



Konformität und Unterwerfung

Zum autoritären Charakter in der Lehre Hayeks¹

Björn Oellers

Zitation: Oellers, Björn (2017): *Konformität und Unterwerfung. Zum autoritären Charakter in der Lehre Hayeks*, in: *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2017 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Einleitung

Wir leben im „Zeitalter der neoliberalen Wirtschaftstheologie“ (Hobsbawm 1994: 226). Der Begriff 'Wirtschaftstheologie' bringt eine zentrale Eigenschaft der neoliberalen Lehre zum Ausdruck. Sie ist nicht nur eine Religion, wie sie im Alltagshandeln als auch an ihren sakralen Orten, den Börsen, zu Tage tritt. Sie behauptet selbst, Religion zu sein, auf einem – wie es F. A. Von Hayek, einer der führenden neoliberalen Autoren, nennt – „Glaubensbekenntnis“ (Hayek 1960: 85) zu beruhen. Sie ist eine Angelegenheit des Glaubens, weil die neoliberale Lehre jede gesellschaftliche Erkenntnis explizit negiert: Der menschliche Verstand sei den gesellschaftlichen Verhältnissen und den Kräften des Marktes nicht gewachsen, daher sei jeder auf die Gesellschaft zielende Erkenntnisanspruch aufzugeben.

'Wirtschaftstheologie' heißt auch, dass die neoliberale Lehre, gleich der Religion, staatliche Politik und private Ansichten ausdrückt und prägt. Sie stellt das gesellschaftliche Selbstverständnis dar, und mit diesem die Gedanken, welche die Mitglieder der Gesellschaft sich über sie, über sich selbst, über andere und über die Welt machen. So ist die neoliberale Lehre die aktuelle Gestalt bürgerlicher Theorie, jedoch – das impliziert der Ausdruck 'Glaubensbekenntnis' – ohne die Verhältnisse auf einen Begriff zu bringen. Sie ist die zeitgenössische Form gesellschaftlicher Ideologie. Ihre Entstehung liegt in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die führenden neoliberalen Autoren – Friedrich August von Hayek (1899-1992), Milton Friedman (1912-2006), Walter Eucken (1891-1950), um Vertreter bedeutender Richtungen des Neoliberalismus zu nennen – kamen aus und lehrten in Deutschland, Großbritannien, Österreich, den USA. Ihr Einfluss reicht indes über diese Gesellschaften und diese Zeit hinaus, da ihre Lehren heute als Grundlage nationaler und internationaler Politik dienen. Unter Neoliberalismus ist nicht nur eine spezifische Lehre zu verstehen, sondern eine Ideologie, eine Art der Machtausübung und ein politisches Programm (Steger, Roy 2010: 11 ff.). Unter den führenden westlichen Staaten wird

¹ Dieser Aufsatz basiert auf meiner Studie: Oellers, B. (2017): *Zwang statt Freiheit. Zum autoritären Gehalt der Lehre Hayeks*. Hamburg: Kovač.

der Neoliberalismus zur politisch bestimmenden Doktrin zuerst als „eine Antwort auf tiefgreifende Krisenprozesse in der kapitalistischen Gesellschaftsformation“ (Bischoff et al 1998: 231) mit den Regierungen Margaret Thatchers (1975-1990) in Großbritannien und Ronald Reagans in den USA (1981-1989). Programmatisch ist er eine Antwort auf keynesianisch orientierte Regierungspolitik, die er als unzulässig, weil direktiv, bekämpft. In diesem Sinne ist die neoliberale Lehre eine „Ideologie der Befreiung des Kapitalismus“ (Schui, Brandenburg 2002: 10) von sozialdemokratisch reformerischen Ansätzen mit ihren partizipativen und demokratischen Elementen.

In der bundesdeutschen Politik kommt die neoliberale Lehre im Zuge der Regierungsübernahme durch die Regierung Helmut Kohls (1982-1998) politisch-praktisch zum Tragen. Bereits die durch die Kohl-Regierung proklamierte Krisendiagnose rückt den Einzelnen in den Mittelpunkt des Erklärungsversuchs und macht ihn zum Schuldigen der Arbeitslosigkeit und der Staatsverschuldung (vgl. Stapelfeldt 1998: 363). Das neoliberale Denken vermag aufgrund des Individualismus, wie ihn Hayek anführt (vgl. Hayek 1948), ökonomisch-gesellschaftliche Krisen nicht auf strukturelle Ursachen zurückzuführen. Ihm erscheint Arbeitslosigkeit als Resultat von Arbeitsunwilligkeit, und Staatsverschuldung als verwerfliches Ergebnis eines zum Wohle dieser arbeitsunwilligen Arbeitslosen geschaffenen Sozialstaats. Die Lösung der Krise muss aus neoliberaler Sicht darin bestehen, das individuelle Fehlverhalten zu korrigieren, die Menschen zum richtigen Handeln zu bringen. Auf diese Weise steht der Einzelne im Fokus staatlicher Politik, er soll durch ihre Maßnahmen zu wettbewerbskonformem Verhalten gebracht und – wie Hayek selbst angibt – gegebenenfalls gezwungen werden. So hat die neoliberale Krisendiagnose bereits im theoretischen Ansatz eine autoritäre Ausrichtung: Es geht um die Ein- und Unterordnung des Individuums unter die Erfordernisse des Wettbewerbs. Das Individuum muss sich fleißig, innovativ und genügsam verhalten, nur die Eliten dürfen faul und übermäßig sein, ja müssen es sein, um die Richtung zur nach neoliberalen Kriterien richtigen Entwicklung vorgeben zu können. So geht es der neoliberalen Lehre und Politik um nicht weniger als „eine durchgreifende Revision der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik der Nachkriegszeit“ (Schui et al. 1997: 55; vgl. Jessop 2016). Sie fördert ideologisch und praktisch die „Auflösung der alten Sozial- und Beziehungsstrukturen“ (Hobsbawm 1994: 31).

Allerdings: Schon der klassische Liberalismus war nicht selbstreguliert. Die Geschichte der englischen Fabrikgesetzgebung ist hierfür ein Zeugnis (vgl. Marx 1867: 294-315). Ein Unterschied des Neo- zum klassischen Liberalismus ist, dass ersterer die Notwendigkeit eines starken Staates zwar nicht explizit, aber unumgänglich formuliert, während letzterer einen Grund hatte, den Staat als störend zu empfinden: Der klassische Liberalismus war getragen durch die bürgerliche Klasse im Kampf gegen den Absolutismus. Der Neoliberalismus wurde zu Beginn getragen durch Ökonomen, die den Nationalsozialismus nicht grundlegend ablehnten (vgl. Ptak 2016). So hat der Neoliberalismus wenig mit dem klassischen Laissez-faire zu tun. Vielmehr ist von einem autoritären Gehalt des Neoliberalismus auszugehen, für den der *autoritäre Staat* (Horkheimer 1942) eine herausgehobene Rolle spielt. Dies lässt sich an den Schriften Friedrich August von Hayeks (1899-1992) belegen, der zu den zentralen und einflussreichsten neoliberalen Theoretikern zu zählen ist. Sie enthalten ein System von Dogmen, auf denen die neoliberale Lehre ruht und aus dem die praktischen Konsequenzen für die staatliche Politik auf ökonomischem, finanziellem und sozialem Gebiet abgeleitet werden.

Sein Dogmensystem entwickelt Hayek in Abgrenzung zu seinem Bild des Nationalsozialismus, den er – oberflächlich dessen Namen folgend – als Sozialismus begreift und mit Stalinismus gleichsetzt.

Es entsteht zu einer Zeit, als die mit dem Frankfurter Institut für Sozialforschung verbundenen Wissenschaftler den autoritären Charakter von Individuum und Gesellschaft (u. a. Fromm 1932; Fromm et al. 1936) und die Ursachen der nationalsozialistischen Barbarei in Form eines Umschlags von Aufklärung in Mythologie (Horkheimer, Adorno 1944) untersuchen und erklären. Ihre Schriften diagnostizieren die autoritären Verhältnisse als aufzuhebendes soziales Problem, dessen Lösung über die Aufklärung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu suchen ist. Hayek hingegen zieht eine andere, dem entgegenstehende Konsequenz aus der historischen Situation. Er behauptet die Unerkennbarkeit von Gesellschaft und fordert die Anpassung an die unerkennbaren gesellschaftlichen Verhältnisse.

Ein hervorstechendes Merkmal an der neoliberalen Lehre Hayeks ist folglich ihr autoritärer Gehalt. Zwar legt Hayeks Bekenntnis zur „individualistischen Tradition“ und zur Freiheit (1944: 34 ff.) nahe, dass die Freiheit des Individuums sein oberstes Ziel sei. Doch fordert Hayek zur Krisenlösung Zwang gegen das Individuum etwa in Form von „Arbeitsdienst nach militärischen Richtlinien“ (1960: 165). Auch sprachlich kommt der autoritäre Gehalt von Hayeks Lehre zum Ausdruck. Die „Anpassung des Individuums“ (1944: 254) und „freiwillige Konformität“ (1960: 78) sieht er als Bedingungen der Freiheit, es sei bisweilen nötig, „Gleichförmigkeit durch Zwang“ (ebda.) zu sichern, Freiheit funktioniere nur durch „Sich-fügen“ (ebda: 79). Der bereits augenscheinlich vorhandene autoritäre Charakter von Hayeks Lehre ist kein Zufall. Wie im Folgenden gezeigt wird, kommen in seiner Lehre die verdrängten Ursprünge des Faschismus und Totalitarismus zum Tragen, gegen die er anschreibt und deren Gehalt er, eben weil er sie verdrängt und nicht bewusst macht, in anderer Form wiederholt. Er setzt dem von ihm als Problem genannten Sozialismus eine Reihe systematischer Dogmen entgegen, die Anleihen aus dem *autoritären Staat* (Horkheimer 1942) enthalten. Hayek klärt den autoritären Charakter des Nationalsozialismus nicht auf, sondern aktualisiert ihn und übersetzt ihn in bürgerlich-demokratische Verhältnisse.

Zunächst werden die von Erich Fromm, Max Horkheimer und Herbert Marcuse in den *Studien über Autorität und Familie* herausgearbeiteten Merkmale des autoritären Charakters von Individuum und Gesellschaft dargestellt. Die Erkenntnisse der Studien ergeben eine Kritik der autoritären Verhältnisse, die Hayek als unerkennbar voraussetzt. Anschließend wird die neoliberale Lehre Hayeks anhand seiner Hauptschriften untersucht und werden ihre autoritären Gehalte herausgearbeitet. In der Zusammenfassung werden eben diese Gehalte als Konsequenzen der Verdrängung des autoritären Charakters von Individuum und Gesellschaft dargestellt. Zu den Hauptwerken der neoliberalen Gesellschaftslehre Hayeks können insbesondere die Schriften *Der Weg zur Knechtschaft* (1944) und *Die Verfassung der Freiheit* (1960) gezählt werden. Als „Manifeste des theoretischen Neoliberalismus“ (Stapelfeldt 2010: 95), genauer des politisch-theoretischen Neoliberalismus enthalten sie die Dogmen, die auch für die weiteren Schriften Hayeks bestimmend sind. Dabei werden weitere Schriften Hayeks zur Erläuterung und Erklärung herangezogen, um einzelne Gedanken schärfer herauszustellen.

Die Studien über Autorität und Familie: Autorität und autoritärer Charakter

Die 1936 erschienenen *Studien über Autorität und Familie* (Fromm et al. 1936) bilden ein „lockeres Kollektivprodukt“ (Wiggershaus 1988: 178) des in der Schweizer Emigration befindlichen Instituts für Sozialforschung unter der Leitung von Max Horkheimer (1895-1973). Das Institut war 1933, nur wenige Tage nach der Machtübergabe an die Nationalsozialisten, nach Genf verlegt worden. Noch im selben Jahr begannen die ersten Vorbereitungen und Erhebungen für die Studien (Wiggershaus 1988: 161). Im Vorwort schreibt Horkheimer, Ziel des Instituts sei, „den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Bereichen der materiellen und geistigen Kultur zu erforschen“ (Fromm et al. 1936: VII f.). Beteiligt sind u.a. Philosophen, Psychologen, Ökonomen, Soziologen. Gegeben werden zunächst *Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie* (1-228), zu denen Erhebungen bei Arbeitern, Angestellten, Sachverständigen, Jugendlichen, Arbeitslosen (229-469) kommen, gefolgt von Einzelstudien u.a. zu Geschichte, Recht, Moral, Sozialpolitik (471-857) und von Literaturberichten (735-857). Zu untersuchen sind insbesondere die theoretischen Entwürfe der Studien, da sie Aufschluss geben über den Begriff des autoritären Charakters.

Autorität und Familie: Horkheimers Bestimmung des Gegenstands

Der Aufsatz *Autorität und Familie* stellt Max Horkheimers Beitrag zu den 1936 veröffentlichten gleichnamigen Studien (Fromm et al. 1936) dar. Dort bildet er, zusammen mit Erich Fromms sozialpsychologischem Teil und Herbert Marcuses ideengeschichtlichen Ausführungen, die theoretischen Entwürfe der Studien. Der Text von Horkheimer ist in drei Abschnitte mit den Schwerpunkten Kultur, Autorität, Familie gegliedert, die jeweils etwa ein Drittel seines Umfangs ausmachen (zum Folgenden: Horkheimer 1936). Die Ausführungen zur Kultur verorten das Thema der Studien in der Gesellschaftstheorie: Autorität wird als „eine zentrale geschichtliche Kategorie“ (23) aufgezeigt. Im zweiten Abschnitt wird der Begriff selbst expliziert und der Zusammenhang mit einigen für sein Verständnis grundlegenden Kategorien, nämlich Eigentum und Staat, skizziert. Der dritte Abschnitt zeigt die Funktion auf, die der Familie bei der Aufrechterhaltung und Formung autoritären Bewusstseins zukommt, die Bedeutung der „Familie als Erzeugerin autoritärer Gesinnung“ bzw. als „Produzentin von bestimmten autoritären Charaktertypen“ (61).

Relevant für das vorliegende Thema des autoritären Charakters der Lehre Hayeks sind insbesondere Horkheimers Ausführungen zum Begriff der Autorität. Anschließend an Marx und Engels, die die „Geschichte aller bisherigen Gesellschaft“ als eine „Geschichte von Klassenkämpfen“ bestimmen (Marx, Engels 1848: 462), formuliert er auf das Thema Autorität bezogen, dass Geschichte folglich durch die „Über- und Unterordnung von Klassen“ (Horkheimer 1936: 22) charakterisiert ist. In anderen Worten sind die Menschen von Herrschaft gekennzeichnet. Dies, so Horkheimer weiter, hat besondere Bedeutung für das Verständnis der Autorität. Denn die Form der Herrschaft von Klassen setzt auch in den Unterworfenen ein zumindest teilweises Einverständnis voraus:

Über die ganze Zeitspanne, welche die Geschichtsschreibung erfasst, vollzog sich die Arbeit, abgesehen von jenen Grenzfällen, als man gefesselte Sklaven mit der Peitsche auf die Äcker und in die Bergwerke trieb, in mehr oder weniger freiwilligem Gehorsam gegen Befehl und Anweisung. Weil das Handeln, welches die Gesellschaft am Leben erhielt und in dessen Ausübung die

Menschen daher ihre Bildung erfahren, in Unterwerfung unter eine fremde Instanz geschah, standen alle Beziehungen und Reaktionsweisen im Zeichen der Autorität. (23)

Das Einverständnis mit der gegebenen Herrschaft geht in Horkheimers Bestimmung von Autorität ein. Zur Autorität ist nötig „die bewusste und unbewusste, jeden Schritt des Einzelnen mitbestimmende Fähigkeit, sich ein- und unterzuordnen, die Eigenschaft, bestehende Verhältnisse zu bejahen, in Abhängigkeit von gegebenen Ordnungen und fremdem Willen zu leben“ (22). Demnach bezeichnet der Begriff „jene inneren und äußeren Handlungsweisen (...), in denen sich die Menschen einer fremden Instanz unterwerfen“ (24). Da ein solches Verständnis von konkret gegebener Autorität abstrahiert, bedarf es einer weiteren Bestimmung des Begriffs: Autoritäres Handeln wird nicht nur erzwungen, sondern kann freiwillig erfolgen und subjektiv Sinn ergeben, etwa wenn es im Interesse des Menschen liegt, sich einer Schutz bietenden Macht unterzuordnen. Horkheimer hebt hervor, dass ein Merkmal in jedem Fall gegeben ist: Autoritäres Handeln bedeutet Versagung eigener Wünsche und Bedürfnisse sowie Bejahung eines Abhängigkeitsverhältnisses, geistiges wie materielles Unvermögen.

Zum autoritären Charakter gehören, so Horkheimer weiter, unter anderem Unselbstständigkeit, Minderwertigkeitsgefühl und „die Zentrierung des ganzen Seelenlebens um die Begriffe von Ordnung und Unterordnung“ (58). Ein weiteres Merkmal ist, „jeden Misserfolg nicht bis zu seinen gesellschaftlichen Ursachen zurückzuführen, sondern bei den individuellen stehen zu bleiben und diese entweder religiös als Schuld oder naturalistisch als mangelnde Begabung zu hypostasieren.“ (59) In anderen Worten werden die Ursachen von gesellschaftlichen Problemen individualisiert. Der autoritäre Charakter schreibt sich diese Probleme als eigene Unfähigkeit zu. Er kommt nicht zur Erkenntnis ihrer gesellschaftlichen Ursachen.

Horkheimers Ausführungen zum Begriff der Autorität machen deutlich: Auf Seite des Individuums bedarf es zur Voraussetzung erstens der Fähigkeit zur Ein- und Unterordnung, des Einverständnisses mit Herrschaft und der Bejahung eines Abhängigkeitsverhältnisses. Autoritäres Verhalten bedeutet folglich auch die Versagung eigener Wünsche und Bedürfnisse, die Opfer für die Ein- und Unterordnung sind. Sodann gehört zum Begriff der Autorität nicht nur Anpassung schlechthin, sondern die Anpassung an undurchschaute Verhältnisse. Die das Individuum bestimmenden gesellschaftlichen Verhältnisse sind eben diesem Individuum undurchsichtig. Folglich versteht der autoritäre Charakter die gesellschaftlichen Verhältnisse als Schicksal, als über ihm stehende und durch ihn nicht beeinflussbare Macht. Die Anpassung an das Schicksal erscheint als Vernunft; autoritäres Denken und Handeln erscheint, da das Schicksal nicht durchschaubar und daher nicht kontrollierbar oder veränderbar ist, als vernünftiges Denken und Handeln. Vernünftig sein bedeutet angepasst sein. Auf diese Weise geschieht die utopielose Anerkennung des Bestehenden der ökonomischen Tatsachen als Unveränderbares. Gelten aber die gesellschaftlichen Verhältnisse, die ökonomischen Tatsachen als unveränderbar, dann ist folglich das Individuum für seine Lage selbst verantwortlich. So gehört zur Autorität die Individualisierung gesellschaftlicher Strukturen. Statt die sozialen Ursachen für die eigene Lage zu erkennen, kommt es zu Schuldgefühlen wegen des eigenen Verhaltens. Anders ausgedrückt: Der autoritäre Charakter ist ein gesellschaftlicher Analphabet, da er die ihn bestimmenden sozialen Verhältnisse nicht zu erkennen und damit nicht bewusst zu verändern vermag.

Auf Seite der Gesellschaft gehört zu den von Horkheimer angeführten Merkmalen die philosophisch begründete Hochhaltung der Autorität als Prinzip, der Autorität als solcher. Die autoritäre Gesin-

nung ist Teil der gesellschaftlichen Kultur, die Gewöhnung an sie ist gesellschaftliche Praxis. Zudem gehört ferner die exponierte Stellung desjenigen, der als Personifikation von Autorität gelten kann, des Unternehmers. Außerdem ist Autorität gesellschaftlich mit Eigentum verknüpft. Dies geschieht als einfache Zuschreibung: Wer viel Eigentum hat, gilt als Autorität, der man sich unterordnen sollte. Der gesellschaftliche Akteur, der diese Verknüpfung absichert, ist der Staat. Er garantiert die Aufrechterhaltung der Verhältnisse, die der Autorität und des autoritären Verhaltens bedürfen.

Verinnerlichung von Autorität: Fromms sozialpsychologische Ausführung

Im vom Psychoanalytiker Erich Fromm (1900-1980) verfassten sozialpsychologischen Teil der *Studien über Autorität und Familie* verweist der Autor auf die Bedeutung seiner psychologischen Ausführungen für die Gesellschaftstheorie (Fromm 1936)²: Das Verhältnis des Menschen zur Autorität und die für dieses Verhältnis charakteristischen Gefühle entstehen im Prozess der Anpassung des Menschen an die gesellschaftlichen Lebensbedingungen. Die Untersuchung der Autorität und der durch sie geprägten psychologischen Kräfte ist zugleich eine Untersuchung der gesellschaftlichen Einflüsse auf das Individuum (vgl. Fromm 1932). Im Fokus von Fromms Interesse stehen dabei Freudsche Begriffe: Ich, Über-Ich, Verdrängung, Triebe. Entsprechend besteht die Rolle der Autorität laut Fromm nicht allein in der Ausübung von Gewalt, denn hilfreich für die Autorität ist zudem die psychisch wirksame „Fügsamkeit und Unterwerfung“ von Menschen (Fromm 1936: 83). Die Transformation von äußerer Gewalt in die individuelle Psyche erfolgt in Form des Über-Ichs. Diese Transformation beschreibt Fromm näher am Verhältnis zwischen Kind und Vater. Sie vollzieht sich in zwei Richtungen: Zum einen verinnerlicht das Individuum die äußere Gewalt, sie geht in das Über-Ich ein; zum anderen aber wird die verinnerlichte Gewalt in Form des Über-Ichs wiederum den Gewalt ausübenden Instanzen zugeschrieben:

Das Über-Ich wird immer wieder von neuem auf die in der Gesellschaft herrschenden Autoritätsträger projiziert, mit andern Worten, das Individuum bekleidet die faktischen Autoritäten mit den Eigenschaften seines eigenen Über-Ichs. Durch diesen Akt der Projektion des Über-Ichs auf die Autoritäten werden diese weitgehend der rationalen Kritik entzogen. Es wird an ihre Moral, Weisheit, Stärke in einem von ihrer realen Erscheinung bis zu einem hohen Grade unabhängigen Masse geglaubt. Dadurch aber werden diese Autoritäten umgekehrt wiederum geeignet, immer von neuem verinnerlicht und zu Trägern des Über-Ichs zu werden. (84)

Dass die Verarbeitung von Gewalt nicht in eine Richtung – das Individuum nimmt die erfahrene Gewalt nicht nur passiv auf – geschieht, sondern ein doppelter Prozess – eben Aufnahme und Projektion – ist, hat eine wichtige Konsequenz für das Autoritätsverhältnis. Denn das Über-Ich ist nicht allein „eine Verinnerlichung der Autorität“ (85); es gilt auch umgekehrt, dass die Autorität zum Teil eine Zuschreibung darstellt. Sie wird jedoch nicht als solche erkannt, sondern wird als Charakter der Autorität selbst genommen. Dies bedeutet mehrerlei: Die Rolle der Autorität besteht nicht nur in der Ausübung von Gewalt, sondern die Autorität wird zur psychischen Instanz im Individuum. Zugleich bietet sie Raum für Projektion, das Individuum kann seine Wünsche und Bedürfnisse auf

² s. hierzu weiterführend auch die jüngst im www.Kritiknetz.de erschienene Kritik von O. Mareis an A. Honneths „Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie“. O. Mareis: Fehlt bei Horkheimer und Adorno die Dimension des Sozialen. Axel Honneths Kritik der kritischen Theorie, in: Kritiknetz - Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft. Link: <http://bit.ly/2j5eYHi>

die Autorität übertragen. Es kann sich einbilden, die Autorität verfüge über die Kenntnisse und Fähigkeiten, die es selbst nicht hat, aber gerne hätte, wie unbewusst oder bewusst dieser Wunsch sein mag. Damit ist auch die Erklärung für die Bereitwilligkeit, mit der Menschen sich gewalttätigen Autoritäten unterwerfen, deutlicher geworden. Die Menschen unterwerfen sich nicht nur der äußeren Autorität, sondern sie verhalten sich zur eigenen Projektion; die Unterwerfung hat einen psychologischen Sinn für sie.

Die Gefühle des autoritären Individuums stellt Fromm als ambivalent dar. Mit der Liebe zur Autorität geht ein Hass gegen sie einher. Dieser wird jedoch, da er sich wegen der Überlegenheit der Autorität nicht gegen sie richten kann, verdrängt und richtet sich gegen Schwächere, gegen diejenigen, die in der Hierarchie weiter unten stehen. Die Ambivalenz fasst Fromm in den Begriff des sado-masochistischen Charakters. Demnach ist die

im Masochismus liegende Befriedigung (...) von negativer und positiver Art (ist): negativ als Befreiung von Angst beziehungsweise Gewährung von Schutz durch Anlehnung an eine gewaltige Macht, positiv als Befriedigung der eigenen Wünsche nach Größe und Stärke durch das Aufgehen in die Macht. (...) Der autoritäre Charakter verzichtet (...) darauf, die Gesetze, nach denen sein Leben und das der Gesellschaft bestimmt ist, zu verstehen und selbst zu prägen. (123)

Das Individuum versteht die gesellschaftlichen Lebensumstände als Konsequenz eines Schicksals, als „Ausdruck eines höheren Waltens“, es entsteht ein „Gefühl der unabwendbaren Abhängigkeit vom Fatum an sich“ (118). Alles, was gesellschaftlich gemacht, von Menschen hergestellt und folglich veränderbar ist, wird als „eine höhere Gewalt außerhalb des Menschen“ empfunden (119). Mehr noch wird der Versuch einer Auflehnung gegen die als Schicksal gedeuteten gesellschaftlichen Verhältnisse als hoffnungsloser Akt verstanden, der gegen die natürliche Ordnung verstößt.

Der sozialpsychologische Beitrag Fromms zu den *Studien über Autorität und Familie* lässt sich wie folgt zusammenfassen: Ein grundlegendes Merkmal des Autoritätsverhältnisses ist die emotionale, bewusste wie unbewusste, Bindung an hierarchische Gefüge. Es können sowohl Hass und Furcht als auch Liebe und Respekt in der Gefühlswelt des autoritären Charakters ausgeprägt sein. Ein weiteres Merkmal besteht in der Verinnerlichung der Autorität, in der Prägung des Über-Ichs als autoritäre psychische Instanz. Durch ihre Entstehung bedarf der autoritäre Charakter keiner physisch anwesenden Autorität.³

Unweigerlich verbunden mit der Verinnerlichung von Autorität ist die Projektion auf Äußeres. Was das Über-Ich, eben die verinnerlichte autoritäre Instanz, dem Ich versagt, schreibt dieses anderen Menschen und Institutionen zu. In diesem Prozess vergisst das Individuum seine Bedürfnisse und verlernt seine bewussten Fähigkeiten. Es kommt zum von Fromm so genannten Ich-Abbau. Der Betroffene geht seines Realitätssinns zumindest teilweise verlustig und er wird damit zum Gegens-

³ Hierzu weiterführend Heinz Gess, *Vom Faschismus zum Neuen Denken*. C. G. Jungs Theorie im Wandel der Zeit, Lüneburg, Zu Klampen 1994 (vergriffen). Darin Kapitel: IV. Jungs Antisemitismus, insbesondere IV. 8 „Die autoritäre Archetypenlehre als Folie des Antisemitismus“ (S.203 ff). S. auch ders.: C. G. Jung und die faschistische Weltanschauung, in: Kritiknetz - Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft. Link: <http://bit.ly/24QABrd> - und andere Texte über die autoritäre Archetypenlehre im Kritiknetz.

Weiterführend zu Horkheimer: Heinz Gess (2005), Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (1937): Darstellung und Kommentar, in: Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft. Link: <http://bit.ly/21GDqcg>

tand der Manipulation durch Autorität. Dem Individuum wiederum erscheint eine Autorität um so mächtiger, je mehr sein Ich abgebaut wird. Die Konsequenz: Weil er Autorität als übermächtig erfährt, ist für den autoritären Charakter die Unterwerfung unter sie ein zweckrationaler Akt, eine vernünftige Handlung. Dass das Autoritätsverhältnis widersprüchlich sein kann, sieht der autoritäre Charakter als Bestätigung für die Richtigkeit seines Autoritätsglaubens. Denn aus seiner Sicht kann nur die Autorität den Widersinn meistern. Für den autoritären Charakter bedeutet sein Verhalten zur Autorität indes nicht nur die Möglichkeit der Projektion von Wünschen und Bedürfnissen auf die Autorität selbst, sondern er muss negative Gefühle von ihr fernhalten. Diese richtet er nicht gegen die vermeintlich übermächtige Autorität, sondern gegen diejenigen, die ihr und ihm unterlegen sind.

Autorität und Weltbild: Marcuses ideengeschichtlicher Überblick

Neben Max Horkheimer und Erich Fromm leistet Herbert Marcuse einen Beitrag zu den theoretischen Entwürfen der *Studien über Autorität und Familie*. Dieser besteht in einem ideengeschichtlichen Überblick zum Thema der Studien, genauer in einer Darstellung der Entwicklung der Ideen von Autorität und Freiheit und über die Rolle der Familie bei Luther, Calvin, Kant, Hegel, in der Gegenaufklärung und Restauration sowie bei Marx. Er macht deutlich, dass die durch die Studien behandelte Thematik eine jahrhundertalte Geschichte hat. Marcuse führt aus: Die bei Luther im Zuge der Trennung von innerem und äußerem Menschen, Person und Praxis vollzogene Anerkennung gesellschaftlicher Hierarchien als legitimer Disziplinierungsmechanismus führt zur Hinnahme von Autorität als Existenzbedingung des Menschen. Dies wird noch verschärft durch Calvins Lehre, der zufolge der Mensch prinzipiell unfrei ist. Der Familie als Erziehungsinstanz kommt im Rahmen dessen die Bedeutung zu, für die gottgewollte Zucht und Ehrfurcht zu sorgen: Sie wird zur unabdingbaren sozialen Macht erklärt. Die durch sie geleistete Disziplinierung bildet auch ein wichtiges Moment bei Kant. Auch wenn nach Kant Freiheit und Autorität durch Vernunft begründet, also durch den Menschen selbst festgelegt werden müssen, wird bei ihm Zwang lediglich transzendiert und nicht aufgehoben. Er wird als Ausdruck allgemeinen Willens und als unhintergebar erklärt. So bildet Kant eine säkularisierte Variante der bedingungslosen Anerkennung von Autorität. Hegel sieht diese im Staat verkörpert und fordert entsprechend für das Individuum als Staatsbürger: ein staatshöriges und damit autoritäres Bewusstsein. Die Gegenaufklärung, so stellt es Marcuse weiter dar, zieht hieraus die Konsequenz, dass es der Begründung von Autorität durch Vernunft nicht bedarf, da Staat und Gesellschaft jenseits der Vernunft stünden. Die durch Marcuse konstatierte Formalisierung der Autorität führt dies fort: Autorität wird weder hinterfragt noch begründet und damit begrifflich entleert. Übrig bleibt die Aufteilung der Menschheit in Führende und Geführte als selbstverständliche und damit nicht zu problematisierende Struktur der Welt und der Gesellschaft.

Die Darstellung Marcuses zeigt die Tiefe der durch die Studien über Autorität und Familie behandelten Thematik auf. Es geht nicht allein um sozialpsychologische und -strukturelle Probleme. Es geht um das, was als selbstverständliche Ordnung der Welt erscheint und theologisch wie philosophisch begründet wurde. Zudem existiert der Untersuchungsgegenstand der Studien unabhängig von Glaube und Vernunft, denn obgleich die theologische, vernünftige oder antiaufklärerische Herleitung sich unterscheiden, haben sie doch die Gemeinsamkeit, dass menschliche Existenz und hierarchische Autorität als zusammengehörig gedacht werden. So sind die Studien über Autorität und Familie nicht nur Untersuchungen über den gesellschaftlichen Status Quo im Deutschland der

1930er Jahre, sondern der insbesondere deutschen theologischen und bürgerlich-philosophischen Tradition. So lautet Marcuses Begründung zur Wahl des Untersuchungsgegenstands der Studien.

Mit den *Studien über Autorität und Familie* ist der autoritäre Charakter auf einen Begriff gebracht, wie er für das deutsche Kaiserreich, die Weimarer Republik und den Nationalsozialismus kennzeichnend ist. Die Erkenntnisse dieser Studien zeigen auch, dass weder das Problem der Autorität noch das Phänomen des autoritären Charakters auf diese Zeit und Staaten begrenzt werden kann. Die Entstehung des Glaubens nicht mehr an bestimmte Autoritäten, sondern an Autorität überhaupt, ist an die bürgerliche Gesellschaft geknüpft, die auch heute besteht. Die Bedeutung der autoritären Kultur als Thema der Gesellschaftskritik ist damit weiterhin aktuell. Dies trifft namentlich auf den Neoliberalismus zu – insbesondere in der Lehre Friedrich August von Hayeks. Zwar stellt sie sich nach Hayeks Aussage gegen das rationale Denken, das sie als autoritär diffamiert, und sie propagiert die Eigenverantwortung des Individuums, das sie als frei voraussetzt. Indes bricht auch der Neoliberalismus nicht mit dem autoritären Denken, sondern verdrängt seine autoritären Wurzeln. In ihm kehrt in Gestalt einer Dogmenlehre der autoritäre Gehalt wieder, den die Analysen von Horkheimer, Fromm und Marcuse in kritischer Absicht offen legen. Als Dogmenkanon stellt sich die Lehre Hayeks gegen solche Kritik-Utopie und formuliert ein politisch-ökonomisches Programm, das den autoritären Charakter von Gesellschaft und Individuum voraussetzt und affirmativ an ihn anknüpft. Im Folgenden wird diese These anhand von drei der Hauptschriften Hayeks, *Der Weg zur Knechtschaft* (1943), *Die Verfassung der Freiheit* (1971, englisch zuerst 1960) und *Recht, Gesetz und Freiheit* (1979) belegt. So weit für das Verständnis nötig, werden weitere Schriften Hayeks herangezogen.

Hayeks neoliberale Dogmen

Friedrich August von Hayek (1899-1992) wird in Wien geboren. Sein Vater ist Arzt im öffentlichen Dienst und hält als Botaniker Vorlesungen an der Universität von Wien. Seine Mutter stammt aus einer wohlhabenden Familie von Grundbesitzern (vgl. Ebenstein 2001). Er promoviert in Rechtswissenschaft in Wien und habilitiert sich dort. 1931 wird er an die London School of Economics berufen, wo er für knapp 20 Jahre lehrt. Es folgen Professuren in Chicago, Freiburg und Salzburg. Er gilt als Gründer der 1947 entstandenen Mont Pélérin Society. Zu seinen Hauptwerken gehören Schriften über Preis- und Konjunkturtheorie (*Geldtheorie und Konjunkturtheorie* 1929, *Entnationalisierung des Geldes. Eine Analyse der Theorie und Praxis konkurrierender Umlaufmittel* 1977) und über Politik und Verfassung (*Der Weg zur Knechtschaft* 1944, *Die Verfassung der Freiheit* 1971; *Recht, Gesetz und Freiheit* 1982). Relevant für die vorliegende Untersuchung sind die letzteren Schriften. Sie enthalten Hayeks Ideen über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft.

Seine Lehre tritt als Dogmensystem auf, denn Hayek sieht sich als Verteidiger der Freiheit und eine solche Verteidigung müsse notwendig „dogmatisch“ sein (Hayek 1982: 63). Dies entspricht seiner grundlegenden Erkenntnisannahme, der „Grundtatsache“, dass Gesellschaft irrational und folglich nicht erkennbar sei (Hayek 1944: 30). Mit diesem Ausgangspunkt steht Hayek in der Tradition der Gegenaufklärung, auf deren Gedankengut er sich immer wieder beruft (vgl. Stapelfeldt 2012: 337 ff.). Dem Anspruch der Aufklärung, dem Menschen die Welt und seine eigene Gesellschaft durch Erkenntnis zu öffnen und sowohl zu einem Bewusstsein (Welt) als auch zu einem Selbstbewusstsein (Gesellschaft) zu gelangen, erteilt er explizit eine Absage. Die Aufklärung setzt die Gesellschaft

als erkennbar voraus. Sie sieht das menschliche Sein durch unbewusste Verhältnisse bestimmt, die es zu Bewusstsein zu bringen gilt. Nicht so der Neoliberalismus. Sein Programm zielt nicht auf eine Aufklärung unbewusster Voraussetzungen und Verhältnisse, sondern auf die Fortsetzung und Stärkung des Unbewussten, auf die Durchsetzung eines „Antirationalismus“ (Hayek 1960: 87).

Nach Hayeks Lehre ist – bezogen auf die Gesellschaft – der Antirationalismus zwingend. Denn jeder Rationalismus sei notwendig unvollständig. Da niemand einen Überblick über die gesellschaftlichen Abläufe habe, könne der Rationalismus – verstanden als Erkenntnismethode und als Ordnungsprinzip – seinem eigenen Anspruch nicht genügen. Als unvollständiger Rationalismus aber gehe er unweigerlich fehl, da er stets einen irrationalen Anteil trage, der sein Anliegen untergrabe. In Konsequenz seiner grundlegenden Auffassung formuliert Hayek keine Theorie der Gesellschaft. Denn eine solche setzt notwendig die Erkennbarkeit des in der theoretischen Darstellung vorhandenen Gehaltes voraus. Seine Ausführungen bilden eben ein Dogmensystem, dessen Inhalte sich der rationalen Erkenntnis entziehen.

Die grundlegenden Dogmen seiner Lehre entwirft Hayek erstmals in seiner Schrift *Der Weg zur Knechtschaft*, die zwischen 1940 und 1943 entsteht (Ebenstein 2001: 116). Großbritannien, wo Hayek lebt und lehrt, befindet sich im Krieg mit dem nationalsozialistischen Deutschland. Als ein Ziel seiner Schrift gibt Hayek an, „die Kräfte zu verstehen, aus denen der Nationalsozialismus hervorgegangen ist“ (1944: 23). Hayeks schlichte Diagnose lautet: Der Nationalsozialismus entstand aus dem Sozialismus, es führe eine „Laufbahn“ (27) vom einen zum anderen. So ist seine Schrift nicht gegen den Nationalsozialismus gerichtet, sondern gegen den Sozialismus. Die nationalsozialistischen Verbrechen werden letztlich dem Sozialismus und seinen Vertretern zugeschrieben. Als Dogmensystem vermag Hayeks Kritik des Sozialismus jedoch weder diesen noch dessen vermeintlichen Zusammenhang zum Nationalsozialismus zu erklären. Hayeks Ausführungen wiederholen vielmehr, eben weil sie als Dogmen dem zu erklärenden Gegenstand gegenübergestellt werden, unbewusst dessen Gehalt. Zwar führt Hayek seine Lehre der äußeren Form nach nicht als Dogmenkanon auf, doch sind diese Dogmen in seinen essayistisch gehaltenen Schriften explizit enthalten. Sie werden im Folgenden dargestellt, um in einem weiteren Schritt der Untersuchung ihre Entwicklung zu einem System und die mit diesem System verbundene Verdrängung der Ursachen des Nationalsozialismus und des autoritären Charakters der gesellschaftlichen Verhältnisse aufzuzeigen.

Ein zentrales Dogma Hayeks in *Der Weg zur Knechtschaft* ist die Gleichsetzung von Nationalsozialismus und Sozialismus. So formuliert er als eine These seines Buches, „daß der Aufstieg von Faschismus und Nationalsozialismus nicht als Reaktion gegen die sozialistischen Tendenzen der vorangegangenen Periode, sondern als die zwangsläufige Folge jener Bestrebungen begriffen werden muss“ (21). Die Genese des Nationalsozialismus sieht er durch die sozialistischen Kräfte bestimmt (23). Genauer habe die organisierte Arbeiterbewegung den „Neid“ der Angestellten provoziert, der sich zu einem Hass entwickelt habe (152). Es sei der sozialistischen Bewegung anzulasten, dass sie den Aufstieg der Angestelltenberufe missachtet habe und dass es ihr folglich nicht gelungen sei, sie organisatorisch und ideologisch einzubinden.

Hayeks Menschenbild ist durch das Dogma von der Faulheit des Menschen geprägt. In seinen Formulierungen über menschliches Verhalten erteilt er dem Wunsch nach sozialer Sicherheit eine allgemeine Absage unter Hinweis auf die Natur des Menschen: „Zum mindesten ein sehr großer Prozentsatz der Menschen hat einen äußeren Druck nötig, wenn sie alle ihre Kräfte anspannen sollen.“ (163) Folglich bedürfe es „der Strafen für Nachlässigkeit“, um diese Menschen zur Aktivität zu be-

wegen (163). Folglich erachtet er die Möglichkeit einer mit soldatischem Drill durchgesetzten Arbeit mit einer in seinem Sinne freien Gesellschaft als vereinbar: „Irgendeine Art von freiwilligem Arbeitsdienst nach militärischen Richtlinien dürfte in der Tat wohl die beste Form sein, in der der Staat die Garantie einer Arbeitsgelegenheit und ein Mindesteinkommen für alle gewähren könnte.“ (165) Die Fürsprache zum Arbeitszwang ist eine Konsequenz aus Hayeks Menschenbild. Ist der Mensch von Natur aus faul, so muss er zur Arbeit gezwungen werden. Anders formuliert: Um ihre Freiheit aufrechtzuerhalten, muss die Gesellschaft Unfreiheit praktizieren.

Mit Hayeks Menschenbild eng verbunden ist das Dogma von der nötigen Anpassung der Menschen an die bestehenden Verhältnisse. Da die gesellschaftlichen Verhältnisse „verborgen“ (254) bleiben, soll das Individuum sich anpassen an das Unbekannte. Nur durch diese Anpassung kann das für die „hochdifferenzierte Kultur“ angemessene Verhalten „hervorgerufen“ (ebda.) werden, ohne Anpassung wäre das Individuum falsch tätig oder untätig (Dogma von der Faulheit des Menschen). Doch Hayek geht noch einen Schritt weiter: „Gerade dadurch, daß die Menschen sich früher den unpersönlichen Kräften des Marktes unterworfen haben, ist die Entwicklung der Kultur möglich gewesen. Wenn wir uns so unterordnen, tragen wir jeden Tag zur Errichtung eines Baues bei, der größer ist, als irgend jemand von uns voll erfassen kann.“ (254) Aus dem Dogma, dass das Individuum die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht zu begreifen vermag, resultiert für Hayek nicht nur die Notwendigkeit der Anpassung an unerkannte Verhältnisse, sondern auch die Pflicht zur Unterwerfung unter die unpersönlichen Kräfte des Marktes.

Die durch Hayek geforderte Anpassung und Unterwerfung des Individuums an bzw. unter die Verhältnisse bedeutet zugleich die Anpassung an die mit ihnen verbundene soziale Ungleichheit. Hayek formuliert, dass in einer freien Marktwirtschaft durch Privateigentum und Erbschaften die „Startbedingungen“ der Einzelnen ungleich verteilt sind, deutet diese „Tatsache“ jedoch als zu begrüßende Errungenschaft (136). Demgegenüber ist nach Hayek jeder Eingriff in die Chancenungleichheit, der der Idee einer gerechten Verteilung folgt, abzulehnen, da er einer totalitären Tendenz zuarbeite. Dies bringt er auf die plakative Verkürzung, dass Besteuerung der Reichen Raub bedeute (145). Unterschiede zwischen Einkommen müssten sein.

Mit den skizzierten Dogmen aus *Der Weg zur Knechtschaft* entwirft Hayek eine Lehre, die sich gegen jeden gesellschaftlichen Erkenntnisanspruch richtet. Die Dogmen entwickelt er durch Abgrenzung zu den Eigenschaften, die er dem Sozialismus attestiert: Setzt dieser die rationale Erkenntnis der Gesellschaft voraus, so behauptet Hayek, dass die Erkenntnis der Gesellschaft nicht möglich ist; zielt der Sozialismus auf die geplante Einrichtung und Steuerung des gesellschaftlichen Prozesses, so gibt Hayek an, dass nur die anonymen Kräfte des Marktes Freiheit verbürgen können; will der Sozialismus soziale Ungleichheit beseitigen, so konstatiert Hayek, dass nur soziale Ungleichheit die gesellschaftliche Entwicklung fördern kann. Auf diese Weise, die Entwicklung der Dogmen aus seinem Bild des Sozialismus, wiederholt Hayek jedoch die von ihm verworfenen Eigenschaften und Merkmale. Er behauptet, dass rationale Erkenntnis auf Herrschaft hinausläuft, und spricht selbst von Unterwerfung, Unterordnung und Zwang. Er unterstellt, dass Sozialismus Unfreiheit für alle bedeutet, und schreibt, dass militärischer Arbeitsdrill mit Freiheit in eins geht. Er gibt an, dass Umverteilung von Reichtum zugunsten der Armen einen nicht zu rechtfertigenden und skandalösen Raub an den Reichen bedeutet, will aber einen Fortschritt, der auf Kosten der Armen geht, die für eben diesen Fortschritt zu leiden haben. In seiner Abgrenzung vom Totalitarismus bleibt Hayek dem negativen Beispiel verhaftet und dessen Züge wiederholen sich in seiner Lehre. Indem er sei-

ne Begriffe aus der Gegenüberstellung gewinnt, nimmt er das von ihm Abgelehnte in seine Lehre auf und wiederholt so dessen Inhalte. Seine Idee des Sozialismus als „breite Heerstraße in die Knechtschaft“ (Hayek 1944: 47) wird zum Kernelement seiner Dogmen. Hayeks Lehre enthält selbst die Dogmen der Knechtschaft.

Indes entwickelt Hayek seine in *Der Weg zur Knechtschaft* enthaltenen Dogmen in seiner 1960 erschienenen Schrift *Die Verfassung der Freiheit* weiter. Ein zentrales Element dieser Schrift ist Hayeks Dogma von der antirationalen Vernunft. Es sei der „Rationalismus“, der „alles dem menschlichen Verstand unterwerfen“ wolle, bereits die „Anwendung des Verstandes strebt nach Beherrschung und Voraussagbarkeit“ (Hayek 1960: 47). Diesem seinem Verständnis von Rationalismus hält Hayek entgegen, dass „der soziale Prozeß, in dem sich der Verstand entwickelt, nicht von diesem Verstand beherrscht werden“ könne (48). So sei ein Verzicht auf den Geltungsanspruch – und damit auf den Gebrauch – des Verstandes das einzige Mittel, um den Anspruch der Herrschaft zu beschränken. Zudem sei dies dem unerkennbaren gesellschaftlichen Prozess angemessen. Die Zivilisation sei von Menschen gemacht, nicht aber nach einem Plan: „Diese ganze Vorstellung, daß der Mensch bereits mit einem Verstand ausgestattet ist, der fähig ist, sich eine Zivilisation auszudenken, und sich daran macht, diese zu schaffen, ist grundlegend falsch.“ (31) In anderen Worten lautet das Dogma: Der Mensch ist nicht fähig zur Utopie.

Ein weiteres in *Die Verfassung der Freiheit* enthaltenes Dogma besagt, dass Wohlfahrt die Ausübung von Zwang bedeutet. Der Wohlfahrtsstaat stelle „eine Bedrohung der Freiheit“ dar, weil er „eine Ausübung der Zwangsgewalt der Regierung“ sei (329). Diese Aussage war bereits die zentrale These von *Der Weg zur Knechtschaft*. Der Ansatz der Umverteilung von Reichtum zum Zwecke sozialer Gerechtigkeit, so Hayek in *Die Verfassung der Freiheit*, bedeute letztlich Zwang, Willkür, kurz Sozialismus (331). Er führe zur Erosion individueller Freiheit (297) und es laufe, wie Hayek diese Behauptung zuspitzt, die praktische Umsetzung der Idee von sozialer Gerechtigkeit auf eine „Befehlswirtschaft“ hinaus (298).

Ein anderes Dogma Hayeks dient der Ablehnung eines klassischen Begriffs der organisierten Arbeiterbewegung, des Begriffs der Solidarität. Solidarität und soziale Verantwortung hätten nicht nur die Wirkung, „unsere Gefühle abzustumpfen“ (103), sondern es führe die Idee der sozialen Gerechtigkeit letztlich zu Krieg. Denn der Anspruch sozialer Gerechtigkeit werde zu einer „Quelle internationaler Reibungen“ (124), weil seine Durchsetzung nur durch den Staat geschehen könne: „Wenn das Recht der Majorität auf die Vorteile, die Minderheiten genießen, einmal im nationalen Bereich anerkannt ist, gibt es keinen Grund, warum das vor den Grenzen der bestehenden Staaten halt machen sollte.“ (124) Kurz gesagt lautet Hayeks Dogma: Sozialer Neid führt zu nationalen und damit zu internationalen Reibungen, der Anspruch sozialer Gerechtigkeit führt zu Krieg. Die Auffassung, dass das von allen Erwirtschaftete auch von allen genossen werden soll, gefährde den Frieden.

Nach Hayek ist wirtschaftlicher Fortschritt auf soziale Ungleichheit zurückzuführen. Das zugehörige Dogma besagt, dass es ohne soziale Ungleichheit keinen Fortschritt und folglich keinen Wohlstand gebe. Denn es resultiere wirtschaftlicher Fortschritt nicht nur aus dem Zuwachs an individuellem Wissen, sondern auch aus den Luxus-Bedürfnissen der Eliten (54 f.). Der Bedarf der Eliten an Luxusgütern führe dazu, dass diese Güter vermehrt produziert, dadurch verbilligt würden und in der Folge für mehr Menschen zur Verfügung stünden. So komme es dazu, dass Dinge, die einst Luxus

waren, durch die Massenproduktion günstiger geworden sind. Als Beispiele führt Hayek Autos, Kühlschränke, Flugreisen und Radios an (55).

Hieran schließt ein Dogma an, das besagt, dass der menschliche, d.h. gesellschaftliche Fortschritt als Wachstumsprozess und als „Prozeß der Anpassung“, d.h. der „Modifikation des menschlichen Intellekts“ zu verstehen ist (51). Gesellschaftlicher Fortschritt wird als unbewusster Prozess der Anpassung an ein Unerkanntes und damit Unverstandenes gesehen. Es handelt sich nach Hayek um einen „gesellschaftlichen Evolutionsprozeß“ (Hayek 1981: 38). Damit werden nicht nur klassische utopische Ansprüche fallengelassen, sondern sie werden explizit abgelehnt. Auch die Möglichkeit der Vernunft, der vernünftigen Gestaltung von Gesellschaft wird geleugnet, als irriige Meinung abgetan und die Forderung nach Anpassung an unerkennbare Mächte an ihre Stelle gesetzt.

Entsprechend besagt ein anderes Dogma, dass Freiheit Konformität bedeutet. Während für Hayek Freiheit allein als individuelle besteht, ist die Anpassung des Individuums an die gesellschaftlichen Bedingungen grundlegend, denn „freiwillige Konformität“ ist „eine Bedingung für die wohltätige Auswirkung der Freiheit“ (1960: 78). Das „Sich-fügen“ sei „für das Funktionieren einer freien Gesellschaft unentbehrlich“ (79). Hierbei ist der Staat die Instanz, die die Anpassung der Menschen und die Festlegung der bestimmten Denkweise, die sie anzunehmen haben, vorschreibt und regelt (vgl. 102 ff.).

Hayek geht von einem Individuum aus, dem „Mildtätigkeit“ unbekannt ist (377). Eine „kollektive Verantwortlichkeit“ (102) sei als Illusion zu verwerfen. Mehr noch besagt dieses Dogma, dass die Menschen nicht nur unsolidarisch, sondern auch gewalttätig sind, wie Hayek in seinen gegen ein staatliches soziales Versicherungssystem gerichteten Ausführungen angibt. Nicht nur sei eine staatliche Alters- und Rentenversicherung abzulehnen, da „wir zukünftigen Generationen eine größere Last aufbürden, als sie zu tragen gewillt sind“ (374), so dass sie das Vertrauen aufkündigen. Sondern die Aufkündigung des Vertrauens imaginiert er als Akt massiver, organisierter Gewalt: „Und letzten Endes wird nicht die Moral, sondern die Tatsache, daß die Jungen die Polizei und das Militär stellen, die Frage entscheiden: Konzentrationslager für die Alten, die sich nicht selbst erhalten können, wird wahrscheinlich das Schicksal einer alten Generation sein, deren Einkommen vollkommen von einer Zwangsausübung auf die Jüngeren abhängt.“ (377)

Entgegen seiner Aussage, auf die Freiheit des Individuums zu zielen, kommt nach einem weiteren Dogma dem Individuum ein Wert und eine Funktion zu, die durch den Nutzen des Einzelnen für andere bestimmt sind. Hayek unterstellt einen „Wert“ des Menschen (100), der „mit einiger Sicherheit“ (118) bestimmbar ist. Die Höhe dieses Werts des Menschen wird über den Markt festgelegt (ebda.). Er entsteht folglich aus der Auffassung der Nutznießenden, in Hayeks Gesellschaftsbild letztlich der Eliten. Diese legen nach ihren Nutzenbedürfnissen den Wert des Menschen fest. Die Festlegung eines Wertes des Menschen behauptet Hayek dabei als überhistorisches Ereignis, ein Wert des Menschen würde überall bestehen (120).

Den am Markt Erfolgreichen kommt nach Hayek eine besondere Rolle zu, da sie Eigenschaften entwickeln, von denen alle profitieren, indem sie sie nachahmen. Entsprechend beinhaltet dieses Dogma, dass Eliten nötig sind: Sie sollen gefördert werden, da sie sich durch „selektive Ausmerzung weniger geeigneten Verhaltens“ (34) als geeignet erwiesen haben, die „Massen“ (156) zu führen. Es braucht, in anderen Worten, ökonomische Eliten, die als Vorbilder für alle gelten sollen und deren Position deshalb zu schützen ist. Nur so können die Erfolglosen selbst zu Erfolg kommen

oder am Erfolg der anderen teilhaben. Wer hingegen den Eliten und dem Wettbewerb Gefolgschaft verweigert, soll zur Arbeit und zur Anpassung gezwungen werden (vgl. etwa Hayek 1944: 37 ff., 165; 1960: 78). Diejenigen, die sich dem Druck entziehen, gelten als „schmarotzende Aussteiger“ und haben ihre „Rechtsansprüche“ auf Unterstützung verloren (Hayek 1988: 163).

In *Der Weg zur Knechtschaft* negiert Hayek jeden gesellschaftlichen Erkenntnisanspruch, formuliert die Notwendigkeit der Unterwerfung des Individuums, identifiziert Freiheit mit sozialer Ungleichheit und führt seine Gedanken zu Staat, Demokratie und Wettbewerbsordnung aus. In *Die Verfassung der Freiheit* wird weiter differenziert. Nicht nur wird Gesellschaft als unerkennbar behauptet, sondern der Mensch als unfähig zur Utopie, als unfähig zum gesellschaftskritischen Denken. Nicht nur soll das Individuum unterworfen werden, sondern Anpassung und Unterwerfung werden als notwendige Mittel zum Fortschritt dargestellt. Nicht nur soll Freiheit mit sozialer Ungleichheit unauflösbar verbunden sein, sondern soziale Ungleichheit wird zu einer weiteren Bedingung von Fortschritt, und Wohlfahrt wird zum Zwang erklärt sowie die Idee der sozialen Gerechtigkeit als Grund für Krieg behauptet. Zudem wird deutlich, dass die Dogmen Hayeks auf eine durch eine Elite geführte Gesellschaft hinauslaufen, in der die Individuen nach einem Nutzen unterschieden werden.

Es wird eine Lehre dargestellt, in der die Dogmen, die in *Der Weg zur Knechtschaft* in Opposition zu Hayeks Bild des Sozialismus bzw. „Kollektivismus“ (Hayek 1944: 56) entworfen wurden, eine normative gesellschaftliche Funktion erhalten. Sie geben die Inhalte für das „Glaubensbekenntnis“ (Hayek 1960: 85) vor. In der Tat ist seine Lehre eine Angelegenheit des Glaubens. Zum einen formuliert Hayek dies selbst (ebda.). Zum anderen zeigt dies ihre Form: Die Lehre wird dogmatisch entworfen. Der Glaube im religiösen Sinn kann nicht rational begründet, er muss gepredigt werden. Des Weiteren macht der Gehalte der Lehre sie zu einer Angelegenheit des Glaubens. Wenn Gesellschaft unerkennbar ist, so sind keine empirisch oder begrifflich fundierten Aussagen über sie möglich. Jede Thematisierung der Gesellschaft geschieht demnach zwangsläufig auf der Ebene nicht beweisbarer Behauptungen und Lehrmeinungen.

Die Forderung zur Anpassung ergeht indes nicht allein an die Individuen, sondern die Anpassung an die unerkennbaren gesellschaftlichen Kräfte soll auch durch staatliche Politik erfolgen. Dies bedeutet zum einen, jeden Anspruch sozialer Gerechtigkeit fallen zu lassen und die solchem Anspruch verpflichteten Organisationen zu bekämpfen. Das bedeutet zum anderen, die besten Bedingungen für den Anpassungsprozess herzustellen: Abschaffung von Wohlfahrt, dafür Elitenförderung, Konformität. Damit ist Hayeks Lehre irrational im doppelten Sinne. Irrational ist sie ihrem Selbstverständnis nach. Irrational ist sie auch nach ihrem Inhalt und seinen politisch-praktischen Konsequenzen.

Zu dieser Auffassung kommt Hayek jedoch, indem er gesellschaftliche Verhältnisse verdrängt. Die Freiheit des Individuums kann er nur behaupten, indem er von Unfreiheit etwa in Form von Armut und Ausbeutung abstrahiert. Fortschritt und soziale Ungleichheit kann er nur identifizieren, indem er diejenigen außer Acht lässt, auf deren Kosten der Fortschritt abläuft. Die Verdrängung der gesellschaftlichen Verhältnisse geschieht systematisch. Mit ihr geschieht die Verdrängung des autoritären Charakters dieser Verhältnisse. Verdrängung bedeutet jedoch – dies zeigt die Psychoanalyse, aus der dieser Begriff entlehnt ist –, dass die verdrängten Gehalte weiter existieren und in anderer Form wiederkehren. Im folgenden Kapitel werden diese durch Hayeks Lehre verdrängten gesellschaftlichen Inhalte zusammengefasst und den durch Erich Fromm, Max Horkheimer und Herbert Marcuse in den *Studien über Autorität und Familie* erarbeiteten Merkmalen des autoritären Charak-

ters gegenübergestellt. Die Gegenüberstellung wird zeigen, dass Hayeks Dogmen enthalten, was sie nach seinem Selbstverständnis verhindern sollen: autoritäre gesellschaftliche Verhältnisse.

Autoritärer Gehalt von Hayeks Lehre

Die Lehre Hayeks ist als „Glaubensbekenntnis“ (Hayek 1960: 85) ein System von erkenntnistheoretischen, politischen und ökonomischen Dogmen mit einem politisch-programmatischen Anspruch. Dieses Dogmensystem soll der Freiheit des Individuums dienen, es soll die Gesellschaft vor totalitären Tendenzen bewahren. So sieht Hayek die Dogmen als Prinzipien gegen den Faschismus (für Hayek gleichbedeutend mit Sozialismus) gerichtet. Sie sollen, so lassen sich seine Ausführungen problemlos ergänzen, eine autoritäre Gesellschaft aus autoritären Charakteren verhindern helfen. In seinen Schriften formuliert Hayek jedoch eine Lehre, die individualistische Freiheit und gesellschaftlichen Zwang kombiniert. Die Verfassung der Freiheit funktioniert nur mit Individuen, die sich freiwillig einer Elite unterwerfen und sich utopielos den Verhältnissen anpassen, d.h. sie funktionieren mit autoritären Persönlichkeiten. Als frei sollen diejenigen gelten, die sich von anderen „in einer gewissen Richtung“ (Hayek 1960: 94) anders machen lassen. So enthalten Hayeks Dogmen, was er zu bekämpfen angibt. Sie sind an dem orientiert, was Horkheimer, Fromm und Marcuse in kritischer Perspektive als autoritären Charakter von Gesellschaft und Individuum analysieren. Hayek reformuliert den autoritären Gesellschaftsgehalt als vermeintlich totalitarismuskritisches Dogmensystem, nimmt diesen Gehalt jedoch bewusstlos in seine Lehre auf. Dies wird deutlich, wenn die zusammengefassten Dogmen den zuvor herausgearbeiteten Merkmalen des autoritären Charakters gegenübergestellt werden.

So entspricht der Schicksalsglaube des autoritären Charakters dem Dogma von der Unerkennbarkeit der Gesellschaft. Der autoritäre Charakter sieht sich höheren Mächten gegenüber, in die er keine Einsicht zu erlangen vermag und die allenfalls durch ein Genie, etwa in Form eines Führers, erkannt werden können. Der Glaube an ein Schicksal ist ein Ausdruck für die Auffassung, dass die Dinge um den Menschen herum, Natur und Gesellschaft, nicht erkannt werden können, da sie dem Einfluss übermenschlicher Mächte unterliegen, Produkte der durch die Menschen nicht erkennbaren und ihnen daher unerreichbaren Kräfte sind. So korrespondieren die von Hayek behauptete Unerkennbarkeit von Gesellschaft und der von Fromm, Horkheimer und Marcuse am autoritären Charakter kritisierte Glaube an übermächtige, letztlich nicht erkennbare Kräfte. Ein Unterschied zwischen ihnen liegt jedoch darin, dass Fromm, Horkheimer und Marcuse mit dem Begriff des Schicksalsglaubens die psychische Verfassung des autoritären Charakters in aufklärerischer Absicht beschreiben, während Hayek die Unerkennbarkeit von Gesellschaft zu einem Grunddogma seiner Lehre von eben dieser Gesellschaft macht. Im einen Fall ist der Schicksalsglaube ein Begriff der Kritik, im anderen Fall soll der Schicksalsglaube dogmatisch gefestigt werden.

Eine weitere Entsprechung von autoritärem Charakter und Hayeks neoliberalen Dogmen ergibt sich zwischen der Utopielosigkeit des autoritären Charakters und seinem Einverständnis mit dem Status Quo auf der einen Seite und dem Dogma der Identität von Wohlfahrt und Zwang sowie dem Dogma, dass soziale Gerechtigkeit zu Krieg führt, auf der anderen Seite. Der autoritäre Charakter ist nicht fähig, seine Lage und die gesellschaftliche Situation gedanklich-begrifflich oder praktisch zu transzendieren. Er bewegt sich in festgelegten Kategorien und kann seine Wünsche, Bedürfnisse, Hoffnungen lediglich projizieren, nicht aber von ihnen abstrahieren und sie als gesellschaftlich gemachte, daher veränderbare erkennen. Er ergibt sich in das durch ihn imaginierte Schicksal, an

das er glaubt. Während diese Beschreibung des autoritären Charakters seine Unzulänglichkeit, sein Unvermögen zur vernünftigen Utopie kritisiert, dienen Hayeks Dogmen der Zementierung dieses Unvermögens. Den Status Quo utopisch transzendierende Ideen und Begriffe werden als gefährlich hingestellt, ganz so wie der autoritäre Charakter jede Alternative als Bedrohung empfindet. Auch hier erhebt Hayek das, was die Kritische Theorie als kritikwürdiges Verhältnis thematisiert, zum Programm. Die Dogmen der Identität von Wohlfahrt und Zwang sowie von Gerechtigkeit und Kriegstreiberei belegen Utopie und Transzendenz mit einem Tabu. Nach Hayek dürfen Gedanken an eine andere, bessere Gesellschaft keine Geltung erlangen, da sie totalitär seien. Utopielosigkeit und Einverständnis mit der vorhandenen Situation erklärt Hayek als grundlegend für gesellschaftliche Stabilität und Fortschritt.

In ähnlicher Weise korrespondieren der gesellschaftliche Analphabetismus des autoritären Charakters und Hayeks Menschenbild. Am Beispiel der Kindheit drückt Horkheimer die Unfähigkeit des autoritären Charakters aus, Probleme auf ihre gesellschaftlichen Ursachen zurückzuführen. Der autoritäre Charakter nimmt die Dinge nicht als gesellschaftlich, er beschränkt sich auf den unmittelbaren Erfahrungshorizont und erklärt alles Darüberhinausgehende zu mythischem, auf jeden Fall übermenschlichem Wirken. Die Gesellschaft und ihre Veränderbarkeit sind für ihn kein Thema, die zu ihrer Erkenntnis notwendige Abstraktionsfähigkeit geht ihm ab. Diese Unfähigkeit gesellschaftlicher Erkenntnis bildet hingegen den Kern von Hayeks Dogma über den Menschen. Dieser habe beschränkte Verstandesfähigkeit, er könne gesellschaftliche Verhältnisse nicht erkennen. Zudem folgert Hayek: Eben weil der Verstand des Menschen beschränkt ist, soll der Mensch nur die Dinge entscheiden, die ihn unmittelbar betreffen. So spricht Hayek das Verbot aus, gesellschaftliche Ursachen zu erforschen und zu erkennen und einen Anspruch auf Gestaltung der Gesellschaft zu erheben. Was Fromm und Horkheimer als Unvermögen des autoritären Charakters kritisieren, ist für Hayek eine unveränderbare anthropologische Voraussetzung. Was jene als aufzuhebenden Zustand behandeln, will Hayek aufrechterhalten.

Eng mit dem Menschenbild Hayeks ist sein Dogma von der Notwendigkeit gesellschaftlicher Konformität verknüpft. Dieses wiederum ähnelt der Beschreibung des autoritären Charakters als an die gesellschaftlichen Verhältnisse angepasstes Individuum. Der autoritäre Charakter vermag nicht zwischen sich und der Gesellschaft zu unterscheiden. Er geht in den Verhältnissen auf, als Einzelner in der Masse, als Funktion einer Befehlshierarchie, als bereitwilliger Käufer in der Warenwelt. Folglich kann beim autoritären Charakter nicht von einem Individuum die Rede sein, denn er ist nicht individuiert, sondern lediglich Teil einer Menge, Befehlsempfänger, Befehlsgeber oder Konsument. Diese Anpasstheit wird in Hayeks Dogma von der Konformität zur Forderung. Soll Gesellschaft funktionieren, so müssen die Menschen laut Hayek konform, in hohem Maße vereinheitlicht sein, sie müssen – nach Fromm und Horkheimer – autoritäre Charaktere sein.

Eine weitere Ähnlichkeit findet sich zwischen dem Bedürfnis des autoritären Charakters nach Ordnung und Hierarchie einerseits und dem Dogma der Notwendigkeit von Eliten sowie dem Dogma von der Ungleichheit als Garantin des Fortschritts andererseits. Der autoritäre Charakter bedarf der Ordnung und Hierarchie, um Orientierung im Leben zu haben. Sie geben ihm Sinn durch seine Stelle. Teil einer Hierarchie sein gibt ihm das Gefühl, zu einer den mythischen Kräften adäquaten Ordnung zu gehören. Es erspart ihm die Mühe der Reflexion auf die eigene gesellschaftliche Situation und verhindert die Entwicklung von Utopien. Ersehnt wird höchstens ein Aufstieg in der Hierarchie, nicht aber ihre Abschaffung, gleich ob es sich um eine betriebliche oder gesellschaftliche Hierarchie

der Klassen handelt. Dieses Bedürfnis nach Hierarchie zeigt sich in Hayeks Dogmen von der Notwendigkeit von Eliten und von der Ungleichheit als gesellschaftlich notwendigem Prinzip. Die hierarchische Struktur, bestehend aus Elite und Masse, führender Klasse und Gefolgschaft, soll Fortschritt verbürgen. Zwar wird der Fortschritt in der von Hayek so imaginierten Klassenhierarchie nicht durch Befehl und Gehorsam erreicht, sondern durch Konsum von Luxus und durch Vorbildfunktion und Nachahmung, doch ist Fortschritt für Hayek ohne solche Hierarchie nicht denkbar. Die Abschaffung der Hierarchie aus Elite und Gefolgschaft würde nach Hayeks Lehre zu gesellschaftlichem Stillstand führen. Auf diese Weise macht Hayek das von Fromm, Horkheimer und Marcuse am autoritären Charakter kritisierte Bedürfnis nach Ordnung und Hierarchie zum gesellschaftlichen Erfordernis. Er erklärt es zu einer Grundvoraussetzung der Existenz von Gesellschaft.

Schließlich korrespondieren der Glaube des autoritären Charakters an ein göttliches Prinzip, an einen übermenschlichen Kosmos auf der einen Seite, und Hayeks Dogma von der überragenden Bedeutung des Fortschritts auf der anderen Seite. Der autoritäre Charakter glaubt an über den Menschen stehende Prinzipien und Kräfte. Sein Wunsch ist, dass die bestehende menschliche Ordnung diesen höheren Prinzipien angemessen sei, als Führerstaat. Die Welt wird als Kosmos des Krieges imaginiert, der den zu Völkern zusammengefassten Menschen eine herrschaftliche und militärisch schlagkräftige Organisation abverlangt, eben den autoritären Staat. Auf diese Weise wird ein höheres Prinzip zur Legitimation der Ordnung bemüht. Aus Sicht des autoritären Charakters gilt es dieses Prinzip umzusetzen, an seinem Sinn ist nicht zu rütteln. So verhält es sich auch mit Hayeks Maxime des Fortschritts. Dieser soll das übergreifende Ziel sein, da anderenfalls das Auseinanderbrechen der Gesellschaft drohe. Fortschrittsmaximierung, verstanden als Steigerung materiellen Reichtums, soll der einzig gangbare Weg im Kosmos allgemeinen Wettbewerbs sein. Hieraus folgen in Hayeks Lehre gegebenenfalls drastische Konsequenzen: militärischer Arbeitsdienst (vgl. Hayek 1944: 1965) oder Verweigerung von medizinischer Hilfe für ökonomisch Leistungsunfähige (1960: 380). Die Ähnlichkeit mit dem von Horkheimer, Fromm und Marcuse kritisierten autoritären Charakter zeigt sich auch in den Konsequenzen. Der in ihren Studien analysierte autoritäre Charakter war Mitglied des autoritären Staates, eben des Staats, der Arbeitslager einrichtete und schließlich Euthanasie zur Verrichtung des von ihm unwert genannten Lebens institutionalisierte. Das Dogma der unbedingten Förderung von Fortschritt lässt sich – ähnlich einem konkretisierten göttlichen Prinzip – leicht zur Rechtfertigung ähnlicher Verbrechen, zu Gewaltanwendung und Massenmord verwenden. Das drückt Hayeks Rede von den Arbeitslagern für Arbeitsunwillige und den Prioritäten für Leistungsfähige bei der medizinischen Versorgung der Menschen aus.

Zwang zur Konformität statt Freiheit

Die Lehre Hayeks ist nach seiner Aussage eine Lehre der Freiheit, eine gegen den autoritären Staat, gegen den (National-)Sozialismus und Stalinismus, den von Hayek so genannten Kollektivismus, gerichtete Lehre. Das machen der historische Kontext und Hayeks Ausführungen deutlich. Hayek kritisiert den *Weg in die Knechtschaft* und will *Die Verfassung der Freiheit* entwerfen, er bekennt sich zum Individuum, zum Individualismus und zur Ablehnung totalitärer Gesellschaften. Jedoch wird Freiheit bei Hayek in ihr Gegenteil verkehrt, so wie es George Orwell in seinem Roman 1984 beschreibt, wo nicht nur der Neusprech jedes gesellschaftskritische Denken eliminiert, sondern wo zum Motto des Ministeriums für Wahrheit die Slogans „Freedom is Slavery“ und „Ignorance is Strength“ gehören (Orwell 1949: 4). In anderen Worten steht Hayeks Lehre affirmativ zur „Tat-

sache, daß die herrschende Art der Freiheit Knechtschaft ist und die herrschende Art der Gleichheit von außen auferlegte Ungleichheit“ (Marcuse 1967: 107). Dabei ist das zentrale Element seines Individualismus, eben das Individuum, bereits zur Zeit, als Hayek seine Dogmen entwickelt, ein problematischer und zu problematisierender Begriff. Dies machen Horkheimers, Fromms und Marcuses Ausführungen über den autoritären Charakter in den *Studien über Autorität und Familie* deutlich.

Zudem formuliert Hayek eine Lehre, die sich systematisch gegen einen Vernunftanspruch, gegen die Utopien von Gleichheit und Solidarität schließt. Solche Utopien bildeten im klassischen Liberalismus eine Grundlage der Kritik (vgl. Stapelfeldt 2006). Die liberalen Utopien konnten eingefordert werden gegen die liberale Praxis, das Versprechen einer freien, wohlständigen Gesellschaft war unlösbar mit dem Liberalismus verbunden. Indem die neoliberale Lehre Hayeks jeden Gedanken an eine andere Gesellschaft ablehnt, als gefährlich brandmarkt und dogmatisch negiert, verhindert sie Kritik bereits im Ansatz. Der Liberalismus behauptete eine Vernunft, die kritisch gegen die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft gewendet werden konnte. Der Neoliberalismus verunmöglicht solchen Ansatz, indem er nicht nur eine Legitimation gesellschaftlicher Gewalt formuliert, sondern jede Kritik als unrechtmäßig bezeichnet. Selbst den für den Liberalismus zentralen Begriff der Freiheit kassiert Hayek, indem er ihn individualistisch begrenzt. Es gibt für ihn nur die Freiheit des Individuums und damit Einzelner, aber nicht die Freiheit aller. Gemeint ist, das führt Hayek selbst aus, die Freiheit Weniger, die Freiheit einer Elite.

Die Freiheit der nicht zur Elite gehörenden Individuen unterliegt dabei dem Primat der Unterordnung. Jede(r) soll sich – freiwillig – den anonymen gesellschaftlichen Kräften unterwerfen. Hayeks neoliberale Lehre formuliert nicht nur Dogmen, die gegen diejenigen Menschen durchgesetzt werden sollen, die sich ihnen nicht freiwillig fügen. Sie formuliert auch einen Appell an die Individuen selbst, die Dogmen zu verinnerlichen und sich aus eigenem Antrieb zu fügen. Sie formuliert die Anforderung an alle, sich selbst zu unterwerfen und behauptet dabei, dass einzig der Akt der Unterwerfung der Unerkennbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse adäquat sei. Laut Hayek sind Unterwerfung und Anpassung Akte individueller Freiheit.

Damit stellt seine Lehre die zeitgenössische Legitimation der gesellschaftlichen Strukturen als undurchdringbare und folglich nicht bewusst steuerbare, sondern nur unbewusst beeinflussbare Verhältnisse dar. Seine Aussage, dass die den anonymen Marktkräften angemessene Verhaltensweise das Leben nach einem „Glaubensbekenntnis“ (Hayek 1960: 85) sei, findet eine Entsprechung in seinen Ausführungen. Sie ist die aktuelle Variante dieses Glaubensbekenntnisses in Form eines Systems aus Dogmen, eben eine „Wirtschaftstheologie“ (Hobsbawm 1994: 226). Zugleich ist sie mehr als das, da sie nicht auf die Wirtschaft begrenzt ist. Sie ist eine Gesellschaftstheologie, da sie Vorstellungen und Regeln für alle Teile der Gesellschaft formuliert oder beinhaltet. So setzt Hayek etwa Ungleichheit voraus, ja erklärt sie zur Notwendigkeit von Freiheit. Damit aber hat, wie Horkheimer und Adorno zur selben Zeit wie Hayek ausführen, das Denken nur die Möglichkeit „zwischen Befehl und Gehorsam zu wählen“ und ist, gleich wie sich der Mensch entscheidet, ein „Organ der Herrschaft“ (Horkheimer, Adorno 1944: 45). Der Neoliberalismus beinhaltet die zeitgenössische Variante dessen, was Horkheimer als „Niedergang des Individuums“ (1947: 136) bezeichnet hat. In anderen Worten: „Die Zerstörung des Individuums erscheint unter dem Neoliberalismus nicht in der Auflösung des Besonderen in der Masse, sondern in einem allgemeinen, vernunftlosen, bewußtlosen Individualismus: in einem Sozialatomismus.“ (Stapelfeldt 2012: 349)

Hayek steht damit konträr zum Ansatz von Aufklärung und kritischer Theorie, wie er in den *Studien über Autorität und Familie* vorhanden ist. Während diese auf die Aufklärung über die Ursachen und Art des autoritären Charakters von Gesellschaft und Individuum zielen, setzt Hayek der autoritären Gesellschaft Dogmen entgegen. Mit diesen Dogmen jedoch beseitigt er nicht den autoritären Gehalt des Faschismus, sondern übernimmt ihn in seine Lehre. Autoritäres Verhalten bedeutet hier nicht die Einfügung in eine Hierarchie, sondern die gewollte Unterwerfung unter anonyme Kräfte und das Streben nach Erfolg, bei dem andere nur als Mittel zum Zweck behandelt werden. So kennt der neoliberale autoritäre Charakter keine Menschen, sondern nur Mittel, keine Subjekte, sondern nur Instrumente. Selbst wenn der eigene Erfolg nicht erreicht werden kann, sind andere zumindest soweit zu bekämpfen und zu disziplinieren, dass sie es auch nicht zum Erfolg bringen. Autoritär ist außerdem, zur Gefolgschaft der Erfolgreichen gehören zu wollen. Nach der neoliberalen Lehre ist die Elite zu recht Elite. Sie soll führen, d.h. die anderen sollen folgen. Die autoritäre Persönlichkeit tut dies mit großer Bereitschaft. Sie vertraut der Elite, zu der sie doch nie aufsteigen kann. Eben weil sie nicht aufsteigen kann, vertraut sie ihr umso mehr, denn diese ist ja aus anonymer Kräfte Gnaden Elite. Die Kräfte des Marktes haben sie nach oben gebracht, indem sie ihre individuellen Leistungen durch Erfolg honorierten.

Im Jahr 1945, kurz nach Erscheinen von Hayeks *Der Weg zur Knechtschaft*, stellt Adorno die gesellschaftliche Bedeutung des zeitgenössischen Individualismus dar (vgl. Adorno 1951: 195-198): Das Individuum „entspringt im monadologischen Einzelinteresse und dessen Niederschlag als Charakter“, seine Existenz sei geschichtlich mit dem „städtischen Marktwesen“ verknüpft, es sei eine geschichtliche Kategorie, deren gesellschaftliche Grundlagen nicht mehr existieren und deren „Verfall“ folglich „aus der gesellschaftlichen Tendenz abgeleitet werden muß“. Der Individualismus stehe dem Totalitarismus nicht entgegen, sondern sei unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen ein Ausdruck der totalitären Verhältnisse. Er bezeuge nicht die Freiheit des Individuums, sondern dessen Zerstörung:

Innerhalb der repressiven Gesellschaft kommt die Emanzipation des Individuums diesem nicht bloß zugute, sondern tut ihm Eintrag. Freiheit von der Gesellschaft beraubt es der Kraft zur Freiheit. Denn so real es in seiner Beziehung zu anderen sein mag, es ist, als Absolutes betrachtet, bloß eine Abstraktion. Es hat keinerlei Inhalt, der nicht gesellschaftlich konstituiert, keine über die Gesellschaft hinausgehende Regung, die nicht darauf gerichtet wäre, daß der gesellschaftliche Zustand über sich selber hinausgeht. (...) Gesellschaftlich zeigt die Verabsolutierung des Individuums den Übergang von der universalen Vermittlung des gesellschaftlichen Verhältnisses, die als Tausch stets zugleich auch Einschränkung des in diesem realisierten je eigenen Interesses erheischt, zur unmittelbaren Herrschaft an, deren die Stärksten sich bemächtigen. Durch diese Auflösung alles Vermittelnden im Individuum selber, vermöge dessen es doch auch ein Stück gesellschaftliches Subjekt war, verarmt, verroht und regrediert es auf den Stand des bloßen gesellschaftlichen Objekts. Als im Hegelschen Sinn abstrakt verwirklichtes hebt das Individuum sich selber auf: die Zahllosen, die nichts mehr kennen als sich und ihr nacktes schweifendes Interesse, sind die gleichen, die kapitulieren, sobald Organisation und Terror sie einfängt. (ebda.: 197 f.)

Der Individualismus erhöht das Individuum und abstrahiert dabei von den gesellschaftlichen Verhältnissen. Ohne diese jedoch ist es substanzlos. Seine Freiheit kann nur als gesellschaftliche exis-

tieren, nicht – wie Hayek fordert – als gesetzlich geregelte Beschränkung auf seine unmittelbaren Interessen.

Hayek reflektiert nicht den historisch gegebenen Verfall der zentralen Kategorie seines Individualismus. Er reflektiert nicht den Zusammenhang des Individualismus mit den autoritären Gehalten, die er explizit ablehnt und lediglich verdrängt. Er setzt ihnen ein Dogmensystem entgegen, das er als Gegenentwurf und Garant einer freien Gesellschaft ansieht. In diesen Dogmen aber entwirft er kein anti-autoritäres Programm, sondern in ihnen kehren die gesellschaftlichen Gehalte wieder, die Horkheimer, Fromm und Marcuse am autoritären Charakter herausgearbeitet haben. So ist Hayeks Ablehnung totalitärer Herrschaft gepaart mit seiner Forderung nach der staatlich durchgesetzten, totalen Anpassung der Menschen an die gesellschaftliche Ordnung, an die Wettbewerbsordnung. So ist Hayeks Individualismus ein Konformismus, denn nach seiner Aussage ist die Existenz des Individuums nur als konforme gesichert. So ist das freie Individuum bei Hayek ein Individuum, das sich freiwillig – sonst erzwungen – der gesellschaftlichen Ordnung einzufügen hat. So ist Hayeks Freiheit der Zwang zur Konformität, die mit staatlicher Gewalt durchgesetzte Schaffung autoritärer Charaktere. Sie ist eine autoritäre Freiheit. Indem Hayek die autoritären Gehalte seiner Dogmenlehre verdrängt, perpetuiert er sie. Sie kehren in den politischen Konsequenzen seiner Dogmen und Ausführungen wieder und treten bisweilen offen zu Tage: Gewissenlosigkeit (1960: 103), Gesellschaft als natürlicher Kampf (ebda: 179), Unterscheidung in „verschiedene Klassen von Menschen“ (ebda: 272), „Arbeitsdienst nach militärischen Richtlinien“ (ebda: 165), „selektive Ausmerzung“ (ebda: 34).

Literatur

Adorno, T. W. (1951): *Minima Moralia*. Frankfurt/M (1969): Suhrkamp.

Bischoff, J.; Deppe, F.; Kisker, K. P. (1998): *Das Ende des Neoliberalismus? Wie die Republik verändert wurde*. Hamburg: VSA.

Ebenstein, A. (2001): *Friedrich Hayek. A Biography*. New York: Palgrave.

Fromm, E. (1932): *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*. In: Horkheimer, M. (Hrsg.): *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jahrgang 1: 28-54.

Fromm, E. (1936): *Sozialpsychologischer Teil*. In: Fromm, E.; et al. (Hrsg.) (1936): 77-135.

Fromm, E.; Horkheimer, M.; Mayer, H; Marcuse, H. et al. (1936): *Studien über Autorität und Familie*. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Paris: Félix Alcan.

Gess, H. (1994): *Vom Faschismus zum Neuen Denken. C. G. Jungs Theorie im Wandel der Zeit*, Lüneburg Zu Klampen

Gess, H. (2005): *C. G. Jung und die faschistische Weltanschauung*, in: Gess H. (Hg.): *Kritiknetz - Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft*. Link: <http://bit.ly/24QABrd>

Gess, H. (2005): Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937): Darstellung und Kommentar, in: Gess H. (Hg.) : Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft. Link: <http://bit.ly/21GDqcG>

Hayek, F. A. (1944): Der Weg zur Knechtschaft. München 1991: Bonn aktuell.

Hayek, F. A. (1948): Wahrer und Falscher Individualismus. In: Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 1: 19-55.

Hayek, F. A. (1960): Die Verfassung der Freiheit. Tübingen 1971: Mohr.

Hayek, F. A. (1981): "Ungleichheit ist nötig". Wirtschaftswoche 11/1981: 36 -40.

Hayek, F. A. (1982): Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie. Tübingen 2003: Mohr.

Hayek, F. A. (1988): Die verhängnisvolle Anmaßung: Die Irrtümer des Sozialismus. Tübingen: Mohr 1996.

Hobsbawm, E. (1994): Zeitalter der Extreme. München 2004: dtv.

Horkheimer, M. (1936): Allgemeiner Teil. In: Fromm, E. et al. (Hrsg.) (1936): 3-76.

Horkheimer, M. (1937): Traditionelle und Kritische Theorie. In: ders. (Hrsg.): Zeitschrift für Sozialforschung: 245-294.

Horkheimer, M. (1942): Autoritärer Staat. In: ders. (1981): Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970. Frankfurt/M: Fischer: 13-35.

Horkheimer, M. (1947) Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In: ders. (1991): Gesammelte Schriften. Frankfurt/M: Fischer: 21-186.

Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (1944): Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Frankfurt/M 1997: Fischer.

Jessop, B. (2016): Neoliberalismen, kritische politische Ökonomie und neoliberale Staaten. In: Biebricher, T. (2016) (Hrsg.): Der Staat des Neoliberalismus. Baden-Baden: Nomos: 123-51.

Mareis, O (2016): Fehlt bei Horkheimer und Adorno die Dimension des Sozialen. Axel Honneths Kritik der kritischen Theorie, in: Kritiknetz - Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft. Hg.: Heinz Gess. Link: <http://bit.ly/2j5eYHi>

Marx, K. (1867): Das Kapital. Marx-Engels-Werke, Band 23.

Marx, K. (1845): Thesen über Feuerbach. In: Marx-Engels-Werke, Band 3: 5-7.

Marx, K.; Engels, F. (1848): Manifest der Kommunistischen Partei. In: Marx-Engels-Werke, Band 4: 459-493.

Marcuse, H. (1936): Ideengeschichtlicher Teil. In: Fromm, E.; et al. (Hrsg.) (1936): Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Band 1. Paris: Félix Alcan: S. 136-228.

Marcuse, H. (1967): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand.

Orwell, G. (1949): Nineteen Eighty-Four. Harlow 1983: Longman.

Ralf Ptak (2016): Das Staatsverständnis im Ordoliberalismus. Eine theoriegeschichtliche Analyse mit aktuellem Ausblick. In: Biebricher, T. (Hrsg.) (2016): Der Staat des Neoliberalismus. Baden-Baden: Nomos: 31-73.

Schui, H.; et al. (1997): Wollt ihr den totalen Markt? Der Neoliberalismus und die extreme Rechte. München: Knauer.

Schui, H.; Brandenburg, S. (2002): Neoliberalismus: Theorie, Gegner, Praxis. Hamburg: VSA.

Stapelfeldt, G. (1998): Wirtschaft und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland. Kritik der ökonomischen Rationalität. Zweiter Band. Hamburg: Lit.

Stapelfeldt, G. (2006): Der Liberalismus. Die Gesellschaftstheorien von Smith, Ricardo und Marx. Freiburg: ça ira.

Stapelfeldt, G. (2010): Neoliberalismus, Wissensgesellschaft, Wettbewerbsuniversität. In: ders. (2010): Neoliberalismus – Autoritarismus – Strukturelle Gewalt. Aufsätze und Vorträge zur Kritik der ökonomischen Rationalität. Hamburg: Kovač: 87-124.

Stapelfeldt, G. (2012): Neoliberale „Glaubensbekenntnisse“ - Theorien des gesellschaftlichen Irrationalismus. In: ders.: Neoliberaler Irrationalismus. Aufsätze und Vorträge zur Kritik der ökonomischen Rationalität II. Hamburg: Kovač: 337-582.

Steger, M. B.; Roy, R. K. (2010): Neoliberalism. A Very Short Introduction. Oxford: University Press.

Wiggershaus, R. (1988): Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. 7. Auflage. München 2008: dtv.