Horkheimer die Homerische Odyssee dafür die Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Subjektwerdung nachzuzeichnen (Mettin & Rabuza, 2014, S. 59). Die Homerische Erzählung wird so interpretiert, dass das vernünftige, erkennende Ich eine Möglichkeit aufzeigt, wie es aus dem unmittelbaren Naturzusammenhang und dem mythischen Götterhimmel auszubrechen vermag. Dieses Subjekt ist in der Lage seine Umwelt zu erklären und handelnd in sie einzugreifen. Es entrinnt dem „vorsubjektiven Chaos“ (dem Mythischen), da es die Fähigkeit erlangt kategorial zu denken. Durch dieses kategoriale Denken, kann das Subjekt Gegenstände, Lebewesen und Vorgänge um sich herum interpretieren und einordnen (Mettin & Rabuza, 2014, S. 59–60). Hier zeigt sich durchaus die Prägung der Denkweise durch Immanuel Kant.

Durch dieses Heraustreten aus dem Mythischen befreit sich das Subjekt zwar, verstrickt sich jedoch gleich in die für das Subjekt undurchdringliche und scheinbar unveränderliche Gesellschaft – oftmals wird diese als zweite Natur bezeichnet (Mettin & Rabuza, 2014, S. 60). Wie Mettin und Rabuza ausführen, sei das Ziel der Kritischen Theorie nicht die Abschaffung oder gar Zerstörung des Subjekts, sondern vielmehr dessen Rettung, da sie dem Subjekt die Fähigkeit zum Reflektieren und Erfahrungen einzuordnen zusprechen (ebd.).

Doch wie entstand diese Verbindung von Subjekt und Gesellschaft? Genau dieser Frage möchten Adorno und Horkheimer nachgehen. Erste Ansätze dies zu meistern sehen sie in dem schon erwähnten Homerischen Heldenepos. In diesem siegt der Held Odysseus über Troja und macht sich nach seinem Sieg auf zur Heimreise. Doch Odysseus und seinen Kameraden erwarten viele Gefahren.

Eine davon ist die Begegnung mit mythischen Sirenen, deren Gesang himmlisch und tödlich zugleich ist. Odysseus wurde vor dieser wunderschönen Versuchung gewarnt und überlegte sich eine List, um unbeschadet an ihnen vorbei segeln zu können: Er befiehlt seiner Besatzung sich Wachs in die Ohren zu stopfen, somit können sie den Gesängen nicht verfallen. Die Mannschaft bleibt dadurch vor den Gesängen samt Verlockungen verschont und ist somit in der Lage ihren Ruderarbeiten nachzugehen. Odysseus selbst möchte einerseits der süßen Naturverlockung – dargestellt durch den Gesang der Sirenen – nicht widerstehen und andererseits sich dieser auch nicht mit Körper und Geist hingeben. Sein Ausweg ist daher sich an einen Mast des vorbeisegelnden Bootes fesseln zu lassen. Somit kann er den Sirenengesängen Aufmerksamkeit schenken ohne ihnen völlig zu verfallen und sein Leben zu riskieren.

Hier kann ein wesentliches Motiv der Kritischen Theorie nach Adorno und Horkheimer erkannt werden: Rationalität. Diese basiert auf vernünftigem Handeln, da Odysseus seine Umwelt und die Gefahren in ihr erkennt und seine Entscheidungen von diesen Einschätzungen abhängig macht. Dies zeigt auf, dass er entscheidet aus dem Mythischem auszutreten. Odysseus überlegt sich eine List und verbindet somit lustvolles und vernünftiges Handeln. Des Weiteren lassen sich hier zwei wesentliche Elemente der bürgerlichen Gesellschaft identifizieren, analysieren Mettin und Rabuza: Einerseits kann Odysseus die Gesänge nur genießen, indem seine Besatzung für ihn die Arbeit erledigt – hier zeigt sich das Motiv der Arbeitsteilung – andererseits wählt Odysseus für sich einen pragmatischen Weg und unterliegt sogleich der Selbstbeherrschung, schlussfolgern Mettin und Rabuza (Mettin & Rabuza, 2014, S. 62). Der Held entkommt dem Naturzwang durch Disziplinierung sowie Unterdrückung seiner Lüste und Triebe. Dieses Motiv kann als das Einsetzen von Vernunft erkannt werden (ebd.). Odysseus zähmt durch die Macht der Vernunft sich selbst, seine Lüste, Triebe, die Natur und wird somit zum Subjekt. Gleichzeitig werfen hier Mettin und Rabuza ein, gelinge dies nur, da das Subjekt bereits besteht und die Gabe der Vernunft bereits innehat. Diese „Widersprüchlichkeit“ werde von Adorno und Horkheimer absichtlich nicht aufgelöst, da die Erzählung ja keinen „realgeschichtlichen Moment“ bestimmen solle (Mettin & Rabuza, 2014, S. 67). Durch das Bezwingen der mythischen Natur und ihrer Reize ermächtigt sich das Subjekt und gewinnt somit Freiheit.

Diese Freiheit ist allerdings nicht autonom, sondern baut darauf auf, dass – um nochmals auf die Homerische Odyssee zu verweisen – andere die Arbeit erledigen. In dieser Arbeitsteilung kann die Einrichtung einer Gesellschaft erkannt werden, von der das Subjekt schon immer ein Teil ist. Als wie frei kann also dieses Subjekt angesehen werden?

Durch die eben beschriebene Arbeitsteilung entstehen Hierarchien, die wiederum Herrschaftsverhältnisse erzeugen: „Die Arbeitsteilung, zu der sich die Herrschaft gesellschaftlich entfaltet, dient dem beherrschten Ganzen zur Selbsterhaltung“ (Adorno & Horkheimer, 2016, S. 28). Durch die Errichtung von Hierarchien und Strukturen wird ein System erschaffen, das den Anschein erweckt erhalten werden zu müssen. Um dies bewerkstelligen zu können, benötigt es immer mehr Regeln und Normen. Diese werden nach und nach jedoch so undurchsichtig, dass das System unüberwindbar erscheint. Somit wirkt die Gesellschaft selbst mythisch (Mettin & Rabuza, 2014, S. 63). Hier können Anleihen zum vorherrschenden kapitalistischen System erkannt werden.

Galten bei Karl Marx noch die Produktions- und Reproduktionsbedingungen als unüberwindbar, sind es für die Kritische Theorie nach Adorno und Horkheimer die Gesetze des Tausches.⁵ Mettin und Rabuza führen weiter aus, dass ab dem Zeitalter des industriellen Kapitalismus sämtliche gesellschaftliche Verhältnisse durch den Tauschwert reguliert werden (Mettin & Rabuza, 2014, S. 64). Die menschliche Arbeit wird abstrakt; nicht mehr die tatsächlich aufgewendete Arbeit wird entlohnt, sondern ein errechneter Durchschnittswert. Arbeitskraft und Leistung verlieren ihren individuellen Wert und die tätigen Menschen werden als leicht ersetzbar angesehen. Diese Rationalisierung führt nach Mettin und Rabuza auch dazu, dass die bürgerlichen Subjekte einer Vereinzelung unterliegen. Das Rationalisieren, Abstrahieren und Vereinheitlichen stellt für Adorno und Horkheimer mit die größte Gefahr dar: „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert“ (Adorno & Horkheimer, 2016, S. 13). Den Subjekten erscheint es als hätten sie keine andere Wahl als ihre Arbeitskraft dem Markt auszuliefern. Die Leibeigenschaft ist abgeschafft, der Mensch gilt als befreit. Doch ist er das wirklich? Wenn den Ausführungen von Adorno und Horkheimer Folge geleistet wird, nicht. Das Subjekt ist zwar formal und rechtlich frei, gleichzeitig aber in der bürgerlichen Gesellschaft gefangen, die es ihm erst ermöglicht, frei zu sein. Diese Idee von Freiheit ist geknüpft an das Prinzip der finanziellen Unabhängigkeit, die vermeintlich durch Arbeit im System der bürgerlichen Gesellschaft erreicht werden kann.

In diesem System wird jedoch nicht mehr die Arbeitsleistung eines bestimmten Subjekts gewürdigt, sondern es geht vielmehr darum, dass die Tätigkeit erledigt wird. Von wem die Arbeit abgewickelt wird, spielt dabei nur eine geringe Rolle, somit kann das Subjekt als ersetzbar angesehen werden.

⁵ Adorno und Horkheimer führen ihre Kritik rund um die Gesetze des Warentausches unter anderem im Kapitel *Begriff der Aufklärung* in ihrem Werk *Dialektik der Aufklärung* aus (Horkheimer & Adorno, 2016).

Neben dieser Ersetzbarkeit durch andere, die die Arbeit ebenfalls erledigen könnten, eröffnet das Zeitalter der Industrialisierung ein weiteres Problem: Die maschinelle Produktion. Adorno und Horkheimer haben keineswegs vor dem Subjekt sein emanzipatorisches Potenzial abzusprechen. Allerdings zeigen sie auf wie durch die angeführten Gründe das Subjekt im System einer Vereinsamung unterliegt, da das Subjekt in diverse Kämpfe verstrickt ist. Es kämpft gegen sich selbst, da es seine Triebe und Lüste unter Kontrolle halten muss; es kämpft gegen die Gesellschaft und die darin verwurzelten Momente; es kämpft, um sich behaupten zu können und gegen die Arbeitskraft anderer Subjekte und schlussendlich muss sich das Subjekt noch gegen die maschinelle Arbeitskraft durchsetzen. Denn um in einer kapitalistischen Gesellschaft – wie der, in der wir leben – als frei zu gelten, benötigt es Lohnarbeit, resümieren Mettin und Rabuza (Mettin & Rabuza, 2014, S. 65–66). Die Frage ist, wieso das Subjekt sein emanzipatorisches Potenzial, welches es auch aufbrachte, um aus dem sogenannten Naturzustand hinauszutreten, nicht nützt, um sich gegen diese Kämpfe aufzulehnen. Vielmehr nehmen sie die Gegebenheiten hin, stumpfen und schotten sich ab, so Mettin und Rabuza weiter (ebd.).

Die Philosophie sowie die Aufklärung versprechen, dass sich unsere Welt unserem Geiste zu erkennen gibt. Das Subjekt kann sich seiner Vernunft bedienen, um sich sein Leben gut einzurichten. Dieses Versprechen ist, nach Adorno, spätestens nach den Erfahrungen im 2. Weltkrieg und des Holocausts nicht mehr glaubwürdig. Stattdessen, resümiert Adorno, hätten Hitlers Gräueltaten den Menschen in ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ verschafft: Das Denken und Handeln muss so eingerichtet werden, dass so etwas wie Auschwitz nie wieder stattfindet (Adorno, 2018b, S. 358). Die Aufklärung verspricht Menschen gleich zu behandeln – eine Identifikation des Einzelnen mit dem Allgemeinen zu fördern, doch wer dieser Identifikation nicht gerecht wird, darf auf Gleichbehandlung nicht hoffen. Das Allgemeine unter Hitler kann als arische Rasse bezeichnet werden, diese wurde durch Einzelne, Nicht-Identische bedroht.

Wie Adorno in seinem Werk *Negative Dialektik* beschreibt, starb in den Vernichtungslagern nicht mehr das Individuum (beispielsweise ein jüdischer Mann, eine jüdische Frau), sondern das Exemplar (Juden) (Adorno, 2018b, S. 355).

In seinem Aufsatz *Erziehung nach Auschwitz* erwähnt Adorno in diesem Zusammenhang auch den Begriff der Autonomie: Demnach sei Autonomie (angelehnt an Kants Definition) die einzige Möglichkeit Wiederholungen von Menschenvernichtungslagern wie Auschwitz zu entkommen, da diese Autonomie die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung und zum Nicht-Mitmachen inne habe (Adorno, 2016, S. 679).

Martin Mettin und Nina Rabuza führen des Weiteren aus, dass die Denkweise der negativen Dialektik nicht nur den Anspruch erhebe erkenntniskritisch zu fungieren, sondern auch die gesellschaftlichen Gegebenheiten kritisiert. Dies machen sie unter anderem an Adornos Kritik am idealistischen Subjekt fest. Diese Kritik bezieht sich auf den Wunsch des idealistischen Subjekts absolutes Wissen zu erlangen: Eine „vollständige Identifikation des Erkannten mit dem zu Erkennenden, dem Objekt mit dem Subjekt“ wurde als oberstes Ziel angesehen (Mettin & Rabuza, 2014, S. 69). Doch Mettin und Rabuza geben zu bedenken, dass Adorno und Horkheimer genau dies ablehnen – Subjekt und Objekt kann weder identisch noch völlig voneinander abgeschieden sein.

In diesem Kapitel wurde aufgezeigt, wie Adorno und Horkheimer versuchen die Entstehung des bürgerlichen Subjektivierungsprozesses nachzuzeichnen. Jedoch verwehren sie sich ein Fundament zu kreieren, ein Fundament welches als Anfang angesehen werden könnte. Ihre Ausarbeitungen dienen vielmehr einer Analyse der vorherrschenden gesellschaftlichen Strukturen und deren Entstehung.

Auf die Subjekt-Objekt-Problematik geht das anschließende Kapitel näher ein. Dies ist erforderlich, um ein besseres Verständnis von Adornos und Horkheimers Überlegung zum Subjekt zu erlangen. Vor allem Adorno widmete sich dieser Thematik sehr umfangreich.

5.2 Gegen die Trennung von Subjekt und Objekt

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt nimmt in den Werken von Adorno viel Raum ein, so auch in seinem Werk *Negative Dialektik*. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt muss hier näher behandelt werden, um in weiterer Folge auf das Freiheits- und Autonomieverständnis der Kritischen Theoretiker näher eingehen zu können.

Durch die Auseinandersetzung unter anderem mit Hegel und Kant, versucht Adorno Lücken und Fehlschlüsse aufzuzeigen, welche er in ihren idealistischen Philosophien erkennt.

Für Adorno gibt es kein Objekt ohne ein Subjekt. Das Objekt kann demnach nur durch das Subjekt erdacht werden (Adorno, 2018b, S. 184). Hier zeigt sich ganz deutlich Adornos Denkweise, denn er führt weiters aus, dass zwar das Objekt nur durch das Subjekt erdacht werden kann, das Objekt erweist sich dem Subjekt gegenüber aber immer als etwas Anderes. Das Subjekt selbst jedoch ist in seiner „eigenen Beschaffenheit“ auch Objekt (ebd.). „Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt“ (ebd.). Die Trennung der beiden allerdings, so Adorno, „ist real und Schein“ zugleich (Adorno, 2016, S. 742). Das Subjekt hat etwas Wahres an sich, da alles Objektive, was es denkt, immer in seinem subjektiven Selbst gefangen bleibt. „Der Begriff dessen, was es gibt, meint nichts anderes als der des Daseienden, und als Daseiendes fällt Subjekt vorweg unter Objekt“ (Adorno, 2016, S. 754). Subjekt, so Adornos Argumentation weiter, sei demnach in seiner Selbstsetzung Schein und zugleich aber ein geschichtlich überaus Wirkliches (Adorno, 2016, S. 745-755). Alles am Subjekt sei dem Objekt zuzurechnen, was nicht Objekt sei, würde das Ist sprengen. Diese Ausführungen sind maßgeblich für die Kritik am Kantianischen Idealismus, da meiner Auffassung nach Kant einerseits dieser Verschränkung so keineswegs zustimmen würde und andererseits das Subjekt für vorrangig erklärt.

Spannend ist für Adorno, dass die ‚eingesperrten‘ Subjekte ihre Gefangenschaft als Freiheit titulieren. Denn die Gefangenschaft ihres Geistes sei überaus real. Da sie als erkennendes Subjekt abhängig von Zeit, Raum und Denkformen sind, ist ihre Abhängigkeit von der Gesellschaft nicht zu leugnen. „Gefangenschaft wurde verinnerlicht: das Individuum ist nicht weniger in sich gefangen als in der Allgemeinheit, der Gesellschaft“ (Adorno, 2016, S. 750). Da diese Gefangenschaft nun einmal besteht, soll sie in Freiheit umgedeutet werden, so Adornos Schlussfolgerung (ebd.). Objektivität ist für Adorno in der Fähigkeit der Reflexion zu erkennen: Welche Erkenntnis kann erlangt werden, welche wurde bereits erlangt und wie beeinflussen mich dieses Erkenntnisse?

Es gilt zu bedenken, dass Subjekt und Objekt sowie Begriff und Gegenstand getrennt sind. Der Schein der Identität ist mit Vorsicht zu genießen, denn dieser beinhaltet sogleich Unwahrheiten, da kein Objekt objektiv erkannt werden kann. Denken bedeutet für Adorno identifizieren. Die begriffliche Ordnung schiebt sich vor das, was das Denken begreifen will (Adorno, 2018b, S. 17). Mettin und Rabuza schlussfolgern daraus, dass das Denken zum einen auf den Begriff angewiesen ist – wie weiter oben bereits ausgeführt wird – zum anderen ist die Identifikation immer nur scheinbar, da Begriff und Sache nicht gleich sind, selbst wenn sie gleichgesetzt werden (Mettin & Rabuza, 2014, S. 69).

In seinen Ausführungen zu *Subjekt und Objekt* geht Adorno auf das Problem der Äquivokation der Termini ein. Dies bedeutet, dass sich das Subjekt einerseits auf ein einzelnes Individuum beziehen kann oder andererseits als Bezeichnung für allgemeine Bestimmungen genutzt wird. Diese Äquivokation gilt es aufrechtzuerhalten, da die Bedeutungen in einem reziproken Verhältnis stehen. Dies zeigt Adorno dadurch auf, dass für ihn kein Begriff von Subjekt möglich ist, ohne sogleich die „Einzelmenschlichkeit“ mitzubedenken (Adorno, 2016, S. 741). Jedoch benötige das einzelne Individuum (die Einzelmenschlichkeit) das Allgemeine, da sonst Begriffe wie „besonderer Mensch“ keinen Sinn hätten – sie brauchen folglich einen Bezugspunkt und stehen deswegen in einem reziproken Verhältnis zu einander (ebd.). Auf das Problem von Definitionen rund um Subjekt und Objekt gibt Adorno folgende Antwort: „Definieren ist soviel wie ein Objektives, gleichgültig, was es an sich sein mag, subjektiv, durch den festgesetzten Begriff einzufangen“ (ebd.). Ein Subjekt benötigt, nach Adorno, ein Seiendes. Er schreibt dazu, wenn ein Subjekt nicht ‚etwas‘ ist, so ist es gar nichts (Adorno, 2016, S. 747). Somit versucht Adorno aufzuzeigen inwiefern es eine Verschränkung von Objekt und Subjekt benötigt, ohne dabei zu behaupten, dass eine geht im anderen völlig auf.

Diese Ausführungen sind als Kritik am idealistischen Subjekt zu verstehen, da das idealistische Subjekt, nach Adornos Interpretationen, davon ausgeht, die objektive Wahrheit erkennen zu können. Das Subjekt habe Begriffe, derer es sich bedienen kann und sogleich die Gabe der Vernunft, um diese zu benutzen. Adorno erkennt hier die Verschränkung von Schein und Wahrheit, da das Subjekt meint Objekt/Gegenstände objektiv erkennen zu können (Adorno, 2018b, S. 17). Doch hier schreitet der kritische Denker mittels seiner dialektischen Art zu denken ein: „Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“ (ebd.). Die Theoretiker*innen Mettin und Rabuza benennen Dialektik als „Logik des Einspruchs“ (Mettin & Rabuza, 2014, S. 71).

Die Dialektik verhindert die falsche Identifikation und beharrt auf Unterschiede zwischen dem Erkannten und dem zu Erkennenden. Diese Denkweise soll Erkenntnis vom Zwang befreien, nämlich vor dem Erkenntniszwang, welcher der vorherrschenden Ordnung folgt. Diese Ordnung bestimmt das begriffliche System und die zu verwendenden Kategorien. Das Andere, was nicht begrifflich fassbar erscheint, stört und darf daher nicht berücksichtigt werden. Denn das Nicht-Fassbare hindere die vollständige Erkenntnis der Wirklichkeit, um das vorher erwähnte nochmals aufzugreifen: Es verhindert das absolute Wissen. Daher gilt es im Idealismus alles begrifflich festzumachen: Auch das Nicht-Identifizierbare, etwas, das das vernünftige Subjekt nicht erfassen und benennen kann, muss begrifflich festgesetzt werden, da es sonst die Ordnung stören würde.

Doch nach Mettin und Rabuza habe das Subjekt die Fähigkeit inne die verhärteten und herrschaftsförmigen gesellschaftlichen Strukturen zu erkennen (Mettin & Rabuza, 2014, S. 75). Welche auch das Denken und Erkennen anleiten und somit könne das Subjekt aus der (idealistischen) Subjektivität ausbrechen, da es die Fähigkeit zur Reflexion und Kritik erreichen könne. Adorno dazu: „Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt“ (Adorno, 2016, S. 748). Wie Mettin und Rabuza in ihrem Aufsatz schreiben, bedeutet dialektische Kritik an Vernunft und Aufklärung nicht im Mythos zu verharren oder gar einem neuen Mythos zu verfallen, sondern gemeinsam mit und gegen die Aufklärung an dem Wunsch nach Emanzipation festzuhalten (ebd.). Wie allerdings kann sich ein Subjekt befreien, wie kann es sich emanzipieren? Mettin und Rabuza geben keine Antworten auf diese Fragen und auch hier können sie nicht beantwortet werden, da es – meiner Auffassung nach – keine letztgültige Antwort auf diese Frage geben kann. Denn dies würde auch dem Denken von Adorno und Horkheimer widersprechen, da kein richtiger und einziger Weg aus der Gefangenschaft der Gesellschaft erkennbar ist. Da diese vermeintliche Lösung wiederum bloß Schein wäre, da gesellschaftliche Prozesse einem stetigen Wandel unterliegen und sich somit auch emanzipatorische Befreiungsmöglichkeiten mit verändern.

Für Mettin und Rabuza steht fest, dass Adorno und Horkheimer darauf setzen, dass das Subjekt seine Fähigkeit zur Vernunft weiterentwickelt. Ein vernünftiges Subjekt soll demnach reflektieren und differenzieren. Das erkennende Subjekt soll sich rezeptiv zu den Objekten verhalten und die Objekte zugleich in ein Verhältnis zu seinen Begriffen setzen (Mettin & Rabuza, 2014, S. 74). Hier zeige sich, dass sich Adorno sehr wohl für das Subjekt einsetze: Nicht dessen Abschaffung sei die Lösung, sondern es müssen die herrschaftlichen Verhältnisse von Subjekt über Objekt verändert werden (ebd.).

Adorno selbst fährt in seinen oben genannten Ausführungen mit einer Auseinandersetzung seines negativen Freiheitsbegriffs fort: „Die Freiheit der Philosophie ist nichts anderes als das Vermögen, ihrer Unfreiheit zum Laut zu verhelfen“ (Adorno, 2018b, S. 29).

Die Nicht-Identität des Subjekts ist in Adornos Theorie ein wesentliches Element: Diese Nicht-Identität zeigt auf, wo das Subjekt nicht in Totalität aufgeht. Empfindungen von Mangel und Leiden dürften beispielsweise nicht durch Materielles kompensiert werden, sondern dies seien Möglichkeitsräume, die emanzipatorisches Potenzial enthalten würden. Der Mangel, das Leiden zeige demnach auf, was dem Subjekt fehlt und könne dazu führen etwas ändern zu wollen. Dadurch können sich philosophische Gedanken bilden, da das Gegebene nicht mehr als unhinterfragbar angesehen wird (Adorno, 2014, S. 43). Der Begriff der Rationalität kann hier erneut angeführt werden. Rationalität übernimmt eine wichtige Funktion: Sie leitet das Subjekt an sich an die gesellschaftlichen Verhältnissen und dessen Normen anzupassen, stattdessen das Subjekt jedoch gleichzeitig mit der Fähigkeit aus diese Normen zu hinterfragen. Hier zeigt sich also die Verschränkung von Vernunft, Rationalität und Subjekt.

Nichts dürfe in Totalität aufgehen, da sonst die Denkweise der negativen Dialektik nicht eingehalten werden würde. Wie bereits erwähnt, verwehren sich Adorno und Horkheimer vor positiven Setzungen. Dies liegt unter anderem auch daran, dass Adorno dem Begriff der Positivität eher skeptisch gegenübersteht. Denn wie er in den Vorlesungen zur *Negativen Dialektik* ausführt, besitzt der Begriff der Positivität eine Doppeldeutigkeit: Einerseits bezeichnet Positivität den Ist-Stand, das Gesetzte, den momentan vorherrschenden Zustand, andererseits beschreibt der Begriff ein Idealbild. Diese „semantische Konstellation“ würde sich im Bewusstsein vieler Menschen wiederfinden (Adorno, 2014, S. 33). Aber nicht nur im Bewusstsein sei diese Doppeldeutigkeit verankert, sondern auch in der Praxis, wenn beispielsweise von „positiver Kritik“ gesprochen wird, so Adorno (ebd.). Durch das positiv bejahende Element in diesem Begriff soll ‚das Gute‘, ‚das Richtige‘ erreicht werden. Doch Adorno ist demgegenüber skeptisch: Denn wer bestimmt was als gut oder richtig angesehen wird? Außerdem, erklärt er des Weiteren, verstecke sich dahinter der „Glaube“, dass das Positive an sich bereits positiv sei, doch genau dieser Fehlschluss soll, nach dem adornischen Verständnis, vermieden werden (ebd.). Das Positive, das zu Bejahende muss vielmehr hinterfragt werden: Was wird gerade bejaht und gefördert und warum (Adorno, 2014, S. 33)? Positivität sei im Wesentlichen ein Relationsbegriff, welcher immer in Bezug auf etwas zu Bejahen zu verstehen sei (Adorno, 2014, S. 42).

Das als positiv Auftretende sei im Wesentlichen das Negative, das zur Kritik steht – dieses Motiv leite die Konzeption einer negativen Dialektik an (Adorno, 2014, 34). Denken dürfe allerdings nicht in der Negativität verharren, sondern viel mehr dazu aufrufen, das eigene Denken kritisch zu hinterfragen, „um dieser Manier des verdinglichten Denkens dabei zu widerstehen“ (Adorno, 2014, 42).

Die Fähigkeit eines Subjekts Erfahrungen wahrzunehmen und diese dann in Erkenntnisse umzuwandeln ist für Adorno und Horkheimer besonders wichtig. Kritisches Denken heißt: „Blick, Gehör und Gespür zu schärfen“, um Widersprüchlichkeiten in der gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit erkennen zu können (Mettin & Rabuza, 2014, S. 78). Diese Widersprüchlichkeiten zeigen sich anhand von Gegebenheiten, die nicht benannt werden können. Sie verweigern sich dem instrumentellen Denken, das glaubt, alles könne benannt und kategorisiert werden. Zu Zeiten von Adorno und Horkheimer könnten hier die Geschehnisse im Rahmen des Holocausts angeführt werden.

Wie in diesem Kapitel aufgezeigt wird, kann nur durch die Zuhilfenahme von unterschiedlichsten Ausführungen eine Idee von Adornos und Horkheimers Subjektbegriff entwickelt werden. Ihr Subjektbegriff verwehrt sich einer Primärsetzung, vielmehr plädieren die beiden dafür der Wichtigkeit der Verschränkung von Objekt und Subjekt mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Das Subjekt könne demnach nicht per se erkannt werden, sondern werde schon immer durch das Objekt vermittelt. Aber auch dieses Objekt könne nie ganz begrifflich gefasst werden. Je nach gesellschaftlicher und historischer Einbettung könne einzig eine Analyse erfolgen, jedoch keine Theoriebildung über den Subjektivierungsprozess.

Durch die Wendung hin zum Negativen erarbeiten die Kritischen Theoretiker Bestimmungen, beispielsweise von Unfreiheit, um sich dem Begriff der Freiheit zu nähern. Wie dies gelingen kann, wird das nächste Kapitel aufzeigen.

5.3 Die Komplexität von Freiheit und Autonomie

Die nun folgenden Ausführungen sind besonders wichtig, um dann im weiteren Verlauf dieser Arbeit auf die Verbindung von Autonomie und Fürsorge eingehen zu können. Freiheit und Autonomie sind bei Adorno und Horkheimer nur schwer voneinander zu trennen; ähnlich wird es sich dann später mit den Begriffen Autonomie und Fürsorge verhalten.

„Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit“ (Adorno, 2018b, S. 230). Sätze wie diese belegen, wie schwer es ist, die Kritische Theorie nach Adorno und Horkheimer begrifflich festzumachen. Die beiden bieten keine klaren, für allemal gültigen, begrifflichen Schemata an; vielmehr hinterfragen sie Begriffe und Konzepte und zeigen deren Grenzen auf.

Weder Adorno noch Horkheimer selbst formulierten eine Freiheitslehre, ihre Aufmerksamkeit galt vielmehr den vorherrschenden Lehren. Dabei zeigten sie auf, dass diese in vielerlei Hinsicht bereits als überholt angesehen werden sollten.

Um eine Annäherung der konzeptuellen Vorstellungen von Adorno und Horkheimer erreichen zu können, werden unter anderem Vorlesungen von Adorno aus den Jahren 1965/66 herangezogen. In *Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66* ist nachzulesen, wie schwer es Adorno fiel, sein sogenanntes Hauptwerk *Negative Dialektik* zu vollenden (Adorno, 2014, S. 13–14). Er kämpfte mit der Schwierigkeit sein eigenes Denken zu offenbaren – „die Karten auf den Tisch zu legen“ (Adorno, 2014, S. 15). Diese Schwierigkeit entstand unter anderem dadurch, dass er die Trennung von Methode und Inhalt nicht anerkannte. Er weigerte sich der damals oft üblichen Vorgehensweise, methodische Erwägungen rein von inhaltlichen abhängig zu machen, Folge zu leisten (ebd.). Vielmehr kämpften Adorno und Horkheimer dafür die Trennung zwischen Theorie und Praxis zu überdenken und forderten gleichzeitig eine bessere interdisziplinäre Zusammenarbeit. Ihre Denkweise der negativen Dialektik, die vor allem durch Adornos Ausführungen berühmt wurde, bezeichnet eine Dialektik der Nicht-Identität. Wie bereits im vorherigen Kapitel ausgeführt wurde, bestand der Anspruch darin eine Philosophie zu begründen, die die Differenz von Begriff und Sache sowie von Subjekt und Objekt aufrechterhält, weil genau darin emanzipatorisches Potenzial erkannt wurde.⁶ Der Begriff der negativen Dialektik bedeutet Widerspruch. Allerdings nicht des Widerspruchs zwischen Begriffen, sondern des Widerspruchs im Begriff selbst (Adorno, 2014, S. 17).

⁶ Ausführliches dazu ist auf den Seiten 15-16 in seinem Werk *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66* nachzulesen.

Der Widerspruch zeigt die Unwahrheit von Identität auf, wo also eine Lücke zwischen dem Begriffenen und dem Begriff besteht (Adorno, 2018b, S. 17). „Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität; der Primat des Widerspruchsprinzips in der Dialektik mißt das Heterogene am Einheitsdenken. Indem es auf seine Grenze aufprallt, übersteigt es sich. Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“ (ebd.). Die Ausführungen zum Thema Widerspruch sind zentral, um im nächsten Schritt Adornos Kritik an Hegel besser verstehen zu können.

Adorno kritisiert am Denken Hegels, dass dieser das Fundament und das Resultat im Primat des Subjektes sah: „die Identität von Identität und Nichtidentität“ (ebd.). Genau hier setzt Adornos Kritik an: Er möchte eben nicht, dass das Negative des Negativen etwas Positives hervorbringt, wie Hegel oftmals vorgeworfen wird.⁷ Hier erkennt Adorno die Gefahr, dass dies zu einem totalitären Denken führt. Er kämpft vielmehr dafür den Widerspruch der negativen Dialektik offenzuhalten, da ihm vor allem das nicht Benennbare, das Einzelne und Besondere interessiert.

Er fährt des Weiteren fort: Nicht Identität sei das Ziel, wie die traditionelle Philosophie meint, sondern es gehe darum die Kraft des Denkens zu erkennen, denn diese Kraft sprengt den Schein von Identität. Das Nicht-Identische identifiziert, indem es die Schranken des Denkens aufzeigt. Die Dialektik hat zum Ziel aufzuzeigen, was etwas sei, während das Identitätsdenken lediglich sagen würde worunter etwas fiele, wovon es Exemplar sei. Dass Sache und Begriff nicht identisch seien, zeigt an, dass ein insgeheimer Wunsch darin besteht, dass sie es werden (Adorno, 2018b, S. 152). Am Begriff der Freiheit zeigt Adorno, wie diese Art zu Denken funktioniert: Wenn an Freiheit gedacht wird, wird nicht nur an die „Merkmaleinheit aller Individuen“, welche einer formalen Freiheit durch das Gesetz unterliegen, sondern auch an den Begriff „die Freiheit“, welcher ein „Mehr“ anzeigt – ohne dass dies immer klar genannt werden kann oder immer mitbedacht werden würde – gedacht (Adorno, 2014, S. 18). Die Aufgabe der philosophischen Theorie, der philosophischen Kritik, sei es demnach zu zeigen, dass der Begriff immer mehr und zugleich weniger als die Elemente, die unter ihm summiert werden, ist (ebd.). Begriffe können dabei als Marker angesehen werden, die zwar für sich selbst durchaus Bedeutungen innehaben, aber sogleich immer anzeigen, dass dahinter noch mehr steckt, was nicht benannt werden kann. Adorno zieht hier einen Urteilsspruch als Beispiel heran: Wenn ein Urteil besagt, jemand sei ein freier Mann (Adorno benennt hierbei wirklich einen Mann), dann bezieht sich – „emphatisch gedacht“ – dieses Urteil auf den Begriff der Freiheit (Adorno, 2018b, S. 153).

⁷ Adornos Kritik an Hegel kann unter anderem in der Negativen Dialektik auf den Seiten 161–163 nachgelesen werden.

„Der ist jedoch seinerseits ebensowohl mehr, als was von jenem Mann prädiziert wird, wie jener Mann, durch andere Bestimmungen, mehr ist denn der Begriff seiner Freiheit“ (ebd.). Der Begriff der Freiheit bedeutet demnach nicht, dass er auf alle einzelnen frei definierten Männer angewendet werden kann, sondern dass der Begriff der Freiheit durch die Idee eines Zustandes genährt wird; hier beispielsweise auf den Zustand, dass dieser nicht in Haft muss. Diese Idee des Zustandes speist sich daraus, anzunehmen, dass „die Einzelnen Qualitäten hätten, die heut und hier keinem zuzusprechen wären“ (Adorno, 2018b, S. 154). Einen Menschen als frei zu bezeichnen hat nach Adorno sein Spezifisches in dem Unausgesprochenen (*sous-entendu*). Es werde ihm ein Unmögliches zugesprochen, das sich an ihm selbst manifestiert (ebd.). Daraus folgert Adorno, dass der Begriff der Freiheit immer hinter sich selbst zurückbleibt, sobald dieser empirisch angewendet wird (ebd.). Freiheit heißt also in Fall eines Urteilsspruchs, dass eine Person nicht in Haft muss. Somit bekommt das Wort Freiheit eine Bedeutung, da es sich an einem Zustand orientiert. Allerdings wird auch von Freiheit gesprochen, wenn keine Haftandrohung bevorsteht. Die Frage, die sich stellt, lautet also: Was bedeutet dann der Begriff der Freiheit? Als Antwort kann hier der Verweis auf das Anfangszitat erfolgen: Dass, nach Adorno, Freiheit nur in ‚Androhung‘ von konkreter Unfreiheit erkannt werden kann. Der Begriff der Freiheit sei also nicht das, was er sagt und damit sei er, nach Adorno, zu konfrontieren. Da er nicht nur weniger oder mehr sein kann, sondern eben „auch Begriff des unter ihm Befäßen sein muß“ (Adorno, 2018b, S. 154). Konfrontationen wie diese stehen dann im Widerspruch mit sich selbst (ebd.).

Am Begriff der Freiheit zeigt Adorno unter anderem das Problem zwischen dem Allgemeinen und Besonderen auf: Denn das Einzelne ist sowohl mehr als auch weniger als seine allgemeine Bestimmung. Das Einzelne oder das Besondere muss den Widerspruch aufheben und eine Identität zwischen dem Besonderen und seinem Begriff erlangen. Das Besondere kann somit zu sich selber kommen und sich gleichzeitig davor schützen, dass das Allgemeine sich seine Besonderheit einverleibt. Es gilt jenes „Mehr“ des Begriffs gegenüber seiner Bedürftigkeit zu erhalten. Genau dieses erfährt er (hier der Begriff der Freiheit) als seine eigene Negativität (ebd.). „Zugleich bleibt jener Widerspruch zwischen dem Begriff der Freiheit und deren Verwirklichung auch die Insuffizienz des Begriffs; das Potenzial von Freiheit will Kritik an dem, was seine zwangsläufige Formalisierung aus ihm machte“ (ebd.).

Der Begriff bestimmt sich durch das, was außerhalb von ihm ist, weil er sich dem Eigenen nach nicht in sich selbst erschöpfen lässt – der Begriff als ein solcher ist immer mehr (Adorno, 2018b, S. 159).

Dies kann mit dem berühmten Zitat „Das Ganze ist das Unwahre“ zusammengefasst werden, da das Ganze als solches nicht die Besonderheit erkennt (Adorno, 2018a, S. 54). Das Ganze wäre die Freiheit, wobei eben keinerlei positive Bestimmung der Freiheit vorliegt, sondern diese immer nur in ihrer Negation erkannt werden kann.

Negative Dialektik ist für Adorno Kritische Theorie: Während die Kritische Theorie die subjektive Seite des Denkens – die Theorie – bezeichnet, erweitert die negative Dialektik ihre Sichtweise auf die Realität, die davon betroffen ist (Adorno, 2014, S. 37). Hier weist sich Adorno klar als Hegelianer aus, da die negative Dialektik, welche die Realität angibt, „nicht nur ein Prozeß in den Sachen selber sei“ (ebd.). Negative Dialektik als Kritik stellt die Kritik an dem Identitätsanspruch von Begriff und Sache dar. Nach Adorno sei dieser Anspruch der „Lebensnerv“ des idealistischen Denkens (Adorno, 2014, S. 38). Die These des Primats des Geistes, welche in jeder *prima philosophia* enthalten ist, sei zu erkennen und mit ihrer eigenen Kraft in Bewegung zu setzen, da sonst Philosophie Gefahr laufe sich selbst als Totalität zu verlieren (ebd.). Die Kraft des Denkens muss beispielsweise dazu genutzt werden, Begriffe auf ihre Aktualität zu hinterfragen, damit verhindert wird, dass sie ein Fundament bilden, das den Anschein erweckt, nicht mehr hinterfragbar zu sein.⁸

Für Adorno bedeutet Philosophie die Kraft des Widerstandes (Adorno, 2014, S. 148). Diesem Verständnis soll hier Folge geleistet werden. Die Kraft des Widerstandes besteht darin, sich nicht abspesen zu lassen – dies sieht Adorno als „das Großartige an den idealistischen Philosophien“ (Adorno, 2014, S. 148-149). Es reicht dabei allerdings nicht aus Widerstand als ein „Dagegensein“ zu verstehen, sondern Widerstand müsse sich selbst reflektieren und den theoretischen Zusammenhang entfalten (Adorno, 2014, S. 150). Widerstand dient in der Philosophie dazu Impulse zu setzen, um sich mittels Theorie über die Praxis zu erheben. Diese Ausführungen sollen als Anleihe dienen, da sich diese Masterarbeit zur Aufgabe macht mittels theoretischen Ausarbeitungen aufzuzeigen, wie möglicherweise aus der vorherrschenden Praxis auszubrechen ist. Die hier angesprochene Praxis bezieht sich auf das Verständnis von Autonomie und wie diese Autonomie in unserer Gesellschaft gelebt wird. Um dieses Ziel des Widerstandes zu verfolgen, reicht eine bloße Darstellung der hier verwendeten Literatur nicht aus. Dieser Widerstand wird sich in normativen Ansätzen wiederfinden, welche aufzeigen, wie die Verbindung von Autonomie und Fürsorge neugestaltet werden könnte, um somit den demokratischen Begriff von Autonomie neu zu besetzen. Wie dies erfolgen kann, wird in den beiden nachfolgenden Kapiteln näher ausgeführt.

⁸ Bei diesen Ausführungen können durchaus Ähnlichkeiten zu anderen Theorieströmen erkannt werden, die ebenfalls die Beständigkeit von Begriffen und Fundamente hinterfragen.

Adorno erklärt im dritten Teil *Modelle* seines Werks *Negative Dialektik*, dass Freiheit seit dem siebzehnten Jahrhundert als „eigentümlichstes Interesse“ der großen Philosophie bestimmt wurde (Adorno, 2018b, S. 213). Die bürgerliche Klasse, so Adorno, forderte ausdrücklich eine Bestimmung von Freiheit (ebd.). Diese angesprochene Forderung sei jedoch antagonistisch, so Adorno weiter, da diese zwar gegen die „alte Unterdrückung“ gehe, doch die neue, welche im rationalen Prinzip selbst steckt, begünstigt (ebd.). Hier können schon Kritikpunkte an Kant festgestellt werden. Denn laut Adorno ging es hierbei darum eine gemeinsame Formel für Freiheit und Unterdrückung zu finden, welche an die Rationalität gebunden wurde, die die Freiheit einschränkte und von der Empirie entfernte (Adorno, 2018b, S. 214). Adorno betont dabei, dass die intelligible Freiheit eine Förderung erfährt, während die empirische eingeschränkt wird. Durch das Verschmelzen der Freiheitslehre und der repressiven Praxis, unter welcher die Freiheit leidet, entzieht sich die Philosophie immer weiter von der genuinen Einsicht in „Freiheit und Unfreiheit der Lebendigen“ (ebd.). Adorno beschreibt, wie Erklärungsversuche in einzelne Disziplinen der Wissenschaft verschoben werden: „Die Idee der Freiheit verlor nicht zuletzt darum ihre Gewalt über die Menschen, weil sie vorweg so abstrakt-subjektiv konzipiert war, daß die objektive gesellschaftliche Tendenz sie mühelos unter sich begraben konnte“ (Adorno, 2018b, S. 215).

Um auf das Einstiegszitat zurückzukommen: Adorno verweist darauf, dass Freiheit nur positiv im „als ob“ werden kann (Adorno, 2018b, S. 230). Hier bezieht er sich auf das Werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von Immanuel Kant. Adorno zeigt auf, wie paradox Kants Verständnis von Freiheit ist: Freiheit sei nach Kant nur vernünftigen Wesen zugänglich. Adorno zufolge sei dem so, da sich Kants Argumentationslinie immer innerhalb seiner Moralphilosophie bewegt. Denn nach Kant sind Wesen frei, die nicht anders handeln können, außer unter der Idee von Freiheit. Auf dieses Paradoxon bezieht sich Adorno, der herausstreicht, dass diese vermeintliche Freiheit immer schon Unfreiheit als Basis hat, da die Menschen eben nicht anders können. „Wird Freiheit positiv, als Gegebenes oder Unvermeidliches inmitten von Gegebenem gesetzt, so wird sie unmittelbar zum Unfreien“ (Adorno, 2018b, S. 231). Dieses Unfreie bezieht sich darauf, dass bei einer positiven Setzung von Freiheit sogleich Bestimmungen erfolgen würden, wann und wie Freiheit gelte und wann nicht. Wie Adorno erklärt, entspricht diese Paradoxie von Unfreiheit als Basis von Freiheit der Realität: Das Streben nach Freiheit innerhalb der Gesellschaft geht Hand in Hand mit „ungeminderter Unterdrückung, psychologisch mit Zwangszügen“ (Adorno, 2018b, S. 231).

Adorno meint bei Kant, genau wie bei den „Idealisten nach ihm“, zu erkennen, dass dieser Freiheit nicht ohne Zwang ertragen kann (Adorno, 2018b, S. 231). Schon die von Kant verwendeten Begriffe haben Adornos Verständnis nach ein repressives Wesen; er führt die Begriffe Gesetz, Nötigung, Achtung und Pflicht an (ebd.) Diese erfüllen den Zweck, jeden Hauch von Zweifel, der gegebenen Ordnung gegenüber, zu zerstreuen, da sie an das bürgerliche Moralverständnis appellieren.

In seinem Werk *Ethik nach Auschwitz* geht auch Gerhard Schweppenhäuser auf die Auseinandersetzung von Adorno mit Kants Freiheitsideen ein. Schweppenhäuser führt aus: „Freiheitsempphase der praktischen Philosophie der Neuzeit ist nicht zu trennen vom politischen Interesse des Bürgertums an der Abschaffung feudaler Privilegien und klerikaler Bevormundung“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 95). Erst so kann das Individuum den Subjektstatus der praktischen Philosophie erhalten. Dieses könnte dann auf sich selbst reflektieren und hätte das Potenzial inne selbstbestimmt zu handeln. Erst dann sei es möglich, dass von einem modernen Freiheitsbegriff gesprochen wird (ebd.). Um dies meistern zu können, so Schweppenhäuser, befasst sich Adorno mit den Betrachtungen der Willensfreiheit und wie diese mit dem Sittengesetz in der praktischen Philosophie von Kant in Beziehung steht (ebd.). Freiheit dürfe demnach nicht mehr anhand von Unfreiheit definiert werden, da sonst die Grundlage für Moralität fehlt. Hier formuliert Schweppenhäuser das für ihn zentrale Problem der neuzeitlichen Philosophie: „wie Vernunft praktisch werden kann“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 95). Für Adorno könnte dies nur gelingen, so Schweppenhäusers Ausführungen weiter, wenn der immanent-moralphilosophischen Erörterung eine historische Reflexion vorausgeht (ebd.). Doch Schweppenhäuser streicht klar heraus, dass das Subjekt der praktischen Philosophie gleichzeitig auch Objekt mit politischem Inhalt sei, denn das Individuum sei nur als Bürger frei (ebd.). Auch Schweppenhäuser verweist hier auf die bereits erwähnte Verschränkung von Freiheit und Unfreiheit. Der Theoretiker macht an dieser Stelle auf folgende Frage aufmerksam: „Welche Art von ‚neuer Unterdrückung‘ ist es, die sich im rationalen Prinzip versteckt, das der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegt?“ (ebd.). Seine Antwort lautet, dass Adorno hier als Grundlage „die marxsche Analyse der basalen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft“ sowie den inneren Antagonismus der gesellschaftlichen Verhältnisse reflektiert (ebd.).

Wie bereits angesprochen, nimmt die Kritische Theorie nach Adorno und Horkheimer vieles von den marxschen Analysen auf und entwickelt diese sogleich weiter. Auch in Bezug auf den Freiheitsdiskurs sind die Ausführungen von Karl Marx und Friedrich Engels allgegenwärtig.

Schweppenhäuser formuliert im Zuge dessen, dass nach Marx in einer bürgerlichen Gesellschaft formale Freiheit und Gleichheit von Rechtspersonen vorausgesetzt wird. Dies hatte eine Vergesellschaftung zur Folge, welche auf Verträgen beruhte. Einerseits hatten diese vertraglichen Regelungen freie Übereinkünfte zur Basis, andererseits wurden die vertragsbeteiligten Personen abgesichert, da Institutionen finanzielle Absicherungen gewährten (Schweppenhäuser, 2016, S. 96). Jedoch ist das versprochene Konzept von Freiheit und Gleichheit bis heute noch nicht aufgegangen. Der Theoretiker Gerhard Schweppenhäuser erkennt im dialektischen Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit, welches das Individuum ständig begleitet, Ähnlichkeiten zu Kants praktischer Philosophie, welche die ideologischen und die authentischen Momente nie ganz und gar voneinander zu trennen vermag (Schweppenhäuser, 2016, S. 99). Beide stehen, nach Schweppenhäuser, in einem reziproken Verhältnis und „seien nur durch einander hindurch zu haben“ (ebd.). Dies bestimme Adornos Vorgehen: Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Freiheit in der Moralphilosophie von Kant (ebd.). Schweppenhäuser streicht im Weiteren die zentrale Bedeutung von Kants Definition des Willens heraus: In *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bedeutet der freie Wille nicht „bestimmungslose Willkür“, sondern die Fähigkeit, im Rahmen der Vernunft, frei zu handeln (Schweppenhäuser, 2016, S. 99). Wie Schweppenhäuser weiter erläutert, kommt der freie Wille, wie Kant ihn versteht, erst in der Befolgung des Sittengesetzes zu sich selbst (ebd.). „Es ist das Gesetz, das der Wille sich selbst gibt“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 99). Wie durchaus bekannt ist, dient der kategorische Imperativ als Anleitung, um dies erreichen zu können. Diesem muss um seiner selbst willen Folge geleistet werden, nämlich aus Achtung vor dem Gesetz. Nur so könne der Wille frei von Heteronomie sein, also unabhängige Entscheidungen treffen und die Fähigkeit zur Moralität erreichen. Wenn der Wille sich selbst autonom bestimmt, sei er ein guter Wille und ein Teil des Moralischen (ebd.). Kant gesteht, laut Schweppenhäuser, aber sogleich ein, dass der menschliche Wille durchaus subjektiven Bedingungen unterliegt. Nur wenn er sich von diesen löst, kann sich der Wille autonom verwalten (Schweppenhäuser, 2016, S. 99–100).

Dieser Exkurs war nötig, um nunmehr auszuführen, inwiefern Kants Überlegungen nach Adorno – bei aller Kritik – auch Möglichkeiten aufzeigen kann. Kant sucht nach der Begründung des Sittengesetzes und den dafür notwendigen Bedingungen. Sukzessive schloss er alle heteronomen, kausalen Abhängigkeiten aus, bis als Begründung des Sittengesetzes nur noch die Freiheit übrigblieb. Diese Freiheit sei allerdings so nirgends zu finden, betont Schweppenhäuser (Schweppenhäuser, 2016, S. 105).

Hier sei leicht ein Denkfehler aufzuzeigen, denn wenn es die Freiheit nicht gäbe, gäbe es im Umkehrschluss auch kein Sittengesetz. Jedoch, wenn durch diesen vermeintlichen Widerspruch die Diskussion versickern würde, würde das Beste an der Philosophie von Kant übersehen werden – Schweppenhäuser verweist hier direkt auf Ausführungen von Adorno (Schweppenhäuser, 2016, S. 105). Dieser aufgezeigte methodische Widerspruch verweise auf eine Aporie, welche nicht aus „inkonsequentem Denken resultiert, sondern authentischer Ausdruck der aporetischen Struktur des Sachverhalts selber ist“ (ebd.). Schweppenhäuser schlussfolgert hier, anknüpfend an Adornos Aussagen, dass Kants Freiheitsbegriff notwendigerweise immer aufs Ganze abzielt. Allerdings seien in der Realität immer nur partikular Elemente vorzufinden. Doch Schweppenhäuser zieht hier eine spannende Schlussfolgerung, die sogleich aufzeigt, warum es wichtig war diesen Exkurs zu machen: Er erkennt in diesem Widerspruch eine implizite Anweisung von Kant an der Verwirklichung eines universalen Freiheitsbegriffs zu arbeiten.

Dass Freiheit auf der einen Seite Inbegriff des Vernünftigen ist und gleichzeitig aber als Gegebenes, als Daseiendes, angesehen wird, hat für Adorno zwei objektive Ursachen, so Schweppenhäuser. Widerspruch sei demnach in der Rationalität selbst angelegt, welche nicht auf sich selbst reflektiere. Hier erkennt Schweppenhäuser Kritik von Adorno am Idealistischen, da „die Immanenz des Denkens als Autonomie des Geistes verabsolutiert wird“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 109). Damit ist gemeint, dass die Beziehung zwischen Gegenstand und Geist verleugnet wird, obwohl dieser jene Gegenstände erst hervorbringt. Rationalität dient somit bloß noch als Instrument der „naturbeherrschenden Selbsterhaltung“ (ebd.). Schweppenhäuser bezieht sich hier auf eine sehr zentrale Aussage in der *Dialektik der Aufklärung*, wonach qualitative Besonderheiten der Objekte quantifizierbar gemacht werden. „Die mannigfaltigen Affinitäten zwischen Seiendem werden von der einen Beziehung zwischen sinngebendem Subjekt und sinnlosem Gegenstand, zwischen rationaler Bedeutung und zufälligem Bedeutungsträger verdrängt“ (Adorno & Horkheimer, 2016, S. 16–17). Mit Kant sei das Neue nur schwer zu erkennen, da bloß erkannt werden kann, was die Vernunft dem Gegenstand schon immer zuschreibt (Adorno & Horkheimer, 2016, S. 32–33). Adorno und Horkheimer sprechen sich hier gegen das quantifizierbare, rationale Denken aus: „Die Gleichung von Geist und Welt geht am Ende auf, aber nur so, daß ihre beiden Seiten gegeneinander gekürzt werden“ (Adorno & Horkheimer, 2016, S. 33). Der mathematische Formalismus, der hier direkt kritisiert wird, trägt mit daran schuld, dass die „bestimmte Negation des je Unmittelbaren“ durch Klassifizieren

und Berechnungen verdrängt wird und somit der Anspruch der Erkenntnis für Adorno und Horkheimer nicht mehr eingelöst werden kann (ebd.).

So sehr Rationalität und Vernunft einerseits gebraucht wird, machen Adorno und Horkheimer andererseits auch darauf aufmerksam, dass Rationalität auch Einschränkungen im Denken zur Folge haben kann.

„Eingedenken der Natur im Subjekt“, bedeutet für Schweppenhäuser, dass das Denken den falschen Schein seiner Autonomie durchschauen muss (Schweppenhäuser, 2016, S. 110). Das Denken muss erkennen, dass es immer schon beeinflusst wird, nur so könne es Selbstbestimmung erlangen. Wenn die Selbstbestimmung des Denkens nicht erreicht werde, bleibe die Freiheit der Rationalität in der Unfreiheit gefangen, welche stets durch unreflektierte Rationalität reproduziert wird. Hier sieht Schweppenhäuser die Begründung der Verknüpfung von Unfreiheit und Freiheit in Adornos Denken (Schweppenhäuser, 2016, S. 110). Dabei gilt es nicht auf den formal logischen Fehlschluss zu verweisen, sondern vielmehr „der wirklichen Ambivalenz von Autonomie und Heteronomie, der die Individuen in der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft ausgesetzt sind“, Rechnung zu tragen (ebd.). In einer Gesellschaft stehen Individuen oftmals in einem Wettkampf und glauben dabei ein höheres Ziel zu verfolgen. Dabei kämpfen sie um Kleinigkeiten, die ihnen zwar partikular wichtig erscheinen, aber mit dem Ziel eine gesellschaftliche Freiheit zu erlangen, nichts zu tun haben. Gesetze, die von den Individuen selbst hervorgebracht wurden, um beispielsweise das Zusammenleben besser zu gestalten, werden nicht länger als Gesetze erkannt, die von ihnen hervorgingen. Sie werden vielmehr als Fremdbestimmung wahrgenommen. Es erscheint ihnen, als würden die Gesetze wie ein „schicksalhafter Verhängnis“ über ihnen schweben (ebd.). Freiheit gilt nur noch dem egoistischen Kampf um partikuläre Interessen – hier sieht Schweppenhäuser die Rationalität der Selbsterhaltung manifestiert (ebd.). Freiheit und Autonomie seien bloß Schein und würden die gesellschaftlichen Strukturen aufrechterhalten. Schweppenhäuser zeigt hier die Verflochtenheit des kantischen und marxischen Denkens auf: Er schlussfolgert, dass eine Vertauschung von Zweck und Mittel stattfindet, was sich als größtes Hindernis für die Verwirklichung von Freiheit und moralischer Autonomie herausstellt. Laut ihm ist Heteronomie immer schon Inbegriff von Gesellschaft. Beispielsweise würden genug Mittel produziert werden, um das Leiden und Elend aller zu beenden. Dies geschehe allerdings nicht, da das kapitalistische System darin keinen Nutzen (Zweck) erkenne. Nicht die Moralphilosophie könne diese Umstände verändern, jedoch moralphilosophische Reflexionen.

Schweppenhäuser geht hier auf eine unveröffentlichte Vorlesung, aus dem Jahr 1957, von Adorno ein: Es gehe nicht darum, den Menschen durch äußerliche Zwänge zu einem ‚besseren‘ Zusammenleben zu verhelfen, sondern darum, Menschen endlich als Subjekte anstatt als Objekte zu behandeln, erläutert Schweppenhäuser (Schweppenhäuser, 2016, S. 113). Die Rettung der Moralphilosophie Kants sei nur durch die Kritik an Kant zu erlangen. Gerhard Schweppenhäuser kommt im Folgenden auf einen spannenden Punkt zu sprechen: Die Ambivalenz des Begriffs Gewissen. Das Gewissen spielt in Kants Theorie eine wesentliche Rolle – es dient als Kompass, als Richter, als Über-Ich im Subjekt selbst verankert. Durch die Psychoanalyse sei jedoch ersichtlich geworden, dass das Gewissen als verinnerlichte „Repräsentationsform“ des vorherrschenden gesellschaftlichen Zwangs angesehen werden kann, erläutert Schweppenhäuser (Schweppenhäuser, 2016, S. 114). Das Gewissen als Über-Ich sei einerseits fester Bestandteil „der Konstitution von Kultur und zugleich, als psychisches Anpassungsinstrument, ein wesentlicher Faktor für die Aufrechterhaltung des falschen Bestehenden“ (ebd.). Das Gewissen selbst sei jedoch nicht abzulehnen, vielmehr ginge es darum vor einer Verabsolutierung der Ich-Instanz zu warnen. Wie die Psychoanalyse des Weiteren zeigte, so Schweppenhäuser weiter, kann bei einer geglückten Bildung dieses Ichs – hier darf dieses Ich aber keinesfalls als Totalität gedacht werden – das Individuum fähig sein gesellschaftliche Verhältnisse an dem Ideal zu messen, welche durch Zwang zu ihren eigenen Idealen gemacht wurden. Dadurch, so Schweppenhäuser, seien sie fähig autonom zu urteilen und die gesellschaftliche Realität zu kritisieren, sowie bessere Optionen aufzuzeigen. Nach Schweppenhäuser kann das Gewissen als Träger eines „Freiheitspotentials“ anerkannt werden (Schweppenhäuser, 2016, S. 114–115).

Diese Nachzeichnungen sind notwendig, um einen Überblick zu erlangen, wie umfangreich Adornos Ausführungen zu diesem Thema sind. Wie der Theoretiker Schweppenhäuser bemerkt, umfasst Adornos Freiheitsbegriff den „theoretisch-individuellen“ sowie den „praktisch-politischen Aspekt“ – hier schlussfolgert er, wenn Freiheit philosophisch nicht zu erreichen wäre, würde es auch keine freie Handlungsmacht geben und die Moralphilosophie wäre ohnehin gegenstandslos (Schweppenhäuser, 2016, S. 131). Es gilt dabei die normative Komponente in Adornos und Horkheimers Denken zu berücksichtigen. Denn „nur wenn wir erkennen, dass etwas sein soll, können wir hinausgelangen über das, was ist“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 132).

Ein Subjekt kann demnach nur Freiheit erlangen, wenn es mit Rationalität begabt ist, die den Willen bestimmt. Doch auch der Wille sei hier kritisch zu hinterfragen.

Denn wenn ein Subjekt bereits vom Erlebten geprägt ist, als wie frei kann sich dann das Subjekt selbst noch denken? Immerhin sind ja auch das Erlebte und die Reflexionen immer schon gesellschaftlich und historisch bestimmt sind. Außerdem kann sich freies Handeln auch nur im konkreten gesellschaftlichen, geschichtlichen Kontext entfalten, also kann hier geschlussfolgert werden, dass universelle Freiheit nicht erdacht werden kann – was direkt gegen Kants Auffassung spricht. Schweppenhäuser erklärt, dass in Adornos und Horkheimers theoretischer Betrachtungsweise alles gestrichen wird, was dem traditionellen Freiheitsbegriff zugerechnet werden kann (Schweppenhäuser, 2016, S. 135). Dies äußert sich unter anderem darin, dass sie einer negativen Bestimmung nachgehen.

Adorno zeigt anhand der Thematisierung von Neurosen auf, wie das Subjekt unter dem äußeren Zwängen leidet. Auch wenn dieses nach innen frei wäre, so würden die äußeren (gesellschaftlichen) Zwänge es unterdrücken. „Jeder Wahrheitsgehalt der Neurosen ist, daß sie dem Ich in sich am Ichfremden, dem Gefühl des Das bin ich doch gar nicht, seine Unfreiheit demonstrieren; dort, wo seine Herrschaft über die innere Natur versagt“ (Adorno, 2018b, S. 221). Nur wo ein Ich, so Adorno des Weiteren, nicht reaktiv handelt, dort könne sein Handeln „irgend frei heißen“ (Adorno, 2018b, S. 222). Ob das Ich autonom sei beziehungsweise handle, könne nur im Verhältnis zu seiner Andersheit erkannt werden (ebd.).

Vernunft und Rationalität bestimmen in Kants Denken den freien Willen. Doch wie diese Ausführungen aufzeigen, kann Vernunft und Rationalität auch hemmen. Rationalität unterliegt dabei oft Zwecken und kann daher als direkter Widerspruch zu freiem Handeln angesehen werden. Eine spannende Rolle kommt dem Gewissen in Kants Denken zu: Das Gewissen dient als Über-Ich im Subjekt, welches über die gesellschaftlichen Verhältnisse richtet, die das Gewissen selbst erzeugt haben. Das Gewissen kann die Fähigkeit erlangen vorherrschenden Verhältnisse an ihren Idealen zu messen. Demnach kann das Gewissen bei Kant als Träger von Freiheitspotentialen genannt werden.

5.4 Anregungen für einen neuen Begriff von Autonomie

In einer bereits angesprochenen ähnlichen Komplexität wie die Thematik zur Freiheit behandeln Adorno und Horkheimer die Thematik der Autonomie. Im Folgenden wird vor allem Adorno zitiert, doch wie bereits erwähnt, heißt das nicht, dass die Theorien von Adorno alleine stammen. Ähnlich wie Freiheit kann nach Adorno auch Autonomie nur im Widerspruch und in dessen Widersacher erkannt werden. „Ob Autonomie sei oder nicht, hängt ab von ihrem Widersacher und Widerspruch, dem Objekt, das dem Subjekt Autonomie gewährt oder verweigert; losgelöst davon ist Autonomie fiktiv“ (Adorno, 2018b, S. 222). Schweppenhäuser diagnostiziert hier, dass Autonomie als normativer Maßstab für Adornos Reflexionen dient. Auch in diesem Kapitel spielt Freiheit eine zentrale Rolle, da die Kritischen Theoretiker zu Autonomie selbst nur wenig schreiben. Dieses Kapitel hat zum Ziel aufzuzeigen, wie die Begriffe Autonomie und Freiheit bei Adorno und Horkheimer einander bedingen.

Nach Schweppenhäuser zeigt sich im praktisch-philosophischen Aspekt von Adornos Freiheit, dass Impuls und Autonomie keine affirmativen Begriffe in einer Gesellschaft sein können, die nach seinen Worten im Ganzen unfrei ist – hier streicht Schweppenhäuser nochmals deutlich den marxschen Bezugspunkt heraus: Um Ideen der Freiheit und deren Realisierung diskutieren zu können, müsste vorerst das System der „Warenproduktion“, samt den damit verbundenen Unterdrückungsmechanismen, ausgelöscht werden (Schweppenhäuser, 2016, S. 142). Jedoch weist Schweppenhäuser auch immer wieder auf die Unterschiede zu Marx hin, da Adorno deutlich macht, dass eine umfassende Emanzipation systembedingt blockiert sei und nach Adorno eine „ganze Freiheit“ nicht zu erreichen sei (ebd.). Die Philosophie könne demnach nur ein „Zerrbild“ der Freiheit liefern, allerdings sei dieses Zerrbild die einzige Möglichkeit, um überhaupt eine Idee von der Verwirklichung von Freiheit erlangen zu können (ebd.).

Wie bereits erwähnt, kann Freiheit nur im Negativen gedacht werden. Für Schweppenhäuser ist Freiheit ein negativ formulierter Maßstab für eine normativ begründete Kritik. Demnach ist sie und ist sie nicht und muss in Momenten vorhanden sein (Schweppenhäuser, 2016, S. 147). Da ansonsten „so etwas wie richtiges Leben gar nicht gedacht werden kann“ (Adorno, 2018c, S. 16). Adorno plädiert in diesem Kontext dafür Moralphilosophie nicht einfach abzutun. Moralphilosophie bedeutet, sich die moralischen Kategorien vor Augen zu führen, welche „sich auf das richtige Leben und die Praxis in jenem höheren Sinne beziehen“, die Problematik deren bewusst zu machen und diese nicht einfach als etwas Praktisches dem theoretischen Denken enthoben anzusehen (Adorno, 2018c, S. 15).

Eine mögliche Freiheit sei allerdings bloß in der Kritik zu erkennen, welche sich auf das Fehlen direkter gesellschaftlicher Lebensverhältnisse beziehen muss. Ein sehr berühmtes und oftmals, aus dem Zusammenhang gerissenes Zitat von Adorno lautet: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“ (Adorno, 2018a, S. 43). Diese Aussage wird dabei als pessimistisches Resümee abgetan. Doch wie Martin Seel beschreibt, handelt es sich dabei vielmehr um genau das Gegenteil. Adorno müsse hier so verstanden werden, dass die „Differenz von Richtig und Falsch“ in den Vordergrund gerückt werden sollte. Auch wenn ein richtiges Leben als Ganzes unmöglich erscheint, muss trotzdem daran festgehalten werden, so zu leben, dass der Sinn für das Richtige nicht aufgegeben wird (Seel, 2006, S. 36).

Schweppenhäuser geht hier des Weiteren darauf ein, wie sich Überlegungen von Moralität und Freiheit bei Adorno bedingen. Näheres dazu wird in Kapitel 5.3 besprochen. Die Chance, dass sich der individuelle Anspruch auf Freiheit mit einer – ich nenne es – allgemeinen Gültigkeit verbindet, ist nach Schweppenhäusers Verständnis „radikal ausgeschlossen“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 147–148). Jedoch zeigt er in seinen Ausarbeitungen zu Adorno auf, dass der Wunsch nach einem richtigen Leben nicht aufzugeben sei. Dies heiße nicht, dass es in „Nischen unserer Gesellschaft heile moralische Welten geben würde“, sondern vielmehr, dass der emanzipatorische Aspekt nicht völlig abgelehnt wird (Schweppenhäuser, 2016, S. 208). Der Theoretiker erkennt in Adornos Denken das Potenzial, dass Subjekte ihre Beziehungen zu einander teilweise frei und durch das Vermögen der Reflexion selbstbestimmt gestalten können. Somit könnte es ihnen gelingen ein Stück weit aus dem Zwangsmechanismus des verabsolutierten Selbsterhaltungsinteresses auszubrechen (Schweppenhäuser, 2016, S. 208). Schweppenhäuser untermauert diese Ausführungen mit einem Zitat von Adorno, welches hervorhebt, dass Adorno dem Subjekt eben nicht seine Handlungsmacht abspricht. Subjekte sollten demnach so miteinander umgehen, wie sie sich vorstellen könnten, dass es in einem befreiten, friedlichen und solidarischen Leben richtig wäre (ebd.). Hier geht Schweppenhäuser sofort auf ein wesentliches Grundproblem ein: Einerseits zeigen Adorno und Horkheimer auf, wie blockiert Freiheit und Selbstbestimmung ist, andererseits soll sich das Individuum so verhalten, als sei dies nicht der Fall. Allerdings verweist hier Schweppenhäuser darauf, dass dieses Problem nicht Adorno und Horkheimer geschuldet sei, sondern der Lehre der Moral, da diese eben immer eine „Zumutung“ sei (ebd.). Denn selbst dann, wenn das richtige Handeln gesellschaftlich verwehrt wird, bleibt der moralische Anspruch auf dieses richtige Handeln trotzdem bestehen. Es würde allerdings die „idealistische Überschätzung“ den Gegebenheiten angepasst werden (ebd.).

In Adornos Ausführungen zur Moral ist seine Art zu Denken besonders gut zu erkennen. Er zeigt auf, wo vorherrschende moralische Ansätze ihre Wirkkraft verloren haben und versucht mittels der Wendung hin zum Negativen neue Denkanstöße für Freiheit und Autonomie zu liefern. „Wir mögen nicht wissen, was das absolute Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder das Menschliche und die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau“ (Adorno, 2018c, S. 261). Und so sei heute der Ort der Moralphilosophie in der „konkreten Denunziation des Unmenschlichen“ zu suchen (ebd.).

Seine Überlegungen zur Moralphilosophie können ansatzweise anleiten, um ein besseres und solidarischeres Miteinander zu gestalten. Schweppenhäuser spricht hier davon, dass Moral bei Adorno und Horkheimer als Impuls angesehen werden kann. Dieser Impuls sei kein Erzeugnis von Rationalisierung, so Schweppenhäuser, aber der Rationalität auch nicht äußerlich. Für Adorno gehören moralische Impulse und „theoretisch-reflexives Begreifen unmoralischer Zustände“ zusammen, da sie in einem aporetischen Verhältnis zueinander stehen und ohne einander ins Leere laufen würden (Schweppenhäuser, 2016, S. 211–212). Moralisch angeleitetes Handeln könnte demnach bei Adorno so interpretiert werden, dass erst das Zusammenwirken des Impulses, welcher Veränderungen anzustoßen versucht, und die Fähigkeit, theoretisch reflektieren zu können wo Hindernisse und deren Gründe liegen, gelingen kann. Dieser Widerspruch zwischen dem Impuls und dem Begreifen würde nur solange bestehen, solange eine Differenz zwischen den Interessen von Einzelnen und den Interessen der Gesellschaft vorhanden sei (Schweppenhäuser, 2016, S. 212). Wichtig ist allerdings nochmals hervorzuheben, dass weder Adorno noch Horkheimer eine Moralphilosophie erarbeiten wollten, wie anhand seiner Neuformulierung des kategorischen Imperativs erkannt werden kann.

Allen voran Adorno beschreibt im Laufe seiner vielen Arbeiten, was als vermeidbar betrachtet werden soll. Wenn aufgezeigt wird, was beispielsweise nicht getan werden soll, ist im Hintergrund meist eine implizite Vorstellung, wie es richtig wäre. Es erscheint mir wichtig, auf diese implizite Normativität aufmerksam zu machen.

Schweppenhäuser sieht den moralischen Impuls als zentral an: Dieser ist nach ihm „im Kontext einer materialistischen Theorie der Erfahrung von Leiden“ zu erkennen, welche zusammen mit der Solidarität des „moralischen Gefühls“ einhergeht (Schweppenhäuser, 2016, S. 219). Schweppenhäuser erkennt den „normativen Kern“ Adornos Philosophie genau darin, dass er gesellschaftliches Leiden abschaffen wolle (ebd.).

Hier ist es wichtig nochmal auf den Begriff des Widerstands einzugehen. Dieser wurde bereits im vorherigen Kapitel behandelt. Doch es gilt sich die konzeptuelle Vorstellung von Adorno zum Thema Widerstand nochmals zu vergegenwärtigen, da Widerstand bei Adorno nicht einfach nur gegen etwas zu sein bedeutet, sondern vielmehr als ‚Mahnung‘ verstanden werden soll, sein Verhalten zu reflektieren, um über sich selbst hinauszuwachsen. Und wo dies nicht gelinge, solle wenigstens versucht werden, nicht mitzumachen. Auch Schweppenhäuser streicht immer wieder die Wichtigkeit dieses Begriffs hervor. In seiner Arbeit zu Adorno formuliert Schweppenhäuser das Konzept des moralischen Widerstands so, dass versucht werden soll so zu leben, wie es in einer befreiten Welt wünschenswert wäre. Unvermeidbare Widersprüche und Konflikte, die sich daraus ergeben, auszuhalten und weiterzumachen – dies sei heute die wichtigste Form des Widerstands (ebd.). „Der reflektierte Widerspruch zwischen Vernunft und Praxis wird, individuell wie gesellschaftlich, konkret nur als Widerstand“ (ebd.). Adorno erklärt in seinen 1963 abgehaltenen Vorlesungen *Probleme der Moralphilosophie*, dass „die Sphäre des Moralischen in der Sphäre der Theorie eben tatsächlich nicht aufgeht und daß das selbst eine philosophische Grundbestimmung der Sphäre der Praxis ist“ (Adorno, 2018c, S. 19). Der Moment des Nicht-Mitmachens sei demnach immer ein Widerstand gegen etwas Stärkeres und habe auch immer das Moment des Hoffnungslosen in sich und somit schlussfolgert Adorno, dass die Sphäre des Moralischen eben in der Sphäre der Theorie nicht aufgeht, sondern die Sphäre der Praxis bestimmt. Doch wie könnte dies gemeint sein? Hier ist es wichtig, den Kontext der Ausführungen nicht auszusparen, denn Adorno verweist auf eine konkrete Erfahrung im Zweiten Weltkrieg. Ein Offizier beschloss nicht mehr mitzumachen, egal was das für ihn persönlich bedeuten würde. Anhand dieses Beispiels zeigt Adorno auf, dass hier „das irrationale Moment des moralischen Handelns“ überwiegt, obwohl dieser Offizier gleichzeitig theoretisch genau wusste, was ihn beim Ertappen seiner Tat ereilen würde (Adorno, 2018c, S. 19–20). Wenn einfach nicht mehr mitgemacht werden kann, obwohl die Konsequenzen dessen abzusehen sind, dort sei nach Adorno „das irrationale Moment des moralischen Handelns“ zu lokalisieren, aber eben nur als Moment (ebd.). Genau deshalb sei das Moralische eher in der Sphäre der Praxis verankert.

Schweppenhäuser verweist in seinen Ausführungen zur *Ethik nach Auschwitz* des Weiteren darauf, dass Adorno in Kants Begriff von Autonomie schon Anleihen für Widerstand erkennt: Autonomie könne ein Subjekt bei Kant nur erhalten, wenn es vernünftig handelt. Um vernünftig handeln zu können, unterliegt es Normen, die es einzuhalten gilt.

Werden diese eingehalten, handelt es vernünftig und ist somit frei – Freiheit und Pflicht gehen also Hand in Hand. Doch was passiert, wenn diese vorgegebenen Normen mit der Realität nicht mehr übereinstimmen? Nach Schweppenhäusers Verständnis sei Widerstand in Kants Denken gehemmt, da der Gedanke an „Autonomie mit dem der Allgemeinheit unproblematisch zusammenfällt“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 222). Schweppenhäuser weiter: Kant könne sich selbst nicht der Vorstellung hingeben, dass sich das Subjekt – das vernünftige Subjekt – aus den bestehenden Verhältnissen herausdenken kann, da es für Kant einzig und allein bürgerliche Verhältnisse gab. Jedoch heiße das nicht, dass im Autonomiebegriff von Kant nicht bereits eine Idee von Widerstand versteckt sei, ohne dass Kant selbst daran gedacht hätte (Schweppenhäuser, 2016, S. 222–223). Doch obwohl Widerstand in Kants Überlegungen gehemmt ist beziehungsweise keinerlei Aufruf für Widerstand enthält, bedeutet das nicht, dass er theoretisch nicht in einer Lücke erkennbar ist. Diese Lücke würde sich ergeben, wenn die Vernunft, welche das richtige Handeln anleitet, plötzlich mit dem in der Gesellschaft als vernünftig angesehenen Handeln nicht mehr übereinstimmt. Gerade für Adorno und Horkheimer ist es stets wichtig mitzudenken, wie sehr sich Theorie und Praxis bedingen und Handlungsmöglichkeiten eröffnen.

Wie in diesem Kapitel ersichtlich ist, ist es sehr schwer eine Definition von Autonomie von Adorno und Horkheimer abzuleiten. Ihre Ausführungen rund um den Begriff der Freiheit sind durchaus leichter nachzuvollziehen, wobei sie ihr Verständnis von Freiheit auch nur ex negativo offenbaren. Durch diese negative Formulierung versuchen die Theoretiker – allen voran Adorno – Aporien eines positiv formulierten Freiheitsbegriffs zu entgehen. Es würde gegen die Denkweise von Adorno und Horkheimer sprechen eine positive Lehre von Autonomie und Freiheit zu erschaffen, da diese dann den Anspruch hätte für allezeit anwendbar zu sein. Doch genau dies bemängeln die Theoretiker beispielsweise an Kant, da nach ihnen in der bürgerlichen Gesellschaft die völlige Emanzipation nicht zu erreichen ist. Diese sei durch das System selbst blockiert und somit kann – wie bereits erwähnt – nicht eine ‚völlige‘ Freiheit erreicht werden, sondern nur ein „Zerrbild“ von ihr (Schweppenhäuser, 2016, S. 146). Dieses Zerrbild – um den Begriff nochmals aufzugreifen – kann als normativer Maßstab angesehen werden. Dieser ergibt sich in der Verbindung von Freiheit und Unfreiheit. Freiheit besteht und besteht sogleich nicht – sie kann erkannt werden als „Moment“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 147). Um diese Momente zu erkennen, benötigt es eine Trennung vom Allgemeinen und Besonderen, da der Begriff immer mehr ist als er beschreibt. In der bürgerlichen Gesellschaft allerdings ist zu erkennen, wie das Vermischen vom Allgemeinen und Besonderen einen falschen Weg einschlägt.

Seit Karl Marx ist die Problematik dieser angeblichen Autonomie bereits bekannt: Laut Marx muss einer Lohnarbeit nachgegangen werden, um Autonomie erlangen zu können. Diese Lohnarbeit dient jedoch nicht nur dafür den Lebensstatus aufrechtzuerhalten, sondern prägt vielmehr unseren Alltag. Wir ‚erkaufen‘ uns angebliche Autonomie, indem wir uns in eine Abhängigkeit begeben, die durch unser monatliches Einkommen versinnbildlicht wird. Diese Zweck-Mittel-Problematik wurde weiter oben bereits angeschnitten. Die daraus resultierende Frage lautet: Wie kann sich ein heteronom bestimmtes Subjekt selbst reflektieren und nach Autonomie sinnen, welche nicht sogleich durch die gesellschaftlichen Verhältnisse eingeschränkt wird? Schweppenhäuser sieht hier die Stärke in Adornos Werk *Minima Moralia*, welches sich mit dem „Zerfall“ des Individuum beschäftigt, um ihm die Möglichkeit eines Ausbruchs aus der Gesellschaft, aufzuzeigen (Schweppenhäuser, 2016, S. 175–176). Vielleicht ist Ausbruch in diesem Zusammenhang ein zu starkes Wort – allerdings soll es verdeutlichen, dass Adorno und Horkheimer nicht nur Pessimisten sind, obwohl ihnen dies oft nachgesagt wird. Die Kritische Theorie, und allen voran Adorno, möchte die gesellschaftliche Lage analysieren. Wie steht es um die Menschen derzeit? Wie entstehen Subjekte und warum werden sie zu denen, die sie sind? Es gilt die Unfreiheit zu erkennen, um Momente der Freiheit entdecken zu können. Um dies bewerkstelligen zu können, ist es wichtig herauszuarbeiten, was die Subjekte zu dem macht, was sie sind und was von den momentan bestehenden Verhältnissen abgeschirmt wird. Dies soll immer mit dem Gedanken an eine mögliche Veränderung geschehen, wobei auch hier wieder ein normativer Anspruch zu erkennen ist.

In ihrem Werk *Dialektik der Aufklärung* widmen Adorno und Horkheimer viele Seiten der Theorie zur *Kulturindustrie*. Sie verstehen die Kulturindustrie als Instrument, welches für Blockaden, Hemmungen und Konformierungen in der Gesellschaft verantwortlich ist. Menschen werden durch die Mechanismen der Kulturindustrie abgestumpft und gelenkt. Sie erlernen Leiden zu ertragen und dass sie nur hart genug arbeiten müssten, kombiniert mit einem Fünkchen Glück, um beinahe alles erreichen zu können. Durch das Herausgreifen von Durchschnittsfällen, die dann als Idealbild vermarktet werden, wird dieser Schein der Möglichkeit aufrechterhalten. Es wird somit eine Freiheit suggeriert, die eine freie Entscheidung ermöglicht, doch genau das ist nicht der Fall. Die individuelle Freiheit, die wir glauben erreicht zu haben, ist demnach nur ein Abbild der vorgegebenen Freiheit (Adorno & Horkheimer, 2016, S. 128). Idealtypen, die dann als Identifikationsideal gelten, erscheinen zugänglich und zeigen uns auf, dass Träume wahr werden können, wenn nur lange genug daran festgehalten werde. Wer immer noch daran glaubt, dass es besser wird, lehnt sich weniger leicht auf.

Vergnügen bedeutet für Adorno und Horkheimer das Vergessen von Leiden, eine Flucht davor. Doch es sei kein Fliehen im herkömmlichen Verständnis, berichtigen die beiden sogleich, sondern die Flucht „vor dem letzten Gedanken an Widerstand“ (Adorno & Horkheimer, 2016, S. 153). Die Kulturindustrie erzeugt einen ideologischen Schleier, welcher uns, nach Schweppenhäuser, „Autonomie als zweifelsfreie Gegebenheit vorgaukelt“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 176). Diesen Schleier gilt es zu zerstören. Erst wenn dies geschehe, kann die eigene Unfreiheit und die Beschränktheit des eigenen moralischen Handelns erkannt werden.

Der Anspruch dieser Arbeit äußert sich darin, aufzuzeigen, dass Autonomie im Sinne von Unabhängigkeit von anderen Menschen ein Trugbild (neo-)liberaler Ansätze ist. Die theoretische Aufarbeitung speist sich aus einer Hinterfragung von realen gesellschaftlichen Gegebenheiten, da kein Mensch über einen längeren Zeitraum ohne die Fürsorge von einem anderen Menschen bestehen kann. Viele würden diese Aussage vielleicht verneinen, doch bei einer länger stattfindenden Reflexion auf reale Lebensumstände, meine ich, verschwindet dieser Einspruch. Wichtig dabei ist es, ein neues Verständnis von Autonomie in unserer Gesellschaft zu konzipieren; ein Verständnis, welches Abhängigkeit nicht mehr sofort mit negativer Abhängigkeit in Verbindung bringt. Vielmehr geht es darum, aufzuzeigen, dass es positive Abhängigkeiten gibt und uns diese mehr oder weniger alltäglich begleiten. Erst, wenn dies verstanden wird, kann der Begriff von Fürsorge in Verbindung mit Autonomie zu einem besseren gesellschaftlichen Miteinander beitragen.

Dies wäre dadurch gekennzeichnet, dass Kinder- und Altenfürsorge nicht mehr als Last angesehen werden und Frauen in meiner Generation nicht mehr ständig das Gefühl haben müssten, sich zwischen Familie und Karriere entscheiden zu müssen.

Um in die Nähe dieses Ziels zu kommen, wird in den nun folgenden Kapiteln eine theoretische Ausarbeitung zur Verbindung von Autonomie und Fürsorge stattfinden.

6. Autonome Verhältnisse neu verhandeln

Angelehnt an ein berühmtes Zitat von Theodor W. Adorno aus seinem Werk *Minima Moralia* gilt es neue Verhältnisse zu schaffen, wo Schwächen gezeigt werden können, ohne dabei Stärke zu produzieren. Doch wie kann dies gelingen? Die Soziologin Christel Eckart sieht ähnlich wie Adorno und Horkheimer die Gesellschaft von instrumenteller Rationalität⁹ oder, um es mit Horkheimer zu sagen von instrumenteller Vernunft durchdrungen. Fragen wie: „Wie könnte Vernunft aussehen, die das Besondere nicht ausschließt sondern als Ausgangspunkt sieht?“, leiten Eckart an. Um Fürsorge neu zu verhandeln, wird oftmals von fürsorglicher Rationalität gesprochen. Denn wie bereits gezeigt wurde, ist der Begriff von Autonomie spätestens seit Kant mit Vernunft gekoppelt und dieses Verständnis gilt es zu hinterfragen, da die hier zu Grunde liegende Universalität einer hegemonialen (patriarchalen) Partikularität entstammt. Wenn den Ausführungen der hier angesprochenen feministischen Theoretiker*innen, wie Eckart, folgegeleistet wird, kann durchaus davon gesprochen werden, dass dieses Verständnis von Autonomie auch heute noch vorherrscht. Autonomie kann als selbstoptimierte Unabhängigkeit bezeichnet werden. Wie Christel Eckart feststellt, werden Fürsorge und Selbstsorge den Strategien von Selbstoptimierung gegenübergestellt (Eckart, 2004, S. 24).

In feministischen Theorien werden gesellschaftliche Bedingungen fürsorglicher Praxis unter anderem in der Analyse von „inklusive Demokratie“ verhandelt (Eckart, 2004, S. 30). Westliche Demokratien bauen auf einer liberalen Wertebasis auf. Diese Wertebasis wurde maßgeblich von liberalen Denkern der Aufklärung geprägt. Als einer der wichtigsten Vertreter wird dabei Immanuel Kant genannt. Dieser läutete eine Wende der vorherrschenden Denktradition ein: Die sogenannte kopernikanische Wende der Philosophie verlagerte den Mittelpunkt des Denkens vom Ding an sich zum Erkenntnissubjekt. Doch nicht nur die Verlagerung vom Objekt zum Subjekt erreichte Kant, sondern er prägte auch ein neues Verständnis von Freiheit.

Freiheit ist nach Kant in der Willensfreiheit angesiedelt, die jedoch immer der Vernunft untersteht. Demnach ist Vernunft das höchste Gut und kann gleichzeitig als moralischer Ankerpunkt bezeichnet werden. Näheres dazu wurde bereits in dem Kapitel zuvor behandelt.

Queere, feministische und postkoloniale Theoretiker*innen verweisen darauf, dass Kants Verständnis von Freiheit und Gleichheit sich schon immer auf Exklusionen stützte.

⁹ Nähere dazu ist in Christel Eckarts Aufsatz *Zeit zum Sorgen* aus dem Jahr 2000 nachzulesen.

Diese Ausgrenzungen wurden von anderen liberalen Staats- und Gesellschaftstheoretikern wie John Locke und Jean-Jacques Rousseau mitgetragen. Die Formel Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit bringt diese Tatsache gut auf den Punkt. Feministische und postkoloniale Theoretiker*innen wie Carole Pateman und Charles Mills zeigen klar auf, dass Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nicht nur als Schlagworte der Französischen Revolution gelten, sondern dass dieser ‚Slogan‘ auch in der UN-Erklärung der Menschenrechte verankert ist, wobei heute der Begriff der Brüderlichkeit in Kritik steht und daher manchmal durch Geschwisterlichkeit ersetzt wird. Dies stellt jedoch eine Art von Verschleierung dar, wie die beiden Theoretiker*innen in ihrem Werk *Contract & Domination* ausführen, da eine Umbenennung nach außen eine Veränderung vortäuschen würde, die aber im Inneren nicht stattfindet. Rousseau, der als einer der wichtigsten Vertreter der ‚neuen Staatstheorien‘ genannt wird, verfestigte nach Pateman das Patriachat. „The new civil society created through the original contract is a patriarchal social order“ (Pateman, 1994, S. 1). Für sie gehören der Gesellschaftsvertrag und das Patriachat zusammen. Dies könne nur verstanden werden, indem aufgezeigt wird, wie der „ursprüngliche“ Gesellschaftsvertrag das Patriarchale bereits einschreibt, so Pateman (Pateman, 1994, S. 2). Die patriarchale bürgerliche Gesellschaft ist laut Pateman in zwei Sphären eingeteilt, doch bloß einer Seite werde Aufmerksamkeit geschenkt. Die Geschichte über die Entstehung des Gesellschaftsvertrags werde dazu genutzt, um zu zeigen, wie „civil freedom“ in der Öffentlichkeit geschaffen wurde. Die zweite Sphäre hingegen werde ins Private verschoben und somit als nicht politisch relevant angesehen (Pateman, 1994, S. 3). Pateman möchte damit zum Ausdruck bringen, dass immer nur eine Seite der Geschichte betrachtet wird. Doch die Theoretikerin gibt zu bedenken, dass beide Seiten beleuchtet werden müssen, um zu verstehen, dass „civil freedom“ das patriarchale Recht fortschreibt (Pateman, 1994, S. 4). Für sie steht klar fest, dass der Gesellschaftsvertrag das bürgerliche Recht und die bürgerliche Freiheit und Gleichheit zusammenbringt. Um die klassischen Gesellschaftstheorien à la John Locke und Jean-Jacques Rousseau jedoch richtig zu verstehen, müsse beachtet werden, dass „natural“ und „civil“ einander bedingen und ausschließen (Pateman, 1994, S. 11). Dabei spielen auch die bekannten Zuordnungen von Frauen und Männern eine wichtige Rolle: Frauen werden der Natur zugerechnet, während Männer die öffentliche, kulturelle Sphäre bestimmen. Das Weibliche hingegen wird der privaten Sphäre zugeteilt: Diese private Sphäre sei zwar Teil der bürgerlichen Gesellschaft, jedoch ist diese sogleich separiert von der öffentlichen, bürgerlichen Sphäre, so Patemans Argumentation.

Obwohl diese erwähnten Ausführungen schon etwas älter sind, haben sie nur wenig an Wichtigkeit verloren, denn diese dienen hier dem Zweck aufzuzeigen, dass somit geschlussfolgert werden kann, dass die gesamte Wertebasis, die seit dem 17. beziehungsweise 18. Jahrhundert das liberale Gesellschaftskonstrukt stützt, auf einer Separierung aufgebaut wurde.

Diese Ausführungen bilden eine wichtige Grundlage, da die hier genannten liberalen Werte als Fundament unserer europäischen, demokratischen Systeme dienen. Und genau um diese demokratischen Systeme geht es, wenn – wie hier – über Fürsorge und Autonomie diskutiert wird. Diese Verbindung erscheint vielleicht im ersten Moment ein wenig sonderbar, da es im Bereich Fürsorge oftmals um Abhängigkeiten geht, anstatt um Gleichheit und Freiheit. Doch genau solche Gedankengänge gilt es in dieser Arbeit zu hinterfragen. Denn wie Joan Tronto in ihrem Aufsatz *Demokratie als fürsorgliche Praxis* beschreibt, ist es schwer, „in der Geschichte des politischen Denkens nach ‚Fürsorge‘“ zu suchen (Tronto, 2000, S. 25). Entweder, so führt Tronto weiter aus, sei Fürsorge aus der Politik ausgeschlossen oder werde in Verbindung mit hierarchischen, unterdrückenden Modellen wie der Sklaverei, dem Kolonialismus oder der monarchistischen Herrschaft in Verbindung gebracht. Trotz dieser Hindernisse in der politischen Denktradition verschreibt sich Tronto dem Projekt einer Rekonzeptualisierung von Demokratie, indem Demokratie als fürsorgliche Praxis verstanden wird (ebd.).

Diverse Krisen vieler westlicher Demokratien können als Motivator genannt werden, um demokratische Begriffe und Konzepte neu zu überdenken. Europäische Länder, wie beispielsweise Ungarn und Polen, stecken demokratiethoretisch in einer schwierigen Phase. In diesen Ländern werden zentrale demokratische Fundamente, wie Meinungs- und Pressefreiheit, sukzessive abgebaut. Anhand solcher Beispiele zeigt sich, dass Demokratien sehr viele Handlungsräume offen lassen, welche zu positiven Weiterentwicklungen genutzt oder von (Rechts-)Populisten missbraucht werden können, um deren eigene Macht zu vermehren. Diese Ausführungen bilden ein wichtiges Grundverständnis dafür, woher Theoretiker*innen wie Joan Tronto ihre Motivation nehmen. Die Forderung nach einem neuen Verständnis von Demokratie ist im Hintergrund immer mit zu bedenken, da Fragen – wie beispielsweise, wie mit Differenzen in Demokratien umgegangen wird – auch heute noch ungeklärt sind.

Viele Theoretiker*innen sehen in ihrer Brüchigkeit eine große Stärke der Demokratie, da sie kein geschlossenes System darstellt, sondern durch diese Brüchigkeit einer Totalität entkommt und Möglichkeiten offenlässt sich weiterzuentwickeln.¹⁰ Wie Joan Tronto des Weiteren beschreibt, bildet Ausgrenzung einen der meist gewählten Wege, um mit Differenzen innerhalb der politischen Ordnung umzugehen. Diese Ausgrenzungen werden oftmals als unabsichtlicher Fehler abgestempelt, doch Relektüren, wie sie beispielsweise von feministischen, postkolonialen, queeren Theoretiker*innen gemacht werden, zeigen auf, dass dahinter eine Systematik versteckt liegt. Einer solchen Vorgehensweise folgen auch Theoretiker*innen wie Carole Pateman und Charles Mills. Pateman und Mills führen wie Tronto aus, dass es eben nicht ausreicht, Ausgeschlossene – wie Frauen – einfach hinzuzufügen. Wie Tronto explizit ausführt, müssen auch die strukturellen Bedingungen des Ausschlusses behoben werden (Tronto, 2000, S.31). Es benötigt neue Theorien und Praxen, die – um beim gewählten Beispiel zu bleiben – Frauen von vornherein inkludieren. Doch die Ausschlüsse von vielen Menschen erhöhen die Privilegien von manchen. Unzählige Beispiele des Alltags zeigen dies. Demokratische Grundwerte werden vernachlässigt, wenn es darum geht, Privilegien von Wenigen zu erhalten. Privilegien stehen mit Macht in Verbindung und nur wenige sind daran interessiert, diese vorhandene Macht zu verlieren oder sie auch nur zu teilen (Tronto, 2000, S. 26). Um diese strukturellen Bedingungen zu verändern, benötigt es einen tiefgreifenden Wandel in unserer Gesellschaft und den politischen Institutionen. Einen Wandel, welcher unser demokratisches Zusammenleben solidarischer und fairer gestaltet. Diesen Wandel gilt es aus den unterschiedlichsten Richtungen anzustoßen. Hier wird versucht einen theoretischen Anstoß zu erreichen, indem aufgezeigt wird, dass Fürsorge und Autonomie nicht mehr getrennt voneinander betrachtet werden sollen, sondern gemeinsam, um somit neue Möglichkeiten aufzuzeigen.

¹⁰ Diese Gedanken wurden unter anderem durch die Lektüre von *Die politische Differenz* von Oliver Marchart (2016) angeregt.

6.1 Fürsorge als Fenster für neue Möglichkeiten

Veränderungen von gesellschaftlichen Bedingungen gehen oftmals einher mit Verlusten. Wie Joan Tronto erklärt, müssen besonders strukturelle Bedingungen, die zu Ausschlüssen führen, in den Fokus gerückt werden. Doch Tronto gibt zu bedenken, dass Strategien, die daraus bestehen, dass Menschen Privilegien verlieren, nie sehr vielversprechend sind. Egal, ob diese ‚gerecht seien‘ oder nicht. Besser sei es nach Tronto einen anderen Ansatz anzubieten, also neue Alternativen aufzuzeigen, die keinerlei Verlustängste schüren.

Tronto möchte einen Demokratieentwurf kreieren, der fürsorgliche Praxis mitbedenkt. Um dies zu erreichen, stützt sich Tronto auf einen eher weiten Begriff von Fürsorge, welche sie gemeinsam mit Berenice Fisher formulierte. Dieser Begriff umfasst, wie bereits in der Einleitung erwähnt, Fürsorge als eine kollektive statt eine individuelle Aktivität (Tronto, 2000, S. 27). Nach diesen Theoretiker*innen richtet sich Fürsorge an Menschen, materielle Gegenstände, die Umwelt, auf menschliche Beziehungen sowie gesellschaftliche und politische Institutionen (ebd.). Menschen können dabei für sich selbst sorgen oder sich um ihre Familien kümmern. Staatliche Institutionen sorgen durch die Bereitstellung verschiedener Mittel für ihre Bürger*innen, während private Firmen ihre Dienstleistungsangebote frei am Markt zur Verfügung stellen (ebd.). Daran anschließend schlussfolgert Tronto sind die meisten unserer Handlungen im Alltag mit Fürsorge verbunden. Jedoch wird durchaus schlechte und gute Fürsorge unterschieden. Der Begriff folgt einem Standard, der kulturell und individuell variabel ist, daher beschreiben die beiden vier Dimensionen von Fürsorge, die sie jeweils mit einer besonderen Moraleigenschaft verbinden (ebd.). Diese bestehen aus: Erstens, „sich kümmern“, was Aufmerksamkeit als moralisches Element erfordert. Zweitens, „Sorgen für“, was Verantwortlichkeit erfordert. „Pflegen“, als nächste Dimension, wird mit Kompetenz als moralisches Element verbunden und zu guter Letzt noch „Gepflegtwerden“, was Entgegenkommen auf beiden Seiten als moralisches Element erfordert (ebd.). Wenn Fürsorge als Praxis verstanden wird, bedeutet dies, dass sie durch menschliches Tun erzeugt wird und genau hier gibt es viele Streitpunkte: Denn wer bestimmt, welches Tun das Beste ist? Tronto schlussfolgert, dass diese Diskussionen immer schon einen Teil der Praxis selbst darstellen.

Tronto gesteht durchaus ein, dass eine so weitgefasste Definition, wie die oben ausgeführte, Kritiken erhält, da diese keine Unterscheidung zwischen freiwilliger und bezahlter Fürsorge bietet. Jedoch kontert Tronto mit dem Argument, dass durch ein weitgefasstes Verständnis aufgezeigt wird, „wie allumfassend Fürsorge ist“ (Tronto, 2000, S. 28).

So können einzelne Fürsorgepraxen „als Teil eines allgemeinen Entwurfs von Fürsorge“ beschrieben werden (ebd.). Diese Praxen enthalten Standards, die dann kritisierbar sind, da diese unter anderem durch die jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Lebensformen erzeugt wurden und diese dann oftmals widerspiegeln und somit immer Inklusionen und Exklusionen enthalten (ebd.). Die Bestimmungen der Praxen zeigen auch auf, dass nicht alle Tätigkeiten als ‚gut‘ definiert werden können. Tronto führt hier Kolonialisten als Beispiel an. „Als Tätigkeit setzt Fürsorge voraus, daß wir uns selbst als in einem Prozeß der Fürsorge eingebettet erkennen. Ein Schlüsselement der Fürsorgeethik ist, daß wir uns selbst innerhalb konkreter Beziehungen denken“ (Tronto, 2000, S. 29). Tronto stellt hier klar, dass damit nicht behauptet werden soll, ein Mensch könne sich nur in Beziehung zu anderen denken. Dieser Gedankengang sei nur ein Symptom dafür, dass Fürsorge aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossen wurde. Die Frage, die sich daran anschließend stellt, sei, wie sich ein Mensch als Staatsbürger*in, die in demokratischen Fürsorgeverhältnissen eingebunden ist, verstehen und gleichzeitig darüber hinaus sich mehr Inklusion vorstellen könne (ebd.)? Um über diese Frage hinauszukommen, müssen wir über die Ziele eines demokratischen Lebens nachdenken, so Tronto. Für die Theoretiker*in ist hier der Wunsch nach menschlicher Gleichheit und „etwas, was ich vorerst Autonomie nennen will“, ausschlaggebend (ebd.). Hier wird gut nachvollziehbar aufgezeigt, vor welchen Problemen viele Demokratietheoretiker*innen oftmals stehen: Nämlich, dass von vielen Theorien schon zu Anbeginn vorausgesetzt wird, dass Menschen gleich und autonom sind, erklärt Joan Tronto des Weiteren. Doch eigentlich sollten Theoretiker*innen, die sich Demokratietheorien verschrieben haben, Fragen nach Bedingungen möglicher Autonomie erst stellen und anschließend daran einen Begriff von Autonomie hervorbringen, anstatt Autonomie implizit mitzudenken beziehungsweise vorauszusetzen. Doch vielen sei dieses Problem bereits bewusst (ebd.). Tronto schlussfolgert hier weiter, dass es oftmals an der Frage der „Differenz“ scheitert. Da, wo zu viel Differenz besteht, gäbe es zu wenig Verbindung zu Gleichheit und somit werde Differenz oftmals als ein Problem der Demokratie abgetan. Dieser Schlussfolgerung kann jedoch nicht mehr ganz folgegeleistet werden, da Demokratietheoretiker, wie Oliver Marchart, aufzeigen, wie das Mitbedenken der Differenz Möglichkeiten für stetige Veränderungen eröffnen und somit die Demokratie von einem totalitären System unterscheidet.¹¹

Auch wenn diesen Schlussfolgerungen von Tronto nicht mehr rechtgegeben werden kann, erscheint der nächste angeführte Punkt umso plausibler für diese Masterarbeit.

¹¹ Oliver Marchart bezieht sich dabei immer wieder auf Claude Lefort, nachzulesen in *Die politische Differenz* (Marchart, 2016).

Denn nach Tronto stellt Demokratie als fürsorgliche Praxis eine Möglichkeit dar, auf den komplexen Prozess des Werdens einer demokratischen Person und deren Aufgaben hinzuweisen. Auch die bereits erwähnten Theoretiker*innen Fraser und Gordon erkennen dies: „Ein entscheidendes Moment der Politik ist somit der Kampf um die Definition der gesellschaftlichen Wirklichkeit und die Interpretation der vagen Ziele und Bedürfnisse von Menschen“ (Fraser & Gordon, 1993, S. 308).

Einzelne Wörter und Ausdrücke sind oftmals im Sperrfeuer solcher Kämpfe und dienen als „Schlüsselbegriffe“ (ebd.). Vor allem in der Politischen Theorie werden Begriffe verwendet und als gegeben angesehen. Nur selten wird hervorgehoben, dass es nicht nur *eine* Definition des verwendeten Begriffs gibt. Außerdem transportieren Begriffe meist „unausgesprochene Annahmen und Bedeutung mit sich, die den Diskurs, den sie durchdringen, massiv beeinflussen“ (ebd.). So ergeht es meiner Meinung nach auch den Begriffen Fürsorge und Autonomie. Wie auch Joan Tronto in ihrem Aufsatz *Demokratie als fürsorgliche Praxis* bemerkt: „Innerhalb der philosophischen Anthropologie der Fürsorge hat Autonomie eine andere Bedeutung als sie ihr im abendländischen Denken zumeist zugeschrieben wurde“ (Tronto, 2000, S. 35). In der Moderne werde diese als Gegensatz zu Heteronomie verstanden.

Autonomie wird mit dem Begriff der Selbstständigkeit gleichgesetzt. Selbstständig und dabei unabhängig von anderen Personen zu sein, gilt für viele Menschen als erstrebenswertes Ziel. Hier kann allerdings mit Nancy Fraser und Linda Gordon argumentiert werden, dass es eine gute Form von Abhängigkeit gibt, welche nicht in einer Machtbeziehung endet und somit von einer schlechten zu unterscheiden wäre. Außerdem gelte es die Dichotomie von Abhängigkeit und Unabhängigkeit zu überwinden (Fraser & Gordon, 1993, S. 323).

Kein Mensch kann ohne die Hilfe eines anderen auf die Welt kommen. Vor allem menschlicher Nachwuchs ist von einem anderen Menschen im höchsten Maße abhängig (Tronto, 2000, S. 35). Nach Tronto sind Menschen ein Leben lang voneinander abhängig und zwar in komplexen und diversen Formen, die einander wechselseitig bedingen (ebd.). Beispielsweise durch das Auftreten einer Erkrankung, können plötzlich Abhängigkeiten entstehen, die so niemals hervorsehbar gewesen sind. Doch Tronto führt weiter aus, dass es durchaus nachvollziehbar ist, warum sich der Begriff der Autonomie so tief in den Freiheitsgedanken eingeschrieben hat: Denn hier kommen Macht- und Herrschaftsverhältnisse ins Spiel (ebd.). Durch Herabsetzungen und Entwürdigungen, die Hilflosigkeit und Wut erzeugen, manifestierte sich der Wunsch nach Freiheit und Unabhängigkeit immer weiter.

Da jedoch Fürsorgebeziehungen oftmals mit negativen Abhängigkeiten verbunden werden, wird hier das zentrale Problem sichtbar: Je größer die materielle oder auch physische Not ist, desto stärker werden die Abhängigkeitsbeziehungen. Diese Abhängigkeiten fußen auf Machtungleichheiten (Tronto, 2000, S. 36). Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse bringen immer die Gefahr mit sich, dass sie ausgenutzt werden. So ist die Angst durchaus nachvollziehbar, von „dominanten und grausamen Fürsorgern“ abhängig zu sein (ebd.). Und dies geschehe genau dann, wenn eigentlich Hilfe am notwendigsten sei. Doch Gefahren wie diese bestehen immer. Auch durch die hier – in dieser Masterarbeit – angestrebte Neudefinition von Autonomie, kann diese Gefahr von Machtmissbrauch nicht überwunden werden (ebd.). Umso wichtiger erscheint es, dieses Gefahrenpotenzial klar zu benennen, da Begriffe nicht nur Definitionen und Benennungen liefern, sondern auch dazu dienen können, Sachverhalte zu verschleiern. So eine Verschleierung kann auch dem Begriff der Autonomie nachgesagt werden, da diese meist mit Unabhängigkeit und Freiheit assoziiert wird. Doch, wie weiter oben schon angesprochen, wurden Begriffe wie Freiheit unter anderem von Immanuel Kant geprägt, der sie sogleich einschränkte. Kant grenzte diese Begriffe nicht nur ein, sondern stellte auch eine Verbindung zur Moral her. Seit Kant stehen somit die Begriffe Vernunft, Freiheit, Autonomie und Moral in einem Verhältnis. Dieses gilt es hier zu hinterfragen, denn auch für Joan Tronto spielen Moralität und Ethik eine wichtige Rolle, allerdings abseits von Kants Vorstellungen. Tronto schreibt unter Bezugnahme einer sogenannten Fürsorgeethik: Das Wesentliche an dem Verständnis der Fürsorgeethik ist, dass diese Ethik davon ausgeht, dass Autonomie einen erreichten Zustand und nicht einen natürlichen beschreibt (Tronto, 2000, S. 35). Außerdem impliziert Fürsorgeethik, dass wir uns innerhalb von konkreten Beziehungen denken (ebd.). Hier stützt sich Tronto immer wieder auf Arbeiten von Nel Noddings. Noddings wiederum bezieht viele ihrer Überlegungen aus ihren praktischen Erfahrungen. Sie war mehr als zwanzig Jahre als Unterrichtende tätig, bevor sie ihren PH.D. erwarb. Von dort an versuchte sie zwischen der Philosophie, dem Theoretischen und dem Erziehen, dem Praktischen, eine Brücke zu schlagen. Dies kann in ihren Arbeiten erkannt werden, da es ihr unter anderem darum geht, eine Verbindung von Ethik und Fürsorge zu schaffen.

Noddings geht von einer Fürsorgeethik aus und plädiert dafür zu erkennen, wie wesentlich die Unterschiede zwischen Frauen und Männern sind und wie diese schon immer den Diskurs über Sorge und Fürsorge prägen. Noddings verweist hierbei immer wieder auf die moralische und ethische Ebene und wie sehr hier von Universalismen ausgegangen wird.

Dabei rekurren die Theoretiker*innen auch auf Immanuel Kant, der einerseits die Besonderheit der Individuen immer in den Fokus rückt, aber diese meist unter einen universalistischen Anspruch stellt. „Eine universalistische Moralkonzeption wird zugleich abgelehnt und gefordert bzw. unausgesprochen vorausgesetzt“ (Nagl-Docekal, 1993, S. 23). Wie die Philosophin Herta Nagl-Docekal des Weiteren erklärt, beschreibt Kant in *Grundlagen der Metaphysik*, dass Menschen niemals nur als Mittel angesehen und gebraucht und somit etwa gegen ihren Willen instrumentalisiert werden dürften (Nagl-Docekal, 1993, S. 24). Nach Nagl-Docekal bedeutet dies, dass Menschen gleich sind, weil sie die Möglichkeit haben zu handeln. Aber genau dadurch unterscheiden sie sich auch, da sie Handlungen verschieden tätigen und somit ihrer Individualität folgen (ebd.). Kant spricht in diesem Zusammenhang von Glückseligkeit, so Nagl-Docekal. Menschen müssen einander dabei helfen diese Glückseligkeit zu erlangen, soweit es der Moral nicht widerspricht. Somit gilt es die Besonderheit des Individuums zu fördern, anstatt sie zu leugnen und zu verhindern. Daraus schlussfolgert Nagl-Docekal, dass der kategorische Imperativ formal und eben nicht abstrakt ist. Und sogleich erkennt sie eine Chance: „Die eine formale Regel ist zugleich strikt universalistisch – sie betrifft ja alle Menschen gleichermaßen – und radikal individualisierend“ (Nagl-Docekal, 1993, S. 25). Die Philosophin sieht hier die Möglichkeit die Aporie zu überwinden und von einer empirischen Untersuchung von weiblichen Tugenden hin zu einer neuen Moralkonzeption zu gelangen. Diese müsse dann Frauen und Männer gleichermaßen betreffen. Demzufolge soll fürsorgliche Zuwendung zu Individuen durch ein allgemeines Gesetz verankert werden (Nagl-Docekal, 1993, S. 26). Hier stellt sich die Frage, wie ein solches Gesetz lauten könnte.

Diese Masterarbeit erhebt nicht den Anspruch neue Gesetze auf den Weg zu bringen, allerdings sollen die hier gemachten Ausführungen als Anstöße dienen. So kann beispielsweise die Karenzregelung genannt werden, indem sie so verändert wird, dass eine Gesamtkarenzzeit zur Verfügung steht und die Aufteilung den erziehenden Personen selbst überlassen bleibt.

Um dies erreichen zu können, müssen ethische und moralische Aspekte neu überdacht werden: Nach Noddings richtet sich die Ethik auf die moralische Urteilsbildung (Noddings, 1993, S. 135). Nach Noddings verlaufen ethische Argumentationen häufig so, „als ob sie von der logischen Notwendigkeit“ bestimmt wären (ebd.). Es werden Prinzipien erschaffen, die dann in weiterer Folge als logisch betrachtet werden. „Wir können auch sagen, daß Ethik größtenteils in der Sprache des Vaters diskutiert wird: es geht um Prinzipien und Propositionen, um Begriffe wie Rechtfertigung, Fairneß, Gerechtigkeit“ (ebd.).

Während dem Vater also meist diese disziplinierenden Aufgaben zugeschrieben werden, gilt die Seite der Mutter als die des Umsorgens. Doch die Folgeerscheinungen ethischen Verhaltens, wie menschliches Sorgen und die Erinnerung daran, sowie das Umsorgt-Werden selbst, welche die Grundlage moralischen Reagierens und Agierens darstellen, bekommen meist keinerlei Aufmerksamkeit, so Noddings (Noddings, 1993, S. 135). Sie schlussfolgert weiter, dass Ethik vom männlich besetzten Logos abgeleitet wird und der natürlichere Zugang durch den Eros als weibliches Prinzip gefasst wird.

Unsere Welt, unsere Gesellschaft ist von Prinzipien und Gesetzen durchzogen. Wo ein Prinzip aufgestellt wird, wird sogleich eine Ausnahme erschaffen, wie beispielsweise anhand des kantischen Freiheitsbegriffs gezeigt wurde (Noddings, 1993, S. 136). Dieser Zugang über Gesetze und Prinzipien ist für Noddings allerdings nicht der Zugang der Mutter: „Es ist der Zugang des Losgelösten, des Vaters“ (ebd.). Noddings reflektiert sogleich, dass ihre Ansicht eine feminine sei und verweist darauf, dass sie nicht universalistisch für alle Frauen und Männer verstanden werden soll. Allerdings stellt sie klar, dass feminin für sie Rezeptivität, Verbundenheit und Empfänglichkeit beinhaltet und dies stelle somit eine Alternative zu den gegenwärtig dominanten Ansätzen dar. Diese werde durch eine moralische Haltung oder mit der Sehnsucht nach dem Guten (einem guten Leben) verbunden. Nach Noddings sollte jedoch die moralische Reflexion den Anfang darstellen und nicht eine vorgegebene (moralische) Haltung. Die Theoretikerin macht hier allerdings selbst eine starke Unterscheidung zwischen Männern und Frauen: Nach Noddings unterliegen Frauen auf moralischem Gebiet oftmals Männern, da sie einen anderen Zugang wählen. Sie versuchen bei moralischen Problemen mehr Informationen zu sammeln und mit beteiligten Personen zu sprechen – ihre Handlungen stützen sich dabei oftmals mehr auf Gefühle, Bedürfnisse und persönliche Ideale als auf universelle Prinzipien und deren Anwendungen. Diese Sprache unterscheide sich dabei oft von der der Männer und werde somit als seltsam abgetan (Noddings, 1993, S. 137). Die hier beschriebenen Ausführungen entstammen dem Essay *Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?* Dieses Essay befasst sich mit der praktischen Ethik vom femininen Standpunkt aus (Noddings, 1993, S. 138).

Wie in diesem Kapitel aufgezeigt wurde, gibt es viele Risiken, die die Fürsorge betreffen. Einer der am häufigsten genannten Punkte stellt die Angst vor negativer Abhängigkeit dar, welche sich durch das Gefühl von Autonomieverlust äußert. Diese beinahe eingelernte Assoziation von Fürsorge und Autonomieverlust wird in dieser Masterarbeit kritisch hinterfragt und anhand von Kapiteln, wie diesen, soll aufgezeigt werden, dass Fürsorge eben nicht automatisch negative Abhängigkeitsverhältnisse

produziert. Diese entstehen dort, wo Personen, die die Fürsorge benötigen, nicht mehr in ihrem Willen und ihren Entscheidungen respektiert werden und somit Hierarchien entstehen.

Doch jeder Mensch ist von Fürsorgetätigkeiten abhängig diese unterscheiden sich allerdings darin, wie sie empfunden werden.

Im nächsten Kapitel wird daher aufgezeigt, wie sich dieses Empfinden ändern kann, wenn Beziehungen ontologisch gedacht werden.

6.2 Beziehungen als Ontologie

Nel Noddings unterscheidet in ihrer Debatte über das Sorgen Beziehung als ontologisch von der sorgenden Beziehung, die sie als ethisch fundamental betrachtet. Die von ihr geführte Auseinandersetzung verhandelt auch das Verständnis von Moral und Ethik neu und zeigt dabei neue Ansätze auf, welche durch Ausführungen von Adorno erweitert wird. Da Adorno auf die Schwierigkeiten von moralischen und ethischen Setzungen verweist und sogleich ontologischen Überlegungen immer sehr kritisch gegenübersteht. Die anschließenden Ausführungen zu Judith Butler helfen dabei, die konzeptuellen Überlegungen von Adornos negativer Moralphilosophie besser verstehen zu können und auch diese kritisch zu hinterfragen.

Noddings oben angeführte Unterscheidungen belaufen sich darauf, dass sie den „Sorgenden-Teil“, der mit dem universellen weiblichen „sie“ verknüpft wird und dem „Umsorgten-Teil“, der mit dem männlichen „er“ in Verbindung gebracht wird, festlegt. Entscheidend bei den Ausführungen von Nel Noddings ist, zu verstehen, dass sie sich auf die Praxis, Erfahrungen und Erinnerungen des Sorgens konzentriert (Eckart, 2004, S. 32). Universelle Prinzipien reichen der Feministin dabei nicht aus; sie gewinnt vielmehr aus dem Tun ihre Kriterien moralischen Handelns. „Als menschliche Wesen wollen wir sowohl für jemanden sorgen wie auch umsorgt werden“ (Noddings, 1992, S. 142). Noddings verweist darauf, dass es bei diesen Ausführungen nicht um eine philosophische Diskussion geht, was es bedeutet moralisch zu sein, sondern dass sie eher Themen wie Fürsorge in einer intuitiven oder rezeptiven Weise nachgehen will. Sie beschreibt dies als etwas Mysteriöses, Innerliches und Inkonsequentes (Noddings, 1993, S. 142-143). Erst nachdem dann eine Lösung gefunden sei, könne damit begonnen werden ein formales ‚Beweiskonstrukt‘ zu erstellen (ebd.). „Wir bringen es nicht fertig, unsere Gefühle, Konflikte, Hoffnungen und Ideen, die letztlich unsere Entscheidungen beeinflussen, miteinander zu teilen. Wir teilen nur die Rechtfertigung für unsere Handlungen und nicht, was uns motiviert oder berührt“ (ebd.). Wichtig dabei ist stets die Frage, wie wir einem anderen Menschen moralisch begegnen können.

Das ethische Sorgen ist die Beziehung, in der wir dem anderen moralisch begegnen und entspringt nach Noddings dem natürlichen Wunsch des Sorgens (Noddings, 1993, S. 140). Die daraus resultierende Beziehung natürlichen Sorgens wird als die *conditio humana* identifiziert werden. Für die Theoretikerin steht fest, dass wir uns genau nach dieser Beziehung sehnen und uns daher bemühen werden uns moralisch zu verhalten, um unser Selbstideal als Sorgender-Teil zu erhöhen (ebd.). Aus den Erfahrungen rund um Fürsorge, die jeder Mensch erfährt, entwickelt Noddings ihre Vorstellung von Reziprozität, so Christel Eckart (Eckart, 2004, S. 32). Hierbei geht es nicht um Verpflichtungen, die vertraglich geregelt werden, sondern vielmehr darum, dass wir die Realität des anderen wahrnehmen und diese als eigene Möglichkeit sehen.¹²

Demnach plädiert die Philosophin dafür eine neue Lehre von ethischem Verhalten und Denken zu konzipieren. Noddings Überlegungen leiten sich von intersubjektiven Erfahrungen ab. Erinnerungen und Erfahrungen rund um das Sorgen macht zwar ein jeder Mensch, jedoch unterscheiden sich diese maßgeblich. Wie und welche Erfahrungen dabei gesammelt werden, hängt wesentlich von den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen ab. Diese wiederum stehen in enger Verbindung mit den vorherrschenden Geschlechterverhältnissen und deren Implikationen (Eckart, 2004, S. 32). Welche Aufgaben übernimmt die Frau, welche der Mann und wieso herrscht genau diese Arbeitsteilung?

Wie Christel Eckart in ihren Arbeiten beschreibt, wird unsere Gesellschaft seit Jahrzehnten von dieser Aufteilung geprägt. Schon in den 1950er- und 1960er-Jahren war die Aufteilung von fürsorglicher Praxis in Deutschland ein viel diskutiertes Thema (Eckart, 2004, S. 26). Doch, so Eckart weiter, habe die damalige Frauenforschung verabsäumt sich Gedanken darüber zu machen, was diese noch immer vorherrschende Aufteilung auch für demokratische Verhältnisse bedeutet. Um Eckarts Ausführungen mit jenen von Adorno und Horkheimer ins Gespräch bringen zu können, ist es wichtig auf eine wesentliche Unterscheidung aufmerksam zu machen: Eckart sieht ‚Beziehung‘ als „ontologisch fundamental“ (Eckart, 2004, S. 27). Dies bedeutet für sie, „dass wir menschliche Begegnung und affektive Reaktion als ein fundamentales Faktum menschlicher Existenz nehmen“ (ebd.). Wie bereits erwähnt, stützt sich Eckart unter anderem auf Nel Noddings, wobei Noddings Erfahrungen rund um das Sorgen als „universal zugänglich“ betrachtet (ebd.). Hier verweist Eckart sofort darauf, dass jedoch die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen, wie diese Erfahrungen gemacht werden (ebd.) Für sie ist es wichtig, dass diese gemachten Erfahrungen zum Ausgangspunkt gemacht werden und nicht ein ‚übergeordnetes‘ moralisches Prinzip.

¹² Nel Noddings bezieht sich hier auf den dänischen Philosophen Søren Kierkegaard.

Zweitens ist es wesentlich, offenzulegen, dass Eckart einen Politikbegriff nachgeht, der die Politik als „Prozess der öffentlichen Artikulation“ sieht (ebd.). Somit sieht sie Fragen nach den Inhalten und Gegenständen des Politischen und nach deren Grenzen immer schon als politische Fragen an.

Feministische Theoretiker*innen zeigen in theoretischen Arbeiten andere Facetten auf: Denn das Schwierige dabei ist, dort hinzusehen, wo andere nicht hinsehen, dort nachzufragen, wo andere bereits aufgeben. So streicht auch Christel Eckart den Kampf um Begriffe und Deutungshoheiten heraus. Sie fragt sich, welche öffentlichen Redeweisen ermöglichen eine Erweiterung des politischen Ausdrucksvermögens und welche verhindern diese. Diese Erweiterung des politischen Ausdrucksvermögens müsse die „Erfahrungen fürsorglicher Praxis zum Bestandteil des individuellen Selbstverständnisses und zum Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzung“ benennen können (Eckart, 2004, S. 28). Denn Fürsorge betrifft uns alle und das ein ganzes Leben lang. Das Ausmaß kann variieren, aber ein völliges Wegfallen von Fürsorge kann als unrealistisch abgetan werden. Trotzdem wird nur wenig darüber gesprochen, außer wenn es darum geht, dass sich Frauen darüber austauschen, wie lange sie Karenzzeiten in Anspruch nehmen oder wie schwer es ist, einen kranken Verwandten ausreichend zu versorgen. Doch es erscheint so, als würde das Thema Fürsorge die Politik kaum betreffen, außer in den Monaten kurz vor Wahlen – so zu sehen im Herbst 2019. Seitdem ist der sogenannte Papamonat gesetzlich geregelt, welchem auch viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde, da ein führender Politiker diesen in Anspruch nahm. Doch es ginge vielmehr darum, dass das gesellschaftliche Gesamtkonzept überdacht wird und Fürsorge nicht mehr als zusätzliche Verpflichtung angesehen wird, sondern erkannt wird, dass Fürsorge dabei hilft unsere Gesellschaft – wie es auch Theodor W. Adorno anstrebt – solidarischer zu machen. Fürsorge ist dabei ständig durch Machtverhältnisse in unserer Gesellschaft beeinflusst und kann umgekehrt neue Dimensionen eröffnen: Wie kann beispielsweise ein besseres Verständnis von Autonomie und Fürsorge unser Arbeitssystem verbessern? Diese Arbeit stellt nicht den Anspruch, fertige Konzepte eines besseren Zusammenlebens zu präsentieren. Allerdings soll sie aufzeigen, wie weit Fürsorge unser Leben prägt und beeinflusst, auch wenn darüber nur wenig gesprochen wird.

Wie bereits einige Seiten zuvor kurz angemerkt wurde, werden gesellschaftliche Bedingungen für fürsorgliche Praxis in feministischen Theorien oftmals in der Analyse von Staatsbürger*innenschaft, staatsbürger*innenschaftlicher Aktivität und inklusiver Demokratie betrieben.

Erstens zielen diese Analysen und Theorien darauf ab mehr gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen und zweitens, um hervorzuheben, wie wichtig fürsorgliche Praxis für die Gestaltung einer gemeinsamen Welt angesehen werden muss (Eckart, 2004, S. 30).

Im Zuge dieser Überlegungen kommt Eckart auf Joan Tronto zu sprechen. Eckart zitiert hier die These von Tronto, dass demokratische Staatsbürger*innen mit fürsorglicher Praxis vertraut sein müssen, um moralische Fertigkeiten wie „Aufmerksamkeit, Verantwortlichkeit, Kompetenz und Entgegenkommen“ zu erlangen (Eckart, 2004, S. 31). So werden sie lernen „selbstreflexiv zu sein, ohne selbstreferentiell zu sein“ (ebd.). Hierbei spricht Tronto einen weiteren wichtigen Aspekt an, indem sie weiter ausführt, dass „das Individuum und die Gesellschaft nur durch die Zeit und in der Zeit existieren“ und dass die politische Ordnung den Menschen in jeder Lebenslage gerecht werden muss. Dies ist allerdings äußerst schwierig, da sich diese in einem ständigen Wandel befindet (Eckart, 2004, S. 31).

Für Eckart ist vor allem die subjektive Perspektive von fürsorglicher Praxis wesentlich. Sie verweist darauf, dass Menschen von emotionalen und persönlichen Beziehungen abhängig sind (Eckart, 2004, S. 28-29). Fürsorge sei allerdings keine unbegrenzte soziale Ressource, die immer vorhanden wäre, um Krisen sozialer Art automatisch abfangen zu können, sondern es müssten soziale Bedingungen so geschaffen sein, dass sich fürsorgliche Praxis auch entfalten kann. Und dies sollte als Ziel politischer Gestaltung anerkannt werden. Es gehe eben darum ein Gegenstück zur instrumentellen Rationalisierung im politischen Diskurs aufrechtzuerhalten (ebd.). Auch Gerhard Schweppenhäuser verweist darauf, dass sich aus der instrumentellen Rationalität keinerlei ethische Prinzipien ableiten lassen, da diese instrumentelle Rationalität „zweckneutral“ sei und daher keine Reflexion auf Moralität begründet werden kann (Schweppenhäuser, 2016, S. 82).

Wie aus Christel Eckarts Aufsatz *Fürsorgliche Konflikte: Erfahrungen des Sorgens und Zumutungen* ersichtlich ist, wurde schon in den Jahren rund um das Jahr 2000 darüber diskutiert, wie die gesellschaftliche Erwartung an einzelne Individuen eine Zeit lang mit den Vorstellungen von Autonomie und Selbstverwirklichung einherging. Doch sogleich machten auch erste Theoretiker*innen darauf aufmerksam, dass dies zu einer Überforderung führen kann – eine Überforderung, die durch den ständigen Drang nach Selbstvermarktung und Selbstverbesserung angetrieben wird (Eckart, 2004, S. 29).

Durch den ständigen Druck von Effektivitätssteigerung und Zeitdruck wobei Zeit nicht mehr richtig wahrgenommen werden kann, sondern sich bloß in der Maßeinheit, zu wenig‘ äußert verliert das Individuum zunehmend sich selbst und die Fähigkeit, für sich selbst Sorge zu tragen (ebd.).

Zeit und der jeweilige gesellschaftliche Kontext spielt auch bei den Kritischen Theoretikern, allen voran bei Adorno, eine wichtige Rolle. Das Tun, das Handeln erzeugt nach Nel Noddings moralische Prinzipien, wie auf Seite 61 bereits ausgeführt wurde. Auch Adorno verweist darauf, dass die Moralphilosophie etwas Wesentliches mit der Praxis zu tun hat, jedoch warnt Adorno sogleich davor, dass die theoretische Reflexion auf das Handeln nicht fehlen darf (Adorno, 2018c, S. 11–12). Reflektieren ist besonders wichtig, um Erlebtes in Erfahrungen zu verwandeln. Erfahrungen sind, im Gegensatz zu Kant, nicht nur aus der Spontanität zu gewinnen, sondern fußen immer schon auf Bewusstsein, welches dabei hilft diese Erfahrungen zu erkennen. Das Alltagsbewusstsein muss jedoch durchbrochen werden, damit die Erfahrung über sich selbst hinausgehen kann und somit zu einem neuen Verständnis führt. Besonders wichtig ist dabei zu erwähnen, dass es für Adorno keine endgültige Wahrheit gibt, sondern Wahrheit immer einen Zeitbezug hat.¹³

Auch Eckart erwähnt unter Bezug auf Tronto den Aspekt der Zeit: Sie erarbeitet dabei die These, dass fürsorgliche Praxis dabei helfen kann moralische Fertigkeiten zu erlangen, doch muss der jeweilige gesellschaftliche Kontext beachtet werden. Um dies meistern zu können, muss die Frage gestellt werden, in welcher Gesellschaft, zu welcher Zeit wir leben und welche Fertigkeiten daher gerade benötigt werden. Hier können Anknüpfungspunkte zwischen den Ausführungen der Kritischen Theoretiker, Adorno und Horkheimer, und den bereits erwähnten feministischen Theoretiker*innen erreicht werden, da unter anderem Noddings dafür kämpft ethisches Verhalten und Denken neu zu konzipieren. Doch obwohl Adorno immer wieder erklärt keine neue Moralphilosophie aufstellen zu wollen, zeigt er mit seiner Art zu denken auf, wo die vorherrschenden moralischen und ethischen Denkweisen ihre Grenzen haben; außerdem darf der Reflexionsprozess nie aufhören.

So kann auch gegen Noddings eingewendet werden, selbst wenn sie ihre moralischen Fertigkeiten aus der Praxis ableitet, müssen diese stets so formuliert werden, dass sie veränderbar bleiben. Dies steht allerdings konträr zu dem Anspruch, Kriterien einer fürsorglichen Praxis zu entwickeln und diese dann für die Neugestaltung einer gemeinsamen Welt zu nutzen.

¹³ Wie Adorno das Verhältnis von Wahrheit und Zeit versteht ist unter anderem in *Metaphysik: Begriff und Probleme* (2016) auf den Seiten 72–74 nachzulesen.

Denn, wenn hier nicht aufgepasst wird, könnte dies zu einer Ontologisierung führen, was besonders spannend ist, da beispielsweise Adorno stets versucht einer Ontologisierung zu entgehen. Adorno beziehungsweise Adorno und Horkheimer versuchen durch ihr dialektisches Denken das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen so offen zu lassen, dass daraus keine Ontologie ableitbar ist. Da dieses Aufgehen von Subjekt und Objekt genau das wäre, was Adorno und Horkheimer unter anderem durch Verweise auf Hegels Ausführungen kritisieren. Nach ihnen würde hier ansonsten eine Totalität entstehen, da Gedanke und Sache einfach ineinander übergehen würden (Adorno, 2008, S. 62). Doch wie bereits erwähnt, ist eines der wesentlichen Merkmale der Theorie von Adorno und Horkheimer ihre Thematisierung dessen, dass der Begriff nie alles bezeichnen kann und sie beziehen sich somit explizit auf Hegel. Adorno sieht in der Hegel'schen Philosophie den Versuch diese Differenz auszulöschen (ebd.). Doch wie Adorno ausführt, ist es wesentlich zu erkennen, dass ein Begriff nie alles bezeichnen kann – dies wurde bereits anhand des Begriffs Freiheit aufgezeigt. Diese Ausführungen können als Anleitungen dafür angesehen werden, dass sehr wohl Kriterien und Begriffe benötigt werden, diese allerdings immer im Sinne der negativen Dialektik hinterfragbar bleiben müssen. Eine Gesellschaft kann somit durchaus mit bestimmten normativen Setzungen erdacht werden, um nach einem beispielsweise solidarischeren Zusammenleben zu sinnen. Allerdings dürfte diese nicht als fixes Idealbild angesehen werden, sondern müsste stets immanent auf ihre Schwächen befragt werden. Beispielsweise, was das Kriterium Verantwortlichkeit bedeutet und ob es auch auf die momentane Gesellschaft zutrifft: Wo können beispielsweise Schwächen der Verantwortlichkeit aufgezeigt werden? Um dies wiederum auf eine praktische Ebene zu heben, könnten Kriterien formuliert werden, wie Verantwortlichkeit gesetzt wird. Anhand dieser Kriterien könnte dann eine stetige Prüfung erfolgen, ob sie noch zeitgemäß sind, um sie gegebenenfalls weiterzuentwickeln oder auch die Möglichkeit einer völligen Verwerfung offenzulassen. Erst wenn abgeleitete Fähigkeiten wie diese totalitär gesetzt werden, würde das Projekt einer neuen gesellschaftlichen Zusammensetzung für Adorno und Horkheimer scheitern. Adorno sowie Horkheimer lehnen Utopien keinesfalls ab, sie lehnen es nur ab diese fertig auszumalen, da dieses Ausmalen einer Setzung gleichkommt, die sie um jeden Preis umgehen möchten. Denn diese Setzung könnte nie der Wahrheit entsprechen, da sich Wahrheit je nach Zeit und Gesellschaft verändert. Daher muss sich die utopische Vorstellung einer besseren Gesellschaft auch ständig mitverändern. Für Schweppenhäuser steht fest, dass es für Adorno so etwas gibt, was als objektive moralische Verpflichtung bezeichnet werden könnte.

Jedoch biete dieses moralische Erfordernis keine Garantie dafür, dass dies auch gelinge. Selbst das Erfordernis könne nicht „aus außermoralischen Kategorien argumentativ abgeleitet und als Prinzip formuliert werden, aus dem sich Handlungsanweisungen deduzieren ließen“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 13). Denn nach Adorno, so Schweppenhäuser des Weiteren, folgen moralische Erfordernisse nur dem historischen Interesse der Menschen an einer rationalen Veränderung des „beschädigten Lebens“ (ebd.). Adorno wollte eben keine neue Moralphilosophie begründen und auch keine neue Ethik. Kritische Theorie geht dem „beschädigten Leben“ auf den Grund, ohne dabei im Pessimismus stecken zu bleiben. Die Frankfurter Theoretiker kritisieren die Unterordnung der Einzelnen unter das Kollektiv als repressiv und beharren darauf, durch das Erkennen dieser realen Unfreiheit im Denken einen Schritt voran zu kommen.

Judith Butler fragt in ihrem Werk *Kritik der ethischen Gewalt* danach, wie die Frage der Moralphilosophie – also eine Frage, die mit dem Handeln zu tun hat – im heutigen gesellschaftlichen Rahmen gestellt werden könnte (Butler, 2018, S. 9). Schon in der Art und Weise wie diese Frage formuliert wird, zeigt sich, dass moralische Fragen immer schon im Kontext von sozialen Beziehungen stehen. Und dass sich die Form einer solchen Frage je nach Kontext ändert, sodass die Frage selbst schon immer vom Kontext mitbeeinflusst wird. Eine moralische Problematik entsteht, wenn die fraglosen und die für selbstverständlich gehaltenen Vorgaben von sittlichen Normen nicht mehr gelten (Adorno, 2018c, S. 30). Wenn also Normen, die unser gesellschaftliches Zusammenleben regeln, plötzlich nicht mehr gelten.

Nach Butler betrauert Adorno den Verlust eines gemeinsamen und gemeinschaftlich moralischen Ethos keineswegs, da dieser seinen Befürchtungen nach ein konservativer sei und eine falsche Einheit vorgeben würde. Außerdem würde er Schwierigkeiten und Diskontinuitäten, die jede Gesellschaft innehat, versuchen zu unterdrücken, so Butler (Butler, 2018, S. 10). Moralphilosophie bedeutet für Adorno, sich mit den Problematiken der moralischen Kategorien auseinanderzusetzen: Das heißt, sich Gedanken darüber zu machen, was es bedeutet ein richtiges Leben zu führen, denn ansonsten ist es leicht autoritären Weltanschauungen Folge zu leisten (Adorno, 2018c, S. 15).

Auch der Begriff des Ethos muss mit Vorsicht verwendet werden, da der Begriff einerseits in Bezug auf Gewohnheiten, Sitten und Bräuche verwendet wird, andererseits für einen „durch Überlegungen und Einsicht gekennzeichneten tugendhaften Charakter“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 14). Dies ist, nach Butler, einer der Gründe, warum Adorno vor dem Rückgriff auf Ethik warnt, da dies ein Wiederaufgreifen auf eine bestimmte Art der Repression und Gewalt darstellen würde.

Moralische Fragen entstehen demnach erst, wenn „der Bann des kollektiven Ethos“ zerstört wurde (ebd.). Die Unterscheidung von Ethik und Moral ist dabei nicht immer leicht: Unter Moral kann die Gesamtheit der Normen, Regeln und Prinzipien genannt werden, die das menschliche Handeln steuern und allgemeine Gültigkeit einfordern. Ethik hingegen wird die philosophische Disziplin genannt. Nach Schweppenhäuser bedeutet dies, dass sie den Problembereich der Moral methodisch-wissenschaftlich untersucht. Die Moralität soll so begründet werden, dass sie als eine Anleitung dient, was ein richtiges und gutes Leben ausmacht (ebd.). Aufzupassen gilt es, da Ethik und Moralphilosophie gerne synonym verwendet werden. Wie bereits weiter oben angedeutet, meidet Adorno den Begriff der Ethik eher, da er für ihn zu viele negative Implikationen mit sich bringt.

Butler schlussfolgert des Weiteren, dass es so scheint, als bestehe ein Spannungsverhältnis zwischen Ethos und Moral: Denn erst durch das Verschwinden des Ethos können moralische Fragen gebildet werden. Doch durch diese Brüchigkeit könnte eine angestrebte, allgemeine Gültigkeit nur noch durch Gewalt durchgesetzt werden, da das Ethos, samt seiner normativen Handlungsmuster, sich weigert Vergangenheit zu werden und sich so mittels Gewalt der Gegenwart aufzwingt. Gewalt bezeichnet hier Universalismus. Die Moralphilosophie müsse sich den Problemen stellen, die durch das Auseinanderklaffen vom Besonderen und Allgemeinen erzeugt werden (Butler, 2018, S. 11). Das große Problem daran sei, dass das Allgemeine das Besondere nicht nur ‚übersieht‘ sondern es absichtlich ignoriert. Hier kann die Frage aufgeworfen werden, was das alles mit der Frage nach Autonomie, Fürsorge und Demokratie zu tun hat. Die Antwort lautet: „Alles!“.

Auch Butler führt auf der nächsten Seite ihres Buches an, wie beispielsweise im Namen von demokratischen Prinzipien anderen Ländern Gewalt angetan wird. Demokratische Länder zwingen unter dem Verweis von demokratischen Prinzipien, anderen Ländern Regierungen auf. Und zwar Regierungen, welche oftmals von der Bevölkerung selbst nicht gewählt werden würden. Somit würde sich das Universelle, das Allgemeine sich als etwas Gewaltsames und Äußerliches darstellen (Butler, 2018, S. 12). Allgemeine Begriffe und Maxime müssten so beschaffen sein, dass sie von den Individuen „lebendig“ angeeignet werden können (ebd.). Wenn dieses Ethos die vorherrschenden gesellschaftlichen Bedingungen nicht berücksichtigt und somit keine Möglichkeit offen lässt, dass sich das Individuum diese ethischen Überlegungen aneignen kann, so würde es in Gewalt umschlagen.

Hierbei gehe es nicht um das Ablehnen von Allgemeinheiten per se, sondern darum, aufzuzeigen, dass die Anwendung solcher Universalitätsgrundsätze Probleme erzeugt, wenn diese kulturelle Besonderheiten außer Acht lassen und keinerlei Reformulierungen zulassen (Butler, 2018, S. 12-13). Lässt sich diese Universalität also nicht anpassen – lebendig aneignen – dann stehen die Regeln „als totes Ding“ einem „indifferenten Außen“, das auf Kosten von Freiheit und Besonderheit beruht, gegenüber. Ein weiterer wichtiger Aspekt, der hier berücksichtigt werden muss, ist, dass für Adorno keine Moral ohne ein Ich denkbar ist. Dieses Ich ist immer schon von moralischen Normen geprägt und somit steht dieses Ich nicht außerhalb der vorherrschenden „Matrix“ ethischer Normen (Butler, 2018, S. 14-15). Das Ich hat eine Geschichte von sich selbst, die immer schon in Verbindung mit der Geschichte seiner Beziehungen oder seiner Beziehungen zu bestimmten Normen ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es kein Subjekt mehr gäbe, welches der moralischen Handlungsfähigkeit unterliege, so Butler. Das Spannende daran ist unter anderem, dass das Ich als enteignet angesehen werden kann. Dadurch, dass es einen gesellschaftlichen Entstehungskontext hat, kann es durchaus als fremdbestimmt bezeichnet werden (ebd.). Zwar nicht völlig, aber ein Teil davon durchaus. Nach Butler bedeutet dies nicht, dass die subjektive Basis der Ethik somit verloren geht, sondern dass hier gerade eine Voraussetzung für moralische Fragestellungen erfolgt. Denn wenn das Ich nicht schon völlig in den moralischen Normen aufgeht, bleibt die Chance bestehen, dass es über diese Normen nachdenkt und diese hinterfragt. Somit könnte es zu einer kritischen Einsicht kommen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse und deren Genese und Bedeutungen nicht als gegeben hinnimmt. „In diesem Sinne sind ethische Überlegung und Kritik miteinander verknüpft“ (Butler, 2018, S. 16). Die Ethik ist nach Butler nicht nur mit der Gesellschaftstheorie verknüpft, sondern die Gesellschaftstheorie muss der Ethik aufzeigen, wie sie einen „lebendigen Ort“ schaffen kann, wo sich dieses Ich ihrer Annehmen kann (ebd.). Die Kluft, die zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen besteht, ist die Chance, damit das Individuum diese als Ausgangserfahrung der Moral erkennt. Butler verweist sogleich auf Adornos Denkweise der negativen Dialektik (ebd.).

Auch wenn Butler diesen Ausführungen nicht per se widerspricht, zeigt sie als feministische Theoretikerin auf, wo sich hier Lücken auftun. Denn für sie wird hierbei ein epistemologischer Rahmen gesetzt: Das Subjekt trifft auf moralische Normen und muss mit ihnen umgehen lernen. Doch, so fragt sich Butler, hat Adorno auch bedacht, dass Normen vorab schon entscheiden, wer als Subjekt anerkannt wird (Butler, 2018, S. 17).

Das Thema, das also die dieses Kapitel behandelt, lautet: Wie Beziehungen neu gedacht werden können und welche moralischen und ethischen Bedingungen unser Denken schon immer beeinflusst. Diese gilt es zu reflektieren, um über sie hinauskommen zu können und somit ein neues Verständnis von Beziehung erlangen zu können. Das Auseinanderweisen von Moral und Ethik könne produktiv genutzt werden, um die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse einerseits erkennen zu können und andererseits sie zu hinterfragen, um sie dann in einem weiteren Schritt verändern zu können.

6.3 Fürsorge als *conditio humana*

Wie bereits ausgeführt, sieht Christel Eckart Erfahrungen rund um Fürsorge als *conditio humana* an. Es gehe dabei darum, die Perspektive darauf zu verlagern, dass ein menschliches Leben in Beziehung einem eigenständigem Leben vorausgehe (Eckart, 2004, S. 27). Dass sie Beziehung als „ontologisch fundamental“ sieht, bedeutet für sie, dass menschliche Begegnungen und affektive Reaktionen wesentlich für die menschliche Existenz sind (ebd.). Die Frage stellt sich nun, welche sozialen Voraussetzungen geschaffen werden müssen, damit Fürsorge mehr Anerkennung findet.

Fürsorge als Beziehung erfordert Rücksichtnahme und diese menschliche Fähigkeit gilt es weiter auszubauen (Eckart, 2004, S. 31). Hier kommt Eckart, durch den Verweis auf Tronto, auf einen wichtigen Punkt zu sprechen, denn Fürsorge wird oftmals mit Machtungleichheiten assoziiert und gilt somit als ‚Gegenpart‘ zu dem herkömmlichen (neo-)liberalen Verständnis von Autonomie. Dieses Verständnis rührt, wie bereits weiter oben ausgeführt, von liberalen Theoretikern her. Auch Eckart erwähnt explizit den Zusammenhang von Autonomie und der Tradition der (liberalen) Freiheitslehre, wo Autonomie die Bedeutung von Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von anderen Menschen zugeschrieben wird (ebd.). Doch, wie bereits erwähnt, gilt Autonomie in der Fürsorgeethik als etwas Erreichtes und unterscheidet sich somit vom Verständnis, dass diese immer schon im Subjekt verankert sei. Doch was bedeutet es für unser Dasein, wenn Autonomie plötzlich nicht mehr als gegeben angesehen wird. Diese Frage soll nun die nächsten Seiten anleiten.

Um nochmals kurz zu wiederholen: Nach den Theoretiker*innen Noddings, Tronto und Eckart sind Menschen ein Leben lang voneinander abhängig. Die Frage ist vielmehr, wie sich diese Abhängigkeit äußert, da es viele unterschiedliche Formen von Abhängigkeit gibt und diese zu analysieren und auseinander zu dividieren dabei oftmals schwerfällt.

Nach Eckart entstehen Abhängigkeiten in Fürsorgebeziehungen unter anderem durch asymmetrische Beziehungen (Eckart, 2004, S. 31). Diejenigen Menschen, die den Bedürfnissen anderer Menschen nachgehen, hätten sogleich Macht über diese, wenn die Bedürftigen wirklich auf diese Hilfe angewiesen wären (Eckart, 2004, S. 32). Um dies zu ändern, fordern die Theoretiker*innen und allen voran Christel Eckart die Wichtigkeit zu erkennen, dass Autonomie sowohl für die „Fürsorgebedürftigen“ sowie für die „Fürsorgenden“ herzustellen ist, um somit demokratische Fürsorgeverhältnisse zu etablieren (ebd.). Demokratische Fürsorgeverhältnisse belaufen sich auf Abhängigkeiten ohne dem Gefühl von Machtverlust, sondern durch verantwortungsbewussten Umgang miteinander. Um in einer Welt gemeinsam so gut wie nur möglich leben zu können, bedeutet für Eckart, den Bedürfnissen anderer so gut wie nur möglich zu entsprechen. Dafür benötigt es eine Neubestimmung von Autonomie, die die Fähigkeit einschließt, dass sich Einzelne für andere und die Welt engagieren (Eckart, 2004, S. 31).

Hier kommen nun die Ausführungen zu einem wesentlichen Punkt: Es geht eben nicht mehr darum, den Unterschied zwischen Autonomie und Heteronomie hervorzuheben, sondern Autonomie müsse im Zuge dieses neuen Verständnisses von zu viel Vertrauen in andere Personen und gegenüber einer Position absoluter Isolierung abgegrenzt werden. So könne ein Verständnis von Autonomie durch Fürsorge erreicht werden, welches einen wichtigen „moralischen Impuls“ für eine bessere Demokratie erzeugen könnte (ebd.).

Nach Schweppenhäuser ist auch in den Ausführungen von Adorno zu erkennen, dass dieser Autonomie als etwas Erreichtes auffasst. Der eigene Grad an Unfreiheit muss reflektiert werden, um somit die Verflechtung mit materiellen Bedingungen zu erkennen. Die Theorie dürfte sich nicht absolut setzen, aber sich auch nicht „dem Zwang praktischer Verwertbarkeit“ unterstellen. Wenn dies gelänge, wäre dies eine Art von „Antizipation von Freiheit innerhalb der realen Unfreiheit“ (Schweppenhäuser, 2016, S. 72). Doch wie bereits erwähnt, reichen eben theoretische Reflexionen nicht aus, da das Tun – im Sinne des Nicht-Mitmachens – einen wesentlichen Teil zur Grundbestimmung der Sphäre der Praxis beiträgt. Dieses Verständnis kann mit den Ausführungen von Eckart zusammengebracht werden. Sie schreibt, unter Bezug auf Nel Noddings, dass es sich auf die Praxis zu konzentrieren gilt, wenn es darum geht, Kriterien für moralisches Handeln zu entwickeln. Diese Kriterien leiten sich aus Erfahrungen und Erinnerungen des Sorgens – aus dem Tun – ab. Diese Erfahrungen beinhalten immer gesellschaftliche und politische Dimensionen. Wer sorgt sich um wen? Wie sieht dieses Sorgen konkret aus?

Die Verteilung der vorherrschenden Geschlechterverhältnisse gilt es hier stets zu berücksichtigen. Das Sorgen muss auch nach den individuellen Verpflichtungen und Bindungen, die nur vom Subjekt selbst so erkannt werden können und in der jeweiligen Beziehung bestehen, hinterfragt werden. Aus diesen Erfahrungen rund um Fürsorge erarbeitet Noddings ihr Verständnis von Reziprozität, erläutert Eckart (Eckart, 2004, S. 32). Diese Reziprozität sei eben keine eingegangene (vertraglich geregelte) Verpflichtung, die auch ein Versprechen auf Gegenseitigkeit innehabe. Sie solle vielmehr so verstanden werden, dass sie eine Chance darstellt die Realität eines anderen Menschen als eine Möglichkeit wahrzunehmen, um somit die Erinnerung, versorgt worden zu sein, wieder besser nachvollziehen zu können (Eckart, 2004, S. 32-33). Hier kommt nun wesentlich die Geschlechterverteilung ins Spiel: Denn wie und von wem wir versorgt werden beziehungsweise wurden, ist immer eine Frage von konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen. Auch die Erinnerung daran ist davon geprägt. „In Geschlechterverhältnissen, in denen überwiegend Frauen die primäre Fürsorge praktizieren, wird durch diese Perspektive die Aufmerksamkeit auf die sozialen Zwänge und Normen gerichtet, die die Erinnerung daran, versorgt worden zu sein, verdrängen und die Möglichkeiten, aktiv zu sorgen, beschneiden“ (Eckart, 2004, S. 33). Durch das männliche Modell von Autonomie, welches die Theoretikerin so sieht, dass das Streben nach Anerkennung durch erbrachte Leistung geprägt wird, erscheinen Erinnerungen, die mit Umsorgt-Werden zu tun haben, als schwach angesehen zu werden (ebd.). Eckart verweist hier darauf, dass nach Noddings eine Chance zur Veränderung besteht, indem der Anerkennung der Reziprozität der Beziehung und des Prozesses der Anerkennung der Verschiedenheiten zwischen Menschen in einer Beziehung liegen, mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dies schaffe eine Grundlage dafür, dass so etwas wie Autonomie in einer Beziehung gelingen kann, wo „asymmetrische“ Verhältnisse sich nicht gleich in Herrschaftsverhältnisse verwandeln (Eckart, 2004, S. 33).

Wenn die Realität eines anderen als Möglichkeit wahrgenommen wird, kann eine Chance erkannt werden, dass sich das Individuum nicht mehr als totalitär gesetzt sieht und dies vielleicht auch nicht mehr von einer anderen Person erwartet. Vielmehr könnte eingesehen werden, dass Menschen immer schon von einander beeinflusst sind. Es kann hier ein Weg gefunden werden Menschen zu akzeptieren, wie sie sind und sie nicht ganz vereinnahmen zu wollen. Somit können Verhältnisse entstehen, die nicht automatisch in einer Herrschaft über Andere münden.

Durch das Erkennen der eigenen Unfreiheit – in dem Sinne, dass kein Mensch sich selbst gehört, sondern immer schon von gesellschaftlichen und historischen Verhältnissen geprägt ist – kann eine neue Möglichkeit geschaffen werden, das Selbstverständnis zu ändern.¹⁴ Einerseits prägen diese Verhältnisse, andererseits werden sie als äußerlich gegenüberstehend wahrgenommen. Durch die Reflexion auf die eigenen Verhältnisse des „beschädigten Lebens“ kann ein Grad an Souveränität erreicht werden (Schweppenhäuser, 2016, S. 72).

Wie bereits weiter oben ausgeführt, gehen die feministischen Theoretiker*innen Noddings, Tronto und Eckart davon aus, dass die Erinnerung von Fürsorge anzunehmen dabei helfen kann, die Fähigkeit der Selbstreflexion zu verstärken, ohne sich dabei in dem Glauben zu verlieren, nur man* selbst sei wichtig. Fürsorge schaffe eine Grundlage für Empathie, vor allem, wenn Menschen durch Fürsorge dazu angeregt werden, sich die Lebensumstände einer anderen Person vorzustellen beziehungsweise sich mit diesen Lebensumständen vertraut machen müssen, besonders wenn sich diese Person von der eigenen Ethnie oder Klasse unterscheide (Tronto, 2000, S. 31). Die gemachten Erfahrungen müssen dabei stets im jeweiligen Kontext reflektiert werden, um wirklich gedanklich eine Chance zu haben, über die vorherrschende Meinung hinauszukommen. Da Theorie und Praxis bei Adorno und Horkheimer in einem wechselseitigen Verhältnis stehen, kann durchaus von einer daraus abgeleiteten Handlungsmöglichkeit gesprochen werden, um gesellschaftliche Verhältnisse zu verbessern. Allerdings müssen diese Verhältnisse stets reflektiert werden, um nicht in eine Totalität zu verfallen. Damit ist gemeint, dass auch diese vermeintlichen besseren Verhältnisse immer zu hinterfragen sind, da stets Ausschlüsse produziert werden. Auch Schweppenhäuser spricht davon, dass in der Kluft zwischen „den faktisch gegebenen Möglichkeiten von Praxis und der theoretisch bestimmbaren Gestalt vernünftiger, menschenwürdiger Praxis“ der Ort sei, wo Adornos negatives Verständnis von Moralphilosophie zum Vorschein kommt (Schweppenhäuser, 2016, S. 177).

Erfahrungen, die aus Beziehungen zwischen Menschen entstehen, die nicht mehr davon ausgehen in einer hierarchischen Stellung zu einander stehen zu müssen, ermöglichen gegenseitiges Lernen und Vorankommen im Denken. Dieser Ansatz wird nach Eckart als Grundlage angesehen, um Kritik an dem dominanten instrumentellen und rationalisierenden Denken zu äußern (Eckart, 2004, S. 33). Ein Denken, welches noch nach alten Mustern funktioniert und sich auf Hierarchien stützt, gilt es also zu unterwandern.

¹⁴ Judith Butler geht in ihrem Werk Kritik der ethischen Gewalt näher darauf ein. Nachzulesen unter anderem dort auf Seite 59.

Dies kann eben dadurch gelingen, dass aufgezeigt wird, dass auch ‚Stärkere‘ von ‚Schwächeren‘ lernen können und sich Beziehungen und somit Menschen immer gegenseitig beeinflussen und Menschen voneinander lernen. Um Autonomie in einer Beziehung erlangen zu können, müssen die eben ausgeführten Punkte berücksichtigt werden und dürfen nicht durch asymmetrische Herrschaftsverhältnisse zerstört werden (Eckart, 2004, S. 33).

Eckart sieht also eine Möglichkeit das Verständnis von Autonomie zu verändern, wenn Beziehungen ontologisch gedacht werden. Beziehung wird dabei als Voraussetzung für menschliches Leben angesehen. Dies hätte zur Folge, dass das Verhalten immer darauf reflektiert wird, wie dies andere beeinflusst und wie dies wiederum das eigene Verhalten prägt. Erfahrungen sind dabei zwar individuell, allerdings ermöglichen sie gegenseitiges Vorankommen, wenn sie in einer Beziehung gemacht werden, die nicht mehr von Machtungleichheiten dominiert wird, sondern das Individuum dabei gestärkt wird über sich selbst hinauskommen zu können. Es könne somit Fertigkeiten entwickeln, die ihm dabei helfen sich selbst und seine Umwelt besser zu verstehen und somit auch erlernen besser mit Ängsten umzugehen. Fürsorge kann also als Gegenkonzept des vorherrschenden Autonomieverständnisses angesehen werden, welches unter anderem dadurch bestimmt ist, sich selbst immer weiter optimieren zu müssen, um auch Platz in der Gesellschaft zu haben.

6.4 Fürsorge als Gegenkonzept zur Selbstoptimierung

Um das Thema der Fürsorge noch einmal auf einer Ebene der realen Lebensumstände, die uns alle betreffen, zu betrachten, kommt Eckart auf die Veränderungen im Sozialstaat zu sprechen. Dabei zeigt sie auf, wie die Verhältnisse von Fürsorglichkeit und Leistung in dem Prozess der „Arbeitsmarkt-Individualisierung“ untergehen (Eckart, 2004, S. 34). Auswirkungen erkennt sie im Erstarken der von ihr genannten „Arbeitssucht“ sowie von psychischen Erkrankungen. Sie plädiert dafür, dass diese Erkrankungen nicht mehr als individuelle Störungen abgetan werden dürften, sondern dass diese Leiden als Reaktionen von gesellschaftlichen Fehlentwicklungen anerkannt werden (Eckart, 2004, S. 34–35). Nach ihr kann hier ein Perspektivenwechsel helfen: Wie könnten diese Reaktionen erklärt werden, wenn sie in Verbindung mit den Erfahrungen rund ums Sorgen gebracht werden? Eckart zeigt auf, dass psychische Erkrankungen unter anderem dadurch erklärt werden können, dass viele Menschen das Gefühl dafür verloren haben, sich jemand anderen anvertrauen zu können, ohne dabei als schwach zu gelten oder diese Schwächen später ausgenutzt werden.

Dieser „Kult der Unabhängigkeit“ ist verbunden mit der Furcht ausgenutzt zu werden, und führt daher „zur Verleugnung von sozialen Bedürfnissen“ (Eckart, 2004, S. 35). Leiderfahrungen gelten dabei oftmals als „Ergebnis persönlicher Unfähigkeit“ – der Unfähigkeit, für sich selbst Sorge zu leisten (ebd.). Therapien und psychologische Behandlungen dienen als „just in time“-Reparaturen (Eckart, 2004, S. 35). Eckart führt diese Begrifflichkeit ein, um auf die gesellschaftlichen Prozesse und deren Selbstoptimierungslösung aufmerksam zu machen. Diese „just in time“-Reparaturen können dabei präventiv einmal pro Woche stattfinden: Wöchentlich für 45-50 Minuten nur über sich selbst sprechen, ohne dabei auf die Gefühle und Reaktionen des Gegenübers rücksichtnehmen zu müssen, gilt dabei als bewährte Möglichkeit. Diese Sitzungen helfen dabei, das Leid zu ertragen und somit weiter in der Gesellschaft zu funktionieren. Kritisch betrachtet kann hier behauptet werden, in diesen Sitzungen wird einem Menschen vermittelt alles hinzunehmen und wer es hinnimmt lehnt sich weniger auf.

Hier kann gut mit Adorno weitergedacht werden, denn für Adorno spielt Leiden eine wesentliche Rolle. Leiden kann demnach als Indikator verwendet werden, da dieses Leiden aufzeigt, wo die Gesellschaft scheitert, wo die Schwächen und Unwahrheiten versteckt liegen. Leiden kann dabei zwar auf der individuellen Ebene stattfinden, markiert aber die Schwächen einer Gesellschaft – die die Ursachen für das Leiden oftmals abschaffen könnte, jedoch nicht gewillt ist, dies zu tun. Dieses Leiden kann also produktiv gewendet und als Marker gesehen werden, wo es gilt, gesellschaftliche Verhältnisse zu verbessern. Ich wage zu behaupten, dass Leiden per se nur schwer auszulöschen ist, daher unterliegen diese Verhältnisse einer ständigen ‚Kontrolle‘ und müssen daher stets weiterentwickelt werden.

Der Wunsch zur Selbstoptimierung erscheint vielen in unserer Gesellschaft als rational. Denn durch Anpassung fügt sich alles besser ins System ein und das Leben wirkt weniger schwierig. Doch genau das ist es meistens nicht, denn das Leben gestaltet sich meist leidvoller durch Anpassung – wie anhand des Beispiels von Neurosen aufgezeigt wurde – doch wurde uns beigebracht mit unserer Vereinsamung umzugehen. Das Konzept von einer fürsorglichen Autonomie kann dabei helfen, „Widerstand gegen eine Vereinnahmung durch die monadischen Programme der Selbstoptimierung“ zu leisten (Eckart, 2004, S. 37). Für sich selbst Sorge zu tragen, muss erlernt werden und diese Fähigkeit wird durch intersubjektive Beziehungen ausgebildet. Hierbei spielen gesellschaftliche Bedingungen eine wesentliche Rolle, da jede Gesellschaft nach ihren eigenen Regeln und Normen funktioniert. Diese gilt es so zu formen, dass Helfenden und Geholfenen gleich viel Anerkennung zu Teil wird.

Fürsorge kann nicht abgestellt werden, sondern beeinflusst uns ein Leben lang. Wie und in welchem Ausmaß ist dabei sehr unterschiedlich, doch das Entscheidende ist, dass sie thematisiert wird ohne dabei Ausschlüsse und Hierarchien zu produzieren. Fürsorgliche Autonomie, wie hier konzeptuell ausgearbeitet, hilft dabei Fertigkeiten, wie sich für einen anderen Menschen verantwortlich zu fühlen, zu stärken, ohne dabei Abhängigkeiten zu produzieren. Vielmehr geht es darum anzuerkennen, dass Selbstoptimierung dazu dient besser in das System zu passen und gleichzeitig aufzeigt, wer dazu nicht mehr in der Lage ist, nicht mehr in das System (in die Gesellschaft) passt. Genau diese Ausschlüsse gilt es zu verhindern, indem Personen, die Hilfe benötigen, genauso viel Anerkennung geschenkt wird wie anderen. Die Fähigkeit, eine andere Person anzunehmen, wie sie ist und sich ihre Lage zu versetzen, hilft dabei die eigene Perspektive immer wieder zu verändern. Hier könnte ebenfalls von Selbstoptimierung gesprochen werden, um somit dem (neo-)liberalen Verständnis eine Gegenposition aufzuzeigen. Die eigene Perspektive immer wieder zu hinterfragen „bedeutet nicht Ziellosigkeit, sondern die Fähigkeit zur Relativierung der eigenen Ansprüche, der eigenen Unerbittlichkeit“ (Eckart, 2004, S. 38).

Fürsorgliche Tätigkeiten können nach den hier genannten feministischen Theoretiker*innen also dabei helfen sich selbst zu optimieren. Allerdings nicht in der Hinsicht besser in ein individualisiertes Arbeitsmarktmmodell zu passen, sondern Fertigkeiten wie Verantwortlichkeit zu entwickeln, um sich und die Menschen um einen herum anzuerkennen wie sie sind und ihnen bei Bedarf zu helfen, ohne dabei in ein Machtverhältnis zu verfallen. Durch die Verbindung von Fürsorge und Autonomie kann die Fähigkeit die Realität eines anderen Menschen wahrzunehmen, kombiniert mit der Fähigkeit zu reflektieren, erlangt werden. So sei dann auch autonomes Handeln für Adorno, Horkheimer und Eckart zu erreichen.

7 Fazit

Autonomie neu zu denken ist ein hoch gestecktes Ziel. Doch um scheinbar weit entfernte Ziele zu erreichen, müssen die ersten Schritte einfach gesetzt werden. Diese Arbeit ist nicht der erste Schritt, denn dieser wurde bereits von vielen anderen Theoretiker*innen vollbracht. Einige davon finden hier Erwähnung, andere dienen als zentrale Bezugsstellen. Trotzdem erscheint eine Neudefinition von Autonomie noch lange nicht erreichbar.

Autonomie wird meist noch immer mit Heteronomie in Verbindung gebracht. Assoziationen wie diese sind nur schwer zu verändern, doch diese Arbeit stellt sich dieser Herausforderung.

Um ein demokratischeres Verständnis von Autonomie zu erlangen, wurde hier aufgezeigt, welche hierarchischen Implikationen im Begriff der Autonomie verankert sind. Diese gilt es abzubauen. Eine hier aufgezeigte Möglichkeit ist, dass Autonomie mit Fürsorge zusammen gedacht wird. Um dies konzeptuell zu schaffen, darf Autonomie nicht mehr mit Unabhängigkeit gleichgesetzt werden, sondern der Begriff als solcher muss rekonzeptualisiert werden.

Bei feministischen Theoretiker*innen wie Christel Eckart kann davon gesprochen werden, dass sie zwischenmenschliche Beziehungen als ontologisch fundamental ansehen. Dieses Verständnis leitet sich von der Fürsorgeethik ab, welche Autonomie als einen zu erreichenden Zustand versteht, anstatt der (neo-)liberalen Meinung, die Autonomie als gegebenes und festen Bestandteil des Subjekts ansieht. Genau hier ist ein wesentliches Problem zu erkennen. Wie ich in dem Kapitel *Die Komplexität von Freiheit und Autonomie* erkläre, sind Individuen in unserem gesellschaftlichen System eben nicht unabhängig und frei, vielmehr baut dieses vermeintliche Autonom-Sein auf anderen Menschen auf. Menschen, die sich selbst als unabhängig und autonom begreifen, erreichen dies meist durch die Hilfe einer anderen Person, die stützt und sprichwörtlich den Rücken stärkt.

Wenn Beziehungen nicht mehr mit asymmetrischen Verhältnissen verbunden werden, sondern darauf hinauslaufen, Abhängigkeiten anzunehmen und anzuerkennen, ohne dabei die Angst zu verspüren in ein Machtverhältnis abzurutschen, kann ein neues Verständnis von Fürsorge und Autonomie erreicht werden.

Denn Fürsorge ist immer schon in Beziehungen eingebunden, sei es beispielsweise in der elterlichen, in Liebesbeziehungen oder in der Beziehung zu Freund*innen und Verwandten. Fürsorge steht in diesen Verhältnissen nicht außerhalb, sondern prägt Beziehungen und wird von Beziehungen geprägt – dieses Verständnis gilt es dem (neo-)liberalen Verständnis von Individualisierung entgegen zu halten.

Des Weiteren gilt es anzuerkennen, dass das vorherrschende Arbeitsmarkt-Individualisierungs-Modell auf uneingestanden Abhängigkeiten beruht. Die nach außen hin gezeigte Unabhängigkeit stützt sich auf Personen, die im privaten Bereich alles regeln, damit das System erhalten bleibt. Meist sind dies Frauen, die unbezahlte Arbeiten erledigen. Diese Tätigkeiten reichen von Einkäufen bis hin zu Pflegeleistungen. Es geht dabei nicht darum, die „Lebensverhältnisse von Frauen zum Ziel für alle“ auszurufen, sondern vielmehr darum, versteckte Tätigkeiten endlich öffentlich zu machen, um ihnen genauso viel Anerkennung zukommen zu lassen wie einer bezahlten Vollzeittätigkeit (Eckart, 1999, S. 417).

Wie Nancy Fraser und Linda Gordon schreiben, gibt es Unterschiede in den Formen der Abhängigkeiten. Diese beiden unterscheiden zwischen guter und schlechter Abhängigkeit. Eine gute Abhängigkeit kann so beschrieben werden, dass Menschen sich aufeinander verlassen und ihre Schwächen zeigen können, ohne dass diese ausgenutzt werden. Dies äußert sich beispielsweise in Fürsorgetätigkeiten, die den Willen der zu betreuenden Person rücksichtsvoll wahrnimmt und versucht dem Folge zu leisten. Es ist verständlich, dass viele Menschen sich sorgen, wie es ihnen bei einer Erkrankung ergehen wird. Sie fragen sich, wie sie es vermeiden können in Momenten von Schwäche ausgenutzt zu werden. Doch alleine, dass Befürchtungen wie diese bestehen, zeigt doch auf, dass vieles in unserer Gesellschaft eine zu hinterfragende Richtung einschlägt. Diese Ängste speisen sich unter anderem daraus, dass Fürsorgetätigkeiten privaten Firmen überlassen werden. Ein erkrankter oder älterer Mensch verliert seinen Platz im System der Arbeitsmarkt-Individualisierung, also wird diese Person ausgegliedert. Somit ist das Bestreben groß, möglichst lang ‚dienlich‘ und ‚nützlich‘ zu bleiben. Christel Eckart verweist hier auf das „just in time“-Reparatur genannte Phänomen. Schwächen, Erkrankungen oder auch das Nachlassen der Arbeitsleistung werden nicht akzeptiert und die Schuld daran wird immer beim Individuum gesucht. Denn die Gesellschaft kann daran nicht schuld sein, ansonsten müsste es doch vielen anderen Menschen ähnlich ergehen. Diesem Punkt kann eben mit der sogenannten „just in time“-Reparatur widersprochen werden: Individuen versuchen dem Druck standzuhalten, indem sie wöchentlich, monatlich oder bei Bedarf Therapiestunden aller Art in Anspruch nehmen. Sie lernen dabei mit ihrem Leid besser umzugehen, um in der Gesellschaft weiter zu funktionieren. Auch die betroffenen Personen selbst suchen die Gründe ihres Scheiterns meist nur bei sich selbst, da sie zumindest theoretisch die Möglichkeit hätten ihr Leben und ihre Umstände zu verändern – frei nach dem Motto: Alles ist erreichbar und zu schaffen, wenn du dir nur genug Mühe gibst.

Doch die realen Lebensumstände sind meist andere: Durch die Einbindung in gesellschaftliche Verhältnisse und finanzielle Verpflichtungen werden lebensverändernde Entscheidungen meist verschoben, stattdessen wird versucht, sich mit der gegebenen Situation abzufinden und das Beste daraus zu machen. Der Alltag und das Leid erscheinen kaum trennbar miteinander verbunden.

Leid spielt auch bei Theodor W. Adorno und Max Horkheimer eine zentrale Rolle. Vor allem Adorno schreibt in diversen Werken über Leid. Leid wird dabei mit Erfahrungen und Wahrheit verbunden. Die vorherrschende Zivilisation wäre dazu im Stande, dass kein Mensch auf diesem Planet mehr hungern müsste, trotzdem steigt laut den Vereinten Nationen die Zahl der weltweit hungernden Menschen weiterhin an. Privilegien von manchen beruhen auf den Entbehrungen von vielen. Praktisch in allen Lebenslagen trifft dies zu. Ausgrenzungen werden als unabsichtliches Übersehen oder Nicht-Bescheid-Wissen abgetan, dabei zeigen beispielsweise queere, feministische und postkoloniale Theoretiker*innen auf, dass dahinter eine jahrhundertlang praktizierte Tradition liegt. Ausgeschlossene können nicht einfach in die bestehenden Verhältnisse eingegliedert werden, es benötigt vielmehr neue Ansätze einer Gesellschaft. Doch plädiert Joan Tronto dafür, Menschen ihre Privilegien nicht einfach abzuerkennen, egal ob dies augenscheinlich ‚gerecht sei‘, sondern es müssten viel mehr neue Alternativen erarbeitet werden, die keine Verlustängste schüren. Mit Adorno und Horkheimer könnte hier eingewendet werden, dass auch die Frage, was gerecht sei oder was nicht, ständig neu zu stellen ist und nie als unhinterfragbar angesehen werden kann. Vielleicht benötigt es Ungerechtigkeiten, um eine Ahnung von Gerechtigkeit zu bekommen. Ähnlich wie Adorno meint, Freiheit sei nur an Unfreiheit festzumachen. Auch ist keine für allemal gültige Freiheit erreichbar. Sie ist stattdessen je nach historischer und gesellschaftlicher Konstellation neu zu verhandeln. Dies allerdings bedeutet nicht die Suche nach Freiheit oder Überlegungen einer besseren Welt als nutzlos abzutun, da sich die Rahmenbedingungen ständig ändern. Vielmehr kann hier der Anspruch formuliert werden, ein Leben lang über seine Verhältnisse zu reflektieren, Erlebtes durch die Fähigkeit zur Reflexion in Erfahrungen umzuwandeln, um beim nächsten Mal vielleicht anders zu handeln. Für die Kritischen Theoretiker steht fest, dass sich Theorie und Praxis bedingen. Aus dem Handeln, aus dem Tun, also aus der Praxis gilt es Erfahrungen zu sammeln und zu verwerten, um diese dann mittels Theorie einordnen zu können. Die feministische Theoretikerin Nel Noddings sieht das vor allem in Bezug auf die Moral als zentral an.

Sie gewinnt aus dem Tun ihre Kriterien für moralisches Handeln, dabei muss immer mitbedacht werden, wie wir einem anderen Menschen moralisch begegnen können und dies entspringt nach Noddings dem natürlichen Wunsch des Sorgens. Für Noddings steht fest, dass wir uns bei Fürsorgetätigkeiten bemühen werden, um unser Selbstideal als sorgender Teil in einer Beziehung gut verwirklichen zu können. Aus den gemachten Erfahrungen rund um Fürsorge entwickelt Noddings ihr Verständnis von Reziprozität. Die Realität eines anderen Menschen zu erkennen und diese als eigene Möglichkeit anzunehmen, hilft uns dabei Fürsorge neu zu denken. Gleichwohl ist hier darauf zu verweisen, dass Noddings auch darauf aufmerksam macht, dass Erfahrungen rund um Fürsorge sehr vielseitig sind. Dass Erfahrungen in Bezug auf Fürsorge gemacht werden, kann als verbindendes Element angesehen werden, das Wie der Erfahrungen kann allerdings stark variieren.

Joan Tronto sieht hier klar die Chance, dass demokratische Staatsbürger*innen, die mit fürsorglichen Tätigkeiten in Berührung kommen, moralische Fertigkeiten wie Aufmerksamkeit und Verantwortlichkeit besser erlernen. Denn sie werden, so die Theoretiker*innen, gelernt haben, selbstreflexiv zu sein, ohne dabei selbstreferentiell zu sein.

Fähigkeiten wie diese helfen dem Individuum moralische Entscheidungen zu treffen. Adorno nennt hier die Fähigkeit die Entscheidung zu treffen, nicht-mitmachen zu wollen. Das beschreibt Adornos und Horkheimers Begriff von Autonomie exakt: Die Kraft zur Reflexion und die daraus gewonnene Erkenntnis, nicht-mitmachen zu wollen. Philosophie bedeutet für Adorno Widerstand. Adornos und Horkheimers Ziel war es, eine Theorie zu bilden, die die Lücken und Grenzen aufzeigt, ohne dabei in Idealisierungen zu verfallen. Jedoch kann keineswegs davon gesprochen werden, dass Adorno und Horkheimer Utopien per se ablehnen. Sie weigern sich nur, diese konkret auszumalen. Durch ihr Verständnis von Dialektik, bleiben Begriffe stets in Bewegung, ähnlich wie gesellschaftliche Prozesse immer in Bewegung bleiben.

Um das demokratische Versprechen von Gleichheit einzulösen, gilt es Begriffe wie Fürsorge und Autonomie neu zu besetzen. Erstens würde dies bedeuten, Fürsorgetätigkeiten einen öffentlichen Raum zu gewähren, der diese Leistungen angemessen würdigt. Zweitens darf Autonomie nicht mehr als Korrelat von Heteronomie angesehen werden – Abhängigkeitsverhältnisse bestehen immer, die Frage ist nur, in welcher Intensität und wie diese aufgefasst werden. Eine Rekonzeptualisierung des Begriffs der Autonomie kann erreicht werden, wenn anerkannt wird, dass alle Menschen von Fürsorge abhängig sind.

Wenn hier eine Übereinstimmung erreicht wird, ist der erste Schritt getan, Fürsorge nicht mehr als außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse anzusehen, sondern als Bedingung eines guten Lebens, eines guten Zusammenlebens. Fürsorge bestimmt unser Miteinander, unsere Gesellschaft und bedeutet eben nicht ‚nur‘ das Erziehen von Kindern oder das Pflegen von erkrankten Menschen. Vielmehr bedeutet Fürsorge, einander zu stützen, für einander da zu sein, damit sich ein jeder Mensch bestmöglichst entwickeln und Verantwortungsbewusstsein und die Fähigkeit zur Selbstreflexion ausbilden kann. Fähigkeiten, die, nach den hier genannten Theoretiker*innen, ein demokratischeres Miteinander fördern würden. Ein Miteinander, das nicht mehr davon bestimmt wäre, sich zwingend zwischen Karriere und Beruf entscheiden zu müssen.

8 Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W. (2008). *Ontologie und Dialektik: 1960/61* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft). (R. Tiedemann, Hrsg.) (1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2014). *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft). (R. Tiedemann, Hrsg.) (3. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2016). *Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe, Stichworte, Anhang* (Gesammelte Schriften Kulturkritik und Gesellschaft). (R. Tiedemann, Hrsg.) (6. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2018a). *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Gesammelte Schriften). (R. Tiedemann, Hrsg.) (11. Auflage.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2018b). *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften) (8. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2018c). *Probleme der Moralphilosophie: 1963* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft). (T. Schröder, Hrsg.) (3. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2016). *Dialektik der Aufklärung: philos. Fragmente* (Fischer-Taschenbücher Bücher des Wissens) (22. Auflage). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Butler, J. (2018). *Kritik der ethischen Gewalt: Adorno-Vorlesungen 2002, Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft). (R. Ansén & M. Adrian, Übers.) (5. Auflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Eckart, C. (1999). Fürsorglichkeit. Soziale Praxis und moralische Orientierung (Beltz-Handbuch). In B. Jansen, F. Karl, H. Radebold & R. Schmitz-Scherzer (Hrsg.), *Soziale Gerontologie: ein Handbuch für Lehre und Praxis* (S. 414–425). Weinheim: Beltz.
- Eckart, C. (2000). Zeit zum Sorgen. *Feministische Studien*, 18 (s1), 9–24. doi:10.1515/fs-2000-s103
- Eckart, C. (2004). Fürsorgliche Konflikte: Erfahrungen des Sorgens und die Zumutungen der Selbständigkeit. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 29 (2), 24–40. doi:10.1007/s11614-004-0012-8
- Karasek, H. & Zimmermann, K. (1969). *Max Horkheimer - „Porträt eines Aufklärers“ (1969)*. Zugriff am 4.11.2019. Verfügbar unter: https://youtu.be/npDU_PIntc4
- Herre, M. (2013). Jeder Tag Zuviel feat. Patrice & Joy Denalane. Zugriff am 10.11.2019. Verfügbar unter: <https://www.songtexte.com/songtext/max-herre/jeder-tag-zuviel-mtv-unplugged-735a8e6d.html>
- Horkheimer, M. (2011). *Traditionelle und kritische Theorie: fünf Aufsätze* (Fischer-Taschenbücher Fischer Wissenschaft) (7. Aufl.). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Marchart, O. (2016). *Die politische Differenz: zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft) (3. Auflage). Berlin: Suhrkamp.
- Flatscher, M. (2017, Juni 1). Einführung in die Kritische Theorie. Die Frankfurter Schule: Horkheimer & Adorno. Universität Wien.

- Fraser, N. & Gordon, L. (1993). Dekodierung von „Abhängigkeit“ - Zur Genealogie eines Schlüsselbegriffs des amerikanischen Wohlfahrtsstaates. *Kritische Justiz*, 26 (3), 306–323. doi:10.5771/0023-4834-1993-3-306
- Mettin, M. & Rabuza, N. (2014). Die Dialektik des Subjektes in der Kritischen Theorie. In S. Köppl, J. Lang & K. Koch (Hrsg.), *Spannungsverhältnis Subjekt? Tagungsband: Tagung des Internationalen interdisziplinären Arbeitskreises für philosophische Reflexion (liAphR), 06. bis 08. Juni 2013 an der Technischen Universität Berlin* (S. 59–79). Berlin: Universitätsverlag der TU Berlin.
- Michalitsch, G. (2010). Geschlechterregierung und politische Ökonomie: Was Adam Smith damit zu tun hat, dass Frauen heute weniger als Männer verdienen (L' homme : europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft). (C. Arni & E. Saurer, Hrsg.), 119–133.
- Nagl-Docekal, H. (1993). Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen? (Fischer-Taschenbücher Zeit-Schriften). In H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Jenseits der Geschlechtermoral: Beiträge zur feministischen Ethik* (Orig.-Ausg., S. 7-32). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Noddings, N. (1993). Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen? (Fischer-Taschenbücher Zeit-Schriften). In H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Jenseits der Geschlechtermoral: Beiträge zur feministischen Ethik* (Orig.-Ausg., S. 135–171). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Pateman, C. (1994). *The sexual contract*. Cambridge: Polity Press.
- Prechtl, P. & Burkard, F.-P. (Hrsg.). (2008). *Metzler Lexikon Philosophie*. Stuttgart: J.B. Metzler. doi:10.1007/978-3-476-05469-2
- Rehbock, T. (2002). Autonomie – Fürsorge – Paternalismus: Zur Kritik (medizin-)ethischer Grundbegriffe. *Ethik in der Medizin*, 14 (3), 131–150. doi:10.1007/s00481-002-0180-7

- Reitemeyer, U. (2012). Das Verhältnis der Kritischen Theorie zur Philosophie Kants. (B. L'ubomír & A. Eugen, Hrsg.) *Kantovský Vedecký Zborník*.
- Schweppenhäuser, G. (2016). *Ethik nach Auschwitz*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. doi:10.1007/978-3-658-11771-9
- Seel, M. (2006). Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In A. Honneth (Hrsg.), *Schlüsseltex te der Kritischen Theorie* (1. Aufl., S. 34–38). Wiesbaden: VC Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stoljar, N. (2018). Feminist Perspectives on Autonomy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zugriff am 15.9.2019. Verfügbar unter: <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-autonomy/>
- Tronto, J. (2000). Demokratie als fürsorgliche Praxis. *Feministische Studien*, 18 (s1), 25–42. doi:10.1515/fs-2000-s104

Abstract

Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit der Frage, wie Autonomie neu gedacht werden kann. Diese Rekonzeptualisierung speist sich aus den theoretischen Arbeiten von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer zu den Begriffen Autonomie, Freiheit und Subjekt, welche dann durch feministische Ansätze zum Thema Fürsorge und Autonomie bereichert werden. Zentrale Bezugspunkte sind dabei Arbeiten von Christel Eckart, Joan Tronto und Nel Noddings. Die Theoretiker*innen plädieren dabei dafür Autonomie nicht mehr bloß im Gegensatz zur Heteronomie zu denken, sondern vielmehr den Fokus darauf zu legen, welche Abhängigkeiten in unseren Gesellschaften bestehen und wie sich diese äußern. Es geht dabei darum, positive und negative Abhängigkeiten neu zu verhandeln. Es gilt positive – wie Fürsorge – anzunehmen, um ein neues Konzept von Autonomie in unserer Gesellschaft etablieren zu können. Diese Arbeit zeigt auf, dass durch die positive Besetzung von Fürsorge Autonomie neu und solidarischer gedacht werden kann.

Persönliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende schriftliche Arbeit selbstständig verfertigt habe und dass die verwendete Literatur bzw. die verwendeten Quellen von mir korrekt und in nachprüfbarer Weise zitiert worden sind. Mir ist bewusst, dass ich bei einem Verstoß gegen diese Regeln mit Konsequenzen zu rechnen habe.

Pichler, Christina

Nachname, Vorname (in Blockschrift)

17.12.2019

Datum



Unterschrift