

4. Positionierung des Begriffs der Gerechtigkeit in der zeitgenössischen deutschen Kritischen Theorie

In diesem Kapitel möchte ich die Theorieentwürfe von drei zeitgenössischen deutschen¹ Autor/innen in den Blick nehmen, die sich selbst alle drei als mehr oder weniger in der Tradition der Kritischen Theorie stehend verstehen und (herkömmliches) Gerechtigkeitsdenken ablehnen. Ich gehe Axel Honneths, Rahel Jaeggis und Hartmut Rosas Vorschläge für eine zeitgemäße kritische Gesellschaftstheorie nacheinander durch und zeige, dass sie tatsächlich jeweils den drei Merkmalen eines allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs (Kapitel 2) nicht entsprechen. Davor seien zwei Hinweise gegeben: zur Auswahl dieser drei Autor/innen und zum Verhältnis der Auseinandersetzung mit diesen drei Autor/innen zur Darstellung der Beherrschungsformen einer libertären und egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption im letzten Kapitel (3.).

Es ist zunächst wichtig, dass Honneth, Jaeggi und Rosa mit ihren Vorschlägen für eine kritische Theorie der Gesellschaft einen vergleichbaren Gegenstandsbereich bearbeiten wie herkömmliche Gerechtigkeitstheorien. Die relevante Fragestellung ist, wie man eine gegebene Gesellschaft oder soziale Konstellation normativ bewertet. Disziplinär geht es um Fragen, die im Bereich der Politischen Philosophie oder Sozialphilosophie zu verorten sind (vgl. Kapitel 5). In Bezug auf den herkömmlichen Gerechtigkeitsbegriff spielt auch die Disziplin der Rechtsphilosophie eine Rolle, aber nur, weil dem Recht als Realisierung der Gerechtigkeit oder als empirisch wichtiger Bestandteil gegebener Gesellschaften eine entscheidende Rolle zugeschrieben wird und nicht wegen eines Interesses an Recht als solchem. Entscheidend ist, dass weder Honneths, Jaeggis und Rosas Theorieentwürfe noch der herkömmliche Gerechtigkeitsbegriff in der Moralphilosophie oder Ethik richtig verortet wären. Es geht speziell um normative Fragen im gesellschaftlichen Kontext und nicht etwa um interpersonale oder individuelle Moral.

Die Auseinandersetzung mit Honneth, Jaeggi und Rosa wird nicht zeigen, dass sie das Gerechtigkeitsvokabular ablehnen, weil sie die Beherrschungsformen der Ausbeutung und Normalisierung vermeiden wollen.

¹ Ich wähle diese drei Autor/innen freilich nicht deshalb aus, *weil* sie deutsch sind, sondern weil sie bereits über Jahrzehnte ein eigenes Programm der Kritischen Theorie entwickeln. Das tun nicht alle Wissenschaftler/innen, die in dieser Traditionslinie arbeiten. In der Einleitung zu Teil II erläutere ich, warum ich die Theorieentwürfe von Benhabib und Fraser, die allerdings auch unter diese Beschreibung passen, nicht weitergehend untersuche.

Hingegen soll vor allem deutlich werden, *dass* sich ihre Herangehensweise tatsächlich von der einer herkömmlichen Gerechtigkeitstheorie unterscheidet – wobei auch die drei Merkmale der herkömmlichen Gerechtigkeit selbst noch stärker konturiert werden sollen. Zudem soll noch ein (vermeintlich) anderes Problem der herkömmlichen Gerechtigkeitstheorie, dass sie Phänomene der Entfremdung nicht in den Blick bekommt, aufgezeigt werden. Während Ausbeutung und Normalisierung aus Perspektive der jeweiligen Gerechtigkeitskonzeption *selbst* unerwünschte Folgen sind, sind Entfremdungsphänomene, meinem Verständnis nach (vgl. 5.), aus Perspektive der Gerechtigkeit nicht selbst problematisch. Da das Aufzeigen von ‚Entfremdung‘ aber für Honneth, Jaeggi und Rosa wichtig ist, um eine Gesellschaft oder einzelne soziale Phänomene insgesamt als wünschenswert oder nicht auszeichnen zu können, sehen sie dies als Schwäche herkömmlicher Gerechtigkeitstheorien.

4.1 Erweiterte Gerechtigkeit: Axel Honneth

Neben der allgemeinen Begründung für die Auswahl der drei Autor/innen ist Honneth für die Positionierung des von mir dargestellten Gerechtigkeitsbegriffs aus zwei weiteren Gründen relevant und interessant:

Erstens, weil Honneth neben Forst einer der wenigen Autor/innen in der zeitgenössischen kritischen Theorie ist, der überhaupt vorgibt, eine Theorie der Gerechtigkeit zu entwerfen.² Viele andere Autor/innen, so Jaeggi, Rosa und auch Habermas, grenzen sich explizit vom Gerechtigkeitsdenken ab. Zweitens ist Honneths Gerechtigkeitstheorie dennoch ein systematisch anderes Unterfangen als dasjenige von Forst. Während Forsts Theorie dem von mir vorgeschlagenen allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit entspricht (vgl. Teil II), erweitert Honneth den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit auf radikale Art und Weise (vgl. Honneth 2011: 22). Ziel dieses Unterkapitels ist weniger eine Bewertung von Honneths Ansatz vorzunehmen als zu zeigen, *dass* Honneth keine Gerechtigkeitstheorie in dem in Kapitel 2 entwickelten Sinne vorschlägt. In seiner Intervention in die Debatte »Umverteilung oder Anerkennung« (Fraser und Honneth 2003) konstatiert Forst »die kategorialen Unterschiede« zwischen Frasers und Honneths Ansatz, wobei er sich selbst Fraser anschließt. Obwohl er der einen Seite (Fraser, Forst) ein besonderes Interesse für die »Gerechtigkeit« und Honneth für die »Selbstverwirklichung« zuschreibt, nennt er beide dennoch »umfassende[] kritische[] Theorie[n] der Gerechtigkeit« (Forst 2011: 134f.). Ich spreche hingegen

2 Neben Forst und Honneth wären noch Young, Fraser, Ferrara, Azmanova und Pereira als Vertreter/innen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit zu nennen. Vgl. Neuhann und Ronge 2016. Vgl. zu Fraser auch die Einleitung zu II.

von Honneths *erweiterter* Theorie der Gerechtigkeit, um den systematischen Unterschied zu »herkömmlichen Gerechtigkeitskonzeptionen« (Honneth 2011: 22) hervorzuheben, zu denen ich Forsts und Frasers rechne, was bedeutet, dass sie die drei Merkmale aus Kapitel 2 spezifizieren. Auch Jaeggi schreibt Honneth einen »weiteren Gerechtigkeitsbegriff« zu (Jaeggi 2014: 23, Fn. 11). An anderer Stelle schreibt auch Forst Honneth »ein sehr weites Verständnis von Gerechtigkeit« zu (Forst 2011: 51).³

Bei der Erläuterung, dass und warum Honneth einen bewusst erweiterten allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff (Konzept) im Gegensatz zu einem herkömmlichen verwendet, werde ich mich auf sein 2011 erschienenes Buch *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* beziehen. Hier entwickelt Honneth, nach dem Vorbild von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), seine Gerechtigkeitstheorie. *Das Recht der Freiheit* führt insbesondere drei, ohnehin immer bereits aufeinander bezogene, Fäden von Honneths vorausgehender Forschung zusammen: den Vorschlag, intersubjektive Beziehungen als Anerkennungsbeziehungen kritisch zu analysieren (Honneth 1994a), die Auseinandersetzung mit den theoretischen Grenzen eines herkömmlichen Gerechtigkeitsdiskurses (Honneth 2004, Honneth 2012a [2000] und Honneth 2010) und die Reaktualisierung von Hegels Rechtsphilosophie (Honneth 2001a).⁴

Der erweiterte Gerechtigkeitsbegriff, den Honneth verwendet, ist bezüglich aller drei Merkmale vom Gerechtigkeitskonzept, das ich vorgeschlagen habe (Kapitel 2), zu unterscheiden. Er ist nicht reduziert, nicht auf Individuen mit gleichen Rechten bezogen und fordert keine (exklusiven) Realisierung in Gesetzen. Da Honneth, meinem Verständnis nach, auch mit einer Unterscheidung zwischen allgemeinem Begriff (Konzept) und Konzeptionen arbeitet, findet diese Abgrenzung auf der Konzeptebene statt. Dafür, dass Honneth auch mit einer Unterscheidung von Konzept und Konzeptionen der Gerechtigkeit arbeitet, spricht, dass er eine Methode vorschlägt, mit deren Hilfe Vorschläge für Gerechtigkeitskonzeptionen entwickelt werden können. Diese Vorschläge der einzelnen Konzeptionen haben dann allerdings nicht (wie bei Rawls) die Form »von allein formalen, abstrakten Grundsätzen«, sondern sind inhaltlich gehaltvoller (Honneth 2011: 119ff.). Bevor ich detaillierter darauf eingehre, wieso sich Honneths Theorie kritisch auf die drei Grundmerkmale

3 Siehe dazu auch Agnes Hellers These, dass Hegels Rechtsphilosophie, an die Honneth anschließt (vgl. Honneth 2011: 16), nicht als moderne Gerechtigkeitstheorie begriffen werden kann (vgl. Heller 1987: 92). Der in Kapitel 2 entwickelte Gerechtigkeitsbegriff ist gerade als spezifisch moderner zu verstehen.

4 Vgl. auch: Honneth 2014.

der Gerechtigkeit bezieht, sei zunächst die Grundidee seines Projekts in *Das Recht der Freiheit* beschrieben: Laut Honneth ist »»gerecht« [...], was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet« (Honneth 2011: 40f.). Die Autonomie wird dabei verstanden als Autonomie des Einzelnen und ist Ausdruck des, laut Honneth, wichtigsten Werts der Moderne, der individuellen Freiheit (vgl. Honneth 2011: 35). Die Idee der Gleichheit sei kein eigenständiger Wert neben dem der individuellen Freiheit (vgl. Honneth 2011: 35, Fn. 1). Die individuelle Freiheit als Autonomie nimmt die systematische Position ein, die ich in Bezug auf das allgemeine Konzept der Gerechtigkeit dem Meta-Recht auf Rechte zugeordnet habe (vgl. 2.2). Sie ist der übergeordnete normative Maßstab, die normative Grundorientierung, von Honneths Gerechtigkeitstheorie. Sowohl das Meta-Recht auf Rechte als auch Honneths individuelle Freiheit als Autonomie können unterschiedlich ausbuchstabiert werden. Honneth spricht über drei verschiedene Modelle individueller Freiheit als Autonomie, nämlich »negative Freiheit«, »reflexive Freiheit« und »soziale Freiheit« (Honneth 2011: 33–118). Je nach Modell individueller Freiheit wandelt sich auch die »methodische Vorstellung von Gerechtigkeit« (Honneth 2011: 42).⁵ Für Honneth ist das Modell der sozialen Freiheit die überzeugendste Interpretation des Grundwerts der Moderne, der individuellen Freiheit als Autonomie. Frei ist man demnach nicht schon, wenn man das tun kann, was man will – egal, ob es vernünftige Gründe dafür gibt (negative Freiheit) –, und auch nicht, wenn man einen reflektierten Willen hat, bei dem aber unklar bleibt, wie er sich in der Welt materialisieren soll (reflexive Freiheit), sondern:

»»Frei« ist das Subjekt letztlich allein dann, wenn es im Rahmen institutioneller Praktiken auf ein Gegenüber trifft, mit dem es ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung deswegen verbindet, weil es in dessen Zielen eine Bedingung der Verwirklichung seiner eigenen Ziele erblicken kann.« (Honneth 2011: 86)

Die methodische Perspektive auf die Gerechtigkeit ergibt sich aus dieser Bestimmung des modernen Grundwerts der individuellen Freiheit als sozialer Freiheit.⁶ Die Gerechtigkeit der sozialen Freiheit sucht die Institutionen zu bestimmen, die ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung ermöglichen. Die Bestimmung dieser Institutionen erfolgt durch

- 5 Vor dem *Recht der Freiheit* hatte Honneth bereits das methodische Verständnis von Gerechtigkeit als Distributionsgerechtigkeit kritisiert, das mit einem fehlgeleiteten Freiheitsbegriff als Willkürfreiheit oder negativer Freiheit operiere: Honneth 2004: 213–227, vgl. Neuhann und Ronge 2016.
- 6 Für die Bestimmung der methodischen Perspektive der Gerechtigkeit der anderen beiden Freiheitsbegriffe, siehe für die negative Freiheit S. 55ff. und für die reflexive Freiheit S. 72ff.

die Methode der *normativen Rekonstruktion* (vgl. Honneth 2011: 24ff.). Bei der Anwendung dieser Methode können unterschiedliche Gerechtigkeitskonzeptionen herauskommen.

4.1.1 Keine reduzierte Perspektive

Aus Honneths Perspektive der Gerechtigkeit sind *alle* Institutionen, die individuelle Freiheit als soziale Freiheit durch Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung ermöglichen, interessant. Dabei ist die Art der jeweiligen Institution nicht entscheidend: »Frei« sind wir sowohl als Freunde, Liebes- sowie Geschäftspartner/innen, als Wähler, Klägerin oder Angeklagte. Honneths Perspektive nimmt also nicht bloß solche Institutionen in den Blick, die rechtlich reguliert werden, wurden oder werden sollten (vgl. 2.3), sondern auch solche sozialen Phänomene, die gar keinen (auch keinen vergangenen oder zukünftigen) Bezug zum positiven Recht haben (sollten): die Freundschaft beispielsweise, deren Wert (für die individuelle Freiheit als Autonomie) überhaupt nur dadurch besteht, dass sie *nicht* rechtlich reguliert ist und man kein Recht auf sie haben kann oder sollte (vgl. Honneth 2011: 237–252).

Honneth muss bei der Auswahl der sozialen Beziehungen und Institutionen, die eine Gesellschaft gerecht machen, allerdings auch eine Auswahl treffen. Diese Auswahl ist, wie beschrieben, erstens, dadurch bestimmt, dass nur das, was der individuellen Freiheit als Autonomie (verstanden als soziale Freiheit) zuträglich ist, gerecht ist. Es gibt allerdings noch einen zweiten Auswahlmechanismus, nämlich, dass Honneth nur Institutionen, die »zugleich [neben der Tatsache, dass sie zuträglich sind für individuelle Freiheit, d.h. wechselseitige Anerkennung ermöglichen, E.N.] Reproduktionsbedingungen der jeweils gegebenen Gesellschaft bilden« (Honneth 2011: 20, Herv. E.N.). Ohne an dieser Stelle zu problematisieren, dass es womöglich nicht leichtfällt, dieses Kriterium anzuwenden, möchte ich bloß betonen, inwiefern es sich von dem Auswahlkriterium der herkömmlichen Perspektive der Gerechtigkeit unterscheidet und wieso ich nur die herkömmliche als reduzierte bezeichne, obwohl Honneth ja auch eine Auswahl treffen muss. Die herkömmliche Perspektive ist nämlich *normativ reduziert*. Man könnte hingegen sagen, dass Honneths Theorie bloß *funktionalistisch reduziert* ist. Die herkömmliche Perspektive der Gerechtigkeit interessiert sich nur für die Dinge, auf die Individuen im Sinne ihres (je nach Konzeption konkretisierten) Meta-Rechts auf Rechte einen *normativen* Anspruch haben. Freundschaften mögen wertvoll sein für die individuelle Freiheit, solange man auf sie aber keinen (rechtlichen) Anspruch haben kann oder sollte, sind sie nicht gerechtsrelevant. Das bedeutet nicht gleichzeitig, dass nicht bestimmte

Möglichkeitsbedingungen für Freundschaften, wie ein Mindestmaß an Freizeit, als Rechtsanspruch gefasst werden können oder sollten, aber die Freundschaft selbst ist nicht gerechtigkeitsrelevant. In Honneths erweiterter Gerechtigkeitsperspektive ist hingegen jede Institution normativ von Interesse, die eine notwendige Dimension individueller Freiheit als sozialer Freiheit verkörpert. Die Einschränkung, dass weitergehend aber nur die Institutionen, die gesellschaftliche Reproduktionsbedingungen konstituieren, relevant sind, lese ich funktionalistisch: Gibt es bereits eine Institution, die eine notwendige Dimension von individueller Freiheit angemessen und für alle zugänglich verkörpert, ist eine weitere solche Institution nicht gerechtigkeitsrelevant, weil sie nicht notwendig für die Funktionalität einer – normativ verbürgten – Gesellschaftsordnung ist.

Der Unterschied in der Struktur der Auswahl von gerechtigkeitsrelevanten sozialen Konstellationen zwischen Honneths Theorie und einer der herkömmlichen Gerechtigkeit können an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden, aber tentativ könnte man ihn folgendermaßen auf den Punkt bringen: Wenn ein Individuum in einer im herkömmlichen Sinne gerechten Gesellschaft lebt, dann ist sein grundlegendes *Recht auf Rechte* realisiert; in einer in Honneths Sinne gerechten Gesellschaft, in der ein Individuum an allen freiheitssichernden Institutionen Teil hat, führt dieses Individuum ein erfülltes Leben. Honneth nimmt somit die »Beweislast« auf sich zu zeigen, »worin [...] eine ›gesunde‹ Form des gesellschaftlichen Lebens bestünde« (Forst 2011: 136).

4.1.2 *Individuelle Freiheit als Autonomie – anstatt Gleichheit von Rechten*

Die unterschiedlichen Konzeptionen individueller Freiheit bei Honneth implizieren auch unterschiedliche Formen ihrer Materialisierung. Dem herkömmlichen Begriff der Gerechtigkeit zufolge kann das ›Recht auf Rechte‹ als normativer Grundmaßstab zwar auch unterschiedlich spezifiziert werden, aber es bleibt immer in Form eines ›Rechts auf Rechte‹ gegeben, d.h., dass durch positive Rechte der Anspruch auf private Freiheit, soziale Teilhabe oder Rechtfertigung bzw. Politik aller eingelöst werden sollte. Bei Honneth hingegen wird nur die negative Freiheit als ›rechtliche Freiheit‹ durch subjektive Rechte realisiert (Honneth 2011: 132–146). Reflexive Freiheit materialisiert sich als ›moralische Freiheit‹ und soziale Freiheit realisiert sich in drei Sphären: dem »›Wir‹ persönlicher Beziehungen«, dem »›Wir‹ des marktwirtschaftlichen Handelns« und dem »›Wir‹ der demokratischen Willensbildung« (Honneth 2011, siehe Inhaltsverzeichnis). Die soziale Freiheit räumt allerdings der negativen und reflexiven Freiheit in ihrer eigenen Materialisierung auch eine

Rolle ein (vgl. Honneth 2011: 115–118).⁷ Honneth vertritt die Auffassung, dass die Idee von individueller Freiheit als Autonomie am angemessensten durch die Idee sozialer Freiheit ausgedrückt wird. Die soziale Freiheit wiederum drückt sich in unterschiedlichsten Institutionen aus – nicht nur in rechtlichen. Die normative Grundfrage, die Honneths Gerechtigkeitstheorie somit stellt, ist: Welche Institutionen sind notwendig, um individuelle Freiheit als Autonomie (verstanden als soziale Freiheit) in ihrer gegenwärtigen Vielschichtigkeit zu realisieren? Die Grundfrage der Gerechtigkeit wie ich sie verstehe hingegen war: Welche Gesetze müssen abgeschafft, welche etabliert oder geändert werden, damit das gleiche Meta-Recht auf Rechte einer jeden und eines jeden Betroffenen nicht verletzt wird?

Aus Honneths Perspektive müsste es so erscheinen, dass eine Gerechtigkeitstheorie, die ihren normativen Grundmaßstab in Form subjektiver Rechte ausdrückt (Recht auf Rechte) bereits fehlgeleitet ist – auch wenn dieses Grundrecht kein Recht auf Eigentum oder Vertragsfreiheit ist (vgl. Honneth 2011: 133).⁸ Denn die Form der Rechte kann ihre eigenen Voraussetzungen nicht mitreflektieren. Liberale Freiheitsrechte beispielsweise, die »einen individuellen Schutzraum schaffen sollen, innerhalb dessen der einzelne seine Vorstellungen vom Guten überhaupt erst befragen können soll« sichern letztendlich »die Äußerung und Praktizierung einer bereits gefestigten Überzeugung, nicht aber deren vorauslaufende Überprüfung« (Honneth 2011: 138). Um Freiheit als Autonomie, Selbstgesetzgebung, zu gewährleisten, sind Freiheitsrechte also ungeeignet. Sie sichern die Möglichkeit, willkürliche individuelle Handlungsmotive zu realisieren, aber nicht rational gerechtfertigte. Honneth führt weiter aus, dass politische Teilnahmerechte als dritte Klasse von Rechten neben Freiheits- und Teilhaberechten allerdings die Form der Rechte gewissermaßen sprengen, indem sie ein anderes Modell individueller Freiheit fordern, nämlich die aktive Teilnahme am demokratischen Willensbildungsprozess (vgl. Honneth 2011: 142). Diese sei allerdings nur möglich, wenn andere auch daran teilnehmen, d.h. ihre Teilnahmerechte nutzen; ob sie das tun, kann allerdings wiederum nicht durch das Teilnahmerecht selbst gesichert werden – es verweist deshalb auf andere Formen der Institutionalisierung von individueller Autonomie (vgl. Honneth 2011: 144ff.). Zielt Honneth nun darauf ab, diese anderen Formen

7 Ein motivationaler Ausgangspunkt seines 2015 erschienenen Buches *Die Idee des Sozialismus* war es zu zeigen, dass seine in dem *Recht der Freiheit* explizierte Methode tatsächlich eine »Transformation der gegebenen Gesellschaftsordnung« erlaubt. Eine solche Transformation würde gerade durch negative und reflexive Freiheit (nicht soziale Freiheit) vorangetrieben. Vgl. Honneth 2015a.

8 Vgl. zum Status dieses Rechts in einer kritisch-prozeduralen Konzeption Kapitel 7, insb. 7.5.

der Institutionalisierung *alle* reflexiv einzuholen, muss es die Stoßrichtung einer herkömmlichen Theorie der Gerechtigkeit sein, zu verstehen, in welchem Verhältnis die Sicherung von Rechten zu ihren sozialen Realisierungsbedingungen steht, ohne anzustreben, diese vollständig reflexiv einzuholen.

4.1.3 *Plurale Sphären der sozialen Freiheit – anstatt Realisierung im Gesetz*

Honneth grenzt sich ganz explizit von »der Tendenz [ab] [...], die Grundlagen einer Gerechtigkeitstheorie allein auf der Basis juristischer Denkfiguren zu entwickeln« (Honneth 2011: 126). Die angemessenste Vorstellung der individuellen Freiheit als Autonomie ist die soziale Freiheit und die soziale Freiheit realisiert sich nicht nur in Institutionen des positiven Rechts, sondern auch in »Praktiken, Sitten und sozialen Rollen« (Honneth 2011: 125). So sind für Honneth Freundschaften, Intimbeziehungen und Familien relevante Kategorien der Gerechtigkeit (siehe das Inhaltsverzeichnis in Honneth 2011). Diese Kategorien können auch für eine herkömmliche Gerechtigkeitsperspektive relevant sein, allerdings nur dann, wenn rechtlicher Regulierungsbedarf besteht, wie es etwa Feministinnen für die bürgerliche Familie gezeigt haben. Für Honneth sind diese Kategorien aber gerade auch dann relevant, wenn ihre Relevanz sich *nicht* dadurch ergibt, dass sie rechtlich reguliert werden sollten – diese Regulierung würde ihre Relevanz in dem Sinne, dass sie dann nicht mehr zuträglich zu individueller Freiheit als Autonomie wären, sogar in manchen Fällen (wie der Freundschaft) vernichten. In Teil III von *Das Recht der Freiheit* benennt Honneth alle die Institutionen, die – hier und heute – notwendig seien für eine gerechte Gesellschaft. Diese Ausführungen bewegen sich allerdings bereits auf der Ebene der Konzeption. Honneth würde vermutlich durchaus auf eine Kritik der Art eingehen, dass er bestimmte Institutionen bei seiner normativen Rekonstruktion vergessen habe. So kritisieren etwa Dum und Guay, dass Honneth in seiner Analyse der Institutionen, die notwendig sind, um soziale Freiheit zu sichern, Bildungsinstitutionen, insbesondere Schulen und Universitäten, – wie auch schon Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – fälschlicherweise unberücksichtigt gelassen habe (vgl. Dum und Guay 2017).⁹ Ohne hier näher auf die Konzeptionsebene einsteigen zu müssen,

9 Auch wenn dieser Fehler womöglich nachträglich korrigierbar ist und Honneth ihn vermutlich einsieht (dafür sprechen seine Überlegungen in Honneth 2012c), denke ich nichtsdestoweniger, dass er systematische Relevanz hat. So könnte man argumentieren, dass die Freiheit, die in Bildungsinstitutionen verwirklicht wird, negative und reflexive Freiheit ist – die in Honneths Modell sozialer Freiheit eigentlich nur als *Kritik an* bestehenden

ist es klar, dass sich für Honneth individuelle Freiheit nicht nur in einer Sphäre (paradigmatisch der rechtlichen) materialisiert, sondern notwendigerweise auch in anderen, nicht-rechtlichen, Sphären (unabhängig davon, welche das genau sind):

»Die eine, moderne Idee der Gerechtigkeit splittert sich [...] in ebenso viele Gesichtspunkte auf, wie es solche institutionalisierten Sphären eines legitimationswirksamen Freiheitsversprechens in unseren zeitgenössischen Gesellschaften gibt; denn in jedem dieser Handlungssysteme bedeutet es etwas anderes, sich untereinander ›gerecht‹ zu verhalten, weil zur Realisierung der versprochenen Freiheit jeweils besondere Voraussetzungen und wechselseitige Rücksichtnahmen erforderlich sind.« (Honneth 2011: 10)

Wenn es andere Sphären der Gerechtigkeit als die im weiten Sinne rechtliche (d.h. vergangene und zukünftige Gesetze eingeschlossen) gibt, dann gibt es auch andere Probleme mit der Gesellschaft als Ungerechtigkeiten; so verstehe ich jedenfalls Honneths Begründung für die Notwendigkeit des Vokabulars der »sozialen Pathologie« (Honneth 2011: 157). Ungerechtigkeiten können nur beschreiben, dass der gleichberechtigte Zugang zu bestimmten Institutionen gesichert sein muss, weil – um im Rechtsvokabular zu sprechen – Individuen einen *Anspruch* auf Teilhabe an ihnen haben (vgl. ebd.). Neben Ungerechtigkeiten als ungleichberechtigtem Zugang zu Institutionen müssten aber auch soziale »Pathologien«, die dann bestehen, »wenn einige oder alle Gesellschaftsmitglieder aufgrund von gesellschaftlichen Ursachen nicht mehr dazu in der Lage sind, die Bedeutung dieser [primären] Praktiken und Normen angemessen zu verstehen« (ebd., Herv. E.N.), in den Blick genommen werden.¹⁰ Das lässt sich in Bezug auf Freundschaften folgendermaßen beschreiben: Angenommen es gäbe in einer Gesellschaft keine ›gut funktionierenden Freundschaften‹ in dem Sinne, dass sie nicht mehr zuträglich zu individueller Freiheit wären und somit keine ›richtigen‹¹¹ Freundschaften mehr (sondern nur strategische Beziehungen beispielsweise), dann wäre es unangemessen, diesen Mangel an Freundschaften als Ungerechtigkeit zu bezeichnen. Denn die Behebung einer Ungerechtigkeit würde darauf zielen, den gleichberechtigten Zugang zu Freundschaften zu sichern; eine Freundschaft aber, die darauf basiert, dass mindestens eine beteiligte Partei einen rechtlichen Anspruch auf diese Freundschaft hat, ist allerdings auch keine ›richtige‹ Freundschaft. Das liegt u.a. daran, dass Freundschaften konstitutiv nicht-instrumentell seien (vgl. Honneth

Institutionen wichtig wird, aber nicht selbst *in Institutionen* verwirklicht wird. Vgl. 12.2.2.

¹⁰ Solche Pathologien könnte man ggf. allerdings auch als *Bildungsungerechtigkeiten* fassen, vgl. 12.2.2.

¹¹ Vgl. 4.2.

2011: 251); ein instrumentelles Eingehen einer Freundschaft wäre aber gegeben, wenn eine Freundin eine Freundschaft nur pflegen würden, um den Anspruch ihres Freundes auf Freundschaft zu erfüllen. Wenn Individuen keine ›richtigen‹ Freundschaften mehr haben, dann gründet das darauf, dass sie nicht mehr verstehen, dass Freundschaften wichtig sind für ihre eigene Freiheit. Der Mangel an ›richtigen‹ Freundschaften ist somit eine soziale Pathologie und keine Ungerechtigkeit.¹²

Ohne hier den Versuch unternehmen zu wollen, zu beantworten ob Honneths radikal erweiterter Gerechtigkeitsbegriff nun besser ist als ein herkömmlicher – Erklärungsziel war es zu zeigen, dass sie sich unterscheiden –, sei hier erwähnt, was das Kriterium für die Beantwortung dieser Frage wäre. Das Kriterium wäre der Grad der Reflexivität der Theorien (vgl. 1.2). Schon vor dem *Recht der Freiheit* hat Honneth sich kritisch mit herkömmlichen Gerechtigkeitstheorien auseinandergesetzt und so das distributionstheoretische Paradigma der Gerechtigkeit kritisiert (vgl. Honneth 2004). Diese Kritik zu formulieren und daraus Konsequenzen zu ziehen, bezeichnet Honneth als »Reflexionssteigerung der Gerechtigkeit« (Honneth 2004: 225). Diese Kritik am distributionstheoretischen Paradigma übt auch Forst (vgl. 3.2) und auch für Forst ist die Reflexivität einer Theorie ihr Gütekriterium (vgl. Forst 2011: 13). Ich verstehe das vorliegende Buch als Versuch, die Reflexivität einer herkömmlichen Theorie der Gerechtigkeit so weit wie möglich zu treiben, während Honneth meint, dass eine Reflexionssteigerung der Gerechtigkeit ihr eigenes (herkömmliches) allgemeines Konzept notwendig sprengen muss. Ein möglicher Ansatzpunkt, um Honneth allerdings ein Reflexionsdefizit zu unterstellen, wäre, dass er die »Partizipation an Institutionen der Anerkennung« (Honneth 2011: 115, Herv. E.N.) gegenüber der Rechtfertigung dieser Institutionen zu sehr betont.¹³ Aus Honneths Perspektive besteht das Reflexionsdefizit von herkömmlichen Gerechtigkeitstheorien letztlich darin, dass sie eine zu starke Trennung von idealen Normen und ihrer Anwendung vornehmen (vgl. Honneth 2011: 90).¹⁴

- 12 Dass Honneths Theorie der Gerechtigkeit als Begriff für die Dinge, die aus ihrer Perspektive nicht wünschenswert sind, nicht ausschließlich den Begriff der Ungerechtigkeit verwendet, weist darauf hin, dass es zweifelhaft ist, ob seine Theorie tatsächlich sinnvollerweise als Gerechtigkeitstheorie zu verstehen ist.
- 13 Diese Kritik wäre ähnlich gelagert wie Forsts Kritik an Frasers »partizipatorischer Parität«. Vgl. Kapitel 3, Fn. 31.
- 14 Um diese Kritik zu vermeiden, beziehe ich Fragen der Rechtsform und damit der Rechtsanwendung mit ein (vgl. insb. 1.2, 2.3 und 8).

4.2 Lebensform: Rahel Jaeggi

In ihrem 2014 erschienenen Buch *Kritik von Lebensformen* entwirft Rahel Jaeggi eine Form der kritischen Theorie, deren Grundbegriff »Lebensform« heißt. Maeve Cooke schlägt auch eine kritische Theorie vor, in deren Zentrum der Begriff der Lebensform steht (vgl. Cooke 2006). Daniel Loick schließt mit seiner differenzierten Darstellung und Verteidigung einer »Politik von Lebensformen« sowohl an Cooke als auch an Jaeggi an, wobei er vor allem die politische Komponente der Kritik von Lebensformen, auch in Abgrenzung von Jaeggi, betont (vgl. Loick 2016: 151¹⁵). Ich setze mich hier exemplarisch nur mit Jaeggis Kritik von Lebensformen etwas näher auseinander.

Für Jaeggi ist das Ziel von Kritik einen Anstoß für das bessere *Gelingen* von Lebensformen zu liefern; Gesellschaften und gesellschaftliche Phänomene sind somit wünschens- oder erstrebenswert, wenn sie selbst gelingende Lebensformen darstellen oder solche ermöglichen (vgl. Jaeggi 2014: 23). Wie schon in ihrem Buch *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (2005) möchte Jaeggi explizit über eine Gerechtigkeitsperspektive hinausgehen (vgl. Jaeggi 2005: 16 und Jaeggi 2014: 32). Es ist aber unklar, ob bei ihr jegliches Nicht-Gelingen von Lebensformen als Entfremdung charakterisiert werden kann oder ob es auch andere Formen des Nicht-Gelingens oder Indizien für das Nicht-Gelingen von Lebensformen gibt. Jaeggi möchte jedenfalls die für die Gerechtigkeitsperspektive charakteristische Trennung von Fragen des Richtigen und des Guten (vgl. 2.1) aufbrechen und somit Lebensformen, die innerhalb dieser Dichotomie dem Bereich des Guten zugeordnet sind, aus der »liberale[n] black box« heraus in den Fokus rücken (Jaeggi 2014: 10). Sie grenzt sich dabei von Rawls und daran anschließenden Gerechtigkeitstheorien ab und auch von Habermas' Gesellschafts- und Demokratietheorie. Gemeinsam sei nämlich beiderne eine neutrale Haltung gegenüber Fragen des guten Lebens (vgl. Jaeggi 2014: 31–38). Viel hängt in Bezug auf die Stichhaltigkeit von Jaeggis Vorschlag von der komplexen und nicht immer ganz klaren Definition von Lebensformen ab. Ich kann hier nur einen kurzen Aufriss der wichtigsten Merkmale des Begriffs bieten, werde allerdings bei der Erläuterung des Unterschieds von Jaeggis Theorie zu einer Gerechtigkeitstheorie anhand der drei Merkmale manche Elemente des Lebensformenbegriffs noch einmal näher beleuchten.

Lebensformen beziehen sich auf die Form der kulturellen und sozialen, nicht bloß biologischen Reproduktion menschlichen Lebens (vgl. Jaeggi 2014: 21). Lebensformen sind ein Bündel aus Praktiken, wobei Praktiken – im Gegensatz zu Normen beispielsweise – sowohl die

¹⁵ In englischer Übersetzung erneut abgedruckt in Allen und Mendieta 2018.

gewohnheitsmäßige Wiederholung von Handlungen als auch deren normatives Verständnis von Seite der Handelnden bezeichnen. Praktiken sind immer sozial verortet, eine einzelne Person kann etwa nicht eine Reise einfach als Urlaub deklarieren, sondern ›Urlaub machen‹ ist notwendig auf den Kontext der Arbeitsgesellschaft bezogen (vgl. Jaeggi 2014: 94ff.). Lebensformen sind zudem bedeutend, da sie »nicht ohne Folgen zu ersetzen[]« sind (Jaeggi 2014: 84). Das passt dazu, dass Lebensformen mit einem »*normative[n] Erwartungsdruck*« (Jaeggi 2014: 78) einhergehen, obwohl »sie weder *streng kodifiziert* noch *institutionell verbindlich* verfasst sind« (Jaeggi 2014: 77). Dem normativen Druck, eine Familie zu gründen, kann man sich beispielsweise nicht vollends entziehen – auch wenn man sich dagegen entscheiden kann. Lebensformen sind zudem – im Gegensatz zu Modeerscheinungen beispielsweise – sachbezogen, sie beziehen sich auf die Lösung eines bestimmten (sozialen) Problems (vgl. Jaeggi 2014: 82ff. 200ff.). Die Kleinfamilie beispielsweise löst das ›Problem der Kindererziehung‹. Lebensformen sind schließlich auf eine bestimmte Art und Weise allgemeingültig: Sie sind hypothetisch in der Hinsicht, dass *nicht jeder/ immer* auf eine bestimmte Art und Weise handeln sollte, dennoch erheben sie den Anspruch, dass »*[j]eder in meiner Lage* beziehungsweise an diesem bestimmten Ort der Gesellschaft [...] so und so handeln [sollte]« (Jaeggi 2014: 88f., Herv. E.N.). Greifbar wird diese Form der Normativität, wenn Jaeggi beschreibt, auf welche Arten und Weisen sich Lebensformen voneinander unterscheiden lassen. Sie können sich graduell oder funktional unterscheiden oder können eine »echte« Pluralität darstellen (Jaeggi 2014: 93). Man könnte sich bei einer graduellen Unterscheidung etwa vorstellen, dass das Alter variiert, in dem von Frauen erwartet wird, Kinder zu bekommen. Funktional unterscheiden sich Lebensformen dann, wenn sie unterschiedliche Probleme lösen; sie sind dann komplementär. Wirklich, man könnte auch sagen politisch, unterscheiden sich Lebensformen, wenn sie auf dasselbe Problem, z.B. Kindererziehung, unterschiedliche Antworten geben. An dieser Stelle entsteht dann ein Konflikt, weil Lebensformen eben allgemein in der Hinsicht sind, dass sie auf dieselben Probleme auch dieselben Lösungen fordern, auch wenn es unterschiedliche (komplementäre) Problemlagen gibt. Anhand der Frage, ob Lebensformen gelingen oder nicht, und der Kritik an nicht-gelingenden Lebensformen baut sich Jaeggis Programm auf.

4.2.1 (*Nicht-gelingende*) Lebensformen als Interesse der Kritik

Die »kritische Theorie der Kritik von Lebensformen« (Jaeggi 2014: 12, Herv. entfernt E.N.) interessiert sich für die Analyse und Kritik von Lebensformen. Da alle Lebensformen gelingen oder scheitern können, sind

zunächst auch *alle* Lebensformen nicht nur deskriptiv, sondern auch aus normativer Perspektive interessant. Eine Lebensform wird in dieser Perspektive »als Lebensform« kritisiert und es wird nicht bloß gefragt, »ob sich in ihr eine im engeren Sinne gerechte gesellschaftliche Ordnung manifestiert« (Jaeggi 2014: 23). Man könnte auch sagen: Lebensformen sind per se interessant, nicht nur, wenn sie der Vorstellung von liberaler Neutralität¹⁶ wider- oder entsprechen, d.h. sie verboten oder erlaubt sein sollten.

Forst versteht Jaeggis Kritik an dem liberalen Umgang mit Lebensformen so, dass sie kritisiere, dass der Liberalismus Lebensformen als *irrational* und deshalb nicht als kritikwürdig ansehe. Jaeggi kritisiert in der Tat die liberale »*Irrationalisierung*« von Lebensformen (Jaeggi 2014: 50). Forst erläutert richtigweise, dass der Liberalismus *nicht* darauf verpflichtet ist, Lebensformen als irrational zu verstehen und sie auch kritisieren kann und dies tut, wenn sie »mit ihr [der entsprechenden Gerechtigkeitskonzeption, E.N.] nicht kompatibel sind« (Forst 2015a: 21). Die Einschränkung ›wenn‹ ist wichtig, denn hier zeigt sich, dass die Gerechtigkeitsperspektive nicht notwendig ein anderes deskriptives Bild von Lebensformen hat, insbesondere nicht notwendig eines, in dem Lebensformen als irrational gelten¹⁷, allerdings ein anderes, nämlich nur bedingtes, normatives Interesse an ihnen.¹⁸ Forst scheint diesen zentralen Unterschied der Perspektiven (Lebensform vs. herkömmliche Gerechtigkeit) zu vernachlässigen, in dem er sich darauf konzentriert zu zeigen, dass die Gerechtigkeit Lebensformen prinzipiell genauso kritisieren kann (und dies auch tut) wie die Perspektive der »Kritik von Lebensformen« selbst. Dabei werden Lebensformen aber nicht *als* Lebensformen kritisiert, sondern als (in)kompatibel mit der Gerechtigkeit. Eine ethische Kritik von Lebensformen *als* Lebensformen ist für Forst dabei kompatibel mit einer Kritik von Lebensformen aus Gerechtigkeitsperspektive (vgl. Forst 2015a: 21). Ich denke, dass Jaeggi allerdings nicht bloß eine komplementäre Form der Kritik zu einer Gerechtigkeitskritik anbieten will, sondern eine alternative: Sie möchte dafür argumentieren, dass Kritik, richtig verstanden, immer eine Kritik von Lebensformen *als* Lebensformen sein sollte.

Auch wenn sich die *kritische Theorie der Kritik von Lebensformen* für Lebensformen *als* Lebensformen und somit zunächst alle Lebensformen interessiert, hat sie dennoch ein besonderes Interesse an dem

¹⁶ Vgl. Jaeggi 2014: 31. Zur Bedeutung der Debatte um (staatliche) Neutralität für Forsts Gerechtigkeitstheorie, vgl. auch 6.1.

¹⁷ Vgl. dazu Forsts sozialtheoretischer Rechtfertigungsbegriff (6.3.2).

¹⁸ Ich verstehe Menke so, dass er eine Unterscheidung von ›Nicht-Interesse‹ an Lebensformen und ›als irrational beschreiben‹ von Lebensformen macht, aber schließlich meint, Erstes führe notwendig zu Letzterem (vgl. Menke 2015: 363).

»*Nichtgelingen* von [bestimmten, E.N.] Lebensformen« (Jaeggi 2014: 13). Das liegt daran, dass die Perspektive nicht positiv bestimmen will, welche Lebensformen gut sind, sondern ausweisen will, welche Lebensformen nicht (mehr) gut funktionieren, d.h. nicht gelingen. Jaeggi beschreibt die Form ihrer Kritik, die sie als eine Variante immanenter Kritik versteht, dementsprechend in Abgrenzung zu Honneths »rekonstruktiv-immanente[r] Kritik (die sich positiv an den in den Wirklichkeit eingelassenen vernünftigen Normen orientiert)«, als »negativistisch« (Jaeggi 2014: 319, Fn. 5 und 294f., Fn. 46).

4.2.2 *Kollektive Lebensform statt individuellem Recht*

Die Bezugseinheit von Jaeggs Version kritischer Theorie sind weder Individuen mit Rechten (wie bei der Gerechtigkeit), noch wie bei Honneth Individuen, deren Freiheit als Autonomie (verstanden als soziale Freiheit) im Mittelpunkt steht. Auch wenn Institutionen (als kollektive Entitäten) für die herkömmliche und erweiterte Version der Gerechtigkeit (Honneth) zentrale Vermittlungsinstanzen für die Sicherung der individuellen Rechtsgleichheit bzw. der Realisierung individueller Freiheit als Autonomie sind, sind sie nicht das normative Zentrum der Theorie. Für Jaeggi sind Lebensformen als »*kollektive Gebilde*« (Jaeggi 2014: 77) unmittelbar der Fokus der Kritik. Lebensformen »betreffen überindividuelle Fragen der Lebensführung, die sich in eingespielten sozialen Praktiken und Institutionen artikulieren« (Jaeggi 2014: 22). Andersherum ist bei Jaeggi aber die kollektive Ebene der Lebensform mit der individuellen Ebene vermittelt: »Die Lebensform eines Individuums bezeichnet die Hinsicht, in der es als einzelnes und in seinem individuellen Handeln Anteil an einer kollektiven Praxis hat.« (Jaeggi 2014: 77f.) Steht bei der herkömmlichen oder erweiterten Gerechtigkeit auch nicht einfach das Individuum im Zentrum, sondern ist normativ qualifiziert, als Individuum mit gleichen Rechten oder als freies, ist der normative Grundmaßstab bei Jaeggi die »*Rationalität* [bzw. das Gelingen, E.N.] von Lebensformen« (Jaeggi 2014: 58, Herv. E.N.).

4.2.3 »*Keine Polizeifragen*«¹⁹

Was sind die Konsequenzen der Kritik einer Lebensform als nicht-gelingend? Diese Frage stellt sich Jaeggi unter der Überschrift »Was tun?« (Jaeggi 2014: 52), d.h., was tun, wenn erkannt wurde, dass eine Lebensform nicht gelingt, nicht rational ist? Das ist die Frage nach der Art der

¹⁹ Jaeggi 2014: 52.

Normativität der *Kritik* von Lebensformen. Sie bewegt sich auf einer anderen Ebene als die Normativität einer Lebensform selbst, die Individuen bestimmte Praktiken nahelegt und so einen normativen Erwartungsdruck auf Individuen ausübt (s.o. und vgl. Jaeggi 2014: 165). Die Normativität der *Kritik* von Lebensformen bewegt sich zwischen »Geschmacksfragen [...] und Problemen, die auf moralisch begründete Gebote und Verbote zielen« (Jaeggi 2014: 28).²⁰ Anders gesagt: die Normativität der Kritik von Lebensformen ist in »die Gegenüberstellung von ›gutem Leben‹ und ›Gerechtigkeit‹ eingetragen« (Jaeggi 2014: 23). Was diese »mittlere Ebene« (Jaeggi 2014: 28) der Kritik nun für praktische Konsequenzen hat, bestimmt Jaeggi bedauernswerter Weise bloß negativ oder sehr abstrakt. Die wichtigste negative Abgrenzung ist für Jaeggi, dass die Kritik von Lebensformen *nicht* mit der Forderung nach Verbots von bestimmten Lebensformen einhergeht: »[A]us der Kritik von Lebensformen [folgt nicht] unmittelbar ein rechtlich-politisches Eingreifen in Gestalt von Verbots und Sanktionen« (Jaeggi 2014: 52). Sie grenzt sich damit also explizit von der ›starken‹ Normativität der Gerechtigkeit ab (vgl. 2.3). Die positive, aber abstrakt bleibende Alternative, ist die Forderung nach der

»[...] *Transformation* [...] von Lebensformen [...]. Diese Transformationen sind in den wenigsten Fällen Prozesse, die sich oktroyieren lassen. Hier bedeutet die öffentliche Thematisierung²¹ zuvorderst den Beginn einer Diskussion, die überhaupt erst das Ausleben differierender Praktiken ermöglicht und gewohnte Perspektiven außer Kraft zu setzen erlaubt.« (Jaeggi 2014: 53)²²

Jaeggi grenzt sich außerdem vom »Agonismus« als einer radikal-demokratischen Strömung, die auch die Repolitisierung von Lebensformen fordert, ab, weil dieser schließlich, wie nach Jaeggis Auffassung der

- 20 Was Jaeggi hier als Normativität der Moral bezeichnet ist in dem Sinne ›stark‹ wie die Normativität der Gerechtigkeit. Allerdings haben Gebote im Vergleich zu Verbots und Erlaubnissen für die Gerechtigkeit eine zweitranlige Rolle. Vgl. 2.3.
- 21 Es ist bemerkenswert, dass Jaeggi hier die Wichtigkeit der öffentlichen Sphäre so stark macht, der in diskursethischen Theorien (insbesondere Habermas'), von denen sich Jaeggi deutlich abgrenzt (vgl. Jaeggi 2014: 33–38), besonders viel Bedeutung zugemessen wird (vgl. Kapitel 8).
- 22 Vgl. die Darstellung bei Loick: »Hatte Cooke treffend herausgearbeitet, dass sich postuniversalistische Anerkennungsansprüche nicht in Form von rechtlichen oder moralischen Ge- und Verbots geltend machen, sondern ›Einladungen‹ aussprechen, so weist auch Jaeggi darauf hin, dass Lebensformkritik keine, wie sie schreibt, ›Polizeifrage‹ [...] ist.« (Loick 2016: 151) In seinem Buch *Juridismus* möchte Loick eine Theorie eines Rechts entwickeln, das nicht durch Zwang durchgesetzt wird, sondern eine »anlockende Einladung« ausspricht, ihm zu folgen (vgl. Loick 2017a: 323ff.).

Liberalismus, nicht davon ausgeht, dass Lebensformen *mit Gründen* kritisiert werden können (Jaeggi 2014: 55–57).²³

Ohne hier eine umfassende Kritik an Jaeggis Beschreibung der Normativität der Kritik von Lebensformen unternehmen zu können, sei aber doch darauf hingewiesen, dass, erstens, die von Jaeggi scharf kritisierte Unterscheidung von Geschmacks- und Moralfragen²⁴ in ihrer Perspektive doch auch wieder Einzug erhält und, zweitens damit einhergehend, Jaeggis Verständnis des Verhältnisses ihrer Kritikform zum positiven Recht unklar bleibt.²⁵ Die Unterscheidung von Geschmacks- und Moralfragen kehrt bei Jaeggi zurück, wenn sie schreibt, dass die Kritik von Lebensformen (als »öffentliche Thematisierung« von Lebensformen) »manchmal zu politischen und rechtlichen Konsequenzen, also zu verbindlichen Bestimmungen führen [...] muss« (Jaeggi 2014: 53, Herv. E.N.). Man könnte sagen, dieses »manchmal« zu bestimmen ist die Kernaufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit. Diese Aufgabe sollte aber auch eine Kritik von Lebensformen nicht ignorieren, insbesondere wenn sie sich dann schlussendlich doch auf eine solche Unterscheidung stützt. Die Gefahr einer *ideologischen* Trennung von Kritik, die politisch-rechtliche Konsequenzen haben sollte, und einer, die solche nicht haben sollte, scheint mir erheblich größer, wenn diese Trennung zwar benutzt, aber gerade *nicht* zum Thema der theoretischen Auseinandersetzung gemacht wird. Der Bezug von Lebensformen zum positiven Recht bleibt, zweitens, bei Jaeggi unklar bzw. die rechtliche Dimension scheint manchmal einfach definitorisch ausgeschlossen zu werden, ohne dass dafür eine ausreichende Begründung gegeben wird. Das passiert beispielsweise, wenn Jaeggi über die Lebensform »Familie« schreibt und sich dabei für die Normen interessiert, die »eine Familie zu dem macht, was sie als Familie ist oder zur Familie macht, also um das, was man von ihr als Familie normativ erwartet und woran sich bemisst, ob etwas eine Familie ist oder nicht« und dann unvermittelt schreibt, dass sie »hier die (allerdings sehr interessante) Frage, inwiefern gerade ihre rechtliche Form Lebensformen entscheidend mitkonstituiert nicht weiter verfolgen« wird (Jaeggi 2014: 153, Fn. 22). Wäre es aus einer sozialkritischen Perspektive nicht gerade interessant, sich die Familie als soziale Institution im Wechselspiel von rechtlicher Regulierung *und* sozialer Normenerwartung anzuschauen? Ist nicht eine Perspektive, die die rechtliche Seite ausklammert, genauso reduktiv wie eine, die nicht-rechtliche Normen ausblendet? Weitere für mich unbefriedigend bleibende Bemerkungen zum Verhältnis von Recht

²³ Vgl. Kapitel 7, insb. 7.6.

²⁴ Ich schlage eine abstraktere Beschreibungsweise dieser Trennung als Trennung von gerechtigkeitsrelevant und -irrelevant vor (vgl. 2.1).

²⁵ Siehe Fateh-Moghadam 2017 für eine ähnlich gelagerte Kritik an Jaeggis Ansatz aus rechtsphilosophischer Perspektive.

und Lebensform finden sich in Fußnoten auf S. 157 (Fn. 31) und S. 170 (Fn. 55, vgl. Kapitel 5).

Wie schon bei der Diskussion von Honneths erweiterter Gerechtigkeits-theorie möchte ich mir an dieser Stelle, nach einer bloß knappen Auseinandersetzung mit Jaeggis *Kritik von Lebensformen*, kein abschließendes Urteil über ihren Vorschlag anmaßen. Es sei allerdings gesagt, dass Jaeggi, wie auch Honneth und Forst (s.o.), als Kriterium für die Qualität ihrer Theorie den Maßstab der Reflexivität gelten lassen würde. So schreibt sie zum Ende ihres Buches, dass »[m]isslingende Lebensformen [...] an einem kollektiven praktischen Reflexionsdefizit, an einer Lernblockade [leiden]« (Jaeggi 2014: 445). Weitergehend glaubt sie, dass die liberale Ausklammerung von Lebensformfragen, deren Kritik der Ausgangspunkt ihres Buches darstellt, »droht«, solche Reflexionsdefizite zu erzeugen (Jaeggi 2014: 451). Reflexivität wird also als übergeordnetes Kriterium verwendet.

Es seien zudem zwei Unterschiede zwischen Honneth und Jaeggi wiederholt. Zunächst unterscheidet sich ihr Verhältnis zum Gerechtigkeitsbegriff: Sie teilen die Kritik an einem herkömmlichen Begriff, Honneth zieht allerdings die Konsequenz den Begriff umzudeuten, indem er ihn radikal erweitert, während Jaeggi den Gerechtigkeitsbegriff ablehnt und einen anderen Grundbegriff als Basis einer kritischen Theorie, den Begriff der Lebensform, vorschlägt. Zweitens ist der Unterschied zu nennen, dass Jaeggis Theorie sich im Gegensatz zu Honneths »negativistisch« versteht (s.o.).

4.3 Resonanz: Hartmut Rosa

In seinem 2016 erschienenen Buch *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*²⁶ schlägt Hartmut Rosa eine »modifizierte und erneuerte Form der Kritischen Theorie« vor (Rosa 2016: 36). Ihr normativer (und deskriptiver) Grundbegriff ist »Resonanz«, welcher bezogen wird auf »Weltbeziehungen«. Weltbeziehungen als »historisch und kulturelle variable Gesamtkonfigurationen, die nicht nur ein bestimmtes *Verhältnis* zwischen Subjekt und Objekt definieren, sondern die *de facto* jene Subjekte und Objekte hervorbringen« (Rosa 2016: 36) können mehr oder weniger resonanzermöglichend sein. Rosas Vorschlag einer kritischen

²⁶ Vgl. für eine Zusammenfassung und Kritik von Rosas Resonanzbuch, die unabhängig von der Fragestellung dieser Arbeit vorgeht: Neuhan und Kaczynski 2016.

Theorie möchte demnach »Resonanzverhältnisse« (Rosa 2016: 36), d.h. Weltbeziehungen, die unterschiedliche Formen und Stärken von Resonanz ermöglichen oder verhindern, kritisch in den Blick nehmen.

Wie Honneth und Jaeggi grenzt sich auch Rosa explizit von herkömmlichem Gerechtigkeitsdenken ab (vgl. Rosa 2016: 49, 52). Diese Abgrenzung gilt allerdings zumindest nicht ohne Weiteres für eine kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption. Denn er weist explizit insbesondere ein *verteilungstheoretisches* Gerechtigkeitsparadigma zurück und zwar aufgrund seiner »Überzeugung, dass die Qualität des menschlichen Lebens (und der sozialen Verhältnisse) nicht einfach an den Optionen und Ressourcen gemessen werden kann, die zur Verfügung stehen, sondern einer Untersuchung der Art des Weltverhältnisses oder der Weltbeziehung bedarf, die für dieses Leben prägend sind« (Rosa 2016: 52). Die Qualität des menschlichen Lebens mit Blick auf eine »Ressourcenausstattung« zu messen oder zu verstehen, trüge sogar selbst zur Minderung der Lebensqualität bei (Rosa 2016: 44–51). An dieser Stelle wird der Bezug zu Rosas bisherigem Werk und insbesondere seiner prominent gewordenen Beschleunigungsthese deutlich. Die These besagt, dass die Moderne durch soziale Beschleunigung gekennzeichnet sei und diese das *normative Projekt der Moderne*, nämlich das Streben nach individueller und kollektiver Autonomie gefährde (vgl. Rosa 2005: z.B. 50). Zudem veranlasste das normative Projekt der Moderne selbst Beschleunigungsprozesse (vgl. Neumann und Kaczynski 2016: 43f.). In *Resonanz* spricht Rosa anstatt von sozialer Beschleunigung bevorzugt von der Tatsache, dass sich die moderne Gesellschaft nur noch dynamisch stabilisieren lasse, d.h. sie ihre soziale Reproduktion nur dadurch zu sichern vermag, dass sich ihre Strukturen dynamisieren. Die dynamische Stabilisierung versteht Rosa als eine »Trias«, bestehend aus »Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung«, wobei alle drei aber letztlich doch bloß Dimensionen *eines* »einzigsten Dynamisierungsprozesses« seien. »Wachstum« bezeichnet die »sachliche«, Beschleunigung die »zeitliche« und »Innovationsverdichtung« die »soziale« Dimension. Der übergeordnete Dynamisierungsprozess lässt sich allerdings allgemein wieder als »*Mengensteigerung pro Zeiteinheit* [d.h. Beschleunigung, E.N.] definieren« (Rosa 2016: 673). Der Unterschied zwischen dem inhaltlichen Kern der älteren Rede von Beschleunigung und der neueren von dynamischer Stabilisierung ist also vermutlich vernachlässigbar. Fest steht, für Rosa, dass die Konzentration auf Ressourcen bzw. Ressourcenvermehrung (des *verteilungstheoretischen* Gerechtigkeitsparadigmas), »mehr davon zu haben [ist] stets besser [...], als weniger zu haben« (Rosa 2016: 50), jedenfalls als *normativer Maßstab* für die Kritik an einer durch dynamische Stabilisierung gekennzeichneten Gesellschaft nicht tauge, denn: »Die Vergabe und Sicherung der Ressourcen unterliegt [selbst, E.N.] dem dynamischen Steigerungswettbewerb« (Rosa 2016: 694). Die

Diagnose des Problems, dass die sich beschleunigende Moderne ihr eigenes normatives Ziel untergräbt, individuelle und kollektive Autonomie, ist Thema des bereits zitierten Beschleunigungsbuches von Rosa. Seine Bücher *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik* (2013c [2012]) und das eher populärwissenschaftliche *Beschleunigung und Entfremdung* (2013a) können als Übergangswerke von dieser Diagnose zu Rosas Lösungsvorschlag für dieses Problem in seiner Resonanztheorie verstanden werden. Das *Resonanz*-Buch ist dann vor allem der Lösung gewidmet, so ist der erste Satz des Buches: »Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung.« (Rosa 2016: 13) Rosas Beschleunigungsdiagnose bzw. sein Verständnis dessen, was Beschleunigung ausmacht, wird später in dieser Arbeit wichtig (insb. Kapitel 10), während an dieser Stelle seine »Lösung«, sein Resonanzbegriff, als Option für einen Grundbegriff einer kritischen Theorie der Gesellschaft im Zentrum steht.

Stellt »Resonanz« für Rosa, wie erwähnt, sowohl eine Alternative zum Begriff der individuellen wie kollektiven Autonomie (normatives Projekt der Moderne) als auch zu einem Verteilungstheoretischen Gerechtigkeitsbegriff dar, ist damit noch unklar, wie »Resonanz« sich zu dem von mir entwickelten allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff (und seinen spezifischen Konzeptionen²⁷) verhält und wie sich dieser wiederum zum Begriff der Autonomie verhält. Fest steht, dass Honneth ganz explizit und auch Jaeggi, jedenfalls in Rosas Interpretation, die ich teile, mit ihren Ansätzen jeweils Ausdeutungen des Begriffs der Autonomie vorlegen (vgl. Rosa 2016: 302). Die kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit, die ich im Anschluss an, aber auch in Abgrenzung von Forst in Teil II vorschlagen werde, ist allerdings nicht ausschließlich auf den Wert der Autonomie bezogen und damit in einer bestimmten Hinsicht näher an Rosas Projekt als an Jaeggis und Honneths (dazu 6.4.8 und 7).²⁸

Mit seiner Abgrenzung von einem Verständnis der Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit bringt Rosa noch ein normatives Element neben der Autonomie als Selbstwirksamkeit (vgl. Rosa 2016: 137, 278) ins Spiel, das gleichzeitig aber nicht notwendig auf dieses Gerechtigkeitsverständnis bezogen ist und zwar: die »Privatisierung der Frage nach dem guten Leben« (Rosa 2016: 18). Diese sei dafür verantwortlich, dass Ressourcen für ein möglicherweise gutes Leben wichtiger als die Zielsetzung, ein gutes Leben zu führen, würden, da die Frage, was denn ein gutes Leben

27 Ich zeige das hier nicht explizit auf, aber ich vermute, dass das, was Rosa unter Verteilungsgerechtigkeit versteht, vergleichbar mit meinem Verständnis distributiv-egalitaristischer Gerechtigkeit ist (vgl. 3.2.1).

28 Das setzt jedoch voraus, dass negative Freiheit (Freiheit als Unbestimmtheit, vgl. Kapitel 7) *nicht* als eine Variante von Autonomie gesehen werden kann wie bei Honneth (vgl. 4.1).

überhaupt sei, stets unbeantwortet bliebe und somit nur Ressourcen für ein gutes Leben *in der Zukunft* angesammelt würden. Nun lässt sich die »Privatisierung der Frage nach dem guten Leben« auch als Beschreibung der reduzierten Perspektive der Gerechtigkeit (2.1) verstehen, die auch Forst in seiner Theorie spezifiziert (6.1). Die Darstellung von den Beherrschungspotentialen kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit hat wiederum Ähnlichkeit mit den problematischen Folgen, die Rosa der Privatisierung von Fragen des guten Lebens unterstellt (vgl. Kapitel 10).

Bevor ich anhand der drei Merkmale des zugrunde gelegten Gerechtigkeitskonzepts bzw. in Abgrenzung von denselben genauer auf die Struktur von Rosas Resonanztheorie eingehe, sei hier kurz beschreiben, was Resonanz im Sinne Rosas allgemein gesprochen überhaupt bedeutet.²⁹ Resonanz ist momenthaft; sie ist ein »Modus der Beziehung zwischen einem Subjekt und einem spezifischen Weltausschnitt« (Rosa 2016: 296). Den Modus der Beziehung beschreibt Rosa bildlich gesprochen immer wieder als »vibrierender Draht« (Rosa 2016: 296). Die Beziehung ist, technischer gesprochen, von einer doppelten Bewegungsrichtung gekennzeichnet – einer Einflussnahme oder Selbstwirksamkeit des Subjekts auf die Welt und einer Berührung des Subjekts durch die Welt. Die Aktivität des Subjekts beschreibt Rosa als »E → motion«, die Passivität mithilfe des Ausdrucks »Af ← fekt« (Rosa 2016: 296). Im Anschluss an seine Interpretation von Charles Taylors Politischer Philosophie in seiner Dissertationsschrift (Rosa 1998) beschreibt Rosa Resonanzerfahrungen auch als Zusammenfallen von starker und schwacher Wertung (vgl. Rosa 2016: 231). Eine schwache Wertung entspricht einer »*begehrend-affektiven*« und eine starke einer »*bewertend-kognitiven*« Beziehung zur Welt (Rosa 2016: 230f.). Eine Resonanzerfahrung haben wir also beispielweise, wenn wir Lust auf ein Bier haben (schwache Wertung) und gleichzeitig auch meinen, dass wir es uns verdient haben, weil wir in der vergangenen Woche viel gearbeitet haben und wir die Belohnung von Leistung richtig finden (starke Wertung) (vgl. Rosa 2016: 228). Es handelt sich also um eine Übereinstimmung von »Sein und Sollen« (Rosa 2016: 292). Neben der Beschreibung der flüchtigen Resonanzerfahrung führt Rosa »*Resonanzachsen*« als Begriff dafür ein, »wo sich zwischen dem Subjekt und [...] [einem spezifischen, E.N.] Weltausschnitt eine Form der Bezugnahme etabliert und stabilisiert, die solche [Resonanz]Erfahrungen immer wieder möglich macht« (Rosa 2016: 296). Resonanzachsen seien individueller Natur, bildeten sich allerdings »charakteristischerweise in kulturell etablierten *Resonanzräumen*« oder »*Resonanzsphären*« aus (Rosa 2016: 296, 331). Als Gegenbegriff zur Resonanz fungiert der Begriff der »*Entfremdung*«. Er »bezeichnet eine spezifische Form der Weltbeziehung, in der Subjekt und Welt einander indifferent oder feindlich

²⁹ Vgl. Neuhann und Kaczynski 2016: 47–49.

(repulsiv) [...] gegenüberstehen« (Rosa 2016: 316). Dennoch ist es für Rosa nicht so, dass entfremdete Weltverhältnisse immer schlecht sind; für die Ermöglichung von Resonanzerfahrungen bedarf es im Gegen- teil sogar auch entfremdeter Weltverhältnisse (vgl. Rosa 2016: 59, 295 und 316ff.). Allerdings bleibe eine gewisse Vorrangigkeit der Resonanz vor der Entfremdung, denn »Resonanzbeziehungen können [...] aus Entfremdungserfahrungen nur und erst dann entstehen, wenn die existentielle Grundierung des Weltverhältnisses zumindest ein Moment der Tiefenresonanz kennt und so etwas wie *dispositionale Resonanz* zulässt« (Rosa 2016: 325).³⁰

4.3.1 Resonanzräume als Interesse der Kritik

Resonanzerfahrungen sind nur flüchtige Erfahrungen; damit sie Einfluss auf die Qualität eines Lebens haben, müssen sie sich wiederholen. Individuelle *Resonanzachsen* sichern Individuen solche wiederkehrenden Resonanzerfahrungen. Resonanzachsen wiederum kann es nur geben in kulturell-institutionellen *Resonanzräumen*. Eine Person mag also beispielsweise wiederholte Resonanzerfahrungen mit ihrem Partner haben, weil die Paarbeziehung eine stabile Resonanzachse darstellt, welche wiederum in ihrer Stabilität durch eine angemessene Familienpolitik gestärkt wird, die dann als institutioneller Resonanzraum gelten kann. Die »Kritik der Resonanzverhältnisse richtet sich [...] zunächst und zuerst auf die Frage, ob und in welchem Maße [...] eine soziale Formation oder ein institutionelles oder kulturelles Arrangement die Herausbildung und Sicherung von Resonanzachsen ermöglicht und fördert oder hemmt, verhindert oder blockiert« (Rosa 2016: 297). Rosa unterscheidet zwischen *horizontalen*, *diagonalen* und *vertikalen* Resonanzachsen. Die horizontalen Achsen betreffen soziale, intersubjektive Beziehungen, die diagonalen Achsen Objektbeziehungen und mit den vertikalen Achsen möchte Rosa Transzendenz-, Natur- und ästhetische Erfahrungen sowie die Ereignishaftigkeit von historischen Wandlungsprozessen einfangen (vgl. Rosa 2016: 331–514). Rosa beschreibt, welche konkreten Resonanzräume in »westlich-modernen [...] Weltbeziehungen« (Rosa 2016: 654) diese Achsen tragen. Es könnten zu einer anderen Zeit und an einem anderen Ort durchaus andere konkrete soziale Institutionen oder Formationen Resonanzräume sein. Sogar die Trennung der Dreiteilung in horizontal, diagonal und vertikal möchte Rosa nicht ohne Weiteres als überkulturelle postulieren (vgl. Rosa 2016: 296f.). Für den begrenzten Geltungsbereich von westlich-modernen Gesellschaften ordnet er den verschiedenen

³⁰ Das genaue Verhältnis von Resonanz und Entfremdung bleibt mir allerdings unklar, s.u. und: Neuhann und Kaczynski 2016: 50f.

Achsen allerdings konkrete Resonanzräume bzw. -sphären zu: die Familie, die Freundschaft und die Politik der horizontalen Achse, Objekt- und Arbeitsbeziehungen, die Schule, Sport und Konsum der diagonalen Achse, und Religion, Natur, Kunst und Geschichte der vertikalen Achse (vgl. Rosa 2016, Teil 2). Durch die Aufzählung dieser Räume wird deutlich was Rosa als Auszeichnung seiner Theorie gegenüber beispielsweise Honneths ansieht, nämlich, dass sie »auch diejenigen Hoffnungen, Bedürfnisse und Sehnsüchte [...] zu erfassen und erklären mag, die Menschen jenseits der Sozialsphäre haben oder machen« (Rosa 2016: 333). Rosa interessieren nicht nur intersubjektive Verhältnisse, die zwar vermittelt sein mögen durch Objektbeziehungen, sondern auch Objektbeziehungen selbst.

Auch wenn Rosa, wie oben zitiert und beschrieben, das Interesse seiner kritischen Theorie explizit auf die *Bedingungen der Möglichkeit* von Resonanzachsen begrenzt, d.h. kollektive Resonanzräume, bleibt es bemerkenswert, dass die Resonanzachsen selbst ganz unterschiedliche Arten von Erfahrungen – auch sehr intime, kleinteilige, aus Perspektive einer Gesellschaftstheorie vielleicht vernachlässigbar erscheinende Erfahrungen – ermöglichen können sollen. So macht Rosa beispielsweise im ersten Teil seines Buches deutlich, dass auch Kulturpraktiken der Verdauung oder das Hautgefühl (vgl. Rosa 2016: 91) eines Individuums Aufschluss über ein sozial vermitteltes Weltverhältnis geben können, das entfremdet ist. Es ließe sich dann fragen, wie gesellschaftliche (Resonanz)Räume, möglicherweise auch politisch (s. 4.3.3), umgestaltet werden müssten, damit sie mehr und tiefere Möglichkeiten für Resonanz erfahrungen bieten. Bezüglich kultureller Verdauungspraktiken beschreibt Rosa beispielsweise, dass dem Einverleiben von Speisen viel mehr Bedeutung zugemessen werde als dem Ausscheiden. Das ließe sich aus seiner Perspektive so deuten, »dass die Moderne ihre Aufmerksamkeit auf das Einverleiben, Kontrollieren und Verarbeiten von Welt richtet, nicht jedoch auf das ihr gegenüber Sichöffnen, Loslassen und Zurückgeben; dass ihr Weltverhältnis nicht auf organische Austauschprozesse, sondern auf Beherrschung und Schließung zielt« (Rosa 2016: 104). Rosas Theorie würde also durchaus erlauben, über Möglichkeiten geänderter Verdauungspraktiken nachzudenken, um das Leben von modernen Subjekten resonanter zu machen. Des Vorwurfs, eine starre Grenze von Öffentlichkeit und Privatheit zu ziehen und dabei eine zu enge Sphäre dessen, was von öffentlichem Interesse ist, zu beschreiben, scheint sich Rosa auf den ersten Blick ganz und gar nicht schuldig zu machen (vgl. auch 2.1). Bei der Frage danach, wie Resonanz umgesetzt werden kann, wird allerdings wieder fraglich, inwiefern Rosa nicht doch zumindest eine ähnliche Grenze ziehen muss (Neuhann und Kaczynski 2016: 50f.).³¹

³¹ Mir ist nicht ganz klar, inwiefern Rosas Theorie eher »negativistisch« (im Sinne Jaeggis) verfährt oder ob er seinen Fokus auf funktionierende

4.3.2 Resonanz als Kriterium für die Kritik von Lebensformen?

Dass Resonanz der normative Grundbegriff von Rosas kritischer Theorie ist, ist eindeutig. »Resonanz« hat damit (u.a.) dieselbe systematische Stellung in Rosas Ansatz wie das Meta-Recht auf Rechte in einer herkömmlichen Gerechtigkeitstheorie (vgl. 2.2). Auf welche Weise und worauf bezogen der normative Resonanzbegriff jedoch operiert und in welchem Verhältnis er zu seiner eigenen deskriptiven Dimension und seinem Gegenbegriff, Entfremdung, steht, ist nicht offensichtlich. Zunächst möchte ich für ein genaueres Verständnis des Begriffs der Resonanz seine Reichweite in den Blick nehmen und zweitens die Art der Normativität des Begriffs.

Rosas Anspruch ist, dass der Begriff der Resonanz als normativer Grundbegriff für eine kritische Theorie allumfassend ist, deshalb spricht er auch von einem »normative[n] Monismus« (Rosa 2016: 749). Gleichzeitig ist Resonanz als deskriptives und normatives Konzept zu verstehen (vgl. Rosa 2016: 293ff.). Denn Resonanzerfahrungen ermöglichen nicht nur ein gutes Leben, sondern »menschliche Subjektivität und soziale Intersubjektivität« bildeten sich überhaupt erst durch die »Etablierung von basalen Resonanzbeziehungen heraus« (Rosa 2016: 293). Zudem seien »Menschen existenziell vom Verlangen nach Resonanzbeziehungen geprägt« (Rosa 2016: 293). Auf einer dispositionalen Ebene *sind* Menschen also, laut Rosa, Resonanzwesen; auch wenn diese Resonanzfähigkeit gestört werden kann (vgl. Rosa 2016: 325ff.). Einzelne *Erfahrungen* eines Menschen können Resonanz- oder Entfremdungserfahrungen sein. Ob Menschen wiederholt Resonanzerfahrungen machen, hängt davon ab, ob sie über stabile Resonanzachsen verfügen. Resonanzachsen sind, wie beschrieben, wiederum in kulturellen und institutionellen Resonanzräumen verankert. Ein kulturelles und institutionelles Gesamtgefüge nennt Rosa, im Anschluss an Jaeggi, eine »Lebensform« (Rosa 2016: 297). Eine Lebensform ist allerdings nicht dann gut oder in Jaeggis Begriffen gelingend, wenn sie Entfremdung vollkommen ausschließt und nur resonante subjektive Welterfahrungen gestattet, sondern wenn sie *das richtige Verhältnis* von Resonanz- und Entfremdungserfahrungen hervorruft³². Bemerkenswert ist, dass Rosa diese wünschenswerte Lebensform, in der es Resonanz- und Entfremdungserfahrungen gibt, dann

Resonanzachsen- und Räume richtet (eher im Sinne Honneths), oder zumindest auf solche, die den Anspruch erheben, »resonant« zu sein. Diese Unklarheit hängt auch mit dem wenig luziden Verhältnis von Resonanz und Entfremdung in Rosas Ausführungen zu tun (s.u.).

³² Schon die Wahl des Verbs macht hier Schwierigkeiten. Wenn eine Lebensform bestimmte Resonanzerfahrungen bloß *erlaubte*, schiene das zu schwach für Rosas Konzeption, wenn sie sie aber *erzwingen* würde, wäre das zu stark, vgl. den nächsten Teil *Resonanzpolitik oder unverfügbare Resonanz?* (4.3.3).

dennoch »*als ganze* als resonant [...] beschreiben« möchte (Rosa 2016: 297, Herv. E.N.). Er schließt sich dabei Jaeggi an, »dass sich Lebensformen als ganze kritisieren lassen können und müssen – und im Kriterium der Resonanz versuch[t] [er] dafür einen neuen Maßstab zu finden« (Rosa 2016: 297, Fn. 282). Aber wie soll Resonanz den Maßstab für eine wünschenswerte Lebensform darstellen, wenn diese gar nicht ausschließlich resonant sein soll, sondern ein richtiges oder angemessenes Verhältnis von Resonanz- und Entfremdungserfahrungen – in Rosas Begriffen ein »dialektische[s] Weltverhältnis[]« sichern soll (Rosa 2016: 298)?³³ An dieser Stelle erscheint es mir fraglich, dass der Begriff der Resonanz tatsächlich monistisch als Grundbegriff einer kritischen Theorie fungieren kann: Er bietet nämlich kein Kriterium dafür, *welche* Resonanz- und Entfremdungserfahrungen wertvoll sind und welche nicht, da beide nicht per se auszuzeichnen oder zu verurteilen sind, und bietet auch kein Kriterium dafür, *wie viele* Resonanz- bzw. Entfremdungserfahrungen jeweils angemessen sind (vgl. Neumann und Kaczynski 2016: 50).

Rosas Anspruch nach kann »Resonanz« allerdings als normativer und deskriptiver Grundbegriff einer kritischen Theorie fungieren. Als was für eine Art von Begriff könnte der Resonanzbegriff dann kategorisiert werden? Bezüglich der Frage, ob der Begriff sich auf Individuen bezieht (wie das Meta-Recht auf Rechte) oder selbst kollektiver Natur (wie die Lebensform nach Jaeggi) ist, ließe sich, zumindest Rosas Anspruch nach, sagen, dass er sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Dimension habe, da er sich auf *Weltbeziehungen* bezieht – ja, sogar auch immer eine objektive Komponente enthält. Weltbeziehungen beschreiben nämlich das Verhältnis von Subjekt (individuell) auf Welt (objektiv und intersubjektiv) und dieses Verhältnis ist kulturell (intersubjektiv) vermittelt. Zudem ist an dieser Stelle das Verhältnis von Resonanz und Autonomie zu betrachten (vgl. Rosa 2016: 313ff.). Im Gegensatz zu einem – laut Rosa – bloß »aufklärerisch-rationalistischen« Autonomiebegriff ist:

»Resonanz [...] ein Begriff der *Verbindung* zwischen den im aufklärerisch-rationalistischen oder naturalistischen Weltkonzept strikt getrennten Moment von Geist und Körper (oder Leib und Seele), Gefühl und Verstand, Individuum und Gemeinschaft, schließlich Geist und Natur. Insofern es das Grundanliegen der Romantik darstellt,

33 Hier ist auch Rosas These, dass es keine negativ zu bewertende Resonanz – zum Beispiel das Sich-vergessen in einer Gemeinschaft Rechtextremer –, sondern nur positiv zu bewertende Resonanz gibt, relevant. Das genannte Beispiel würde demnach keine »echte« Resonanz darstellen, sondern eine Form der Entfremdung (vgl. Rosa 2016: 292). Akzeptiert man das, scheint allerdings ein übergeordneter Resonanzbegriff (der Lebensformen als Kriterium dient) nicht unterscheiden zu können, ob Entfremdungserfahrungen als Teil eines dialektischen Weltverhältnisses wertvoll sind oder nicht.

eben diese Gegensätze und Trennungen miteinander zu versöhnen, lässt sich Resonanz als ein romantisches Konzept verstehen [...].« (Rosa 2016: 293)

Im Anschluss daran gibt es nach Rosa auch kein Recht auf Resonanz, sondern »Resonanz« ist zunächst einmal als »menschliches Grundbedürfnis und eine Grundfähigkeit« (Rosa 2016: 293) anzusehen. Man könnte vielleicht auch sagen, dass es sich bei dem Begriff der Resonanz um einen teleologischen handelt, weil Rosa schreibt, dass es das Ziel von Gesellschaften sein sollte, Resonanz – in einem angemessenen Maße – hervorzurufen.³⁴

4.3.3 Resonanzpolitik oder unverfügbare Resonanz?

Wie oben beschrieben ist das Interesse der »Kritik der Resonanzverhältnisse« weniger auf individuelle Weltbeziehungen selbst, sondern auf die *sozialen Bedingungen* von Weltbeziehungen gerichtet. Es soll an dieser Stelle die Frage behandelt werden, was für Konsequenzen die Einsicht, dass bestimmte soziale Räume Resonanzerfahrungen blockieren – oder auch hervorbringen – aus Perspektive Rosas haben sollte. Sollten entfremdende soziale Räume ›geschlossen‹ oder entfremdende Tätigkeiten verboten werden? Sollten Individuen Resonanzräumen ausgesetzt werden? Die Beantwortung dieser Fragen gestaltet sich schwierig, da Resonanz einerseits durch soziale Strukturen bedingt ist, andererseits aber auch *unverfügbar* ist (vgl. Rosa 2016: 278). Es kann einerseits politische und rechtliche Bemühungen geben, »Resonanzachsen und Resonanzsphären allmählich [zu] verschieben und [zu] verstärken oder auch ab[zu]schwächen und [zu] erodieren« – »Resonanzpolitik« (Rosa 2016: 759). Resonanz kann andererseits aber nicht durch Gewalt oder Macht – auch nicht durch vollständig demokratisch legitimierte – erzwungen werden (vgl. Rosa 2016: 757f.). Jede Form der Resonanzpolitik sei daher auch immer eine Form der »Resonanzverdinglichung« (Rosa 2016: 759). Resonanz entzieht sich also dem unmittelbaren Zugriff durch Politik oder Recht.

Interessanterweise spricht Rosa allerdings an einer Stelle davon, dass es so etwas geben »[sollte] wie ein *Grundrecht auf Resonanzverweigerung*« (Rosa 2016: 742). Was dieses Grundrecht allerdings normativ absichern soll, ist unklar und zudem ist nicht ersichtlich, wie die Form eines individuellen Rechts in die normative Gesamtsystematik der Resonanztheorie passen könnte. Zu Ersterem: Rosa möchte nicht zwischen guter und schlechter Resonanz unterscheiden, es gibt nur gute Resonanz (vgl. Rosa 2016: 742ff.). Warum es dann ein »*Grundrecht auf Resonanzverweigerung*« geben sollte, ist unverständlich. Vielleicht kann es als

34 Zum Verhältnis von Rechten und Zielen vgl. Rosa 2016: 38.

Grundrecht auf Verweigerung von Pseudo-Resonanz verstanden werden? Aber wie könnte Rosa zwischen echter und Pseudo-Resonanz unterscheiden? Und wie soll, zweitens, im Rahmen der Resonanztheorie begründet werden, dass es ein solches Recht geben sollte? Sind nun die Individuen doch selbst dafür verantwortlich zu bestimmen, was das richtige Verhältnis von Resonanz- und Entfremdungserfahrungen für sie, als Privatpersonen, sein sollte? Würde damit nicht die Frage nach dem guten Leben, bei der es um Resonanz bzw. das richtige Verhältnis von Resonanz und Entfremdung geht, re-privatisiert? Diese skeptischen Rückfragen ließen sich womöglich zu einer systematischen Kritik an Rosas Resonanztheorie ausbauen. An dieser Stelle genügt es jedoch zu betonen, dass die Resonanztheorie (wie Jaeggis Theorie) keine unmittelbare Übersetzung von kritischen Einsichten in politische und rechtliche Konsequenzen erlaubt – im Gegensatz zur herkömmlichen Gerechtigkeitstheorie.³⁵

Wie auch in Bezug auf die Diskussion von Honneths und Jaeggis Theorie möchte ich mir an dieser Stelle kein abschließendes Urteil über Rosas kritische Theorie der Resonanzverhältnisse erlauben. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass *nicht* wie von Jaeggi und Honneth (und auch wie aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit, vgl. 1.2) die *Reflexivität* als Metakriterium zur Bewertung von Theorien von Rosa akzeptiert werden würde. Wenn auch in einem kulturabhängigen, nicht-substanzialistischen³⁶ Sinne, ist Rosas eigenes Gütekriterium für seine Theorie nicht der Grad ihrer *Reflexivität*, sondern die Angemessenheit seiner Theorie, Zustände, die »im Widerspruch zu einem Grundbedürfnis der *menschlichen Natur*« stehen, zu beschreiben (Rosa 2016: 312, Herv. E.N.). Rosa schlägt also gewissermaßen vor, seine Resonanztheorie als Anthropologie zu verstehen. Seine Theorie steht in dieser methodischen Hinsicht somit in einem größeren Abstand zu Jaeggis, Honneths und derjenigen herkömmlicher Gerechtigkeit als diese untereinander.

35 Die politische Seite von Rosas Resonanztheorie muss man der Vollständigkeit halber auch bezüglich Fragen revolutionären politischen Handelns (als nicht rechtlicher Konsequenz) beleuchten, vgl. Neuhann und Kaczynski 2016: 5 f.

36 Es geht bei Rosa nicht darum zu beschreiben, in welchen substantiell bestimmten Situationen Personen Resonanzerfahrungen machen sollten, sondern darum, die Struktur einer Resonanzerfahrung zu erfassen und diese als normativen Maßstab anzulegen.