

Die Unerzwingbarkeit des Wesentlichen: zum Verhältnis von kritischer Sozialtheorie und nicht-idealer politischer Theorie

Herzog, Lisa

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Herzog, L. (2018). Die Unerzwingbarkeit des Wesentlichen: zum Verhältnis von kritischer Sozialtheorie und nicht-idealer politischer Theorie. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 9(1), 3-27. <https://doi.org/10.3224/zpth.v9i1.01>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Die Unerzwingbarkeit des Wesentlichen

Zum Verhältnis von kritischer Sozialtheorie und nicht-idealer politischer Theorie

Lisa Herzog*

Schlüsselwörter: Honneth, Rosa, Kritische Theorie, nicht-ideale Theorie, Perfektionismus, Institutionen

Abstract: Der Aufsatz untersucht, wie neuere Ansätze der Kritischen Theorie von Axel Honneth (2011, 2015) und Hartmut Rosa (2016a) sich zur Strömung der nicht-idealen Theorie in der angelsächsischen politischen Theorie verhalten. Honneth und Rosa legen mit „sozialer Freiheit“ und „Resonanz“ zwei Schlüsselbegriffe vor, die sich zwar in vielen Hinsichten unterscheiden, jedoch die Strukturmerkmale dessen teilen, was hier als ‚Wesentlichkeitsbegriffe‘ charakterisiert wird. Sie beschreiben Zielpunkte gelingenden Lebens innerhalb von Institutionen, die typischerweise im persönlichen Nahbereich stattfinden, ohne dabei inhaltliche Vorgaben zu machen, und ohne dass diese Zielpunkte institutionell erzwungen werden könnten. Vielmehr können sie durch einen geeigneten institutionellen Rahmen *ermöglicht* werden; die genaue Ausgestaltung dieses Rahmens bleibt bei Honneth und Rosa jedoch *vage*, während sie in nicht-idealen Theorien im Mittelpunkt steht. Zwischen den beiden Theoriesträngen herrscht somit ein Komplementaritätsverhältnis, insbesondere in Bezug auf formale Institutionen und informelle soziale Normen, die bei beiden für das Zustandekommen „moralischer Revolutionen“ im Sinne Appiahs (2011) zentral sind.

Abstract:

The article discusses the relation between new approaches in Critical Theory by Axel Honneth (2011, 2015) and Hartmut Rosa (2016a), and non-ideal approaches in anglophone political theory. With the notions of “social freedom” and “resonance”, Honneth and Rosa suggest two core concepts that differ in many respects, but share the structures of what is here characterized as ‘essentiality notions’. They describe the goal of a flourishing life within an institutional framework, which typically takes place in interpersonal relations, without any commitments as to content, and without assuming that these goals could be institutionally enforced. Rather, the institutional framework can *enable* them; but the details of how this framework should be designed remain vague in Honneth’s and Rosa’s theories, while they are the central focus of non-ideal theories. Thus, the two strands of theorizing stand in a relation of complementarity, in particular with regard to the relation between formal institutions and informal social norms, both of which are central for successful “moral revolutions” as described by Appiah (2011).

Zwei der in den vergangenen Jahren am stärksten beachteten deutschsprachigen Entwürfe der Sozialtheorie stammen von Denkern, die in der Tradition der Kritischen Theorie stehen. Axel Honneth, Professor in Frankfurt und New York und Direktor des Instituts für Sozialforschung, hat mit *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sitt-*

* Prof. Dr. Lisa Herzog, Hochschule für Politik an der Technischen Universität München
Kontakt: lisa.herzog@hfp.tum.de

lichkeit (2011) eine Konzeption „sozialer Freiheit“ vorgelegt, die er in *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung* (2015) noch einmal zugespitzt und verteidigt hat. Hartmut Rosa, Professor in Jena und Direktor des Erfurter Max-Weber-Kollegs, der insbesondere in Frankreich als Angehöriger der Frankfurter Schule wahrgenommen wird, hat mit *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016a) den Vorschlag gemacht, den Begriff der „Resonanz“ als Grundbegriff einer kritischen Sozialforschung zu verstehen.¹

Diese beiden Theorien haben auf den ersten Blick wenig gemeinsam, auf den zweiten Blick jedoch tun sich interessante strukturelle Parallelen auf. Beide Autoren gehen über das klassische Programm der Kritischen Theorie, die „immanente Kritik“, insofern hinaus, als sie positive Gegenbegriffe zu dieser Kritik entwerfen. Die zahlreichen und durchaus substantiellen Unterschiede zwischen ihnen sollen damit keineswegs geleugnet werden. Obwohl beide Autoren im interdisziplinären Feld zwischen Philosophie und Soziologie verortet werden können und einen breiten Referenzrahmen auch zu Psychologie, Geschichte und Ideengeschichte aufspannen, scheint die Einordnung gerechtfertigt, dass Honneth in erster Linie als Philosoph, Rosa in erster Linie als Soziologe schreibt. Gemeinsam haben ihre Werke die reichhaltigen Bezüge zu Dichtung, Literatur und Kunst.

Auch die politische Theorie muss sich dafür interessieren, was in diesem Grenzgebiet von Philosophie und Soziologie passiert, und dies nicht nur, weil die Kritische Theorie eines ihrer wichtigsten Teilgebiete war und ist. Eine Klärung des Verhältnisses ist auch deswegen sinnvoll, weil beide Theorieentwürfe normative Ansätze enthalten.² Honneth beschreibt die Idee der sozialen Freiheit als die „Richtschnur eines sich experimentell verstehenden Sozialismus“ (2015: 101). Rosa will aus einer „Soziologie des guten Lebens“ (2016a: 14) heraus eine „Kritik der Resonanzverhältnisse“ als „die elementarste und zugleich umfassendste Form der Gesellschaftskritik“ entwickeln (ebd.: 70, Hervorhebung im Original), die er explizit als Alternative nicht nur zu anderen Ansätzen der Kritischen Theorie, sondern auch zu einer normativen politischen Theorie à la John Rawls versteht (ebd.: 45). Derartige Formen der Gesellschaftskritik sind ein natürlicher Gesprächspartner der politischen Theorie, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse mit den politischen Rahmenbedingungen in einem komplexen Wechselverhältnis stehen, und die jeweiligen Veränderungen und Veränderungspotentiale sich gegenseitig bedingen. Wie genau aber verhalten sich die Entwürfe von Honneth und Rosa zu anderen gegenwärtigen Ansätzen in der normativen politischen Theorie? Diese Frage möchte ich in Bezug auf eine bestimmte, derzeit insbesondere im angelsächsischen Raum stark vertretene Richtung diskutieren, die sogenannte „nicht-ideale“ Gerechtigkeitstheorie.

Mit nicht-idealer politischer Theorie meine ich im Folgenden die Gruppe von Theorien, die sich, ausgehend vom Postulat der moralischen Gleichheit aller Menschen, die Rechtfertigung und Kritik konkreter politischer Strukturen, insbesondere zwangsbewehrter staatlicher Institutionen, zur Aufgabe gemacht haben. Als Institutionen können dabei

1 Insbesondere Honneth (2011) und Rosa (2016) können als Großwerke gelten (mit Honneth 2015 als einer klärenden Ergänzung), in die eine Reihe vorheriger Schriften eingeflossen sind, die vor allem in Aufsatzform vorgelegt wurden (zum Beispiel Honneth 2001; 2002; 2003; 2009 oder bei Rosa die in (2012) versammelten Aufsätze, die in der Einleitung (2012: 11) explizit als „Vorstudien“ bezeichnet werden). Deswegen liegt der Schwerpunkt im Folgenden auf den jüngsten, als Monographien erschienenen Schriften.

2 Worauf hier aus Platzgründen nicht im Detail eingegangen werden kann, ist Honneths methodisches Programm einer „normativen Rekonstruktion“, die aus der Verbindung von Sozialforschung und schwacher Geschichtsteologie Normativität gewinnen möchte; Rosa ist in Bezug auf seine methodischen Grundlagen weit weniger explizit.

nach Douglas North (vgl. 1991: 97) die von Menschen geschaffenen Beschränkungen verstanden werden, die politische und soziale Interaktionen strukturieren; der Begriff umfasst informelle und formelle Institutionen, wobei im Folgenden vor allem auf formelle Institutionen, also Verfassungen, Gesetze, Eigentumsrechte etc. fokussiert werden soll, wie dies in der Gerechtigkeitstheorie meist der Fall war und bis heute ist.

In der Tradition der Vertragstheorie hat sich nach John Rawls' bahnbrechender *Theory of Justice* (1971), die mit dem „Überlegungsgleichgewicht“ und der Konstruktion eines „Naturzustands“ hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ das methodologische Handwerkszeug für eine nicht-konsequentialistische Theoriebildung geliefert hatte, zunächst die Form der idealen Theorie entwickelt, die nach den Prinzipien für die institutionelle Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft fragt. Seitdem hat sich das Feld unter dem breiten Dach des „liberalen Egalitarismus“ in zahlreiche Stränge aufgefächert, die durchaus auch Kritik am ursprünglichen rawlsschen Modell umfassen. Dazu zählen zum Beispiel die Varianten des „luck egalitarianism“ (zum Beispiel Arneson 1997) und allgemeiner des „distributiven“ und des sich davon abgrenzenden „relationalen“ Egalitarismus (zum Beispiel Anderson 1999) und des liberalen Feminismus (zum Beispiel Okin 1987); trotz expliziter Abgrenzungen gibt es auch viele Gemeinsamkeiten mit dem *capability*-Ansatz (zum Beispiel Sen 1980; Nussbaum 2000) und der Wiederbelebung des Republikanismus (zum Beispiel Pettit 1997). All diese Stränge lassen sich als „Gerechtigkeitstheorien“ verstehen, weil sie Fragen nach den Strukturen einer gerechten Gesellschaft in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellen.

Nach mehreren Jahrzehnten einer starken Orientierung an Rawls und der Diskussion über *Prinzipien* der Gerechtigkeit regte sich Kritik an dieser teilweise sehr detailverliebten, dabei aber von der politischen und sozialen Wirklichkeit immer stärker abgekoppelten Form des Theoretisierens (zum Beispiel Sen 2006).³ Nicht-ideale Theorie (für einen Überblick vgl. Valentini 2012) wurde das Schlagwort derjenigen, die nicht nur eine ideale gerechte Gesellschaft beschreiben, sondern sich auch mit gerechten und weniger gerechten Strukturen im Hier und Jetzt beschäftigen.⁴ Anstatt sich rein auf die Beschreibung der Konturen einer perfekt gerechten Gesellschaft zu konzentrieren, geht es um die Frage, wie der *Übergang* hin zu gerechteren Strukturen stattfinden könnte und wie moralisch schwerwiegende Gerechtigkeitsdefizite der Gegenwart behoben werden könnten. Eine

3 Von nicht-idealer Theorie abzugrenzen ist eine andere Stoßrichtung der Kritik, nämlich der „politische Realismus“, der an Geuss (2008) und Williams (2005) anschließt; Überblicksdarstellungen finden sich zum Beispiel bei Stears (2007) und Rossi/Sleat (2014). Zur Abgrenzung zwischen den beiden Strömungen vgl. auch Sleat (2016). Wie er betont, bleibt nicht-ideale Theorie den Grundsätzen liberaler Theoriebildung verpflichtet; bei politischen Realisten ist dies nicht immer der Fall; verkompliziert wird das Bild allerdings durch die Tatsache, dass auch eine Lesart des Liberalismus als selbst schon realistisch möglich ist. Es muss hier aus Platzgründen dahingestellt bleiben, ob und inwiefern die Abgrenzung letztlich überzeugt. Im Folgenden stehen jedoch ‚nicht-ideale Theorien‘ und deren Verhältnis zu derzeitigen Spielarten der Kritischen Theorie im Mittelpunkt. Um es in historischen Traditionslinien auszudrücken (im vollen Bewusstsein der Unschärfe, die dies mit sich bringt): Während der politische Realismus sich auf die Linie von „Thucydides, Saint Augustine, Machiavelli, Hobbes, Hume, Nietzsche, Weber and Schmitt“ (Sleat 2016: 30) bezieht, steht die ‚nicht-ideale Theorie‘ gemeinsam mit der ‚idealen Theorie‘ in einer im weitesten Sinne kantischen Tradition. Dagegen ist die Kritische Theorie stark aus der Hegelschen Tradition heraus inspiriert. Es geht im Folgenden also im übertragenen Sinne um „Kant und Hegel“, nicht um deren Verhältnis zu den realistischen Autoren.

4 Daraus hat sich freilich auch eine eigene Debatte entwickelt, die auf der methodologischen Ebene das Verhältnis von idealer und nicht-idealer Theorie reflektiert; aus Platzgründen kann ich auf diese nicht eingehen.

zentrale Stoßrichtung ist demzufolge die intensivere Beschäftigung mit konkreten Institutionen oder sozialen Räumen, zum Beispiel der Familie (zum Beispiel Gheaus/Robeyns 2011), internationalem Handel und Finanzmärkten (zum Beispiel James 2012; Wollner 2014), NGOs (vgl. Rubenstein 2015), Unternehmen (zum Beispiel Neuhäuser 2011; Ciepley 2013); außerdem werden Reformvorschläge wie zum Beispiel ein bedingungsloses Grundeinkommen (zum Beispiel Widerquist 2013) oder die demokratische Kontrolle von Unternehmen (zum Beispiel Landemore/Ferraras 2015) diskutiert. Zugespitzt gesagt, lautet hier die Frage: Wie können wir das institutionelle Rahmenwerk unserer Gesellschaften so verändern, dass sie gerechter, beziehungsweise weniger ungerecht, werden? Dabei erfolgte auch eine stärkere Rückbindung an die empirische Sozialwissenschaft, da die Auseinandersetzung mit konkreten Fragen und möglichen Veränderungen des institutionellen Rahmens mehr Kenntnisse über die Wirkungsweisen von Institutionen verlangt als die Diskussion abstrakter Prinzipien. Die Zusammenarbeit mit der Soziologie – und insbesondere mit der qualitativ arbeitenden Sozialforschung, dem traditionellen Gesprächspartner der Sozialphilosophie – schien dabei bislang allerdings weniger Beachtung zu finden als die Verwendung quantitativer Studien aus der Ökonomie oder Politikwissenschaft, obwohl sich hier ebenfalls großes Potential bietet (vgl. kürzlich Herzog/Zacka 2017).

Wie aber sind die neuesten Entwürfe der Kritischen Theorie, wie sie Honneth und Rosa vorgelegt haben, mit dieser Strömung ins Verhältnis zu setzen? Wie im Folgenden gezeigt werden soll, besitzen die Grundbegriffe dieser Entwürfe, soziale Freiheit und Resonanz, Charakteristika, aufgrund derer sich eine *direkte* politische Wendung im Sinne der Gestaltung von Institutionen verbietet. Vielmehr muss der normative Fokus darauf liegen, *Räume* oder *Gelegenheiten* für das Zustandekommen dieser Phänomene institutionell abzusichern. Damit aber stellt sich die Frage, ob sich aus diesen Begriffen überhaupt institutionelle Forderungen ableiten lassen, die nicht auch auf der Grundlage normativ anspruchsloserer Begriffe gewonnen werden könnten. In jedem Fall ergibt sich daraus eine unmittelbare Relevanz für die politische Theorie, insofern sich diese mit der Rechtfertigung und Kritik von formalen (und teilweise auch informellen) politischen und gesellschaftlichen Institutionen beschäftigt.

Um das Verhältnis dieser Theoriestränge auszuloten, gehe ich in drei Schritten vor. Zunächst stelle ich die beiden Kernbegriffe der Theorieentwürfe Honneths und Rosas vor (Teil 2). Anschließend zeige ich, dass sie beide zu einer Gruppe von Begriffen gehören, die ich ‚Wesentlichkeitsbegriffe‘ nenne: Sie erfassen etwas, das im *Inneren* eines institutionellen Gefüges stattfinden soll, üben dabei aber erstens Zurückhaltung bei inhaltlichen Festlegungen, indem sie sich auf eine begriffliche Metaebene begeben; sie beschreiben zweitens Verhältnisse, die ihrem Wesen nach nicht durch Institutionen erzwungen werden können, und diese sind drittens im Nahbereich zwischenmenschlicher Beziehungen angesiedelt (Teil 3). Allerdings stellt sich damit die Frage, ob und wie es derartigen Begriffen – und konkret den beiden von Honneth und Rosa vorgeschlagenen Wesentlichkeitsbegriffen der sozialen Freiheit und der Resonanz – gelingen kann, Vorschläge für gesellschaftliche Veränderungen zu liefern. Aus Sicht der nicht-idealen politischen Theorie, die konkrete institutionelle Vorschläge erarbeitet, bleiben sie zu vage und zu wenig an konkreten, sozialwissenschaftlich erforschten Themenfeldern orientiert, um praktisch nützlich zu sein (Teil 4). Ich beantworte diesen Vorwurf, und damit auch die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis dieser zwei Theorieformen, mit der Gegenthese, dass zwischen ihnen ein Komplementaritätsverhältnis herrscht (Teil 5). Dieses Komplementaritätsverhältnis entsteht vor allen Dingen daraus, dass die Sozialtheorie von Honneth und Rosa eine Dimen-

sion des Sozialen in den Blick nimmt, die andere Theorieformen bislang entweder aufgrund der zu großen Abstraktheit oder aufgrund des Fokus auf formelle Institutionen vernachlässigt haben, die aber gerade in Bezug auf die Möglichkeiten dessen, was Kwame Anthony Appiah (2011) „moralische Revolutionen“ nennt, von größter Bedeutung ist.

1. Soziale Freiheit und Resonanz

Der Begriff der sozialen Freiheit wurde ursprünglich verwendet, um politische und soziale Fragen nach Freiheit von der Debatte über Willensfreiheit abzugrenzen. So verwendet Mill den Begriff im ersten Satz von *On Liberty*: „THE subject of this Essay is not the so-called Liberty of the Will [...]; but Civil, or *Social Liberty*: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual” (2015: 5, Hervorhebung d. A.). Spätestens seit Isaiah Berlins berühmter Antrittsvorlesung zu ‚negativer‘ und ‚positiver‘ Freiheit im Jahr 1958 drehte sich die Debatte über Freiheit jedoch vor allem um das Verhältnis dieser beiden Begriffe (zum Beispiel MacCallum 1991; Taylor 1991), zu denen sich seit den 1990ern, im Zuge der Wiederentdeckung des Republikanismus, der ‚republikanische‘ Freiheitsbegriff gesellt hat (Pettit 1997).

Dagegen hat Axel Honneth seit einigen Jahren den Begriff der sozialen Freiheit wieder aufgegriffen und ihn von Frederic Neuhousers (2000) Rousseau-inspirierter Hegel-Lektüre her zu einem systematischen Begriff der Sozialphilosophie weiterentwickelt.⁵ Er versteht diesen Begriff als nicht nur das Individuum, sondern auch die es umgebende soziale Wirklichkeit umfassend: „Nicht nur die individuellen Absichten sollen dem Maßstab genügen, ihrerseits ohne jede Fremdeinwirkung zustande gekommen zu sein, sondern auch die äußere, soziale Realität soll so vorgestellt werden, daß sie frei von aller Heteronomie und jedem Zwang ist“ (2011: 84). Diese Formulierung klingt noch, als wäre ein Kriterium der Nicht-Behinderung (im Sinne von: „Ich will Dich in der Verwirklichung Deiner Ziele nicht behindern“) und vielleicht auch der Bereitstellung von Ressourcen zur Verwirklichung von Zielen gemeint, wie dies ähnlich auch Joseph Raz (1986) vorschlägt. Doch von einer derart ‚schwachen‘ Lesart, die auf die Verwirklichung individueller Autonomie abzielt, grenzt sich Honneth im Verlauf der Diskussion ab. Ein Subjekt könne nur dann „sozial frei“ sein, wenn es „auf ein anderes Subjekt trifft, dessen Ziele sich zu den eigenen komplementär verhalten“ (2011: 85). Diese Komplementarität soll auch nicht – so eine zweite, schon etwas stärkere Lesart – rein instrumentell verstanden werden (im Sinne von: „Ich will Dich in der Verfolgung Deiner Ziele bestärken, weil mir das erlaubt, meine eigenen, von den Deinigen unabhängigen, Ziele zu verfolgen“). Vielmehr geht es gerade um die konstitutionellen gemeinschaftlichen Ziele, die Subjekte in gegenseitiger Anerkennung verfolgen (im Sinne von: „Ich will Dich darin bestärken, unsere *gemeinsamen* Ziele zu verfolgen“).⁶ Nur dann liegt vor, was Honneth als die Pointe des Hegelschen Freiheitsbegriffs sieht: „Die Welt der Objektivität soll dem individuellen Freiheitsstreben in dem Sinn entgegenkommen, daß sie gewissermaßen von sich aus will, was das Subjekt reflexiv intendiert“ (ebd.: 91).

5 Honneth grenzt sich allerdings von den weitergehenden Vorschlägen Neuhousers (2000: bes. 114 ff.), auch die Idee eines „sich selbstbestimmenden Ganzen“ von Hegel zu übernehmen, ab (2011: 87, Fn. 92).

6 Vgl. auch Honneths Titel *Das Ich im Wir* (2004), der diesen Gedanken auf den Punkt bringt.

In seiner jüngsten Schrift zur *Idee des Sozialismus* wiederholt Honneth diese stärkste Lesart des Begriffs sozialer Freiheit: Es gehe nicht nur um sich zufällig überlappende Zwecke von Individuen, sondern um „ineinandergreifende“, die „aufeinander bezogen“ seien, „indem jeder einzelne sie sich zur Maxime oder zum Ziel seines eigenen Handelns macht“ (2015: 41). In seinem Durchgang durch die Ideengeschichte des Sozialismus betont Honneth, dass soziale Freiheit nur dann vorliegen könne, wenn die Individuen „absichtlich füreinander“ tätig seien, „weil sie sich wechselseitig in ihrer individuellen Bedürftigkeit anerkannt haben und um deren Befriedigung willen ihre Handlungen verrichten“ (ebd.: 42). Honneth übernimmt den Gedanken Pierre-Joseph Proudhons und Karl Marx', dass die „zwanglos[e]“ „individuelle Verwirklichung eines vernünftigen Zwecks innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen“ nur dann möglich sei, „wenn sie auf die Zustimmung aller anderen trafe und durch deren komplementäres Zutun überhaupt erst zur Vollendung käme“ (ebd.: 45 f.). Im Zentrum des Begriffs der sozialen Freiheit stehe daher „eine wechselseitige Anteilnahme, die zur Folge hat, daß jeder aus nichtinstrumentellen Gründen um die Selbstrealisierung jedes anderen besorgt ist“ (ebd.: 48).

Hartmut Rosas Begriff der Resonanz dagegen hat keine große Tradition in der Sozialphilosophie; es handelt sich vielmehr um einen Begriff aus der Physik, den Rosa als Metapher übernimmt.⁷ Es geht bei Resonanz um das Verhältnis von Subjekt und Welt, die als immer schon aufeinander bezogen gedacht werden (vgl. 2016a: 60 ff.). Die Metapher von den zwei Stimmgabeln, die einander zum Schwingen anregen, beschreibt einerseits die „pathische“ und andererseits die „intentionalistische“ „Weltbeziehung“ (ebd.: 211 ff.). Eine andere Metapher, die Rosa wiederholt verwendet, ist die eines „vibrierende[n] Draht[s]“ zwischen Subjekt und Welt: „Wenn wir sie [die Welt] lieben, entsteht so etwas wie ein *vibrierender Draht* zwischen uns und der Welt“ (ebd.: 24, Hervorhebung im Original). Mit dem Begriff der Resonanz als positivem Gegenbegriff zur „Entfremdung“ (ebd.: 315 ff.) knüpft Rosa dennoch an die Tradition der Kritischen Theorie an (ebd.: 52, 299 f., 307, 565 ff.), deren Denker in unterschiedlichen Formen die Störung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Welt beschrieben haben. Insbesondere kritisiert Rosa den für die Moderne seines Erachtens konstitutiven „ziellose[n] und unabschließbare[n] Steigerungszwang“ (ebd.: 13), was stark an die Kritik der instrumentellen Vernunft bei Horkheimer und Adorno (1986) erinnert.

Rosa versteht Resonanz als „menschliches Grundbedürfnis und eine Grundfähigkeit“: Menschen seien „existentiell vom Verlangen nach Resonanzbeziehungen geprägt“ (2016a: 294). Resonanz sei „*kein Gefühlszustand, sondern ein Beziehungsmodus*“ (ebd.: 288), den Subjekte „gleichermaßen *erzeugen wie erfahren*“ wollten (ebd.: 269, Hervorhebungen im Original). Deswegen könne sie zu einer „Schlüsselkategorie für die Suche nach einem neuen Maßstab gelingenden Lebens“ (ebd.: 72) werden. Rosa stellt zahlreiche Kategorien von Resonanzbeziehungen dar: körperliche, soziale, politische und ästhetische. Verschiedene „Resonanzachsen“ – zum Beispiel die Familie als ein „Resonanzhafen“ (ebd.: 341 ff.), die Arbeit als Resonanzbeziehung zur materiellen Welt (ebd.: 399 ff.) oder Religion, Natur, Kunst und Geschichte als „vertikale Resonanzachsen“ (ebd.: 435 ff.) – er-

7 Ob dies über die Rezeption der Hirnforschung, in die der Begriff ebenfalls Eingang gefunden hat (Rosa 2016a: 215 f., 249 ff.), stattfand oder die dortige Verwendung eine Koinzidenz ist, wird nicht klar. Ich danke einem/einer anonymen Gutachter/in für den Hinweis – der bei Rosa fehlt –, dass die Anwendung des Resonanzbegriffs auf sozialwissenschaftliche Gegenstandsbereiche schon bei Luhmann (2004) zu finden ist, dort allerdings sind es gesellschaftliche Funktionssysteme, nicht wie bei Rosa Individuen, die Resonanz erfahren.

laubten die Stabilisierung von Resonanzbeziehungen, deshalb gelte es, sie vor dem Wettbewerbsdenken und der Beschleunigung der Moderne zu schützen (vgl. ebd.: 633 ff.; zum Beschleunigungsbegriff vgl. Rosa 2005).

Nun soll hier keineswegs der Eindruck erweckt werden, Honneths Begriff sozialer Freiheit und Rosas Begriff der Resonanz seien direkt parallel zu führen. Dies verbietet sich schon deshalb, weil der Resonanzbegriff extrem allgemein ist und dabei auch beansprucht, Honneths früheren Zentralbegriff der Anerkennung (vgl. Honneth 1994) aufzunehmen, aber über ihn hinausgehen zu können (vgl. Rosa 2016a: 304 ff.). Rosa teilt die Betonung von Anerkennung als das Bedürfnis, „geliebt, respektiert und geachtet“ zu werden (ebd.: 304), weist aber auf die Möglichkeit hin, dass „ein Mensch, ein Ding oder ein Handlungskontext uns plötzlich *nichts mehr sagt*, dass wir uns bei ihm *nicht mehr zuhause* fühlen, (...) *obwohl* oder sogar *gerade wenn* wir Anerkennung erfahren“ (ebd.: 305, Hervorhebungen im Original). Gerade bei Kunst und Natur gehe es um mehr als um Anerkennung (ebd.: 332); außerdem sei der kompetitive Charakter von Anerkennung – in dem Sinne, dass es *Kämpfe* um Anerkennung geben kann – mit der Natur von Resonanz nicht kompatibel (ebd.: 333 f., 595, 747).

Der Begriff der sozialen Freiheit freilich, den Rosa nicht explizit aufgreift, geht über den der Anerkennung insofern hinaus, als auch er Verhältnisse beschreibt, die konstitutiv zweiseitig sind und bei denen kein kompetitives Element mitschwingt. Haben die Kämpfe um Anerkennung zur erfolgreichen Etablierung von Verhältnissen sozialer Freiheit geführt, dann, so darf man vermuten, fällt das kompetitive Element weg⁸, zumindest so lange, bis neue Gruppen Anerkennung fordern oder sich die äußeren Umstände so stark verschieben, dass Veränderungen in den Verhältnissen sozialer Freiheit notwendig werden. Dennoch bleibt festzuhalten, dass die soziale Freiheit eben auf *Soziales* bezogen ist, nicht auf „Weltverhältnisse“ im Allgemeinen. Die Theorie der sozialen Freiheit macht somit zu Bereichen wie der Religion oder dem Umgang mit der Natur keine Aussagen, was man als Stärke oder als Schwäche sehen kann. Der Begriff der Resonanz erkaufte seine Allgemeinheit um den Preis, nicht nur sehr vage zu werden, sondern auch den Anschein einer gewissen Nähe zu Modeerscheinungen wie der Achtsamkeitsbewegung zu erwecken, von denen sich Rosa allerdings explizit abgrenzt (vgl. 2016b).

Was beide Begriffe schon auf den ersten Blick gemeinsam haben, sind zwei Dinge. Zum einen beschreiben sie *mehrseitige Verhältnisse*; sie gehen also über Begrifflichkeiten hinaus, die sich ausschließlich auf Individuen beziehen. Dies kann als explizite Abgrenzung vom methodischen Individualismus verstanden werden; es ist sicherlich kein Zufall, dass sowohl Honneth als auch Rosa sich in früheren Werken ausführlich mit den Theorien der sogenannten Kommunitaristen auseinandergesetzt hatten (vgl. Honneth 1993, Rosa 1998). Zum zweiten gehören beide Begriffe zu der Gruppe, die ich im Folgenden mangels einer etablierten Namensgebung als ‚Wesentlichkeitsbegriffe‘ beschreiben möchte. Derartige Begriffe beanspruchen, strukturelle Kriterien dafür bereitzustellen, was wesentlich für die individuellen und sozialen Verhältnisse innerhalb eines institutionellen Gefüges ist, ohne dabei genaue inhaltliche Vorgaben machen zu wollen, weil das Bekenntnis zum ethischen Pluralismus der Moderne nicht aufgegeben werden soll. Wesentlichkeitsbegriffe bewegen sich aufgrund dieses Verzichts auf inhaltliche Vorgaben auf einer Meta-

8 Hierzu merkt Ludwig Siep (2011: 47) in einer Rezension kritisch an: „[...] Anerkennung [...] scheint letztlich eine harmonische Kooperation und wechselseitige Ergänzung zu sein. Auch im Bereich der Wirtschaft und der Politik ist bei Honneth kaum vom Konflikt der Interessen und Weltanschauungen die Rede.“

Ebene; im besonderen Fall von Honneth und Rosa geht es dabei um etwas, das man vielleicht mit dem alten, aus der Aristotelischen Traditionslinie stammenden Begriff des ‚gelingenden Lebens‘ umschreiben könnte: eines Lebens, das sowohl von der Person selbst als auch aus objektiver Perspektive als weder missraten noch verformt oder verfehlt bezeichnet werden müsste. Um zu klären, in welcher Beziehung derartige Wesentlichkeitsbegriffe zur normativen politischen Theorie stehen, die sich vor allem mit formalen Institutionen beschäftigt, ist es hilfreich, ihre Struktur genauer zu analysieren.

2. Die Struktur von Wesentlichkeitsbegriffen

2.1 Wesentlichkeit ohne Perfektionismus

Die Begriffe der sozialen Freiheit und der Resonanz kann man verstehen als Versuche, strukturelle Kriterien eines gelingenden Lebens vorzulegen, ohne die Vielfalt der Formen, in denen Menschen nach einem derartigen Leben streben, leugnen zu müssen oder zu wollen. Soziale Freiheit kann auf die unterschiedlichste Weise zwischen Individuen vorliegen, je nachdem, was ihre gemeinsamen Ziele sind. Honneth verwendet als Kernbeispiele die Liebesbeziehung und das positiv aufeinander bezogene Verhalten von Individuen in einer wohlgeordneten, sozial orientierten Ökonomie. Aber nichts in seinen Texten spricht dafür, dass nicht auch viele andere Verhältnisse, zum Beispiel die Zusammenarbeit von Forscherinnen oder Künstlern, nach diesem Schema gedeutet werden könnten; Honneth würde sie möglicherweise in die Kategorie gemeinsamer Arbeit einordnen. Wie die Liebes-, Wirtschafts- oder Zusammenarbeitsverhältnisse im Einzelnen strukturiert sein sollen, hängt maßgeblich davon ab, wie die Individuen *selbst* sie verwirklichen wollen.

Ähnliches lässt sich auch über Rosas Resonanzbegriff sagen – bei dem die Offenheit allerdings so weit geht, dass es schwerfällt, Verhältnisse zu finden, die nicht zumindest *potentiell* auch Resonanzverhältnisse sein könnten. Rosa macht selbst explizit, dass der Begriff ein „Metakriterium des gelingenden Lebens“ (2016a: 749) sein soll, das mit dem „unhintergehbaren ethischen Pluralismus und Individualismus“ (ebd.: 38) der Moderne kompatibel sei. Seine Beispiele reichen von Polarforschung über Formel 1-Rennen bis zu Gottesdiensten, Liebesakten, Waldspaziergängen und Bolzen auf dem Sportplatz (möglicherweise, so Rosa, findet sogar gelegentlich im Fitnessstudio Resonanz statt, vgl. ebd.: 695). Um derartig vielfältige Dinge fassen zu können, ist kaum eine andere Strategie denkbar, als sich auf die Meta-Ebene zu begeben.

Was spricht dafür, diese Wesentlichkeitsbegriffe zu verwenden?⁹ Die treibende Annahme für Honneth wie für Rosa ist, dass die sozialen Verhältnisse, die sich innerhalb ei-

9 Was spricht umgekehrt *dagegen*, sie zu verwenden? Einige Punkte werden sich im Lauf der folgenden Diskussion ergeben; ein weiteres potentielles Problem – das von den hier behandelten Wesentlichkeitsbegriffen mehr den der Resonanz als den der sozialen Freiheit betrifft – ist das der zu großen Offenheit, und damit der Gefahr der Vagheit oder sogar Leere. Beim Resonanzbegriff bleibt der Vorwurf der Unklarheit stehen; trotz Rosas intensiven Bemühungen, ihn zu beseitigen, enthalten seine Beschreibungen der Resonanz zahlreiche Unschärfen. Die Metapher der Resonanz lässt an Gleichklang denken (vgl. auch Thomä 2016: 41); Rosa möchte sie aber nicht auf „Konsonanz oder Harmonie“ verkürzt wissen: „Resonanzfähigkeit gründet auf der vorgängigen Erfahrung von Fremdem, Irritierendem und Nichtangeeignetem, vor al-

nes gegebenen institutionellen Rahmenwerks herausbilden, einen Einfluss darauf haben, wie gut Individuen in der Lage sind, ein gelingendes Leben zu führen. Diese Verhältnisse können und sollen daraufhin befragt werden, inwiefern sie dies ermöglichen oder welche Formen von Hindernissen sich dabei ergeben, die stattdessen zu „Pathologien“ (Honneth 2011: 157 ff., 206 ff.) führen, beziehungsweise welche „sozialen Kontextbedingungen“ möglicherweise die Realisierung eines gelingenden Lebens untergraben könnten“ (Rosa 2016a: 19).¹⁰ Diese Frage kann man stellen, ohne substantielle Annahmen über das Wesen des Menschen zu machen, vielmehr kann man nach den jeweils einer Zeit angemessenen Formen der Verwirklichung des Wesentlichkeitsbegriffs – oder die für eine Zeit jeweils angemessenen Wesentlichkeitsbegriffe – und den in ihr auftretenden spezifischen Pathologien oder Formen der Untergrabung fragen.¹¹ Hieraus ergibt sich der Ansatzpunkt

lem aber von Nichtverfügbarem, sich dem Zugriff und der Erwartung Entziehendem“ (2016a: 315). Wer das Definitionsrecht darüber hat, was jeweils als „Konsonanz“ oder als „Fremdes“ zu gelten habe, wird nicht geklärt. Rosa grenzt Resonanz von „ideologischer Resonanz oder, besser noch, [...] Resonanzsimulation“ ab (ebd.: 319), aber auch hier ist unklar, wie genau die Grenzziehung erfolgen soll, betont er doch gleichzeitig, dass auch in instrumentell intendierten Unterfangen Resonanz Erfahrungen möglich sind (zum Beispiel ebd.: 232). Den Nationalsozialismus beschreibt er als „Resonanzpathologie“ (ebd.: 370), weil er auf einem sozialdarwinistischen Bild und der „Vorstellung einer empathielosen Ausgrenzung und ‚Ausmerzungs‘ alles Nichtidentischen, aller *Anderen*“ (ebd.: 371) beruhe. In einem Interview spricht er davon, dass es in nationalistischen und faschistischen Bewegungen nicht um „das Wahrnehmen der Welt“ gehe, denn „man will nicht in Beziehung treten, sondern in einem Großkörper fusionieren“ (2016b). Dass der Wunsch nach Fusion in einem „Großkörper“ möglicherweise auch beim Public-Viewing von Sportereignissen oder großen Konzertereignissen eine Rolle spielen könnte, hindert ihn aber nicht daran, diese als „Resonanzoasen“ (2016a: 335) zu beschreiben; wenn allerdings in „Theater- oder Musicalshows“ „nicht die Kraft der Kunst, sondern die Gewalt der Unterhaltungstechnik“ überwiege, läge nur ein „Simulakrum für Resonanz“ vor (ebd.: 497 f.). Die Möglichkeit, dass die gleichen Ereignisse für manche Individuen „echt“ und für andere nur „simuliert“ sein könnten, wird nicht diskutiert. Manche der Beispiele irritieren angesichts der gezogenen Unterscheidungen; zum Beispiel wird trotz der Kritik an instrumenteller Resonanz „die kapitalistische Warenwirtschaft selbst als ein gigantisches und überaus sensibles Resonanzsystem“ (ebd.: 619) beschrieben. Manchen politischen Bewegungen, zum Beispiel der Bewegung gegen „Stuttgart21“ oder dem arabischen Frühling, wird unterstellt, nur „eigene [...] Echokammern in Form leerer politischer Resonanzwellen“ (ebd.: 378) erzeugt zu haben, die sich „(bestenfalls) in der Verhinderung eines spezifischen Projekts oder im Sturz eines Regimes oder einer Person“ erschöpften (ebd.: 379). Davon abgesehen, dass dies durchaus große politische Erfolge sein könnten, ergibt sich das Problem, dass erst im Nachhinein entschieden werden kann, was echte Resonanz war und was nicht. Es soll hier nicht behauptet werden, dass keine Unterscheidungen zwischen diesen Phänomenen möglich sind. Fraglich ist aber, ob diese *allein* aus dem Begriff der Resonanz heraus gezogen werden können, und auch, ob sie an den „leuchtende[n] Augen“ als „sicht- und tendenziell messbares Indiz“ (ebd.: 279, auch 751) ablesbar wären. Insgesamt scheint der Begriff der sozialen Freiheit weit klarer und besser gegen Vorwürfe der Unschärfe zu verteidigen zu sein.

- 10 Ein klassisches Element der kritischen Theorie, das Anknüpfen an politische Emanzipationsbewegungen, wird dadurch eingeholt, dass der Anspruch besteht, mit den Wesentlichkeitsbegriffen Anliegen fassen zu können, für die emanzipatorische soziale Bewegungen kämpfen. Allerdings gibt es hierzu auch Parallelen in der normativen politischen Theorie, insbesondere in Iris Marion Youngs Begriff der ‚strukturellen Gerechtigkeit‘ als Kampf gegen Unterdrückung (1992), der für viele nicht-ideale Theoretikerinnen eine wichtige Inspirationsquelle ist.
- 11 Zur Veranschaulichung: die Gegenthese wäre, dass die Suche nach sozialer Freiheit oder Resonanz ein so grundlegendes anthropologisches Phänomen ist, dass sie selbst unter den ungünstigsten sozialen Bedingungen ihren Ausdruck fände – dass zum Beispiel sogar die Insassen eines Gefängnisses oder eines Straflagers versuchen würden, untereinander von positiver Freiheit oder Resonanz geprägte Beziehungen aufzubauen. Dies scheint nicht völlig abwegig, nähme den Begriffen aber viel von ihrer kritischen Schlagkraft, da dann angenommen werden müsste, dass Menschen *sowieso* soziale Freiheit oder Resonanz verwirklichen, egal, wie ungünstig die Umstände dafür sind.

für Sozialkritik – von der aus sich in zahlreichen Fällen als nächstes Fragen nach den Veränderungen des institutionellen Rahmenwerks ergeben, womit der Bogen zur politischen Theorie geschlagen ist (vgl. unten).

Damit liegt die Vermutung nahe, dass die Theorien der sozialen Freiheit und der Resonanz strukturell in einer Linie zu sehen sind mit einer Debatte, die nicht zufälligerweise Familienähnlichkeiten mit aristotelisch-marxistischen Strömungen aufweist, auch wenn diese in der gegenwärtigen Form keine größere Rolle spielen mögen: der Debatte über den Perfektionismus (vgl. Wall 2012 für einen Überblick). Zur Diskussion steht hier, ob und gegebenenfalls wie ein als objektiv angenommener Wert oder Wertekanon – in Bezug auf den die „Perfektionierung“ stattfinden soll – Politik leiten kann und soll, und in welchem Verhältnis dieser Ansatz zum liberalen Gebot staatlicher Neutralität steht, dem Gebot also, in pluralistischen Gesellschaften keine Weltanschauung zu bevorzugen, sondern öffentliche Institutionen an Prinzipien auszurichten, die von Angehörigen unterschiedlicher Weltanschauungen akzeptiert werden können (vgl. Dworkin 1978; Rawls 1993).¹² Eine Orientierung an sozialer Freiheit oder Resonanz scheint in das Schema des Perfektionismus zu passen und sich entsprechenden Fragen bezüglich des Neutralitätsgebots ebenso stellen zu müssen, denn weder Honneth noch Rosa scheinen hinter dieses Neutralitätsgebot und die mit ihm verbundenen Errungenschaften eines liberalen Rechtsstaats zurückfallen zu wollen. Eine erste Antwort, die Honneth und Rosa deshalb vermutlich geben würden, ist eben genau der Hinweis auf die strukturelle Offenheit ihrer Begriffe für sehr unterschiedliche Weltanschauungen und Lebensformen, die durch die Bewegung auf die Meta-Ebene ermöglicht wird. Eine zweite Antwort ergibt sich aus der nächsten Gemeinsamkeit der Begriffe, nämlich ihrer essentiellen Nichterzwingbarkeit.

2.2 Essentielle Nichterzwingbarkeit

Eine zweite wichtige Eigenschaft von Wesentlichkeitsbegriffen ist ihre essentielle Nichterzwingbarkeit. Um sich diese vor Augen zu führen, stelle man sich eine Figur vor, die Beziehungen der sozialen Freiheit – um mit diesem konkreten Fall eines Wesentlichkeitsbegriffs zu beginnen – nicht oder nur in sehr eingeschränktem Maße sucht. Als Beispiele mögen die Typen des ‚Bücherwurms‘, des ‚einsamen Wolfs‘ oder auch des ‚Nerds‘ dienen, die sich selbst genug sind, und die vollkommen darin aufgehen, sich in der Natur zu bewegen oder sich handwerklichen oder intellektuellen Aufgaben hinzugeben und Kontakte zu anderen Menschen auf ein instrumentell bestimmtes Minimum beschränken.¹³ Es wäre eine gewagte These, zu behaupten, dass derartige Individuen *notwendigerweise* ein gelingendes Leben verfehlen oder Opfer einer Pathologie sind – auch wenn dies in man-

12 Auf die Frage, inwiefern Neutralität – sowohl für Begriffe, die beanspruchen, rein formal ohne inhaltliche Vorgaben zu sein, als auch für Institutionen – *vollständig* möglich ist, kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden; zugestanden sei, dass schon die angeblich bloß formalen Strukturen von Begriffen und Institutionen Festlegungen enthalten, die zwar vielleicht breit geteilt werden, aber deswegen nicht nicht-inhaltlich sind. Zum Beispiel enthalten alle hier zur Diskussion stehenden Theoriestränge eine Festlegung auf Individuen (im Gegensatz zu Gruppen) als primäre Träger von Rechten. Klar sein sollte jedoch auch, dass es *Grade* der Neutralität geben kann, und dass es zum Beispiel problematisch ist, wenn staatliche Institutionen die Angehörigen bestimmter Religionsgruppen gegenüber anderen Individuen bevorzugen.

13 Um das Beispiel einfach zu halten, soll davon ausgegangen werden, dass sie keine direkten Angehörigen haben, denen gegenüber sie Pflichten, zum Beispiel Unterhaltspflichten, haben.

chen konkreten Fällen sicherlich so sein mag. Die Resonanztheorie ist hier flexibler, denn sie erlaubt, auch andere Formen des Kontakts zur Welt zu erfassen, zum Beispiel Kunst- oder Naturerlebnisse – solange keine vollständige „beziehungslose Indifferenz zwischen Subjekt und Welt“ (Rosa 2016: 205) vorliegt, hätte Rosa keinen Anlass, hier von einem verfehlten Leben zu sprechen.

Was beide Ansätze jedoch gemeinsam haben, ist, wie sie denjenigen gegenüberreten, die nach dem Kriterium des jeweiligen Wesentlichkeitsbegriffs kein gelingendes Leben führen. Denn will man die Autoren nicht geradezu bössartig gegen ihre eigenen Intentionen lesen, dann scheint klar, dass sie nicht behaupten würden, dass andere Menschen – oder gar staatliche Institutionen – von solchen Individuen verlangen könnten, ihr Leben gemäß dem eigenen Wesentlichkeitsbegriff zu ändern. Allenfalls könnten vorsichtige, freundschaftlich vorgetragene Argumente oder Beispiele dazu dienen, einer derartigen Person naheulegen, dass das Leben noch mehr zu bieten hat. Aber alle Formen des Zwangs, einschließlich des psychologischen Zwangs oder der ökonomischen Anreize, müssten notwendig scheitern, denn der Wert der sozialen Freiheit wie der Resonanz beruht gerade auf ihrer *Freiwilligkeit*.¹⁴

Soziale Freiheit wird nicht erreicht, wenn Individuen die mit anderen geteilten Ziele nicht von sich aus anerkennen und unterstützen, denn es geht um eine Haltung – oder, um den Hegelschen Begriff zu gebrauchen, eine „Gesinnung“ (2004: zum Beispiel §257, für eine Diskussion siehe zum Beispiel Siep 1992; Neuhauser 2000: 53 ff., 84 ff.) – und diese kann nicht erzwungen werden, sondern muss aus den richtigen Gründen heraus entstehen: Es muss um die Freiheit der anderen Person gehen.¹⁵ Daraus ergibt sich, dass für das Erreichen sozialer Freiheit auch ein Element aktiver Wahl oder zumindest der aktiven Befürwortung vorgefundener sozialer Beziehungen¹⁶ vorliegen muss: Es ist nicht egal, *wie* ich mit *wem* in Beziehungen sozialer Freiheit eintrete. Dies macht besonders das von Honneth ausführlich diskutierte Beispiel der Liebesbeziehung klar, in der sich zwei Menschen gegenseitig in ihrer einzigartigen Individualität anerkennen und wertschätzen, Intimität teilen und ein gemeinsames Leben führen. Hier ist offensichtlich, dass dritte Instanzen nicht vorschreiben können, wer wen zu lieben habe, oder ob man überhaupt irgendjemand zu lieben habe – das Wesen dessen, worum es geht, würde damit systematisch verfehlt.¹⁷ Auch in Honneths Vorstellung einer Gestaltung der Wirtschafts- und Arbeitswelt nach Maßgabe der sozialen Freiheit scheint die Freiwilligkeit eine zentrale Rolle zu spielen, geht es doch gerade um die Überwindung von Zwangserfahrungen, wie sie in der kapitalistischen Arbeitswelt oftmals vorliegen.

Rosas Begriff der Resonanz setzt ebenfalls Freiwilligkeit voraus, wenn auch vielleicht nicht in erster Linie, weil es um die richtigen Gründe des Handelns geht; zumindest scheint dies nicht für alle Formen der Resonanz ein angemessenes Interpretationsmuster,

14 Dieses Phänomen ist nicht auf soziale Freiheit und Resonanz beschränkt; zum Beispiel erwähnt Adam Smith, dass Dankbarkeit nicht erzwungen werden kann und dass bei dem Versuch, dies zu tun, ihr Wesen verfehlt würde (1976: II.II.3).

15 „Gründe“ sind hier nicht in einem engen (zum Beispiel kantischen) Sinne gemeint, sondern können auch Faktoren wie zum Beispiel emotionale Zuneigung enthalten.

16 So beschreibt zum Beispiel Michael Hardimon (1994) unser Verhältnis zu sozialen Rollen und die Art, wie wir die ihnen innewohnenden Imperative als bindend empfinden können.

17 Vgl. dazu auch Honneths Kritik an negativer, verrechtlicher Freiheit und ihren Pathologien, zum Beispiel der Gefahr, soziale Beziehungen nur noch aus einer juristisch-strategischen Perspektive zu betrachten, wie er am Beispiel des Films *Kramer vs. Kramer* diskutiert (2011: 157 ff.).

weil viele Resonanzerfahrungen als so flüchtig und unverfügbar beschrieben werden, dass nicht einmal die richtigen Handlungsgründe ein Garant des Gelingens sind. Geradezu obsessiv betont Rosa die Unverfügbarkeit der Resonanz und ihrer „magischen Momente“ (2016a: 29): diese seien „nicht quantifizierbar“ (ebd.: 29); manchmal stellen sich erst *durch* Erfahrungen Einsichten in „Wertquellen“ ein (ebd.: 232); es kann „Transformationen“ von instrumentellen hin zu intrinsischen Erfahrungen geben (ebd.: 232.) – kurz: mit dem „Versuch, instrumentelle Verfügbarkeit und Kontrolle über sie zu gewinnen oder sie gar zu akkumulieren, zu maximieren oder zu optimieren“, laufe man Gefahr, „die Resonanzerfahrung als solche“ zu zerstören (ebd.: 295, vgl. auch 626). Schon die bloße „Überfrachtung mit Resonanzerwartungen“ sei „ein zuverlässiger Hemmfaktor für deren Erfüllung“ (ebd.: 634).

Aus diesem Charakteristikum von Wesentlichkeitsbegriffen ergeben sich nicht nur, wie ich weiter unten ausführen werde, Fragen danach, wie derartig unverfügbare Phänomene überhaupt die Grundlage für die Gestaltung politischer und sozialer Institutionen bieten können. Es ergibt sich auch eine zweite Antwort auf die Frage nach dem staatlichen Neutralitätsgebot, die ähnlich auch innerhalb des perfektionistischen Lagers gegeben wurde. *Gerade* aus der Orientierung an bestimmten Formen des Guten oder bestimmten Werten heraus kann *gegen* deren staatliche Implementierung argumentiert werden, wenn das, was ihren Charakter und ihren Wert ausmacht, durch Zwangsmaßnahmen notwendig verfehlt würde (vgl. Wall 2012). Wie Will Kymlicka dies zusammenfasst: „No life goes better by being led from the outside according to values the person does not endorse“ (1990: 203). Ähnliches ließe sich auch über soziale Freiheit und Resonanz sagen: Wenn sie nicht von den Individuen selbst gewollt und empfunden werden, können sie überhaupt nicht vorliegen.

2.3 Essentielle Kleinräumigkeit

Auch ein drittes Charakteristikum von Wesentlichkeitsbegriffen wirft Fragen nach der Rolle auf, die sie für normative Ansätze der politischen Theorie spielen können: ihre essentielle Kleinräumigkeit. Soziale Freiheit wird von Honneth stark an das Privatleben und den sozialen Nahbereich von Individuen geknüpft. Es ist naheliegend zu vermuten, dass soziale Freiheit im vollen Sinne des Wortes ein Kleingruppenphänomen ist, nicht zuletzt, da nur in diesen sozialen Zusammenhängen die epistemischen Fragen nach dem Vorliegen einer angemessenen Haltung beantwortbar sind. Manche Formulierungen Honneths deuten denn auch auf eine Verortung der sozialen Freiheit im interpersonellen Nahbereich hin, zum Beispiel: „Je stärker sie den Eindruck haben können, daß ihre Zwecke von denjenigen unterstützt, ja getragen werden, *mit denen sie regelmäßig zu tun haben*, desto eher werden sie ihre Umwelt als den Raum einer Expansion ihrer eigenen Persönlichkeit wahrnehmen zu können“ (2011: 113, Hervorhebung d. A.). Das Beispiel der Liebensbeziehung macht klar, dass nur die Beteiligten selbst, und vielleicht noch einige wenige enge Vertraute, überhaupt wissen können, ob zum Beispiel eine Ehe dem Ideal der sozialen Freiheit entspricht oder zu einer bloßen Formalität erstarrt ist.

Für die These der Kleinräumigkeit in Bezug auf soziale Freiheit spricht auch, dass Honneth in der Durchführung seiner Überlegungen zum Markt – der oft als der Prototyp einer anonymen, großflächigen sozialen Form gesehen wird – die Rolle von Gemeinschaften betont, zum Beispiel von Konsumentengemeinschaften oder Gewerkschaften, die

zwar nicht den Intimitätsgrad von Familien erreichen, jedoch weit kleinräumiger als moderne Volkswirtschaften als ganze sind (ebd.: 350 ff., vgl. dazu auch Claassen 2014). Er schreibt über Durkheim und Hegel, diese hätten den Gedanken entwickelt, „daß innerhalb der Marktwirtschaft überall dort Stützpunkte ihrer moralischen Einhegung zu finden sind, wo sich bereits Gruppen oder Körperschaften herausgebildet haben, deren Zweck es verlangt, perspektivisch auf die Belange der anderen Marktteilnehmer Rücksicht zu nehmen“ (2011: 350 f.).

Soziale Freiheit kann in modernen, großflächigen Gesellschaften damit vermutlich nicht die einzige Form der sozialen Beziehung sein. Daneben müssen mit all jenen, mit denen Individuen nicht in engeren Verhältnissen stehen, andere Beziehungsformen vorliegen, die man im besten Fall als eine Art positiv gestimmter Indifferenz beschreiben könnte: eine Bereitschaft, dem anderen bei der Verfolgung der eigenen Ziele nicht in die Quere zu kommen, vielleicht auch kleinere Hilfestellungen zu leisten – ansonsten aber keinen aktiven Anteil an der Verwirklichung der Ziele dieser Person zu nehmen, sondern sich einfach an die durch die gesellschaftlichen Institutionen aufgestellten Spielregeln zu halten. Dies ist schon deshalb nötig, um die eigene Zeit und Energie auf diejenigen sozialen Beziehungen richten zu können, in denen man sich die Verwirklichung sozialer Freiheit erhofft. Ludwig Siep (2011: 47) ist zuzustimmen, wenn er in einer Rezension schreibt: „Die Erfahrung wechselseitig geförderter Selbstverwirklichung ist in der modernen Gesellschaft vielleicht nur noch in überschaubaren und freiwilligen Gemeinschaften möglich.“ Es ist weder konzeptionell noch praktisch vorstellbar, dass Beziehungen sozialer Freiheit im vollen Sinne des Wortes zwischen allen Mitgliedern einer großen Gesellschaft hergestellt werden; dafür müssten nicht nur der Pluralismus der Ziele in der individuellen Lebensführung, sondern auch die oben angesprochene Freiwilligkeit aufgegeben werden. Vielmehr spannen im besten Fall die gesellschaftlichen Institutionen die sozialen Räume auf, *in denen* soziale Freiheit zwischen Individuen verwirklicht wird.

Rosas Resonanztheorie scheint auf den ersten Blick anders strukturiert, da er Resonanzenerlebnisse auch bei Massenergebnissen diagnostiziert, zum Beispiel beim Public Viewing von Sportereignissen, das er als „soziale Resonanzoaase“ beschreibt (2016a: 335). Doch dieser Eindruck täuscht insofern, als man nicht davon ausgehen kann, dass wirklich alle Individuen bei einem derartigen Ereignis Resonanz erfahren – dies können letztlich nur sie selbst wissen.¹⁸ Das macht ein von Rosa prominent an den Anfang des Buches gestelltes Beispiel klar, das zwei Frauen, Anna und Hannah, mit identischen Tagesabläufen beschreibt: Frühstück mit der Familie, Arbeitstag, Abend im Sportverein (vgl. ebd.: 19 ff.). Es könne sein, so Rosa, dass „Anna einen gelungenen, Hannah dagegen einen misslungenen Tag erlebt, obwohl die faktischen Abläufe sich nicht unterscheiden“ (ebd.: 20). Auch hier ist die Wissbarkeit von Resonanzenerfahrungen oder deren Abwesenheit nur für diejenigen möglich, die direkt betroffen sind oder mit den Betroffenen in einem engen Verhältnis stehen. Rosa stellt auch explizit fest, dass neben resonanten auch nicht-resonante Weltverhältnisse existent und notwendig sind: Resonanzenerfahrungen seien „nur möglich auf der Grundlage und vor dem Hintergrund einer Welt, die uns auch und sogar ganz wesentlich stumm und fremd gegenübersteht“ (ebd.: 294), oder an anderer Stelle: „*Resonanz ist das (momenthafte) Aufscheinen, das Aufleuchten einer Verbindung zu einer*

18 Rosa schlägt „leuchtende Augen“ als Indikator vor (2016a: 279, auch 751), aber es scheint äußerst fraglich, ob damit all die normativen Erwartungen, die er an den Resonanzbegriff knüpft, um ihn zum Beispiel von der Begeisterung fanatisierter Nazis abzugrenzen, erfasst werden können.

Quelle starker Wertungen in einer überwiegend schweigenden und oft auch repulsiven Welt“ (ebd.: 316, Hervorhebung im Original). Er warnt explizit vor den „Exzessen des Identitätsterrors und, schlimmer noch, des politischen Totalitarismus“, wenn alle Entfremdungserfahrungen beseitigt werden sollten (ebd.: 294).

Es scheint also gerechtfertigt, Honneth und Rosa so zu lesen, dass sich für sie das, worum es in einem gelingenden Leben wesentlich geht, weitgehend in Netzwerken sozialer Nahbeziehungen abspielt. Das menschliche Individuum ist ein soziales Tier, für dessen Leben derartige intensive Beziehungen eine konstitutive Rolle spielen; diese Einsicht nehmen Honneth und Rosa aus der schon eingangs erwähnten früheren Beschäftigung mit der kommunitaristischen Debatte mit. Derartige Nahbeziehungen stehen natürlich in weiteren gesellschaftlichen Zusammenhängen und werden von diesen beeinflusst – aber diese weiteren Kontexte sind nicht unbedingt selbst die Orte, an denen soziale Freiheit oder Resonanz verwirklicht werden könnte oder sollte.¹⁹ Dies hat maßgeblich damit zu tun, dass die Echtheit dessen, worum es bei sozialer Freiheit und Resonanz geht, immer nur im Nahbereich überprüft werden kann. Jenseits des Nahbereiches kann zwar ein Gebot der Nichtschädigung und vielleicht auch eine gewisse Anteilnahme erwartet werden, die sich zum Beispiel in Hilfeleistung in Notfällen ausdrückt, aber es kann kaum erwartet werden, dass überall Beziehungen der sozialen Freiheit oder der Resonanz aufgebaut werden. Um zu diesem Ergebnis zu kommen, muss man keineswegs einen anthropologischen Pessimismus annehmen, der Menschen als engstirnig und egoistisch sieht und ihnen ein genuines Interesse an der Freiheit oder dem Wohlergehen anderer gar nicht erst zutraut. Es ist die schlichte Tatsache der Zeitlichkeit des menschlichen Lebens, die es unmöglich macht, die Art intensiver Beziehungen, die soziale Freiheit oder Resonanz erlauben, mit einer unbegrenzt großen Zahl an Menschen zu verwirklichen.

Worauf es ankommen muss, ist also, die gesellschaftlichen Verhältnisse so zu gestalten, dass diese kleinräumigeren Erfahrungen möglich sind – und zwar nicht nur für eine kleine Gruppe privilegierter Individuen, sondern für alle Mitglieder einer Gesellschaft. Damit aber stellen sich Fragen nach politischen und sozialen Institutionen, wie sie klassischerweise die normative politische Theorie beantwortet. Die führt zurück zur Frage nach dem Verhältnis von Wesentlichkeitsbegriffen und nicht-idealer politischer Theorie.

3. Wesentlichkeitsbegriffe und nicht-ideale politische Theorie

Wie verhalten sich Honneths und Rosas in weiten Zügen unterschiedliche, aber in der Struktur ihrer Begrifflichkeit dennoch verwandte Theoriegebäude zu nicht-idealen politischen Theorien? Beide Autoren grenzen sich von konstruktivistischen Gerechtigkeitstheorien ab, weil sie sie als defizitär empfinden: Rosa kritisiert an Rawls und ähnlich operierenden Autoren deren Fixierung auf Ressourcen (2016a: 45), Honneth kritisiert die Abwendung normativer Theorien von der Gesellschaftstheorie und ihren Konstruktivismus (2011: 9, 21), dem er die Methode der „normativen Rekonstruktion“ (ebd.: 23 ff.) entgegenstellt. Ihre Kritik richtet sich vor allem an die Gerechtigkeitstheorien der ersten Gene-

19 Eine andere – angesichts der von Honneth und Rosa vorgelegten Texte aber unwahrscheinliche – Option wäre der Vorschlag, dem sozialen Nahbereich wieder erheblich mehr Gewicht zu verschaffen, indem eine Rückkehr zu kleineren, geschlossenen Gemeinschaften erfolgt; ein Ansatz, dem Alasdair MacIntyre zugeeignet zu sein scheint (1984).

ration und gegen die Verselbständigung eines Teils dieser Debatte in extrem detaillierte Erörterungen abstrakter Prinzipien. Es ist weit weniger klar, ob auch die AutorInnen der nicht-idealen politischen Theorie von diesen Vorwürfen getroffen werden, arbeiten diese doch in der Regel mit minimalen, weit geteilten normativen Prämissen und unter intensiver Berücksichtigung empirischen Materials.

Derartige Theorien beschäftigen sich mit ganz konkreten institutionellen Änderungen, im Sinne neuer oder anderer gesetzlicher Regelungen oder öffentlicher Einrichtungen – und setzen sich damit freilich dem Vorwurf aus, utopisch zu sein, wenn diese Änderungen gegenwärtig politisch kaum durchsetzbar erscheinen. Doch die grundsätzliche Hoffnung auf Veränderungen zum Besseren kann nicht sein, was sie von Honneth und Rosa trennt. Auch wenn pessimistische Züge bei beiden Autoren mitschwingen, ist ein grundsätzlicher Optimismus sozusagen schon ein methodologischer Imperativ: ohne ihn wäre nicht ersichtlich, worin der Wert läge, Begriffe wie soziale Freiheit oder Resonanz als Wesentlichkeitsbegriffe auszurufen; Rosa schließt mit einer expliziten „Verteidigung des Optimismus gegen die Skeptiker“ (2016a: 739 ff.). Ohne einen gewissen Optimismus bliebe allenfalls die Option, den Lesern ein zynisches „Seht her, was ihr verfehlt!“ zuzurufen. Doch dies ließe sich schwerlich mit dem Tenor der Texte und den in ihnen immer wieder aufscheinenden Visionen einer besseren Gesellschaft vereinbaren.

Aus Sicht der nicht-idealen politischen Theorie allerdings, die sich detailliert mit institutionellen Vorschlägen beschäftigt, muss der Vorwurf an Honneth und Rosa lauten: Es bleibt ziemlich vage, wo sie politisch und institutionell hinwollen (vgl. ähnlich Möllers 2011 zu Honneth; Thomä 2016 zu Rosa). Dies wäre kein Defizit, ginge es um rein individuelle Veränderungen, die durch die Einsicht einzelner Individuen in die Schwachstellen ihrer Lebensführung, möglicherweise nach Lektüre eines der Texte, herbeigeführt werden könnten. Doch würden weder Honneth noch Rosa ihre Theorien derart verkürzt sehen wollen; sie würden damit zu Texten in der Gattung der Individualethik, möglicherweise mit ideologiekritischen Obertönen – einer Gattung, deren Wert nicht in Abrede gestellt werden soll, die dem Selbstverständnis Honneths und Rosas aber nicht entspricht. Denn beide Autoren fordern auch konkrete institutionelle Veränderungen, zum Beispiel rechtliche Maßnahmen zur Versittlichung des Marktes (vgl. Honneth 2011: 351 ff.; ähnlich, wenn auch weit weniger detailliert, Rosa 2016a: 726) oder ein bedingungsloses Grundeinkommen (vgl. ebd.: 729 ff.).

Honneth und Rosa teilen die Auffassung, dass institutionelle Reformen notwendig sind, um eine bessere Verwirklichung von sozialer Freiheit beziehungsweise Resonanz möglich zu machen. Honneth erwähnt nicht nur explizit das Thema der Sozialgesetzgebung (vgl. zum Beispiel 2015: 117); seine Beschreibung historischer Errungenschaften, zum Beispiel der Emanzipation der Frauen, legen ebenfalls nahe, dass er die zentrale Rolle konkreter rechtlicher Veränderungen durchaus sieht. Rosa hält in seiner Kritik an Wettbewerbsdenken und Beschleunigung der Moderne explizit fest: „Eine Überwindung der Steigerungslogik ist [...] ohne grundlegende institutionelle Reformen nicht denkbar“ (2016a: 725). Allerdings schrecken beide Autoren davor zurück, präzisere normative Vorgaben zu machen. Honneth beschreibt die „Idee der sozialen Freiheit“ als „Richtschnur eines sich experimentell verstehenden Sozialismus“ (2015: 101), ohne zu präzisieren, was die Rolle einer derartigen Richtschnur ist; offenbar geht es um eine Orientierung, nicht aber um ein direkt zu verwirklichendes Prinzip. Rosa grenzt sich davon ab, eine „Blaupause“ für neue gesellschaftliche Strukturen abzuliefern (2016a: 732, 736), er spricht von „Konturen“ einer Postwachstumsgesellschaft (ebd.: 707 ff.), ohne diese genauer zu explizieren.

Diese Haltung jedoch, so die im Folgenden zu verteidigende These, ist kein Zufall oder bloße idiosynkratische Vorliebe der beiden Autoren; sie ergibt sich vielmehr notwendig aus der Struktur dessen, was ich Wesentlichkeitsbegriffe genannt habe. Soziale Freiheit und Resonanz können nicht institutionell erzwungen werden, weil damit das verfehlt würde, worum es geht, und es ist auch fraglich, ob sie über den sozialen Nahbereich hinaus verwirklicht werden können, schon aufgrund des beschriebenen Problems mangelnder Wissbarkeit. Das bedeutet, dass sie keine geeigneten Prinzipien für eine *direkte* politische Umsetzung sein können. Vielmehr muss es darum gehen, institutionelle *Räume* zu schaffen, innerhalb derer es Individuen möglich ist, soziale Freiheit oder Resonanz in der von ihnen frei gewählten Form zu erleben. Dies lässt sich am besten am Beispiel der Familienbeziehungen illustrieren, die für beide Autoren eine zentrale Rolle spielen. Gelingende Familienbeziehungen können nicht durch direkte staatliche Vorgaben erzielt werden, vielmehr müssen Institutionen *Hindernisse* beseitigen und die *Räume* dafür schaffen, dass Individuen diese verwirklichen können. Dies betrifft nicht nur die rechtliche Gleichstellung, die die Grundlage symmetrischer Freiwilligkeitsverhältnisse schafft, sondern auch den Rahmen an formellen und informellen Institutionen, zum Beispiel in der Arbeitswelt oder der Kinderbetreuung – immer muss es um die *Möglichkeit* der „Etablierung von stabilen *Resonanzachsen*“ (Rosa 2016a: 295) beziehungsweise von Verhältnissen sozialer Freiheit gehen. Dabei müssen konkrete ökonomische, soziologische und auch biologische Umstände, zum Beispiel die je nach Geschlecht unterschiedlich großen Zeitfenster, in denen Elternschaft möglich ist, berücksichtigt werden (siehe dazu zum Beispiel Illouz 2011). Ähnlich sieht es bei Vorschlägen im ökonomischen Bereich, zum Beispiel einem Grundeinkommen, aus: sie beseitigen vorhandene Zwänge und tragen damit *indirekt* zur Entkommodifizierung von Arbeit bei.

Eine bei Honneth wie Rosa selbstverständlich vorausgesetzte Prämisse ist dabei, dass dies *allen* Mitgliedern einer Gesellschaft ermöglicht werden soll. Das zeigt sich zum Beispiel in Honneths Sorge über die Arbeitswelt und die Tendenzen zur Prekarisierung, gegen die er mit Durkheim eine Verrechtlichung des Marktes durch Reformen fordert, die eine „Institutionalisierung der vorvertraglichen Solidaritätsprinzipien“ ermöglichen (2011: 351). Rosa wehrt sich explizit gegen den Vorwurf, dass seine Theorie vor allem bürgerliche Lebenswelten erfasse, während in anderen Gesellschaftsschichten materielle Sorgen vorherrschend seien. Wie er in direkter Antwort darauf festhält: „Reden Sie mal mit Obdachlosen. Die sagen ganz häufig, das Schlimmste ist nicht, dass sie kein Geld kriegen von Leuten. Sondern, dass sie nicht wahrgenommen werden. Dass Ihnen Resonanz verweigert wird“ (2016b). Die Opfer von Ausbeutung oder Unterdrückung sind diejenigen, denen es besonders schwergemacht wird, Resonanz zu erfahren; wie Rosa schreibt: „Metaphorisch gesprochen entsprechen Repression, Unterdrückung und Heteronomie dem Festhalten des Resonanzdrahtes auf der Seite des Subjekts; sie verhindern die Etablierung einer Resonanzbeziehung“ (2016a: 312).

An dieser Stelle aber werden die Vertreter einer nicht-idealen politischen Theorie einwerfen, dass sich derartige Formen der Ungleichbehandlung auch mit herkömmlichen Begriffen der Autonomie und der Gleichheit erfassen und kritisieren lassen – ist nicht alles, das ein Hindernis für soziale Freiheit oder Resonanz ist, auch ein Hindernis für andere, schwächere Formen von Freiheit oder sogar noch schwächere normative Prinzipien, zum Beispiel die Gelegenheit zur Verwirklichung eigener Präferenzen? Wenn zum Beispiel durch ungleiche Machtverhältnisse soziale Freiheit oder Resonanz verunmöglicht werden, lässt sich dies auch aufgrund der Einschränkung der Autonomie der Einzelnen

kritisieren. Die Absicherung individueller Autonomie und ihrer materiellen Grundlagen für alle Mitglieder einer Gesellschaft ist freilich selbst schon ein anspruchsvolles Programm. Es kann verbunden werden mit der Hoffnung oder Erwartung, dass Menschen, deren Autonomie hinreichend gesichert ist, sie unter anderem dazu verwenden werden, Beziehungen sozialer Freiheit aufzubauen und Resonanzerfahrungen zu machen – zumindest in manchen Lebensbereichen, mit ihnen nahestehenden Personen oder im Rahmen von ihnen persönlich wichtigen Projekten. Individuen, die nach den Maßstäben von Autonomie frei sind, können selbst entscheiden, wo sie soziale Freiheit oder Resonanz anstreben und wo ihnen andere, anspruchslosere soziale Beziehungen genügen – sei es, weil andere Beziehungsformen eigene Vorzüge haben, oder sei es, weil sie ihre Zeit und Energie einteilen müssen, um sich auf soziale Freiheit oder Resonanz in den ihnen wichtigen Beziehungen zu konzentrieren.²⁰

Warum also nicht direkt gegen „Repression, Unterdrückung und Heteronomie“ angehen, mit der begründeten Hoffnung, dass Individuen dann schon die für sie geeigneten Formen der sozialen Freiheit oder der Resonanz aufbauen werden? Es scheint nicht einmal etwas dagegen zu sprechen, dies auf der Grundlage eines methodischen Individualismus zu tun, solange ein hinreichender psychologischer und soziologischer Tatsachensinn an den Tag gelegt wird, der die soziale Natur des Menschen ernstnimmt. Natürlich ist Honneth und Rosa zuzustimmen, wenn sie auf die soziale Konstituiertheit vieler Güter hinweisen, die in einem rein materialistischen distributiven Paradigma leicht übersehen werde. Aber ein derartiges Paradigma wird von der Gegenseite nicht vertreten; schon bei Rawls finden sich neben diversen nicht-materiellen Gütern wie Rechten und Freiheiten auch die „sozialen Grundlagen der Selbstachtung“ (zum Beispiel 2001: 114) in der Liste der Grundgüter. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass letztere von vielen nachfolgenden Autoren als Ansatzpunkt für konkrete institutionelle Kritik, zum Beispiel in Bezug auf Arbeitsverhältnisse, verwendet wurden (vgl. zum Beispiel Hsieh 2005).

Honneth und Rosa könnten sich also gemeinsam mit nicht-idealen politischen Theoretikern der Frage zuwenden, wie derartige Verhältnisse – ob in Begriffen der Autonomie, sozialen Freiheit oder Resonanz gedacht – konkret institutionell verwirklicht werden könnten. Dabei wird es sich nicht vermeiden lassen, auch die Möglichkeit von Konflikten oder der Konkurrenz um Positionen und Ressourcen in den Blick zu nehmen. Für letztere Lösungen vorzuschlagen, verlangt zum Beispiel eine Antwort auf die Frage, wie die soziale Freiheit oder Resonanz einer reichen Familie, die innerhalb einer materiell extrem anspruchsvollen Lebensführung verwirklicht wird, mit der verringerten oder fehlenden sozialen Freiheit oder Resonanz einer ärmeren Familie ins Verhältnis gesetzt werden sollte. Dabei treten Phänomene auf, die innerhalb der normativen politischen Theorie seit langem diskutiert werden, zum Beispiel die Frage nach adaptiven Präferenzen: Wenn Individuen ihre Präferenzen an ihre Lebensverhältnisse anpassen, können die Präferenzen dann noch als normative Grundlage dienen? Analog dazu könnten sich Fragen nach der Ermöglichung von sozialer Freiheit und, vielleicht noch drängender, Resonanz stellen: Was, wenn bestimmte gesellschaftliche Gruppen diese anhand ‚teurer Geschmäcker‘ zu verwirklichen glauben müssen, während andere, weniger privilegierte Gruppen, nicht einmal Ansprüche auf ihnen legitimerweise zustehende Ressourcen erheben, weil sie sich psy-

20 Vgl. dazu auch Anderson (2013). Wie er argumentiert, fehlen bei Honneth Aussagen darüber, welche Freiheitsformen für welche sozialen Kontexte angemessen sind, wobei er betont, dass dies oft „a matter of complex adjudication by autonomous agents themselves“ sein müsse (2013: 20).

chologisch an ihre Lage angepasst haben? Diese Problemstellungen könnten auch Anhänger von Wesentlichkeitsbegriffen vielleicht dazu veranlassen, Ressourcen- oder *capability*-basierten Ansätzen eine gewisse Plausibilität zuzuschreiben, die allen Mitgliedern zumindest ein Minimum an Ressourcen oder *capabilities* zukommen lassen wollen (vgl. zum Beispiel Anderson 1999).

Eine verwandte Frage ist, wie damit umzugehen ist, wenn die Verwirklichung der sozialen Freiheit oder Resonanz der Einen die Möglichkeiten der Verwirklichung jener der Anderen gefährden. Zwar werden Fälle wie die des Sadisten, der aus dem Quälen anderer Menschen Nutzen zieht und der somit auch für utilitaristische Ansätze ein Problem aufwirft, durch die Konstruktion der Begriffe von sozialer Freiheit und Resonanz ausgeschlossen. Aber es gibt auch andere, subtilere Formen der Beeinflussung, besonders im Bereich der sogenannten positionalen Güter, die ihren Wert aus der Position relativ zu anderen beziehen, zum Beispiel, weil es wertvoll ist, zu den besten zehn Prozent in einer bestimmten Kategorie zu gehören. In derartigen Situationen führt die Besserstellung mancher Individuen zur automatischen Schlechterstellung anderer, die relativ zu ihnen abfallen – genau dies ist es ja, was Rosa als die Wettbewerbs- und Steigerungslogik der Moderne kritisiert. Diese Mechanismen können aber durchaus auch in Bezug auf Güter auftreten, die im Kern von sozialer Freiheit oder Resonanz stehen; zum Beispiel stellt sich die Frage, ob und in welchem Maß die Förderung der eigenen Kinder durch Angehörige der bürgerlichen Mittelschicht dazu beiträgt, die Chancen anderer Kinder im Bildungssystem zu verringern.²¹

Die Begriffe der sozialen Freiheit oder der Resonanz sagen, für sich allein genommen, nichts darüber aus, wie hier konkrete Grenzziehungen oder institutionelle Lösungen von Konflikten aussehen können. *Dass* Lösungen notwendig sind, darüber können Theoretiker der unterschiedlichsten Couleur sich aber einigen, auch ohne auf Wesentlichkeitsbegriffe zurückzugreifen – und es wäre erst nachzuweisen, dass Lösungsvorschläge, die auf Wesentlichkeitsbegriffen wie sozialer Freiheit oder Resonanz beruhen, tatsächlich andere wären als die, die aus anderen Perspektiven, zum Beispiel dem relationalen Egalitarismus, heraus vorgeschlagen werden. Ähnliches gilt für Probleme des kollektiven Handelns, wie sie zum Beispiel bei der Erreichbarkeit für arbeitsbezogene („dienstliche“) Nachrichten während der Freizeit vorliegen. Derartige Phänomene *können* als Pathologie im honnethschen Sinne oder Resonanzstörung im Sinne Rosas verstanden werden; sie lassen sich aber auch einfach als Gefangenendilemmata deuten – also Situationen, in denen aus dem Zusammenspiel individuell rationaler Handlungsstrategien ein kollektiv irrationales Ergebnis folgt –, die insgesamt den Nutzen, die Freiheit oder die Autonomie der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft verringern und die deshalb durch allgemeinverbindliche Regeln verhindert werden sollten. Hier könnte also eine Änderung der formalen Institutionen, die auch anhand von Begriffen der Gerechtigkeit, des Nutzens oder der *capabilities* begründet werden kann – wenn diese mit einigen empirischen Annahmen über die Struktur des Problems verbunden werden –, die Situation auch in Bezug auf die von Honneth und Rosa vorgelegten Wesentlichkeitsbegriffe der sozialen Freiheit oder der Resonanz verbessern.

21 Diese Debatte wurde polemisch auf die Frage zugespitzt, ob es aus Gerechtigkeitsgründen vertretbar sei, den eigenen Kindern Gute-Nacht-Geschichten vorzulesen, wenn man sich dessen bewusst ist, dass Kinder aus weniger privilegierten Familien keine Gute-Nacht-Geschichten vorgelesen bekommen (zum Beispiel Segall 2011).

Um die These noch einmal an Rosas Beispiel des Obdachlosen zu veranschaulichen: Es ist sicherlich richtig, dass der Mangel an Anerkennung für Obdachlose ein kritikwürdiges Problem heutiger Gesellschaften ist; ebenso ließe sich ausführen, dass Obdachlosigkeit Individuen die Möglichkeit nimmt, soziale Freiheit zu verwirklichen. Aber welche konkreten Maßnahmen soll man ergreifen? Es kann nicht nur darum gehen, die Leserinnen darauf hinzuweisen, Obdachlosen mehr Aufmerksamkeit zu schenken; vielmehr muss es darum gehen, die sozialen Verhältnisse so zu verändern, dass Obdachlosigkeit vermieden wird und diejenigen, die von ihr bedroht sind, in einem hinreichend engmaschigen sozialen Netz aufgefangen werden, das nicht nur die Bereitstellung materieller Ressourcen, zum Beispiel einer Wohnung, sondern auch soziale Betreuung und Unterstützung bei der Integration in die Gesellschaft, zum Beispiel durch die Vermittlung eines Ausbildungs- oder Arbeitsplatzes oder anderer Formen der sozialen Integration bietet.²² Dies aber würden zahlreiche politische Theoretikerinnen aus dem nicht-idealen Lager ebenso sehen. Die angebliche „Ressourcenfixierung“ (Rosa 2016a: 16) der letzteren dürfte in den wenigsten Fällen darauf beruhen, dass Ressourcen gegenüber anderen Dimensionen des Lebens bevorzugt würden; sie hat vielmehr damit zu tun, dass Ressourcen etwas sind, das sich institutionell verteilen lässt, und dass Ressourcen den Individuen die Möglichkeit bieten, mit ihrer Hilfe *andere* Wertdimensionen des Lebens zu verwirklichen.

Man mag zugestehen, dass die erste Generation der idealen Theoretiker, die sich stark auf völlig abstrakt gehaltene Verteilungsprinzipien konzentriert hat, beim Umgang mit den Ressourcen, die es tatsächlich zu verteilen gäbe, wenig Fantasie gezeigt hat. Dies hat sich jedoch im Zuge der Wendung zu nicht-idealer Theorie verändert, vielleicht auch in Reaktion auf Kritik aus dem Lager der feministischen Theorie und der *racial justice*. Viele der von Honneth und Rosa gestellten oder implizit in ihren Texten enthaltenen Forderungen, zum Beispiel nach der Möglichkeit der Verwirklichung gelingender familiärer Beziehungen oder nach einer demokratischeren Gestaltung der Wirtschaft, lassen sich zu konkreten Vorschlägen aus dem Lager der normativen politischen Theorie in Beziehung setzen, zum Beispiel zur Frage nach egalitäreren Regelungen der Elternzeit (vgl. Gheaus/Robeyns 2011) oder der Suche nach Möglichkeiten, Unternehmen demokratisch zu gestalten (vgl. Landemore/Ferreras 2015). Die Autorinnen derartiger Studien bewegen sich sozusagen auf der ‚Arbeitsebene‘ der normativen Rechtfertigungsarbeit in Bezug auf konkrete institutionelle Veränderungen – allerdings auf der Basis schwächerer normativer Prämissen, als es die Begriffe der sozialen Freiheit und der Resonanz sind –, während diejenigen, die soziale Freiheit beziehungsweise Resonanz beschreiben, das Ergebnis im Erfolgsfall beschreiben: die Möglichkeit der Individuen, *innerhalb* verbesserter Institutionen von sozialer Freiheit geprägte Beziehungen zu pflegen und Resonanz zu erleben. Diese Wesentlichkeitsbegriffe können als das *Um-zu* derartiger Institutionen gedeutet werden, während diese Institutionen wiederum Bedingung der Möglichkeit von sozialer Freiheit und Resonanz sind, ohne sie freilich erzwingen zu können.

22 Es versteht sich, dass Philosophinnen hier nicht auf eigene Faust, ohne die Zusammenarbeit mit Sozialwissenschaftlerinnen oder auch Praktikerinnen und Betroffenen selbst, Vorschläge erarbeiten können, nicht zuletzt, um unbeabsichtigte negative Nebeneffekte zu vermeiden. Dasselbe gilt für viele andere Themen der ‚nicht-idealen‘ Theorie, deshalb sind dort viele Forschungsprojekte, wie schon erwähnt, interdisziplinär angelegt.

4. Die Komplementarität zweier Theorieformen

Man könnte aus dem Gesagten schlussfolgern, dass das Verhältnis dieser Ansätze, die mit Wesentlichkeitsbegriffen operieren, und nicht-idealen politischen Theorien als eines der freundschaftlichen Indifferenz zu verstehen sei: Man möchte ungefähr das Gleiche, benennt es in unterschiedlichen Begrifflichkeiten, stimmt aber bezüglich der Defizite der heutigen gesellschaftlichen Ordnung in vielen Fällen überein und teilt auch einige der Vorschläge für konkrete Reformen. Welche Form des Theoretisierens man wähle, hinge dann, frei nach Johann Gottlieb Fichte, davon ab, was für ein Mensch man sei. Doch mit dieser Schlussfolgerung würde man übersehen, dass es zwischen den beiden Theorieformen ein Komplementärverhältnis gibt: die Schwächen der einen gleichen die Stärken der anderen Seite aus und umgekehrt. Gemeinsam liefern sie nicht nur gesteigerte Überzeugungskraft, sondern auch ein vollständigeres Bild dessen, wie progressiver Wandel möglich ist.

Dabei geht es nicht nur um oberflächliche Komplementaritäten wie die, dass Gerechtigkeitstheoretiker, wenn sie sich im Sinne der nicht-idealen Theorie konkreten Institutionen oder Phänomenen zuwenden, notwendigerweise kleinteiliger arbeiten müssen, weil die dafür erforderlichen Detailkenntnisse, zum Beispiel über die organisationalen Vorbedingungen demokratisch organisierter Unternehmen, zu anspruchsvoll sind, als dass Einzelne sie ohne Weiteres für die Gesellschaft insgesamt aufweisen könnten. Die Theoretikerinnen befassen sich deshalb bevorzugt mit einzelnen Sachgebieten, zum Beispiel der Familienpolitik, der Regulierung von Märkten, oder den zu erwartenden Auswirkungen eines bedingungslosen Grundeinkommens. Das mag mitunter kleinteilig wirken, wird aber aufgewogen durch die starke empirische Fundierung der entwickelten Vorschläge. Dazu gehört auch eine genaue Herausarbeitung der empirischen Fragen, die beantwortet werden müssen, um Veränderungsvorschläge besser zu verstehen, und eine enge Zusammenarbeit mit den empirischen Sozialwissenschaften – was Honneths Verständnis eines „experimentellen“ Sozialismus entgegenkommt. Auf Wesentlichkeitsbegriffen aufbauende Theorien sind im Vergleich dazu breiter angelegt und stellen ‚große Würfe‘ dar, allerdings um den Preis, bezüglich konkreter institutioneller Veränderungen und deren normativer und praktischer Details nur vage Gesten zu liefern.

Darüber hinaus besteht auch Komplementarität in dem Sinne, dass auf Wesentlichkeitsbegriffen basierende Theorien sozusagen ein ‚Inneres‘ beschreiben, für das Institutionen einen äußeren Rahmen liefern. Erstere leisten damit eine Darstellung dessen, warum es wichtig ist, überhaupt bestimmte äußere Verhältnisse zu schaffen. Schematisch gesprochen: Wir benötigen Verhältnisse, in denen allen Individuen die materiellen und nicht-materiellen Grundlagen für ein autonomes Leben zur Verfügung stehen, *damit* sie innerhalb dieses institutionellen Rahmens Erfahrungen von sozialer Freiheit oder Resonanz machen können. Beide Theorien leisten Begründungsarbeit für progressiven Wandel und stehen dabei in einem dialektischen Verhältnis, das man mit der – zugegebenermaßen mechanistischen – Rede von *push-* und *pull-*Faktoren beschreiben könnte. Wenn nicht-ideale Theoretiker mit möglichst schwachen normativen Prämissen arbeiten, machen sie es ihren Gegnerinnen schwerer, die sich ergebenden Vorschläge abzulehnen – sie ‚stoßen‘ sie sozusagen in Richtung der gewünschten Reformen. Sie sprechen im Namen schwacher, breit geteilter Prämissen, zum Beispiel des gleichen moralischen Status aller Individuen, und leiten von dort zu institutionellen Implikationen über. Dieser Argumentationsform haftet etwas Asketisches an – sie scheint stärker die Seite der Pflicht als die der ei-

genen Freiheit zu betonen. Wesentlichkeitsbegriffe dagegen liefern *pull*-Faktoren: Sie beschreiben, was an den gegenwärtigen Verhältnissen problematisch ist und was die Anziehungskraft geänderter institutioneller Strukturen ausmachen würde: ein Mehr an sozialer Freiheit und Resonanz. In einer Zeit, der oft ein Mangel an politischen Visionen vorgeworfen wird, schaffen sie damit ein willkommenes Gegengewicht zu ersteren Ansätzen, während sie gleichzeitig für die Entwicklung konkreterer Reformvorschläge auf sie angewiesen bleiben.

Eine weitere Dimension des Komplementärverhältnisses ist, dass sich die beiden Theorien auf zwei unterschiedliche Dimensionen der sozialen Wirklichkeit beziehen, die in einem komplexen Wechselverhältnis stehen. Nicht-ideale Theoretikerinnen konzentrieren sich in der Regel auf formale Institutionen, zum Beispiel Gesetze, regulatorische Vorschriften oder konkrete Verteilungsmechanismen. Weniger im Blick haben sie die Dimension sozialer Normen und Erwartungen, die für die Bewusstseins- und Präferenzbildung der Einzelnen oft eine zentrale Rolle spielen²³ und damit auch wieder für die Wirksamkeit formaler Institutionen relevant sind. In der akademischen Arbeitsteilung von Moralphilosophie und politischer Theorie wurde diese Dimension oft vernachlässigt, was vielleicht auch damit zusammenhängt, dass der Begriff sozialer Normen in der Philosophie erst seit Kurzem stärkere Aufmerksamkeit findet (vgl. zum Beispiel Bicchieri 2006). Dabei würde wohl kaum ein Theoretiker bestreiten, dass die sozialen Rollen und Erwartungen und die mit ihnen einhergehenden Denkmuster, die unter dem Begriff der ‚sozialen Normen‘ gefasst werden können, auf komplexe Weise mit formalen Institutionen verwoben sind. Gemeinsam tragen sie dazu bei, bestimmte Lebensformen, zum Beispiel egalitäre Geschlechterverhältnisse, für Individuen leichter oder schwerer verwirklichtbar zu machen, ja, überhaupt erst die Deutungsmuster anzubieten, anhand derer sie entsprechende Präferenzen entwickeln können.²⁴

Wie sich soziale Erwartungen und Normen im Lauf der Zeit verändern und wie diese Veränderungen mit den Veränderungen formaler Institutionen zusammenhängen, sind komplexe empirische Fragen. Wie Appiah (2011) anhand einer Reihe von Fallstudien zu „moralischen Revolutionen“ zeigt, sind für sie oft Veränderungen in der Struktur sozialer Anerkennung zentral: in den Normen darüber, was als „ehrbar“ und „anständig“ gilt oder was man im Gegenteil „nicht tut.“ Veränderungen des formal-institutionellen Rahmens einer Gesellschaft, so Appiahs zentrales Argument, folgen Veränderungen des Verständnisses von Ehre, die sich in sozialen Erwartungen niederschlagen. Institutionelle Vorschläge allein, auch wenn sie noch so detailreich ausgearbeitet sind, können von sich aus

23 Wie Rosa an einer Stelle schreibt: „Basale Weltbeziehungen [...] mögen in vielerlei Hinsicht *präkognitiv* sein, *präsozial* sind sie damit nicht“ (2016a: 244, Hervorhebung im Original). Dies charakterisiert sehr gut das Problem, dass diese Weltbeziehungen für die Einzelnen unverfügbar, aber doch durch soziale Umstände geprägt sind.

24 Zur Diskussion von „Lebensformen“ vgl. auch Rahel Jaeggi (2013). Lebensformen umfassen für sie „Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit *normativem Charakter*, die die *kollektive Lebensführung* betreffen, obwohl sie weder *streng kodifiziert* noch *institutionell verbindlich* verfasst sind“ (2013: 77); hinzu kommen die Kriterien von „Sachhaltigkeit“, „Dauerhaftigkeit“, und „Selbständigkeit“ (ebd.: 78 ff.). Jaeggi schlägt als Möglichkeit der Kritik eine Form der „immanenten“ Kritik vor, die sich auf deren „Rationalität“ und die Möglichkeit ethisch-sozialer „Lernprozesse“ bezieht (vgl. besonders 2013: 321 ff.). Der genaue Zusammenhang zu Honneths Begriff sozialer Freiheit kann hier nicht erörtert werden; klar scheint jedoch, dass der Begriff der „Lernblockaden“ weniger normativ anspruchsvoll ist als der der „sozialen Freiheit“ (auch wenn in der Praxis viele Quellen von „Lernblockaden“ auch Hindernisse für soziale Freiheit sein dürften).

nicht die notwendige gesellschaftliche und politische Überzeugungskraft entwickeln, dazu braucht es auch einen Bewusstseins- und Präferenzwandel. Und formale institutionelle Strukturen funktionieren mehr oder weniger gut, je nachdem welche Haltung die Mitglieder einer Gesellschaft zu ihnen einnehmen: Ob sie sie als im Kern gerechtfertigt und damit aner kennenswert betrachten oder ob sie sie als ungerechtfertigt sehen und deswegen Verstöße als moralisch unproblematisch, vielleicht sogar lobenswert, bewerten.²⁵

Die Theorien Honneths und Rosas greifen diese Dimension sich stets im Wandel befindlicher sozialer Erwartungen und Normen viel stärker auf als dies nicht-ideale Theorien tun, die sich auf formale Institutionen konzentrieren.²⁶ Einerseits rekurrieren sie auf deren Veränderungen, zum Beispiel sich wandelnde Vorstellungen und Praktiken des Familienlebens, andererseits theoretisieren und bewerten sie diese, zum Beispiel durch die Abgrenzung von freiheitsförderlichen Veränderungen und Pathologien, und wirken damit selbst auf die sozialen Erwartungen und Normen ihrer Leserschaft ein, indem sie ihr Argumente für die Wünschbarkeit oder Ablehnungswürdigkeit unterschiedlicher Erwartungen und Normen liefern. Sie stehen damit selbst in diesem Feld, das, wenn man Appiahs Analyse teilt, für die Möglichkeit der Veränderung formaler Institutionen zentral ist.

Wie Rosa selbst festhält: „Eine andere Art des In-der-Welt-Seins ist möglich, aber sie wird sich nur als das Ergebnis einer simultanen und konzertierten politischen, ökonomischen und kulturellen Revolution realisieren lassen“ (2016a: 56). Wenn aber Veränderungen dann die größten Erfolgsaussichten haben, wenn sowohl ein Bewusstseins- und Präferenzwandel als auch konkrete institutionelle Vorschläge präsent sind – die nicht zuletzt gegen das „There is no alternative“ einer Margaret Thatcher an-argumentieren –, dann unterstreicht dies das Komplementärverhältnis von Theorien, die auf Wesentlichkeitsbegriffen aufbauen, und solchen, die konkrete, empirisch fundierte institutionelle Reformvorschläge liefern. Kritische Sozialtheorie und nicht-ideale politische Theorie können einander daher nicht nur fruchtbar rezipieren, sondern dies auch im Bewusstsein tun, dass sie einander wichtige Dienste leisten. Vielleicht könnte man sogar sagen: Sie haben „ineinandergreifende“ Zwecke, die „aufeinander bezogen“ sind; vielleicht löst die Beschäftigung mit den Ideen der anderen sogar gelegentlich gegenseitige Resonanz aus – aber dass dies geschieht, ist nicht erzwingbar.²⁷

25 Dies bestreiten auch konstruktivistische Gerechtigkeitstheorien keineswegs. Rawls drückt diese Thematik mithilfe des Begriffs des „Ethos der Gerechtigkeit“ (1971: zum Beispiel 205) aus; vgl. auch die daran anschließende Debatte (maßgeblich Cohen 1997) dazu, wie dieses Ethos mit den von ihm postulierten Gerechtigkeitsgrundsätzen vereinbar ist oder ob nicht eine weit egalitäre Verteilung als von ihm gefordert daraus folgt.

26 Entsprechend beschließt auch Joel Anderson seine Rezension von *Das Recht der Freiheit*: „Perhaps, then, what is needed is not primarily counter-steering in favor of social freedom, but a political culture within which the value of different forms of freedom can be articulated and a set of practices with which agents can learn, as an ongoing accomplishment, how to find their way within this plurality of modalities of freedom“ (Anderson 2013: 21).

27 Für wertvolle Kritik und Hinweise danke ich Christian Neuhäuser, David Schweikard, Felix Koch, Franziska Dübgen, Anna Goppel und Simon Derpmann sowie zwei anonymen Gutachterinnen der *Zeitschrift für politische Theorie*.

Literatur

- Anderson, Elizabeth, 1999: What is the Point of Equality? In: *Ethics* 109 (2), 87–337.
<https://doi.org/10.1086/233897>
- Anderson, Joel, 2013: The Fragile Accomplishment of Social Freedom. In: *Krisis* 1, 8–23.
- Appiah, Kwame Anthony, 2011: *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, New York, NY.
- Arneson, Richard, 1997: Equality and Equality of Opportunity for Welfare. In: Louis Pojman / Robert Westmoreland (Hg.), *Equality: Selected Readings*, New York, NY, 229–241.
- Bicchieri, Cristina, 2006: *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge, NY.
- Ciepley, David, 2013: Beyond Public and Private: Toward a Political Theory of the Corporation. In: *American Political Science Review* 107 (1), 139–158.
<https://doi.org/10.1017/S0003055412000536>
- Claassen, Rutger, 2014: Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Axel Honneth's *Recht der Freiheit*. In: *Constellations* 21 (1), 67–81. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12068>
- Cohen, Gerald, 1997: Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice. In: *Philosophy and Public Affairs* 26 (1), 3–30. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1997.tb00048.x>
- Dworkin, Ronald R., 1978: Liberalism. In: Stuart Hampshire (Hg.), *Public and Private Morality*, Cambridge, NY / Oakleigh, 113–43. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625329.007>
- Geuss, Raymond, 2008: *Philosophy and Real Politics*, Princeton, NJ / Oxford.
<https://doi.org/10.1515/9781400835515>
- Gheaus, Anca / Robeyns, Ingrid, 2011: Equality-Promoting Parental Leave. In: *Journal of Social Philosophy* 42 (2), 173–191. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2011.01525.x>
- Hardimon, Michael, 1994: Role Obligations. In: *The Journal of Philosophy* 91 (7), 333–363.
<https://doi.org/10.2307/2940934>
- Hegel, Georg W. F., 2004 [1820/21]: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt (Main).
- Herzog, Lisa / Zacka, Bernardo, 2017: Fieldwork in Political Theory. Five Arguments for an Ethnographic Sensibility. In: *British Journal of Political Science*, 1–22.
 doi:10.1017/S0007123416000703
- Honneth, Axel, 1993: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1994: *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2001: *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart.
- Honneth, Axel, 2002: Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung. In: Ders. (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. *Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt (Main) / New York, NY, 141–158.
- Honneth, Axel, 2004: Das Ich im Wir. Anerkennung als Triebkraft von Gruppen. In: *Jahrbuch für Gruppenanalyse* 9, 5–22.
- Honneth, Axel, 2009: Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (2), 3–22.
- Honneth, Axel, 2011: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Honneth, Axel, 2015: *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., (1986) [1944]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt (Main).
- Hsieh, Nien-hê, 2005: Rawlsian Justice and Workplace Republicanism. In: *Social Theory and Practice* 3, 115–142. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract20053116>
- Illouz, Eva, 2011: *Warum Liebe weh tut*, Berlin.
- Jaeggi, Rahel, 2013: *Kritik von Lebensformen*, Berlin.
- James, Aaron, 2012: *Fairness in Practice: A Social Contract for a Global Economy*, New York, NY.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199846153.001.0001>
- Kymlicka, Will, 1990: *Contemporary Political Philosophy*, Oxford.

- Landemore, Hélène / Ferreras, Isabelle, 2015: In Defense of Workplace Democracy: Towards a Justification of the Firm-State Analogy. In: *Political Theory* 44 (1), 53–81.
<https://doi.org/10.1177/0090591715600035>
- Luhmann, Niklas, 2004 [1986]: *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Wiesbaden.
- Maccallum, Gerald C. Jr., 1991: Negative and Positive Freedom. In: David Miller (Hg.), *Liberty*, Oxford, 100–122.
- MacIntyre, Alasdair, 1984: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, New York.
- Mill, John Stuart, 2015 [1859]: On Liberty. In: Ders.: *On Liberty*, hg. v. Mark Philp / Frederick Rosen, Oxford, 5–114.
- Möllers, Christoph, 2011: „Frei macht, was ohnehin geschieht.“ In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23.08.2011, S. 28, zugleich online:
<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/axel-honneth-das-recht-der-freiheit-frei-macht-was-ohnehin-geschieht-11114837.html>, 10.10.2017.
- Neuhäuser, Christian, 2011: *Unternehmen als moralische Akteure*, Berlin.
- Neuhouser, Frederick, 2000: *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge MA.
- North, Douglas, 1991: Institutions. In: *Journal of Economic Perspectives* 5 (1), 97–112.
<https://doi.org/10.1257/jep.5.1.97>.
- Nussbaum, Martha, 2000: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511841286>.
- Okin, Susanne Moller, 1987: Justice and Gender. In: *Philosophy and Public Affairs* 16 (1), 42–72.
- Pettit, Philip, 1997: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford.
- Rawls, John, 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.
- Rawls, John 1993: *Political Liberalism*, New York.
- Rawls, John, 2001: *Justice as Fairness: A Restatement*, hg. v. Erin Kelly, Cambridge, MA.
- Raz, Joseph, 1986: *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Rosa, Hartmut, 1998: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt (Main) / New York, NY.
- Rosa, Hartmut, 2005: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt (Main).
- Rosa, Hartmut, 2012: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin.
- Rosa, Hartmut, 2016a: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Rosa, Hartmut, 2016b: Langsamer machen reicht nicht. Interview von Eva Thöne. In: *Spiegel Online* vom 21.03.2016, <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/resonanz-statt-beschleunigung-hartmut-rosas-gegenentwurf-a-1082402.html>, 05.10.2017.
- Rossi, Enzo / Matt Sleat, 2014: Realism in Normative Political Theory. In: *Philosophy Compass* 9/10, 689–701. <https://doi.org/10.1111/phc3.12148>.
- Rubenstein, Jennifer C., 2015: *Between Samaritans and States: The Political Ethics of Humanitarian INGOs*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199684106.001.0001>
- Segall, Shlomi, 2011: If you're a luck egalitarian, how come you read bedtime stories to your children? In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14 (1), 23–40.
<https://doi.org/10.1080/13698230.2010.518388>
- Sen, Amartya, 1980: *Equality of What?* In: Sterling McMurrin (Hg.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, 195–220.
- Sen, Amartya, 2006: *What Do We Want From A Theory Of Justice?* In: *The Journal of Philosophy* 53 (5), 215–38. <https://doi.org/10.5840/jphil2006103517>
- Siep, Ludwig, 1992: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt (Main).
- Siep, Ludwig, 2011: Wir sind dreifach frei. In: *DIE ZEIT* vom 18.08.2011, S. 47.
<http://www.zeit.de/2011/34/L-S-Honneth>, 05.10.2017.
- Skinner, Quentin, 2002: A Third Concept of Liberty. *Proceedings of the British Academy* 117 (273), 237–68.

- Sleat, Matt, 2016: Realism, Liberalism and Non-ideal Theory Or, Are there Two Ways to do Realistic Political Theory? *Political Studies* 64 (1), 27–41. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12152>
- Smith, Adam, 1976 [1759]: *The Theory of Moral Sentiments*, hg. v. D. D. Raphael / A. L. Macfie, Oxford / New York.
- Stears, Marc, 2007: Liberalism and the Politics of Compulsion. In: *British Journal of Political Science* 37 (3), 533–53. <https://doi.org/10.1017/S0007123407000270>
- Taylor, Charles, 1991: What’s Wrong with Negative Liberty? In: David Miller (Hg.), *Liberty*, Oxford, 141–162.
- Thomä, Dieter, 2016: „Soziologie mit der Stimmgabel.“ In: *DIE ZEIT* vom 30.06.2016, S. 41. <http://www.zeit.de/2016/26/hartmut-rosa-resonanz-sachbuch>, 10.10.2017.
- Valentini, Laura, 2012: Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map. In: *Philosophy Compass* 7 (9), 654–664. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x>
- Wall, Steven, 2012: Perfectionism in Moral and Political Philosophy. In: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/perfectionism-moral/>, 05.10.2017.
- Widerquist, Karl, 2013: *Independence, Propertylessness, and Basic Income: A Theory of Freedom as the Power to Say No*, New York, NY. <https://doi.org/10.1057/9781137313096>
- Williams, Bernard, 2005: Realism and Moralism in Political Theory. In: Ders., *In the Beginning was the Deed*, hg. v. Geoffrey Hawthorn, Princeton NJ, 1–17.
- Wollner, Gabriel, 2014: Justice in Finance: The Normative Case for an International Financial Transactions Tax. In: *Journal of Political Philosophy* 22 (4), 458–85. <https://doi.org/10.1111/jopp.12016>
- Young, Iris Marion, 1992: Five Faces of Oppression. In: Thomas Wartenberg (Hg.), *Rethinking Power*, Albany, NY, 37–63.