neue politische literatur

Berichte aus Geschichts- und Politikwissenschaft

Jahrgang 71, Nummer 1 (2026)
ISSN: 2197-6082
DOI: 10.48694/npl.4669

Kategorie: Rezensionsaufsatz

Konstellationen der Kritik. Die neue Kritische Theorie der Frankfurter Schule

Autor: Hubertus Buchstein

Eingereicht: 30.10.2024
Angenommen: 30.09.2025
Online publiziert: 18.12.2025
© The Author(s) 2025 under CC BY International 4.0

Zusammenfassung: Es ist vor allem die Auseinandersetzung mit dem Werk von Axel Honneth, die eine Reihe von Autor_innen einer „vierten Generation“ der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule inspiriert hat, neue und eigene Konzeptionen von dieser vorzulegen. In diesem Aufsatz werden deren wichtigste Neuerscheinungen der Jahre 2022 bis 2024 besprochen. Die vorgestellten Autor_innen sind neben Honneth: Amy Allen, Rainer Forst, Nancy Fraser, Rahel Jaeggi, Stephan Lessenich, Daniel Loick, Christoph Menke, Alexandra Schauer und Hartmut Rosa. Neben vielen Gemeinsamkeiten sind sie

sich uneinig in der Art und Weise der Kapitalismuskritik, der sozialphilosophischen Begründung ihres kritischen Impulses, den potenziellen Chancen und Akteuren emanzipatorischer Alternativen, der Bedeutung der Psychoanalyse und dem Verständnis von Fortschritt. Fast ausnahmslos aber verstehen sie ihre wissenschaftliche Arbeit als eine hochpolitische Angelegenheit. Dieses Selbstverständnis steht allerdings in einem eklatanten Missverhältnis zu dem Mangel an konkreten institutionellen Analysen und empirisch fundierten politischen Studien in ihren Arbeiten.

Schlüsselwörter: *Kritische Theorie – Frankfurter Schule – Gesellschaftstheorie – Psychoanalyse – Fortschritt*

Constellations of Criticism. New Titles in Critical Theory of the Frankfurt School

Abstract: The engagement with the work of Axel Honneth has inspired several authors of a "fourth generation" of Critical Theory of the Frankfurt School. The essay discusses important new publications in this field, which have been published between 2022 and 2024. The paradigmatic core of these publications resembles the original Frankfurt School. Almost without exception, the authors of the new Critical Theory see themselves and their academic works as highly political. However, this self-image is in striking disproportion to the lack of analytical and empirical studies on politics and democratic institutions.

Keywords: *Critical Theory – Frankfurt School – Theory of Society – Psychoanalysis – Progress*

In Erinnerung an Claus Offe (16. März 1940 – 1. Oktober 2025)

Die Traditionslinien der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule laufen in recht unterschiedliche Richtungen, wie sie Jörg Später in seinem Buch „Adornos Erben“ jüngst eindrucksvoll nachgezeichnet hat.[1] Folgt man seinen Schilderungen der gleichermaßen miteinander konkurrierenden und miteinander im Gespräch stehenden Ansätze, so bildete sich inmitten dieser Vielfalt jedoch auch eine dominante Linie heraus. Sie verläuft über drei Generationen, für die nach Theodor W. Adorno und Max Horkheimer die Namen Jürgen Habermas und Axel Honneth, oder – in den Worten von Später – „die H. und H. Dynastie“ (S. 494) stehen.

Die launige Bezeichnung Späters deutet bereits an, wie sehr Honneth, der im vergangenen Jahr 75 geworden ist, angesichts der breiten Rezeption seiner Publikationen, seiner engagierten Förderung jüngerer Wissenschaftler_innen, seiner internationalen Verbindungen sowie mit seinem administrativen Wirken als langjähriger Direktor des Frankfurter Instituts für Sozialforschung aus dem Feld der post-Habermas‘schen Kritischen Theorie herausragt. Honneth ist gleichsam zu einer Art intellektueller Schaltstelle für eine ihm nachfolgende „vierte Generation“ der Kritischen Theorie geworden. Da Honneth ähnlich diskussionsfreudig veranlagt ist wie Habermas, gibt es als Resultat in seinen Arbeiten eine Fülle an Korrekturen, Modifikationen, Repliken und Revisionen. Doch ungeachtet solcher Veränderungen weist sein Werk der vergangenen fünf Dekaden leicht wiedererkennbare argumentative Konstanten und inhaltliche Schwerpunktsetzungen auf.

Honneth hat seinen eigenen Ansatz der Kritischen Theorie vor allem in der Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Habermas geschärft. Am Beginn dieser Auseinandersetzung steht sein Unbehagen gegen einen als formalistisch wahrgenommenen Grundansatz bei Habermas. Demgegenüber plädiert Honneth für eine Kritische Theorie im Sinne einer „negativen Sozialphilosophie“, die als ihren Bezugspunkt die konkreten Leidenserfahrungen der vergesellschafteten Subjekte nimmt. Gegen Habermas führt er den Verdacht ins Feld, dass dieser die authentischen Leiden der Menschen sowie die konkreten Motive für ihre Empörung aus kategorialen Gründen nicht adäquat in den Blick nehmen könne. Vor diesem Hintergrund ist Honneths

[1] Später, Jörg: Adornos Erben. Eine Geschichte aus der Bundesrepublik, Suhrkamp, Berlin 2024.

paradigmatischer Wechsel von Habermas‘ Kritik der Verständigungsverhältnisse zu einer Kritik der Anerkennungsverhältnisse nur konsequent. Mit Habermas beschreitet Honneth den Übergang zu einem Interaktionsparadigma, in welchem dem sozialen Handeln der Akteur_innen eine eigenständige Bedeutung zukommt, und setzt sich damit entschieden von den älteren Versionen der Kritischen Theorie ab. Gleichzeitig erneuert er den die Tradition der Frankfurter Schule prägenden Anspruch, darüber Auskunft geben zu wollen, wo im vorwissenschaftlichen Bereich des gesellschaftlichen Lebens die Kritik an der Gesellschaft als empirisches Interesse oder als moralische Erfahrung außertheoretisch sozial verankert ist. Ihm geht es um die normative Grammatik sozialer Konflikte und Kämpfe. Seine Arbeiten konzentrieren sich auf der einen Seite auf systematische Analysen von Unrechtsempfindungen aufgrund versagter Anerkennung und auf der anderen – positiven, konstruktiven – Seite auf eine Ausarbeitung der gesellschaftlichen Voraussetzungen für ein gutes menschliches Leben in gelingenden Anerkennungsverhältnissen.

Vor diesem Hintergrund hat es einen besonderen Reiz, zu beobachten, wie die verschiedenen Fixpunkte des Werkes von Honneth in den vergangenen Jahren bei einer Reihe von Rezipient_innen zu intellektuellen Reibungspunkten geworden sind, an denen sich nicht nur Ablehnung oder neue Kritik entzündet, sondern die auch mit dazu inspiriert haben, modifizierte oder neue Varianten von Kritischer Theorie zu formulieren. Im Ergebnis hat sich aus diesen Varianten eine Art post-Honneth‘sche „vierte Generation“ der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule herausgebildet.[2] Dieser Aspekt soll deshalb im Mittelpunkt der Sichtung von aktuellen Publikationen der neuen Kritischen Theorie stehen. Da sich die Angehörigen dieser „vierten Generation“ als hochpolitisch verstehen, werde ich ein besonderes Augenmerk darauf legen, inwieweit ihre Beiträge diesen Anspruch einlösen können. Aus diesem Grund liegt der Fokus dieser Sammelbesprechung auf politiktheoretischen Fragen und weniger auf Themen aus den Bereichen Epistemologie, Moralphilosophie oder Ästhetik.

[2] Die Idee, die neue Kritische Theorie vor der Folie des Werkes von Axel Honneth zu verstehen, verdanke ich mehreren Gesprächsrunden mit Tobias Müller. – Erst nach Redaktionsschluss dieser Sammelrezension sind erschienen: Saar, Martin: Was ist Sozialphilosophie?, Suhrkamp, Berlin 2025 sowie Hollstein, Bettina/Oberthür, Jörg (Hrsg.): Resonanz und Kritik. Perspektiven auf eine Soziologie der Weltbeziehungen. FS Hartmut Rosa zum 60. Geburtstag, Suhrkamp, Berlin 2025.

Demokratie und Anerkennung in der Arbeitswelt

Wirft man zuvor jedoch den Blick in die neueste Publikation von Honneths „Der arbeitende Souverän“[3], so fällt seine neuerliche Hinwendung zu Fragen der Politischen Theorie ins Auge. In seinen vorherigen drei Büchern hatte er sich aus anerkennungstheoretischer Sicht unter anderem für eine Revitalisierung des Sozialismus als normatives Ideal einer zukünftigen Gesellschaft ausgesprochen und damit – wenn auch mit einer dezidiert nicht-marxistischen Argumentationsstrategie – an den sozialistisch-kommunistischen Erbanteil der frühen Kritischen Theorie angeschlossen.[4] Sein neues Buch ist zu einem Generalangriff auf die gegenwärtige politikwissenschaftliche Demokratietheorie geworden. Denn als „blinden Fleck der Demokratietheorie“ (S. 9) identifiziert er etwas, das ihr zwar voraus liegt, das von ihr aber niemals wirklich explizit thematisiert wird: eine in der kapitalistischen Gesellschaft existierende soziale Arbeitsteilung, die im Ergebnis dazu führt, dass die darin erlangten und extrem unterschiedlich ausgestatteten sozialen Positionen darüber entscheiden, wer über welchen Einfluss auf den Prozess der demokratischen Willensbildung verfügen kann. Das ist ein eklatanter Verstoß gegen den egalitaristischen Anspruch der Demokratie. Aus Sicht Honneths ist die demokratietheoretische Vernachlässigung der Arbeitsverhältnisse umso fataler, als damit eines der ganz wenigen staatlichen Instrumente der Demokratiesicherung und -förderung ungenutzt bleibt.

En passant weist Honneth damit auch das in der Politikwissenschaft beliebte Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes, demzufolge der demokratische Rechtsstaat von Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann, in die Schranken. Demgegenüber erläutert Honneth, dass der demokratische Rechtsstaat neben der Schulpolitik mit der Arbeitspolitik sehr wohl über die entscheidenden Hebel verfüge, mit denen die Wahrscheinlichkeit der Herausbildung der Bestandsvoraussetzungen für die Demokratie gezielt erhöht werden kann. An anderer Stelle attackiert Honneth ein zweites ebenso anerkanntes Diktum der modernen Demokratietheorie. Es handelt sich um Robert Putnams These, dass der ideale Nährboden für demokratisches Engagement vor allem in einem breiten Netzwerk zivilgesellschaftlicher Vereinigungen wie Sport- oder Gesangsvereinen bestehe. Dem hält Honneth die These entgegen, dass die in solchen

[3] Honneth, Axel: Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit, Suhrkamp, Berlin 2023.
[4] Honneth, Axel: Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, Suhrkamp, Berlin 2015; ders.: Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte, Suhrkamp, Berlin 2018; ders., Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019, Suhrkamp, Berlin 2020.

Vereinigungen entstehenden sozialen Normen der gemeinsamen Verantwortung und reziproken Verpflichtung nicht hinreichend für das gesamte politische Gemeinwesen generalisiert sind; sie verbleiben gleichsam im Milieu der eigenen sozialen Kleingruppe.

Mit diesem Einwand ist man auch bereits beim Kern der Argumentation von Honneth angelangt. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt in Überlegungen Hegels in den Paragrafen 250–256 seiner „Philosophie des Rechts" über berufsständische Korporationen. Sie sollen Hegel zufolge neben den bedarfsdeckenden Versorgungsleistungen primär die Aufgabe erfüllen, „den gesellschaftlichen Wert der Arbeit hochzuhalten und ein Bewusstsein der wechselseitigen Abhängigkeit aller am Markt Beteiligten zu stärken" (S. 65). Für eine zeitgemäße demokratieförderliche Politik der Arbeit kommt es Honneth zufolge darauf an, neben der einzelnen Verrichtung und deren individuellen Organisation und Bezahlung auch die Verknüpfung dieser Verrichtungen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung kritisch unter die Lupe zu nehmen. Denn erst die faire Einbeziehung der Menschen in die soziale Arbeitsteilung „lässt ein Gefühl dafür entstehen, auf die anderen Gesellschaftsmitglieder angewiesen zu sein" (S. 300). Erneut bemüht Honneth an dieser Stelle über die Art dieses Effektes eine Hegel'sche Gedankenfigur: Es sei primär die gesellschaftliche Arbeit, die „wie ein Schmelztiegel kulturell entgegengesetzte Gruppierungen zusammenbringt und damit hinterrücks […] Gemeinsinn stiftet" (ebd.).

Honneths Überlegungen erinnern passagenweise an die bedeutsame Tradition der Industriesoziologie am Institut für Sozialforschung (IfS) der 1960er und 1970er Jahre, als es um die Perspektiven betrieblicher Mitbestimmung ging. In dem Bild, das Honneth jedoch von den gegenwärtigen Arbeitsverhältnissen zeichnet, „überwiegen die dunkleren Töne" (S. 252) einer sich vertiefenden Kluft zwischen dem Anspruch auf demokratische Beteiligung und den Möglichkeiten zu deren faktischer Ausübung. Warum, so fragt er, regt sich so wenig öffentlich wahrnehmbares Aufbegehren im Arbeitssektor? Honneth erklärt dies mit dem von den Arbeitsverhältnissen erzeugten Individualismus und Defätismus. Auf Widerstandspraktiken stoße man heute zumeist in aufmüpfiger Sabotage, im Zeitschinden oder kleinen Akten des gezielten Ungehorsams. Anders als Lenin sucht Honneth angesichts dieser Problematik jedoch nicht Zuflucht in einer Theorie der revolutionären Avantgarde. Stattdessen verficht er den Ansatz einer Politik der „transformativen Performativität" (S. 316), die – nicht unähnlich dem rekonstruktiven Ansatz von Habermas – mit ihren Deutungsvorschlägen die bestehenden, aber zumeist verstreuten und lautlosen Widerstandsakte über ihre „noch unartikulierten

Zielsetzungen aufzuklären versucht“ und dadurch einen „Bewusstseinsbildungsprozess in Gang setzt“ (S. 316).

Laut Honneth fungieren die kleinen Widerstandsakte in der gegenwärtigen Arbeitswelt wie der Hegel‘sche Maulwurf, der in ihrem „Inneren fortwühlt“ (S. 315) und an die eine demokratische Politik der Arbeit anknüpfen kann. Das Tableau seiner diesbezüglichen Vorschläge im letzten Teil des Buches beginnt mit einer fulminanten Kritik am bedingungslosen Grundeinkommen. Stattdessen plädiert er für die Einführung einer allgemeinen sozialen Dienstpflicht, für den Ausbau staatlich unterstützter freiwilliger Sozialdienste sowie für eine bessere Entlohnung und gesellschaftliche Anerkennung von Haus-, Sorge- und Pflegetätigkeiten. Institutionell schwebt ihm als gesellschaftliches Ideal in Anlehnung an John Stuart Mill ein System von autonom geführten Produktionsgenossenschaften sowie eine radikale Reorganisation der Arbeitsteilung vor. Da er selbst die politische Durchsetzung solcher Ideen für derzeit unrealistisch erachtet, plädiert er für eine Politik, die sich zunächst der „Rückeroberung“ (S. 348) verlorener Errungenschaften verschreiben soll, wozu er in erster Linie die Austrocknung des Niedriglohnsektors, die Wiederbelebung von Team- und Gruppenarbeit in Betrieben sowie den Ausbau der betrieblichen Mitbestimmung rechnet. Dies soll und kann nur ein starker Staat leisten.

Das seit einigen Jahren beobachtbare Wiederaufflammen von Arbeitskonflikten sowie die Debatten über die immer noch fehlende gesellschaftliche Anerkennung vieler beruflicher Tätigkeiten und über angemessene Arbeitszeiten passen gut zu den Thesen des Buches. Allerdings können Verfechter_innen radikalerer Versionen der Kritischen Theorie einwenden, dass Honneth mit seinen Reformvorschlägen längst nicht weit genug gehe. Müsste sich der arbeitende Souverän nicht die Frage nach der Bereitschaft gefallen lassen, aus Gründen der Klimagerechtigkeit mit dem gegenwärtigen materiellen Fortschritts- und Wohlstandsversprechen grundlegend zu brechen? Honneth ignoriert diese für die gegenwärtige politische Diskussion wichtige Frage. Dessen ungeachtet bleibt resümierend festzuhalten, dass er sich in seinem neuen Buch so intensiv wie nie zuvor in die aktuellen Grundsatzdebatten über die Demokratie einmischt. Seine These der Ergänzungsbedürftigkeit der politischen Demokratie durch eine für sie förderliche Organisation der gesellschaftlichen Arbeit und seine Reformvorschläge werfen zugleich die Frage danach auf, über wieviel politischen Realismus eine Kritische Theorie der Gesellschaft verfügen sollte.

Asoziale Befreiung

Im Gegensatz zu Honneth hat der Frankfurter Philosoph Christoph Menke in seinem neuen Buch für den sozialistischen Erbanteil der Kritischen Theorie rein gar nichts übrig. Das bedeutet insofern eine gewisse Aktzentverschiebung in Menkes Œuvre, als er sich vor zehn Jahren in seinem letzten großen Werk „Kritik der Rechte“ im Zusammenhang mit seiner These, dass die Herrschaftsverhältnisse in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft systematisch zu einer Entpolitisierung führten, positiv auf die Marx‘sche Kritik bezogen hatte.[5] Honneths auf ähnlichen Beanstandungen basierendes Plädoyer für einen freiheitlichen Sozialismus lehnt Menke in seinem neuen Buch „Theorie der Befreiung“[6] explizit mit dem Argument ab, dass die Teilhabe in einer egalitären Gemeinschaft lediglich die „Serialisierung der ökonomischen Existenz“ (S. 506) perfektioniere. Radikale Befreiung könne niemals mit der Errichtung einer besseren sozialen Ordnung erreicht werden. Ganz im Gegenteil: Menkes Ideal der Befreiung ist antisozial.

Auf der anderen Seite schließt Menke allerdings an Honneths Programm seines Forschungsprogramms für das IfS über den paradoxen Entwicklungsverlauf der gesellschaftlichen Modernisierung an. Danach hat die Verwirklichung sozialreformerischer Bestrebungen in vielen Fällen zu den ursprünglichen Absichten konträr stehender Effekte geführt; so sind etwa Liberalisierung und Gleichstellung in wachsende Sozialkontrolle und neue Ungleichheiten umgeschlagen.[7] Ein parallel geführter Gedanke motiviert Menke in seinem neuen Buch. Er hatte sein letztes Buch „Kritik der Rechte“ mit dem Satz enden lassen, „die Gewalt des neuen Rechts ist die Gewalt der Befreiung“ (S. 407). Genau an diesem Punkt setzt sein neues Buch an. Menke lässt es mit einem lauten Fanal beginnen, das sogleich zum Widersprechen reizt: „Wir leben in einer Zeit gescheiterter Befreiungen. Alle Befreiungen, die die Moderne seit ihrem Beginn hervorgebracht hat, haben sich – früher oder später – ins Gegenteil verkehrt“ (S. 9). Die Abschaffung der Sklaverei, das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung, die Emanzipation der Frauen – sie alle haben sich Menke zufolge in Paradoxien und Widersprüchen verfangen und neue Gestalten und Strategien der Herrschaft

[5] Menke, Christoph: Kritik der Rechte, Suhrkamp, Berlin 2015.

[6] Menke, Christoph: Theorie der Befreiung, Suhrkamp, Berlin 2024.

[7] Honneth, Axel (Hrsg): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Campus, Frankfurt a. M. 2002.

hervorgebracht. Die Befreiung, so Menke, hat „in Wahrheit immer schon der Rechtfertigung von Herrschaft gedient“ (ebd.). Seine Schlussfolgerung aus diesem Befund lautet, dass die Befreiung nicht länger als Hoffnung und Versprechen fungieren kann. Wir müssten deshalb unseren Blick umwenden und ihn auf die vielen gescheiterten Befreiungen der Vergangenheit richten. Menke nennt dies eine „Theorie der Befreiung im Rückblick“ (S. 10): Erst wenn wir uns der Dialektik von Befreiung und Herrschaft zuwenden und wissen, wie Befreiungen versucht worden und warum sie gescheitert sind, können wir herausfinden, ob es möglicherweise nicht auch anders geht.

Menkes Rückblick setzt historisch früh an und umgreift Befreiungsversuche, die sich in den Sphären des Ethischen, des Kulturellen, des Politischen, des Rechts und – von zentraler Bedeutung für seine Theorie – des Ästhetischen ereignen. Menke entfaltet seine Theorie in einem argumentativen Dreischritt. Er beginnt mit dem Kontrast von zwei Freiheitsverständnissen. Danach unterscheidet er zwei scheiternde Modelle der Befreiung, um im dritten Schritt seinen Begriff der „radikalen Befreiung“ zu präsentieren.

Zu den faszinierendsten Abschnitten seiner zum Teil weit ausholenden Interpretationen gehört seine Kontrastierung eines ‚griechischen‘ und eines ‚jüdischen‘ Freiheitsverständnisses, das ganz am Anfang der abendländischen Befreiungssemantik gestanden haben soll. Die griechische „Entdeckung der Freiheit“ bestand in einem neuen Freisein von zuvor erlittener oder beobachteter Unfreiheit der Sklaverei. Darin, so Menke, „ist die Befreiung schöpferisch“ (S. 38), weil sie das Alte neu zu sehen lernt, weil sich der Mensch als neuer Mensch erfährt. Demgegenüber basiere die jüdische Freiheitstradition auf den Erfahrungen des Exodus. Die Befreiung von der ägyptischen Sklaverei produzierte nach der Flucht in die Wüste Todesängste und führte zu der Überzeugung, dass es besser wäre, sich der neuen Knechtschaft Gottes zu unterwerfen. Menke zufolge hat nun diese jüdische Tradition den Vorzug, dass sie immer schon damit rechnet, dass sich neue Herrschaft *durch* die Emanzipation fortsetzt. Menke greift in diesem Zusammenhang auf die Begriffe Gewohnheit, zweite Natur und Subjektivierung zurück. Jede neue Form der Herrschaft zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich als erinnerndes Können in die Identität der emanzipierten Subjekte einschreibt. Die jüdische Erfahrung des Exodus ist eine, „die das griechische Modell […] nicht ergänzt, sondern in Frage stellt und überscheitet“ (S. 92). Die griechische Definition der Freiheit schließt es aus, zur zweiten Natur gewordene Gewohnheiten überhaupt als Beherrschung zu erfahren.

Ich bin auf Menkes Unterscheidung der beiden Freiheitstraditionen deshalb näher eingegangen, weil sich in seiner Nacherzählung der alttestamentarischen Geschichten auch der Ausgangspunkt für die von ihm im letzten Drittel des Buches propagierte „radikale Befreiung" (S. 471) findet. Freiheit ist demnach kein erweitertes und vertieftes Können, sondern die Freiheit des Neuanfangens, die Freiheit des Anderskönnens. Wir können sie nur in einem Akt der Spontaneität, „durch einen Stoß von außen" (S. 109), erfahren. Die Erfahrung der Spontaneität beschreibt Menke als Erfahrung der Faszination: „Die Faszination ist befreiend, die Befreiung beginnt mit der Faszination" (ebd.). Um diesen Gedanken zu erläutern, ruft er die Passage aus der Exodus-Erzählung auf, in der Mose den Dornbusch im Feuer brennen sah, der sich dennoch durch die Flammen nicht verzehrte. Mose wird von diesem wundersamen Anblick ergriffen und für Menke markiert dies die Ur-Episode des jüdischen Befreiungsverständnisses: „Mose ist durch die Erscheinung des brennenden Dornbuschs fasziniert; seine Befreiung beginnt mit der Faszination" (S. 116). Faszination stellt Menke der aristotelischen Verwunderung und dem Staunen (*thaumázein*) entgegen. Erst die „Erfahrung des Außen (Foucault)" (S. 222) in der Faszination löst als Denkbewegung aus, alle Selbstverständlichkeiten kritisch zu hinterfragen.

Menkes nächster argumentativer Schritt besteht in einer Kontrastierung zweier „Modelle" (S. 237) der Befreiung, die er in der Ökonomie und der Religion ansiedelt. Ihm zufolge führt die Ökonomie zu einer Serialisierung und Naturalisierung des Selbst, die immer nur in neuerlichen Abhängigkeiten und scheiternden Befreiungsversuchen endet. Demgegenüber sei das religiöse Modell vielversprechender, ihm gehöre die „Zukunft" (S. 500), als die religiöse Mystik mit ihrer religiösen Heteronomie des Gebotes „die Bejahung der Befreiung durch ihre Erinnerung versteht" (S. 455). Menkes Überlegungen haben an dieser Stelle starke Berührungspunkte zur theologischen Deutung des göttlichen Gebots als befreiende Bindung. Zugleich haben sie Anklänge an die „rettende Kritik" religiöser Motive in der Tradition der messianischen Deutungen von Walter Benjamin und Adorno, die im Erscheinen des Messias einen Akt der Befreiung erkannten.

Vor diesem Hintergrund entfaltet Menke im dritten Teil des Buchs sein Konzept der radikalen Befreiung. Es ist eine Befreiung, die sich aus der Erinnerung an die Erfahrung von Spontaneität, aus der „Faszination der Lebendigkeit" (S. 520) speist. Diese Lebendigkeit steht für den „Rückgang hinter die Gewohnheit" und für die Befreiung „*von* der Subjektivität, Praxis und Gesellschaft" (ebd.). Die Realisierung der Befreiung beginnt mit der ästhetischen Erfahrung und leitet das Individuum in die „natürliche Negation

seiner natürlichen Einheit“ (S. 549). Die Praxis radikaler Befreiung besteht darin, dass wir die hegemoniale diskursive Ordnung aufbrechen. Jedes Einwirken von Normativität ist, „im formalen Sinn des Wortes, ein Akt der Gewalt“ (S. 559). Menkes Theorie der Befreiung ist eine radikale Kritik moderner Subjektivität. Zugleich führt er souverän eine Linie innerhalb der Kritischen Theorie fort, die von Adorno und dem späten Herbert Marcuse über Albrecht Wellmer und Elisabeth Lenk für ihre Emanzipationshoffnungen auf ästhetische, vorsprachliche Erfahrungen setzt.

Das letzte Kapitel von Menkes Buch ist mit „Politik“ überschrieben. Es nimmt in dem Buch mit 718 Seiten (inklusive reichhaltigem Fußnotenanhang) gerade einmal den Umfang von drei Druckseiten ein. Menke stellt der Politik der Befreiung eine doppelte Aufgabe. Sie soll zum einen die Welt so verändern, dass die radikale Befreiung in ihr möglich ist. Sie muss damit die Form der Gewohnheit und die Form der Gesetze verändern. Sie muss „neue Gesetze machen […] die nicht mehr nur dies und jenes vorschreiben (oder verbieten), sondern die zu erinnern und zu wiederholen vorschreiben (und zu vergessen verbieten)“ (S. 579); also genau das, was Menke zuvor dem jüdischen Gesetzesbegriff in der Exodus-Erzählung zugeschrieben hatte. Zum anderen soll die Politik der Befreiung das Subjekt und seine Freiheit verändern, es soll nichts weniger als „einen neuen Menschen schaffen“ (ebd.). Die Politik der Befreiung ist – offenbar an Adorno angelehnt – eine Politik der Erziehung, wie Menke abschließend mit einem längeren Nietzsche-Zitat verdeutlich.

Menkes Darlegungen stellen eine herausfordernde und zuweilen anstrengende Lektüre dar. Doch ist sie schon unter dem Gesichtspunkt der individuellen Weiterbildung ausgesprochen lohnend, wirft dann aber auch mehr Fragen auf, als beantwortet werden. Man ist versucht, bei professionellen Theolog_innen nachzufragen, ob „Faszination“ tatsächlich der richtige Begriff ist, um die Reaktion von Mose auf den brennenden Busch angemessen zu verstehen. Heinrich Heine, Sigmund Freud oder Thomas Mann haben diese biblische Szene bekanntlich anders, nämlich anthropomorphistisch als zurückgestrahlten Lichtglanz des Moses interpretiert. Bei Menkes Konzept der radikalen Befreiung handelt es sich um eine Kardinalfrage, denn er versteht die Faszination als eine genuin ästhetische Erfahrung, die am Anfang aller positiven Erfahrung von Befreiung steht und die er fest verklammert sieht mit der jüdischen Freiheits- und Gesetzestraditionslinie. Was also, wenn es – wie Thomas Mann in seiner Nacherzählung „Das Gesetz“ suggeriert – in erster Linie Furcht und Angst waren, die Mose in seinem Herzen bewegten und nicht die von Menke anspruchsvoll elaborierte Faszination?

Vor allem aber stellt sich eine Reihe an Fragen, was die Befreiung über die sparsamen Bemerkungen Menkes am Ende des Buches in politischer Hinsicht hinaus bedeuten kann. Worin bestehen die gesellschaftspolitischen Konsequenzen einer Praxis radikaler Befreiung? Vermag der von Menke propagierte Bruch mit der Gewohnheit jemals mehr zu sein als ein flüchtiger Moment von ekstatischer Spontaneität? Welche sozialisatorischen und soziostrukturellen Bedingungen müssen erfüllt sein, um das Programm einer Erziehung zur Befreiung Wirklichkeit werden zu lassen? Inwieweit lässt sich das Moment der radikalen Befreiung gleichsam „aufbewahren", ohne dadurch erneut zu einer zweiten Natur zu degenerieren? Wie kann man ausgehend von der negativistischen und alle einmal gewohnten Formen überwindenden Theorie der Befreiung zu festen politischen Formen gelangen? Wie will man politische Institutionen bauen, die dem radikalen Befreiungsmoment entgegenkommen können? Befreiung bedarf schließlich ebenso sehr wie Freiheit einer Institutionalisierung, die die Freiräume für das politische und soziale Mit- und Gegeneinander in einer Gesellschaft garantiert. Es fällt schwer, sich Antworten auf diese Fragen vorzustellen, ohne den Rahmen von Menkes Konzeption zu sprengen. Sein Befreiungskonzept mag für religiöse und ästhetische Erfahrungen viel für sich haben. Seine knappen und abstrakten Worte am Ende des Buchs über Politik und Erziehung zur Befreiung sind genau genommen das Eingeständnis einer zutiefst anti-politischen Haltung – aber möglicherweise wird man im nächsten Buch Menkes, falls er es erneut mit dem Abschlusssatz des vorherigen beginnen lässt, mehr dazu vernehmen können.

Rechtfertigung und Demokratie

Die neuerdings aufgeflammte Debatte über den Post-Liberalismus erinnert in weiten Teilen an die Diskussionen in den 1990er Jahren zwischen Liberalen und Kommunitaristen. Auf der sozialphilosophischen Ebene dieser Diskussion hatte Honneth mit seinem Vorschlag einer „formalen Theorie des Guten" versucht, einen konzeptionellen Mittelweg zwischen den beiden Lagern einzuschlagen. Rainer Forst, Honneths langjähriger Mitarbeiter in Berlin und Frankfurt und heute Professor für Politische Theorie und Philosophie in Frankfurt am Main, hat ihm von Beginn ihrer Zusammenarbeit an in diesem Punkt widersprochen. Gegenüber sämtlichen Versuchen einer ethischen Begründung des Guten beharrt Forst auf einer kantisch-moralischen Position der Gerechtigkeitstheorie. Seit inzwischen mehr als 30 Jahren entfaltet er

unermüdlich seine gleichermaßen von Habermas und John Rawls inspirierte Theorie vom „Recht auf Rechtfertigung“ in einer Vielzahl an Publikationen und profiliert sie gegenüber konkurrierenden Ansätzen im Feld der Kritischen Theorie.[8]

Forsts neues Buch „Die noumenale Republik“[9] ist eine Aufsatzsammlung zu verschiedenen Facetten seiner Theorie. Der Buchtitel spielt mit dem aus dem Altgriechischen stammenden Wort *Noumenon* als dem mit dem Geist zu Erkennenden im Unterschied zu dem mit dem Auge zu Sehenden bereits auf den konstruktivistischen Ansatz Forsts an. In Immanuel Kants kritischer Philosophie ist ein *Noumenon* ein spezifischer Grenzbegriff der Erfahrung, ein Gedankending, welches die rein gesetzgebende Vernunft zu denken und zu berücksichtigen nötigt. Forst zufolge stelle sich für „eine kritisch-konstruktivistische Theorie in praktischer Absicht die Frage, wie wir real das werden können, was wir im ‚noumenalen‘ Sinne schon sind: autonome Autoritäten in Bezug auf die Normen, die für uns Geltung beanspruchen“ (S. 7).

In der Einleitung fasst er einige Grundgedanken seiner „kritischen Theorie der Rechtfertigung“ (S. 21) konzise zusammen. Gerechtigkeit beinhaltet demnach das Recht aller Menschen in allen gesellschaftlichen Konstellationen, die guten Gründe für die inhaltlichen Positionen des konkreten Gegenübers zu erfahren, wenn es um Entscheidungen über allgemeinverbindliche Normen oder Institutionen geht. Mit diesem Recht auf Rechtfertigung korrespondiert eine unbedingte Pflicht zur Rechtfertigung. In ihr manifestiere sich die praktische Einsicht in eine ursprüngliche Verantwortung, die wir schlechterdings gegenüber allen anderen Menschen haben. Die Basis der Moral liegt Forst zufolge in der Art und Weise, in der sich moralische Subjekte begegnen, das heißt als einander wechselseitig Rechtfertigung schuldende Wesen. Die von Honneth und den Kommunitaristen immer wieder aufgerufene Frage „Warum moralisch sein?“ verfehlt nach dem Ansatz von Forst die Autonomie der Moral und damit ihren eigentlichen Witz: „Es gibt hier kein Entkommen, denn unsere Welt *ist* die Welt der Rechtfertigungen“ (S. 12). Gegen Honneth gerichtet heißt es an anderer Stelle pointiert: „Anders als Honneth schließe ich daraus, dass keine anderen Begriffe, etwa die des Guten, den Platz der Vernunft beziehungsweise vernünftiger Rechtfertigung einnehmen können“ (S. 90). Seine kritische Kraft soll Forsts universalistischer Ansatz aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem praktisch Gerechtfertigten auf der einen und dem normativ

[8] Forst, Rainer: The Rational Critique of Social Unreason. On Critical Theory in the Frankfurt Tradition, in: Constellations 30 (2023), H. 4, S. 395–400.

[9] Forst, Rainer: Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant, Suhrkamp, Berlin 2021.

Rechtfertigbaren auf der anderen Seite gewinnen. Er richtet sich gegen alle konventionellen, instrumentellen oder ideologischen Rechtfertigungsmuster, gegen sämtliche Formen der politischen oder sozialen Exklusion aus Rechtfertigungsverhältnissen sowie gegen asymmetrische Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Forst versteht seinen Ansatz als einen dezidiert emanzipatorischen.

Die Themen der insgesamt 16 Beiträge des Sammelbandes reichen von sozialphilosophischen Grundfragen wie der Entfremdung, dem Fortschritt und des gesellschaftlichen Zusammenhalts über die Themen transnationale Gerechtigkeit und Menschenrechte bis zu mehreren Aufsätzen zur gegenwärtigen Krise der Demokratie. Forst nimmt dabei an einigen Stellen Präzisierungen seiner Theorie vor. So bezeichnet er den Begriff der Rechtfertigung nun als einen „Vermittlungsbegriff“ (S. 154), da er es ermöglichen könne, „politische Ordnungen und ihre Dynamiken deskriptiv zu analysieren und zugleich normative Überlegungen entlang derselben konzeptuellen Bahnen anzustellen, wie sie der empirischen Arbeit zugrunde liegen“ (ebd.). An anderer Stelle heißt es zu dem von ihm in seinem Buch „Das Recht auf Rechtfertigung“ proklamierten Ziel einer „maximalen Gerechtigkeit“ mit einer „vollständig“ gerechtfertigten gesellschaftlichen Struktur, dass dieses Ziel als eine „regulative Idee“ (S. 22) im Sinne Kants zu verstehen sei. Explizit nimmt er auch das klassische Thema der Kritischen Theorie des ‚falschen Bewusstseins‘ auf, indem er soziale Macht als etwas versteht, das auch in einem argumentativen „Raum der Gründe“ (S. 166) diskursiv erzeugt werden kann.

Mit dem Begriff Fortschritt greift Forst ein Thema auf, um das in der neuen Kritischen Theorie gerungen wird. Seine Position in dieser Frage ist eine strikt deontologische. Fortschritt sei „nicht selbst aus eigener Kraft ein normativer Begriff“ (S. 79), sondern eine abgeleitete Kategorie. Zuerst müssen wir das normative Ziel kennen, bevor wir Fortschritte oder Rückschritte markieren können. Als Fortschritt können nur solche Prozesse verstanden werden, welche die bestehenden repressiven Rechtfertigungsordnungen so aufbrechen, dass neue Formen reziprok-allgemeiner Rechtfertigung möglich werden. Fortschritt ist ein Emanzipationsbegriff: „Wahrer Fortschritt ist dort zu verzeichnen, wo neue Niveaus der Rechtfertigung erschlossen beziehungsweise erkämpft werden“ (S. 94). Forst zufolge erlaube es nur eine normativ abhängige Fortschrittskonzeption, falschen Fortschritt oder Regression zu diagnostizieren und zu kritisieren.

Indem Forst auch das Konzept der sozialen Kämpfe um Anerkennung von Honneth in sein Konzept der sozialen Kämpfe um Rechtfertigung übersetzt, nimmt er ein zentrales Element der klassischen Kritischen Theorie auf. Damit handelt er sich aber ähnlich wie zuvor Honneth das Problem der normativen Stellungnahme zu sozialen Kämpfen ein. Dies wird besonders deutlich in seinen Überlegungen zur Debatte über transnationale Gerechtigkeit, in der eine Vielzahl von sozialen Akteuren im Namen der Gerechtigkeit Forderungen erhebt. Von dem damaligen generellen Lösungsvorschlag Horkheimers setzt sich Forst an dieser Stelle insofern ab, als er unumwunden erklärt, dass „wir keine allgemeine materialistische Theorie zur umfassenden Orientierung" (S. 202) zur Verfügung haben und deshalb auf andere Weise herausfinden müssen, welche Kämpfe im Namen der Gerechtigkeit „emanzipatorisch sind und welche nicht" (ebd.). Gegen „Praxispositivismus" (S. 200) und gegen „Widerstandspositivismus" (S. 202) plädiert er für eine Theorie der „fundamentalen transnationalen Gerechtigkeit", als deren „wichtigsten Akteure" er „realistisch gesehen" in diesem Zusammenhang die demokratischen Staaten auf der Welt sieht, da sie „die normativen Ordnungen darstellen, die in der Lage sind, demokratische Macht innerhalb und außerhalb ihrer Grenzen, in internationalen und supranationalen Kontexten zu erzeugen" (S. 225). Angesichts der vielen Formen der Beherrschung, an denen die formal demokratischen Staaten nach innen und außen weiterhin beteiligt sind, müssten allerdings „reflexive Formen der Partizipation" (ebd.) zur Herrschaftsminderung gefunden werden. Zu den naheliegenden Anschlussfragen, in welchen konkreten institutionellen Formen dies geschehen solle und warum angesichts der sich seit einigen Jahren verschärfenden internationalen Konflikte eine derartige strategische Ausrichtung der internationalen Gerechtigkeitspolitik überhaupt Erfolgschancen haben solle, findet sich bei Forst hingegen nichts. In Buchpassagen wie diesen wirken seine Überlegungen seltsam allgemein und hilflos.

Das gilt in verstärktem Maß für seine demokratietheoretischen Überlegungen. Demokratie, so heißt es an verschiedenen Stellen im Buch, sei die „Hauptpraxis der Gerechtigkeit" (S. 291). Forst will Demokratie explizit „nicht auf ein bestimmtes Modell reduzieren"[10], sondern als „praktische Aufgabe" verstehen (ebd.). Die letzten fünf Beiträge des Bandes befassen sich explizit mit Demokratie und der „Krise der Demokratie". Der diagnostische Ausgangspunkt von Forsts Überlegungen lautet, dass die Demokratie sich in einer „grundlegende[n] Rechtfertigungskrise" (S. 290) befinde. Die Krise der Demokratie sei deshalb so „umfassend" (S. 294), weil nicht nur die Strukturen

[10] Forst, Rainer: Kritische und traditionelle Theorie heute, in: Mittelweg 36 30 (2021), H. 3, S. 62 f., hier S. 63.

einer emanzipatorischen Transformation der Gesellschaft fehlten, sondern es „fehlt auch die politische Vorstellungskraft“ (ebd.). Die Demokratie – und Forst spricht hier vor allem über die bundesdeutsche – litte unter „Verwahrlosung“ (S. 314) und „Entfremdung“ (S. 318). Der Grund dafür sei, dass die normative Ordnung für wirksame und progressive Politik verloren gegangen ist. Im Zuge der Globalisierung gelinge es nicht mehr, die wirtschaftliche Macht in eine demokratische Rechtfertigungsstruktur einzubinden.

Als Gegenrezept für eine „progressive Politik“ plädiert Forst für die Suche nach neuen Wegen, „transnationale demokratische Macht zu entfalten“ (S. 295). Der Appell, die Demokratie aus dem nationalstaatlichen Rahmen herauszubrechen und neue Formen transnationaler Demokratie zu entwickeln, wird wie ein Mantra auch in allen anderen Buchbeiträgen zum Thema Demokratietheorie wiederholt, ohne dass Forst sich die Mühe macht, einen genaueren Blick in die empirische politikwissenschaftliche Literatur über die bisherigen Erfahrungen mit diversen Formen transnationaler Demokratie zu werfen. Auch Autor_innen, die wie Wolfgang Streeck oder Dirk Jörke in durchaus progressiver Absicht im Namen einer wirksamen Demokratie für eine Stärkung des Nationalstaats eintreten, werden von ihm ignoriert. Der demokratietheoretische Zukunftshorizont Forsts ähnelt dem von Jürgen Habermas in dessen Schriften der 1990er Jahre.

Ironischerweise ist es ausgerechnet Jürgen Habermas, der seinem ehemaligen Schüler Forst in seinem fulminanten Beitrag in der anlässlich des 60. Geburtstages von Forst im August 2024 erschienenen Festschrift ein gravierendes politiktheoretisches Defizit attestiert. Die Herausgeber_innen haben für den Band mit dem schönen Titel „Die Macht der Rechtfertigung“ insgesamt 34 Autor_innen aus dem In- und Ausland gewinnen können.[11] Wie immer bei solchen Festschriften, sind Bezüge zum Œuvre des Jubilars in den Beiträgen unterschiedlich intensiv ausgeprägt. Wenig überraschend nimmt in dem Buch die kritische Auseinandersetzung mit Forsts kantischer Moraltheorie, der leidigen Motivationsfrage sowie seiner Rechtfertigungskonzeption großen Raum ein. An Forsts Krisendiagnosen der Demokratie schließt der Beitrag von Jean Louise Cohen an. Sie interessiert sich für die Dynamik und die immanenten Gefahren der Entdemokratisierung in gut etablierten Demokratien. Cohen wendet gegen Forst ein, dass seine hochgestimmte normative Theorie der Demokratie als Praxis der Gerechtigkeit für solche Phänomene nichts zu bieten hat. Das läge zum einen daran, dass Philosophie und normative Theorie generell durch konkrete institutionelle Analysen und empirische Forschungen ergänzt

[11] Bassiouni, Mahmoud u. a. (Hrsg.): Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Berlin 2024.

werden müssen; vor allem aber daran, dass „Forsts Theorie selbst zu ideal und prozedural ist, um ein vollständiges Konzept demokratischer Prozesse“ (S. 281) und damit eben auch von der Entdemokratisierung zu liefern.

Die erwähnte Kritik von Habermas kommt aus einer anderen Richtung. Zunächst liefert er in seinem Beitrag eine ingeniöse Rekonstruktion des Ansatzes von Forst. Habermas zufolge mache Forst auf dem Weg zur Detranszendentalisierung der Kant‘schen Theorie indes „zu früh Halt“ (S. 133), wenn er sich „hartnäckig weigert“ (ebd.), das Pflichtbewusstsein kommunikativ vergesellschafteter Subjekte als Ergebnis einer diskursiv erworbenen Einsicht zu verstehen. Im nächsten Schritt präsentiert Habermas dann eine knappe Genealogie der Vernunftmoral von ihren stammesgeschichtlichen Ursprüngen bis zum modernen demokratischen Rechtsstaat. Rückblickend müsse man – entgegen Forsts Hochgestimmtheit – als eines der mit der modernen Vernunftmoral einhergehenden problematischen Resultate nüchtern die „Schwächung der Motivationskraft von Sollgeltungsansprüchen“ (S. 151) konstatieren.

Interessanter ist in unserem Zusammenhang jedoch ein anderer Kritikpunkt von Habermas. Forsts Theorie beginne mit einem Recht auf Rechtfertigung und nicht mit einer grundlegenden moralischen Verpflichtung. Demnach „scheint es sich […] um eine Theorie der *politischen* Gerechtigkeit zu handeln“ (S. 128). Forst rechne offenbar damit, dass sich aus der Praxis der öffentlichen Rechtfertigungsgemeinschaft in Einzelfällen eine gerechte Lösung beziehungsweise eine Einigung auf die Konstruktion legitimer Gesetze und Grundsätze herstellen wird. Forsts Ansatz beinhalte die Vorstellung, dass sich aus einer fallweise fortgesetzten Rechtfertigungspraxis eine auf Menschen- und Grundrechten gegründete Verfassungsordnung entwickeln kann. An dieser Stelle setzt Habermas‘ Kritik an einer „Unklarheit im Verhältnis von Moral- und Politiktheorie“ (S. 130) ein: Forst habe seine Theorie zwar als politische Theorie der Rechte angelegt, begreife die Rechtsperson aber zugleich als moralisch verantwortlich urteilende_n Bürger_in. Er habe das primäre Interesse am moralischen Gehalt des demokratischen Rechtsstaates. „Für die Entwicklung einer Politiktheorie, die von der *Verantwortung* gegenüber anderen *ausgeht*, ist das im politischen Sinne verstandene, seiner Form nach juristische *Recht* auf Rechtfertigung eine zu schmale Basis“ (S. 130). Eine ähnlich gelagerte Kritik äußert Habermas auch an Forsts Theorie der Menschenrechte, die auf politische Durchsetzbarkeit und Justiziabilität angewiesen sind und aus diesem Grund inhaltlich präziser und enger bestimmt sind als moralische Rechte. Zusammengenommen fungieren die Beiträge von Cohen und Habermas wie ein Zangengriff, in dem Forsts

starkes normatives Programm einer kritisch-realistischen Theorie der Politik regelrecht zerdrückt wird.

Neuvermessungen des Fortschrittsbegriffs

Mit seinem Buch „Das Recht der Freiheit“ hatte Honneth den ambitionierten Versuch vorgelegt, nach dem Vorbild der Hegel‘schen Rechtsphilosophie die Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit direkt in Form einer umfassenden Gesellschaftsanalyse zu entwickeln.[12] Hinter diesem Vorhaben steckte die Idee, die konstitutiven Sphären der modernen, liberaldemokratischen Gesellschaft als institutionelle Verkörperungen bestimmter normativer Werte zu begreifen, deren immanenter Anspruch auf Verwirklichung als Hinweis auf die jeweils sphärenspezifischen Gerechtigkeitsprinzipien zu verstehen ist. Honneth bezeichnete seine Methode in gleichzeitiger Anlehnung an wie Distanz zu dem rekonstruktiven methodischen Ansatz von Habermas als „normative Rekonstruktion“, also Nachzeichnung von aufsteigenden, robusten historischen Entwicklungsverläufen in Westeuropa seit dem 19. Jahrhundert. Honneths Buch wurde heftig kritisiert. Unter anderem wurde seiner linkshegelianischen Strategie zur Begründung des normativen Standpunktes der Kritischen Theorie von Amy Allen vorgeworfen, sie bediene sich einer problematischen Fortschrittskonzeption. Honneths Vorstellung von Fortschritt kritisierte Allen als eine Spielart des von postkolonialen Theoretiker_innen (in Anschluss an Edward Said) so bezeichneten Historizismus, demzufolge den sozialen, politischen und sittlichen Ordnungen der europäischen Moderne eine normativ überlegene Position zukomme. Dagegen plädierte Allen für eine Dekolonisierung der Kritischen Theorie und einer Verabschiedung vom Fortschrittsbegriff als Quelle normativer Begründung.[13]

Es ist das Ziel von Rahel Jaeggis neuem Buch mit dem Titel „Fortschritt und Regression“, den attackierten Fortschrittsbegriff für die Kritische Theorie zu retten.[14] Explizit richtet sie sich gegen Allens Abkehr von der Kategorie Fortschritt als normativer Richtschnur. „Kritische Theorie“, so lautet demgegenüber Jaeggis plakative Eingangsformulierung,

[12] Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Suhrkamp, Berlin 2011.

[13] Allen, Amy: Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie, Campus, Frankfurt a. M. 2019.

[14] Jaeggi, Rahel: Fortschritt und Regression, Suhrkamp, Berlin 2023.

„verteidigt unter der Flagge des Fortschritts […] nicht das Erreichte, sondern die Möglichkeit einer anderen Welt“ (S. 12). Jaeggi will einen neuen Weg zwischen radikaler Fortschrittsskepsis und optimistischen Fortschrittshoffnungen, für die sie jeweils verschiedene Gewährspersonen aus der Tradition der Kritischen Theorie aufrufen kann, beschreiten. Ihre Fortschrittskonzeption ist eine Zuspitzung von Überlegungen und von offenen Fragen aus den Schlusskapiteln ihres 2014 erschienenen Buches „Kritik von Lebensformen“[15], in dem sich die für das neue Buch grundlegenden Begrifflichkeiten finden.

Jaeggi bezeichnet ihre neue Fortschrittskonzeption als „nichtteleologisch, pragmatisch-materialistisch und dabei plural“ (S. 38). Beim Fortschritt handelt es sich um eine bestimmte „Form des Wandels“ (S. 138), also auf eine bestimmte Art und Weise, wie auf Krisen zu reagieren ist und wie Probleme gelöst werden. Mit diesen Überlegungen gehen zwei konzeptionelle Grundentscheidungen einher. Zum einen begreift Jaeggi Fortschritt nicht als substanziell im Sinne des Erreichens eines bestimmten und zuvor genau bestimmbaren Ziels oder Gutes, sondern als prozessual. Darunter versteht sie eine bestimmte Art und Weise, einen bestimmten Modus, in dem sich ein sozialer Wandel vollzieht. Um als fortschrittlich gelten zu können, muss dieser Wandel – sowohl im Selbstverständnis der beteiligten Akteure als auch aus einer Beobachterposition – als ein „sich anreichernder Lern- und Erfahrungsprozess“ (S. 172) erkennbar sein. Damit profiliert sie sich explizit gegen die bereits erwähnte deontologische Position von Rainer Forst.

Zum anderen bestimmt Jaeggi den Ort des Fortschritts insofern neu, als dass sie ihn auf „ganze Lebensformen“ (S. 38) bezieht, die sich verändern. Als Konsequenz aus diesen beiden Grundentscheidungen zieht Jaeggi den Schluss, dass Fortschritt nicht länger nach dem Muster der Entfaltung einer bereits im Keim angelegten Entwicklung verstanden werden darf, sondern als permanenter Wechsel von einem Problem und dessen Lösung zum nächsten und dessen Lösung; bleibt die Problemlösung jedoch aus, dann handelt es sich um einen Fall von Regression. Überdies betont Jaeggi, dass es für jedes Problem nicht nur eine einzige geeignete Problemlösung gibt, sondern mehrere, womit ihre Konzeption eine Multiplizität von Entwicklungs- und Lernprozessen vorsieht.

Einige Fragen, die sich bei der Lektüre des Buches stellen, sind nicht neu, sondern kamen bereits im Zusammenhang mit vorherigen Schriften der Autorin auf. Sie gruppieren sich

[15] Jaeggi, Rahel: Kritik von Lebensformen, Suhrkamp, Berlin 2014.

erneut um Jaeggis Verständnis einer „Lebensform“. Definitorisch ist die Sache klar: Lebensformen sind die Formen, in denen eine Gesellschaft ihr Leben materiell und kulturell reproduziert und sind als solche „träge Ensembles von sozialen Praktiken“ (S. 120). Oder, um es mit einem schönen Beispiel aus dem Buch zu illustrieren: Versteckspielen oder Einkaufen sind für sich betrachtet Praktiken, die aber Bestandteil einer umfassenderen Lebensform sind. Wenn wir einkaufen, dann befinden wir uns in einem eng geknüpften Netz aus damit verbundenen Finanzströmen, Lieferketten, Arbeitsverhältnissen, Freizeitorganisationen, familiären Konstellationen oder Ernährungsgewohnheiten, die zusammen genommen unsere Lebensform ausmachen.

Nun hat Jaeggi in ihrem neuen Buch die Pointierung ihres Begriffs von Lebensformen leicht modifiziert, indem sie Lebensformen vornehmlich als „Problemlösungsinstanzen“ (S. 145) bezeichnet. Dadurch verliert das Trägheitsmoment etwas an Gewicht zugunsten von Lernoffenheit und Weiterentwicklung. Im Routinebetrieb werden in Lebensformen alle möglichen auftauchenden Probleme ohne große Verunsicherungen bewältigt. Nun kann es aber geschehen, dass der Routinebetrieb des Problemlösens – und hier wechselt Jaeggi in die Sprache des soziologischen Funktionalismus – für das „Funktionieren“ (S. 135) einer Lebensform nicht ausreicht. Eine solche Situation bezeichnet Jaeggi als ein „Problem zweiter Ordnung“, in der sich herausgestellt hat, „dass die Gesellschaft aus irgendeinem Grund nicht in der Lage ist, auf dieses Problem erster Ordnung mit angemessenen Maßnahmen zu reagieren“ (S. 148). Verfestigen sich diese Probleme zweiter Ordnung, indem etwa objektive Funktionsprobleme nicht einmal wahrgenommen werden, dann kommt es erst zu einer manifesten gesellschaftlichen Krise und dann – falls die Problemlösung auch dann immer noch nicht erfolgt – zu einer regressiven Reaktion und längerfristig zum Zusammenbruch oder gar zur Auslöschung der Lebensform.

Gesellschaftlicher Fortschritt besteht Jaeggi zufolge in der Lösung solcher Probleme zweiter Ordnung. Für die bedürfe es allerdings geeigneter „institutioneller Ressourcen und Möglichkeiten“ (S. 151) für die notwendigen Reflexions- und Lernprozesse. Es komme somit darauf an, das Lernen zu lernen. Sozialer Fortschritt, so Jaeggi, „bedeutet dann vor allem einen reflexiven Fortschritt hinsichtlich von Problemlösungskompetenzen“ (ebd.). Problemlösen ist ein dynamischer Prozess mit offenem Ausgang. Ein gelungener Fortschritt lässt sich immer erst in rekonstruktiver Perspektive erkennen.

Das dafür notwendige soziale Lernen beschreibt Jaeggi als eine „Auflösung von Selbsttäuschungen und Einseitigkeit“, als ein „erweitertes Situations- und

Selbstverständnis“, als eine „praktisch durchlaufende Metareflexion“ (S. 192). Fortschritt ist dann nicht einfach nur das Bessere, sondern es ist „das reflexiv Umfassendere“ (ebd.). Erfahrungsseitig besteht es aus einer „Zunahme an Komplexität“ (ebd.). Jaeggi bezeichnet dieses Wachstum an Reflexivität als eine „qualitative Verdichtung“ (S. 193), wohingegen Regression aus einem Verlust an Komplexität und Unterschreiten eines bereits gesetzten Reflexionsniveaus aufgrund von systematisch erzeugten Lernblockaden besteht. Da Jaeggi eine Lebensform als das Ensemble von Praktiken sowie von Institutionen definiert, hätte man aus politikwissenschaftlicher Perspektive gern mehr über die für Lernprozesse besonders geeigneten institutionellen Settings erfahren. Mit Blick auf die weltweit zu beobachtenden demokratischen Regressionen heißt es, die Gegenmaßnahmen könnten „nicht darin bestehen, einfach zur Demokratie zurückzukehren, wie sie vorher war“ (S. 243). Das ist es denn aber auch schon. Jaeggis Buch weist ein eklatantes institutionelles Defizit auf, das angesichts ihrer sonstigen Versuche, plastische Beispiele zur Erläuterung ihrer Überlegungen heranzuziehen, überrascht. Auch eine neuere Veröffentlichung von ihr gibt diesbezüglich keine bessere Auskunft. Zwar proklamiert sie darin ihre „Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes“[16] und ruft in diesem Zusammenhang zur politischen Mobilisierung linker sozialer Bewegungen auf, sie vermeidet es aber tunlichst, institutionelle Fragen auch nur anzusprechen.

Allem programmatischen Bekenntnis Jaeggis zum nichtteleologischen Status ihrer Überlegungen zum Trotz, erinnert ihr Lernbegriff sehr an den der kognitiven Entwicklungspsychologie. Und auch ihre durchgängigen Anleihen an das Vokabular des Funktionalismus weisen Parallelen zu den evolutionstheoretischen Überlegungen von Jürgen Habermas auf, die er vor fast 50 Jahren erstmals in seinem Buch „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“[17] programmatisch entfaltet hatte. Zwar würzt Jaeggi ihr Buch an vielen Stellen mit Zitaten von oder Anspielungen auf Autoren aus dem klassischen Kanon der älteren Kritischen Theorie, vor einer wirklich systematisch ansetzenden Konfrontation mit Habermas scheut sie aber zurück. Das ist zwar insofern verständlich, als sie ein nichtteleologisches Fortschrittskonzept entwickeln möchte und Habermas offenbar der teleologischen zuschlägt: es ist dennoch bedauerlich, da Habermas einige der Probleme, vor denen Jaeggis Konzeption steht, auf eine andere Art

[16] Jaeggi, Rahel: Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes, in: Zürn, Michael (Hrsg.): Zur Kritik des liberalen Skripts. Innere Spannungen, gebrochene Versprechen und die Notwendigkeit der Selbsttransformation (Leviathan, Sonderband 42), Nomos, Baden-Baden 2024, S. 351–377, hier S. 351.

[17] Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976.

in überzeugenderer Weise gelöst hatte. Habermas sprach in seinen damaligen Arbeiten zwar auch von Lebensweisen und von Lebensformen, er bettete diese Begriffe aber in das umfassende Konzept einer „Lebenswelt“ ein, an das er dann seine volatile Fortschrittsidee von potenziellen Rationalisierungen der Lebenswelt anschloss. Auf diese Weise verfügte Habermas über ein normatives und zugleich historisch flexibles Entwicklungsschema, das Kriterien bereitstellt, um Fortschritte identifizieren zu können.

Demgegenüber liegt die sozialtheoretische Last der Fortschrittskonzeption von Jaeggi ganz auf der „Lebensform“. Was genau darunter empirisch zu verstehen ist, bleibt allerdings bei näherer Betrachtung auch in ihrem neuen Buch weitgehend unklar. Nun hängt aber die konkrete kritische Kraft des Ansatzes von Jaeggi entscheidend davon ab, wie das Lebensformkonzept im Hinblick auf moderne Gesellschaften operationalisiert wird. Und genau an dieser Stelle bleibt das Buch vage. In manchen Passagen im Buch bezieht sich Lebensform auf eine umfassende Gesellschaftsformation, zum Beispiel die feudal organisierte Agrargesellschaft (S. 148) oder die kapitalistische Moderne des Wohlfahrstaates (S. 225). In anderen Passagen bezieht sich der Begriff auf die Institution der bürgerlichen Familie (S. 147), auf die religiöse Lebensweise der Mormonen in Utah (S. 153) oder auf das rassistische Regime in den amerikanischen Südstaaten (S. 161). Dann wiederum scheint sie den Begriff mit Blick auf soziale Nischenexistenzen wie der Slow-Food-Bewegung (S. 219) zu verwenden. Die benevolente Lesart dieser Unbestimmtheit bestünde dann darin, sich den Lebensformbegriff als eine Art Mehrebenensystem vorzustellen, in dem verschiedene Lebensformen in andere, größere soziale Aggregate umfassende, gleichsam eingenistet sind. Und eine ebenso wohlwollende Konsequenz aus dieser konzeptionellen Offenheit könnte dann lauten, dass es erst diese Flexibilität des Lebensformbegriffs ist, die dessen analytische Stärke voll ausspielen lässt, weil sich nur auf diese Weise die zahlreichen Fortschritte (respektive Regressionen) in ihrer großen Vielfältigkeit erkennen lassen.

Allerdings entkommt Jaeggis prozeduraler Ansatz auch in dieser Lesart nicht der Rückfrage, welche soziale Einheit für uns heute als Referenz dienen darf, um die Problemlösungsfähigkeit einer bestehenden Lebensform zu bewerten. Jaeggis Buch wimmelt geradezu von knappen Hinweisen auf konkrete gesellschaftspolitische Probleme und Problematisierungen: Liebe und Geschlechterverhältnisse, Klimawandel, Hexenverbrennung, Sklaverei, Diversitätsmaßnahmen, Menschenopfer, Gewalt in der Familie, Ernährung, Flüchtlinge und Migration – um nur die wichtigsten ihrer Beispiele aufzuzählen. Bei allen aufgeworfenen Fragen wird immer deutlich, auf welcher Seite

Jaeggi politisch steht. Aber warum ist es die richtige, woher weiß sie, dass sie mit ihren Bekenntnissen auf der fortschrittlichen Seite steht? Es ist in ihrem Buch zwar immer wieder von Lebensformen, Krisen, Problemen und Problemlösungen die Rede – sie schweigt sich aber darüber aus, welche konkreten Probleme und Krisen drängend sind und welche konkreten Problemlösungen sich aus ihrem Ansatz ergeben. Dadurch bleibt das mit so vielen Beispielen gespickte Buch auf eine merkwürdige Weise unkonkret. Wenn ich beispielsweise das Problem der globalen Flüchtlingskrise herausgreife, dann ist es von entscheidender Bedeutung für die Bewertung einer Problemlösung, auf welche soziale Entität sich mein dafür in Anschlag gebrachter Lebensformbegriff bezieht. Warum soll eine rigide Abschottungspolitik gegen Flüchtlinge nicht als angemessene Problemlösung im Sinne des guten weiteren Funktionierens der Lebensform in der EU sein? Warum soll weiterhin versucht werden, die Pariser Klimaziele zu erreichen, anstatt sich in Europa von nun an allein auf Klimaanpassungen zu konzentrieren? Erst wenn ich den Lebensformbegriff in Richtung eines globalen und intergenerationellen Universalismus öffne, gelange ich zu den Antworten, die Jaeggi offenbar selbst politisch präferiert. Dann allerdings benötige ich den Lebensformbegriff auch nicht mehr.

Jaeggis Antwort auf diesen Einwand wird vermutlich lauten, dass es insofern einen normativen Fluchtpunkt ihres Verständnisses von Fortschritt und Regression gibt, als es letztlich um das Ziel von Emanzipation gehe. Und tatsächlich rekurriert sie an verschiedenen Stellen auf den Emanzipationsbegriff, spricht sogar an einer Stelle im Zusammenhang mit der *Black-Lives-Matter*-Bewegung in den USA von Fortschritt als einer „progressiven oder auch emanzipativen Entwicklung“ (S. 62, ähnlich S. 159). Damit befindet sie sich zwar in gutem Einverständnis mit der emanzipatorischen Tradition der Kritischen Theorie, sie unterminiert zugleich aber den nichtteleologischen und rein prozessualen Anspruch ihres Theorieansatzes.

Psychoanalyse und Fortschrittskritik

Die Integration der Psychoanalyse in die Sozialphilosophie gehört bekanntlich zu einem der gewichtigsten Erbbestandteile der ersten Generation der Kritischen Theorie von Erich Fromm über Adorno bis zu Herbert Marcuse. Auch Habermas hatte noch in seiner Studie „Erkenntnis und Interesse“ (1968) für seine damalige Idee eines emanzipatorischen Erkenntnisinteresses auf das Freud‘sche Therapiekonzept rekurriert. Allerdings hatte er

bereits in dieser frühen Phase eine rationalistische und intersubjektive Lesart der Psychoanalyse vorgenommen und das eigentlich Brisante an Freuds Triebtheorie souverän zur Seite geschoben. Mit Beginn der 1970er Jahre eliminierte er die Psychoanalyse schließlich vollständig aus seinem Forschungsprogramm und wandte sich stattdessen der kognitiven Entwicklungspsychologie von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg zu.

Diese Entwicklungsschritte im Habermas'schen Werk sind in der Literatur zur Kritischen Theorie mehrfach kritisiert worden, maßgeblich von Axel Honneth. Mit seinen Rückgriffen auf die empirische Säuglingsforschung von David Stern sowie der weiterentwickelten Objektbeziehungstheorie von Donald W. Winnicott hat Honneth demgegenüber die traditionell enge Beziehung zwischen Kritischer Theorie und Psychoanalyse erneuert. Diesen Entwicklungsfaden greift Amy Allen in ihrem neuen Buch mit dem schönen deutschen Titel „Kritik auf der Couch" auf.[18] Allen hat einige Jahre in Frankfurt als Gastwissenschaftlerin verbracht und sich unter anderem als Mitherausgeberin des „Cambridge Habermas Lexicon" einen Namen gemacht.

Gleich zu Beginn ihres Buches bemängelt sie Honneths aus ihrer Sicht völlig unzureichende Rezeption der Psychoanalyse. Mit seinen Rekursen auf Stern und Winnicott verweigere er sich der vollumfänglichen Aneignung der triebtheoretischen Grundlage der Freud'schen Psychoanalyse. Stern wie auch Winnicott verstehen die Aggressivität des Menschen als Folge von Schmerz, Verwirrung und Angst, welche durch den Bruch einer ursprünglichen sozialen Verschmelzung hervorgerufen werden, und nicht wie in Freuds späterer Idee vom Todestrieb. Mit dem Todestrieb aber – so die These von Allen – wird ein asozialer oder gar antisozialer Kern der menschlichen Person behauptet, der mit Honneths Anerkennungstheorie und somit auch den methodologischen Grundlagen seiner Version von Kritischer Theorie „unvereinbar ist" (S. 29). Allen hält Honneth zudem vor, dass seine Konzeption einer Kritischen Theorie als einer Kritik einer sozialen Pathologie der Vernunft implizit die rationalistischen Merkmale der frühen Habermas'schen Freud-Lektüre beibehält (S. 215). Zusätzlich wendet sie gegenüber Honneth ein, dass er den grundlegend ambivalenten Charakter der primären Objektbeziehung „verdeckt" (S. 34) und auf diese Weise die frühkindlichen Erfahrungen in der primären Verschmelzungsphase, die als paradigmatischer Fall für seinen Begriff von Anerkennung stehen, „von sämtlichen Verstrickungen mit Macht und

[18] Allen, Amy: Kritik auf der Couch. Warum die Kritische Theorie auf die Psychoanalyse angewiesen ist, Campus, Frankfurt a. M. 2023.

dem Wunsch nach allmächtiger Kontrolle […] säubert“ (ebd.). Allen zufolge ist Honneths Anthropologie mit ihrem Verzicht auf die Einbeziehung früher aggressiver und destruktiver Triebregungen viel zu optimistisch und raubt damit der Kritischen Theorie ihren negativistischen Stachel.

Allen schlägt demgegenüber vor, hinter Winnicott zurückzugehen und dem Werk von Melanie Klein, einer Kinderpsychologin und Mutter der Objektbeziehungstheorie, eine neue Lektüre angedeihen zu lassen. Klein basierte ihre Überlegungen mit Freud auf einem grundsätzlichen Antagonismus von Lebens- und Todestrieben. In der Interpretation von Allen verstand sie den Todestrieb jedoch in sozialen Begriffen, indem sie ihn im Unterschied zu Freuds spekulativer Biologie mit einer primären Aggression des Kindes identifiziert. In Allens Verständnis des Verhältnisses von kindlichem Trieb und Objekt wird Kleins Version des Todestriebes zu „einer spezifische[n] Weise der sozialen Bezogenheit“ (S. 36), welche vom Beginn der kindlichen Entwicklung an aggressive und destruktive Bezüge auf andere enthält. Allen zufolge bietet Kleins Ansatz der heutigen Kritischen Theorie „die Möglichkeit eines realistischen Bildes der menschlichen Person, das gleichzeitig uneingeschränkt psychologisch und sozial ist“ (ebd.).

Während Kleins therapeutischer Neuansatz, der bei Kindern die freie Assoziation durch Malen und Spielen ersetzte, in England und den USA bereits zu ihren späten Lebzeiten in den 1940er und 1950er Jahren breit rezipiert (und ebenso kontrovers diskutiert) wurde, erfuhr sie in Deutschland erst im Zuge der Studentenbewegung größere Aufmerksamkeit und wurde zu Beginn der 1970er Jahre im Zuge der Kinderladenbewegung sogar zu einer Kultautorin der antiautoritären Erziehung, deren Schriften in Raubdrucken erschienen. Detailreich zeichnet Allen nach, wie Klein Subjekte von Beginn an als objektbezogen beschreibt und somit das Selbst als grundlegend sozial betrachtet und dabei insbesondere die komplexen intrapsychischen Erfahrungsmomente von Kindern herausstellt. Des Weiteren stellt sie heraus, dass Kleins Verständnis der Ich-Integration auffällige Ähnlichkeiten mit Adornos Andeutungen über nicht-verdinglichte Erkenntnis aufweist und diese sogar „produktiv erweitert“ (S. 130).

Einen eigenen Akzent setzt ihr Buch im Hinblick auf die Frage des Fortschritts im Verhältnis zur Psychoanalyse. Allen knüpft damit an ihre Kritik des Fortschrittsdenkens aus ihrem bereits erwähnten Buch „Das Ende des Fortschritts“ an. Sie folgt Joel Whitebooks These[19], dass es bei Freud in dieser Hinsicht zwei Positionen gibt. Eine

[19] Whitebook, Joel: Freud. Sein Leben und Denken, Klett-Cotta, Stuttgart 2018.

„offizielle“ kantianische, rationalistische und aufklärerische, die sich am Ziel des Fortschritts orientiert. Die menschliche Entwicklung lässt sich in dieser Lesart als ein über mehrere Stufen erfolgender voranschreitender Prozess der rationalen Bemeisterung von „primitiven“ (Freud) Erfahrungsschichten verstehen. Der „inoffizielle[n] Position“ (S. 141) zufolge muss die psychische Entwicklung als andauerndes Pendeln zwischen den fortgeschrittenen und den „primitiven“ Schichten des Seelenlebens verstanden werden. Freuds Verständnis des „Primitiven“ dekonstruiert Allen im nächsten Argumentationsschritt als „durchdringenden eurozentristischen Rassismus“ (S. 143), womit – unabhängig vom Fortschrittspessimismus in Freuds späten Schriften – von dessen theoretischem Konstrukt des Fortschritts genauso wenig übrigbleibt wie von seinem Modell der Psyche. Erforderlich sei eine „radikale Neukonzeption der Psyche […], die ganz über Entwicklungsmodelle hinausgeht“ (S. 160).

An dieser Stelle spinnt Allen ihren kleinianischen Faden erneut in ihre Argumentation ein, denn in Kleins Werk finde sich die gesuchte radikale Neukonzeption. Sie schließt sich dabei deren berühmter Konstruktion des Positionsmodells der psychischen Entwicklung mit ihrer Unterscheidung einer paranoid-schizoiden und einer depressiven Position an. Klein behalte zwar die Vorstellung einer psychischen Entwicklung im Sinne zunehmender Reife bei, allerdings in einer für die Menschen „letztlich tragische[n]“ (S. 163) Weise. Die paranoid-schizoide und die depressive Position sind keine aufeinanderfolgenden Entwicklungsstadien, sondern sie sind Konstellationen von Objektbeziehungen, Abwehrmechanismen und Ängsten, die während des gesamten Lebens existieren und immer wieder neu in den Vordergrund treten können. In der paranoid-schizoiden Position erlebt das Subjekt in hohem Maße Verfolgungsängste, in der depressiven Position erlebt es depressive Angst- und Schuldgefühle, es entwickelt aber auch die Fähigkeit zur Ich-Integration und lernt die Ambivalenzen auszuhalten. Ganz in diesem Sinne versteht sie auch Kleins Konzept der Ich-Integration nicht im Sinne von Ganzheit oder gar Versöhnung, sondern als „Erweiterung und Bereicherung der Persönlichkeit“ (S. 204).

Um die destruktiven Folgen der primären Aggression unter Kontrolle zu bekommen, bedarf es neben alternativen Formen frühkindlicher Erziehung einer analytischen Technik, die (bei Kindern und Erwachsenen) von Beginn an eine Übertragungsbeziehung zur Geltung bringt. Damit ist gemeint, dass Patient_innen in der analytischen Situation ihre bislang verdrängten Erwartungen und Affekte auf ihre_n Analytiker_in projizieren. Die positiven Effekte der Psychoanalyse beruhen auf einem affektiv geladenen Prozess des

dynamischen Durcharbeitens innerer Konflikte und Wiederholungszwänge auf dem Terrain der Übertragungsbeziehung. Wenn die Psychoanalyse funktioniert, dann nicht über rationale Einsicht, sondern als affektiv aufgeladene Übertragungsbeziehung. Da (der frühe) Habermas und Honneth die Rolle der Übertragung bei der analytischen Transformation nicht ernst genug nehmen, übersähen sie „die Gefahren der rationalen Selbstreflexion“ (S. 229).

Zwar setzt sich Allen immer wieder ostentativ von Habermas ab, sie bleibt ihm jedoch an einem Punkt treu: Auch sie nimmt eine Analogie zwischen psychoanalytischer und kritischer Methode vor. Genau genommen sind es sogar zwei Analogien. Die erste Analogie entnimmt sie den Dynamiken der Übertragungsbeziehung zwischen Analytiker_in und Analysand_in. Die zwangsläufige Verstrickung des Analytikers in der Übertragungsbeziehung evoziere das Bild „des Theoretikers als eines engagierten *Teilnehmers* [kursiv i. O.] an fortlaufenden sozialen und politischen Kämpfen“ (S. 238). Kritische Theoretiker_innen bieten in diesen Kämpfen mit ihren „genealogischen Problematisierungen“ (S. 233) bestenfalls Vorschläge für deren „Interpretation“ (S. 238) an. Allen weist damit, ohne dass sie dies explizit so formuliert, alle Avantgarde-Vorstellungen zurück und versteht die Praxis der Kritischen Theorie als politischen Aktivismus.

Eine zweite Analogie nimmt Allen vor, indem sie Melanie Klein mit ihrem psychoanalytischen Ansatz zur Gewährsfrau für eine Neujustierung des Fortschrittsverständnisses der Kritischen Theorie macht. Allen geht es letztlich um eine Zurückweisung aller developmentalistischen Auffassungen der individuellen und sozialen Evolution, von denen sie sagt, dass „die Kritische Theorie voll davon ist“ (S. 249). Mit Klein müssen wir weiterhin von einer primären Aggression beim Menschen ausgehen und die Vorstellung, dass wir den Todestrieb ausschalten könnten, ins Reich einer utopischen Fantasie verbannen. Im Fortschrittverständnis Melanie Kleins erkennt sie drei Komponenten. Neben der Komponente der bereits erwähnten „realistisch[en]“ Akzeptanz des potenziell destruktiven Todestriebes gehören dazu eine „negativistisch[e]“ Komponente (Fortschritt heißt nicht, einen Zustand psychischer Gesundheit oder Normalität zu erlangen, sondern eine leidvolle Erfahrung rückgängig zu machen oder zu lindern) sowie eine „ergebnisoffen[e]“ (S. 205) Komponente (das Ziel besteht nicht in einem vordefinierten Zustand, sondern in einer anhaltenden Bereicherung der Persönlichkeit, die neue Möglichkeiten eröffnet, sich vitaler und lebendiger zu fühlen). Allen gewinnt aus diesen drei Komponenten das aus ihrer Sicht

wünschenswerte politische Profil Kritischer Theorie: Realistisch soll die Kritische Theorie sein, indem sie akzeptiert, dass es, solange Herrschaftsverhältnisse von der primären Aggression gespeist werden, keine Möglichkeit einer von Macht und Herrschaft befreiten Gesellschaft gibt; negativistisch soll sie sein, indem sie sich auf die Kritik und Verbesserung von gegenwärtigen Herrschaftsverhältnissen konzentriert; und ergebnisoffen soll sie sein, indem sie nicht auf die Verwirklichung eines zuvor theoretisch begründeten Gesellschaftszustandes abzielt.

Allen schließt ihr Buch volltönend mit der Aussage, dass wir mit ihrem Theorieangebot heute „in einer auffallend ähnlichen Lage [sind] wie die Mitglieder der frühen Frankfurter Schule“ (S. 265). Doch was sich bei ihr als Reformulierung der Programmatik der Kritischen Theorie in seinen einzelnen Schritten nachvollziehbar und konzis liest, wird merklich dünn, wenn es ihr in den Schlusspassagen tatsächlich um das von ihr angekündigte „von der Theorie zur Praxis“ (S. 249) geht. Im Kontext der derzeitigen US-amerikanischen Debatten wenig überraschend, greift sie den Trumpismus als Beispiel auf. Gegen bisherige Interpretationen, wie sie unter anderem Peter Gordon und Nancy Fraser vorgelegt haben, insistiert sie auf einer „andere[n] Art psychoanalytischer Sprache“, um die „tiefe Irrationalität“ (S. 256) der Trump‘schen Politik zu verstehen und um mögliche Auswege zu erkennen. Die kleinianische Theorie gebe zu erkennen, dass Trump, wenn er die Angst schürt, dass die USA von Migrant_innen und den Kräften der Globalisierung überrannt würden, bereits bestehende Verfolgungsängste vergrößere und „dabei die wechselseitige Verstärkung ausnutze […], die Klein zwischen Angst und Aggression feststellt“ (S. 258). Diese Interpretation klingt nun allerdings wenig originell und darauf hätte man auch kommen können, wenn man die 250 Seiten zuvor nicht gelesen hätte.

Ähnlich verhält es sich mit der von Allen vorgeschlagenen Auswegstrategie. Unter Rekurs auf Kleins „depressive[r] Position“ wirbt sie für ein „depressive[s] Modell demokratischer Politik“ (S. 262), eine „Politik für Erwachsene“ (ebd.). Unabhängig davon, dass für die Nicht-Spezialist_innen des Klein’schen Werkes dieser Titel wenig werbewirksam klingt, birgt das Modell auch inhaltlich nichts wirklich Neues. Es hat drei Eigenschaften: Erstens die Betonung von Komplexität und Mehrdeutigkeiten in der Politik sowie des Erlernens eines Umgangs mit Ambivalenzen und Unsicherheit. Zweitens die Einsicht, dass Politik unweigerlich Verluste und Kompromisse mit sich bringe, die zwar betrauert werden müssen, die wir aber anerkennen müssen. Und drittens schließlich vermittelt das depressive Modell uns die Einsicht, dass auch diejenigen, denen wir aus tiefster Überzeugung widersprechen, „nicht das personifizierte Böse sind, sondern ganze

Menschen mit guten und schlechten Sitten“ (S. 263). Eine solche Auflistung von demokratischen Tugenden beziehungsweise ethischen Dispositionen findet sich mittlerweile nicht nur in allen liberalen, sondern auch den aktuellen radikalen Demokratietheorien – ganz zu schweigen von den Sonntagsreden in der Politik. Auch für diese Auflistung hätte es des langen Spinnens des kleinianischen Fadens nicht bedurft.

Kämpferische Kapitalismuskritik

Anders als in Allens Buch gehörte zum Spezifikum der frühen Kritischen Theorie eines Max Horkheimer in den 1930er Jahren die Idee, die Psychoanalyse als arbeitsteiligen Bestandteil einer umfassenden, philosophisch angeleiteten und nur im interdisziplinären Zusammenwirken verschiedener Sozialwissenschaften erreichbaren „Theorie der Gesellschaft im geschichtlichen Verlauf“ einzuordnen. Nachdem dieses umfassende Forschungsprogramm in den Folgejahren mehr oder weniger stillschweigend aufgegeben und von philosophischen Schriften abgelöst wurde, unternahm erst Habermas 1981 mit seiner die sozialwissenschaftlichen Starnberger Forschungen zusammenfassenden „Theorie des Kommunikativen Handelns“ einen solchen ambitionierten Versuch – nur um bald darauf einzugestehen, dass dieser Versuch „gescheitert“[20] sei und er den thematischen Fokus seiner Arbeiten wieder enger in Richtung Philosophie stellte. Am ehesten war es noch Honneth, der zuerst in den 1980er Jahren das Programm einer empirischen Sozialforschung als Kritik propagierte und später als Direktor des IfS mehrere interdisziplinäre gesellschaftswissenschaftliche Forschungen initiierte. Er sprach sich von Beginn an aber skeptisch gegenüber der Möglichkeit aus, eine umfassende Theorie der Gesellschaft formulieren zu können.[21]

Diese ostentative Skepsis gegenüber umfassenden gesellschaftstheoretischen Entwürfen in Kreisen der Kritischen Theorie hat Nancy Fraser offenbar zu dem Vorhaben provoziert, es nun erst recht zu versuchen. Vorüberlegungen zu dem aktuellen Werk finden sich in einem Gesprächsband mit Rahel Jaeggi, der vor einige Jahren erschienen ist.[22] Bereits mit

[20] Habermas, Jürgen: Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Kritischen Theorie, in: Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht (Hrsg): Die Frankfurter Schule und die Folgen, De Gruyter, Berlin u. a. 1986, S. 8–12, hier S. 12.

[21] Basaure, Mauro/Reemtsma, Jan Philipp/Willig, Rasmus (Hrsg.).: Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch, Campus, Frankfurt a. M./New York 2009, S. 21.

[22] Fraser, Nancy/Jaeggi, Rahel: Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie, Suhrkamp, Berlin 2020.

dem Titel ihres neuen Buchs, „Der Allesfresser. Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt“, annonciert sie, dass es ihr um nichts weniger als den großen Wurf einer umfassenden Gesellschaftstheorie geht.[23] Mit Honneth hatte Fraser vor 20 Jahren die viel beachtete Kontroverse um Anerkennung versus Umverteilung ausgetragen.[24] Auch in dem neuen Buch kommt sie seinem Ansatz – obwohl sie ebenfalls für einen Sozialismus als Lösung für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Probleme plädiert – keinen Deut näher.

Fraser beansprucht, eine gesellschaftstheoretische „Strukturanalyse mit historischer Reflexion und politischer Theoriebildung“ (S. 54) zu verbinden. Anders als Habermas, der seine damalige soziologische Theoriereise bei Max Weber und Talcott Parsons startete, setzt Fraser erneut bei Marx ein. Sie listet gleich zu Beginn vier strukturelle Achsen von Ungleichheiten auf, um welche Marx‘ Gesellschaftstheorie erweitert werden müsse, um uns in die Lage zu versetzen, das ganze Ausmaß der gegenwärtigen Krisen zu verstehen. Sie will eine „kritische Theorie“ (S. 18) formulieren, die zugleich eine „emanzipatorische Lösung“ (ebd.) aufzeigen kann. Darin sollen sämtliche relevanten gesellschaftlichen Phänomene „in einem einzigen analytischen Rahmen“ (S. 13) aus der Perspektive einer „gesellschaftlichen Totalität“ (S. 190) zusammengefasst werden. Dezidiert wendet sie sich gegen die vom frühen Georg Lukács ausgehende und von Adorno weitergeführte Ausdeutung des Totalitätspostulats, wonach der Kapitalismus zu einer immer umfassenderen Verdinglichung des sozialen Lebens führe und dergestalt zu einem hermetischen System werde, das so unterschiedlichen Bereichen wie Politik, Recht, Wissenschaft, Moral und Kunst seinen vereinheitlichenden Stempel aufdrücke. Die Warenform, so Fraser, sei in der kapitalistischen Gesellschaft „keineswegs universell“ (S. 42). Im Gegenteil, es sei so, dass überall dort, wo die Warenform vorhanden sei, sie von Zonen der Nicht-Warenförmigkeit abhänge, die vom Kapital zwar systematisch angegriffen werden, die aber noch als normativ differenzierte Sphären existieren. Auch wendet sie sich gegen Entfremdungsdiagnosen und damit gegen wichtige Elemente der Honneth’schen Gesellschaftsanalyse.

Fraser geht es demgegenüber darum, die sich entfaltenden Widersprüche des bestehenden Systems aufzuzeigen und nach den sich daraus entzündenden

[23] Fraser, Nancy: Der Allesfresser. Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt, Suhrkamp, Berlin 2023.

[24] Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

gesellschaftlichen Konflikten zu fahnden, da sie bei ihnen den Ausgangspunkt für antikapitalistische politische Kämpfe vermutet. Ihren theoretischen Ansatz bezeichnet sie als „kannibalistische Auffassung“ (S. 234) des Kapitalismus. Sie möchte mit dieser Metaphorik deutlich machen, dass der Kapitalismus eine Gesellschaftsformation ist, die ohne außerökonomische Stützen, die nicht in den Unternehmensbilanzen auftauchen, nicht zu funktionieren vermag und die gegenwärtig von der Logik des kapitalistischen Systems restlos zerstört zu werden drohen. Fraser verfolgt diese „verleugneten Hintergrundbedingungen“ (S. 231) und deren Vernichtungsdynamiken in vier Richtungen über mehrere historische Phasen vom frühen merkantilen Kapitalismus bis zum heutigen Kapitalismus, für den sie die beliebte Bezeichnung „Neoliberalismus“ wählt. Die erste Hintergrundbedingung besagt, dass der Kapitalismus nicht ohne Rassismus existieren kann, sei es in der kapitalistischen Frühphase mit den Profiten aus Sklaverei und Kolonialismus, sei es in der Gegenwart in den Strukturen des Weltmarktes, welche auf der hemmungslosen Ausbeutung von *People of Color* basiert. Fraser arbeitet dabei mit einem weiten Enteignungsbegriff, der sowohl die Versklavung wie auch die Kreditvergabe umfasst. Die Enteignungen, die Marx als notwendige Ermöglichungsbedingungen der ursprünglichen Akkumulation für den Beginn des Kapitalismus schilderte, finden Fraser zufolge ihr heutiges Pendant in den „räuberischen Krediten und Zwangsvollstreckungen“ (S. 62) des (zunehmend krisenanfälligen) internationalen Finanzsystems. Zweitens bedarf der Kapitalismus im reproduktiven Bereich der Care-Arbeit in Haushalt, Kindererziehung und Pflege. Das kapitalistische System operiert gleichsam als Trittbrettfahrer lebensweltlicher Ressourcen. Die Care-Arbeit werde sexistisch als Frauentätigkeit normiert und festige die Geschlechterhierarchie. Fraser beruft sich auf empirische Studien, die aufzeigen, dass Care-Tätigkeit zu einer immer schlechter bezahlten und immer stressigeren Tätigkeit degradiert worden ist, und folgert daraus einen generellen „Care-Notstand“ (S. 98). Zum Dritten drängt die Logik des kapitalistischen Systems auf das rücksichtlose Überschreiten der ökologischen Grenzen des Planeten Erde. Der Kapitalismus habe ein „kannibalistisches, extraktives Verhältnis“ (S. 141) zur Natur, welches immer mehr biophysikalische Ressourcen verbrauche und ökologische Externalitäten ignoriere. Viertens schließlich gäbe es ein „eingebaute[s] Demokratiedefizit des Kapitalismus“ (S. 239) und verschleiße der Kapitalismus die kulturellen Voraussetzungen selbst dieser defizitären Form von Demokratie. Zwar benötige der Kapitalismus rechtlich geregelte Rahmenbedingungen, diese werden im globalen Finanzmarktkapitalismus aber weniger auf nationalstaatlicher Ebene festgelegt, sondern auf der supranationalen und faktisch von Kapitalinteressen dominierten Ebene.

Die Fähigkeit von Einzelstaaten, demokratisch legitimierte Politiken zu betreiben, wird auf diese Weise unterminiert. Immer weniger verfügen sie über die Handlungskompetenz, auf die artikulierten Bedürfnisse ihrer Bürger_innen einzugehen. Dies führt bei der Wählerschaft zu einer zynischen Abwendung von der Demokratie. Fraser schließt sich der bekannten Post-Demokratie-These von Colin Crouch und anderen an.

Fraser fasst ihre Diagnose mit der Metapher des Ouroboros, einer sich selbst kannibalisierenden Schlange, die ihren eigenen Schwanz auffrisst und deren Abbildung das Cover des Buches ziert, zusammen. Fraser suggeriert mit dem Bild eines gierigen Ungeheuers, dass die kapitalistische Gesellschaft darauf programmiert ist, ihre eigene Substanz zu verschlingen. Folgt man ihrem Gedankengang weiter, dann lässt sich den geschilderten, sich gegenseitig verstärkenden Katastrophen nur noch mittels einer radikalen *Remedur* begegnen. Momentan befinde sich der krisengeschüttelte Kapitalismus in einem Interregnum im Sinne von Antonio Gramsci und die zukünftige Entwicklung kann in diese oder jene neue Richtung ausschlagen. Umso notwendiger sei deshalb die Formierung eines emanzipatorischen und gegenhegemonialen Projektes der ökologisch-gesellschaftlichen Transformation, mithin die Erfindung einer völlig „neue[n] Gesellschaftsordnung“ (S. 240), für die Fraser im letzten Kapitel des Buches den „erweiterten Sozialismusbegriff“ (S. 226) bereithält. Doch dazu gleich mehr.

Vieles in Nancy Frasers neuem Buch ist stark US-zentriert. So trifft etwa ihre Aussage, dass sich die Staaten seit den 1980er Jahren massiv aus der Sozialpolitik herausgezogen haben, für die meisten westeuropäischen Wohlfahrtsstaaten nicht zu. Doch nicht darum soll es mir bei meinen Einwänden gegen ihr Buch gehen. Wer Fraser auf Vorträgen erlebt hat, weiß, wie kompakt, konsistent und suggestiv sie ihre Thesen vortragen kann. Liest man ihre Theorieanstrengungen unter Abzug des rhetorischen Schutzmantels, dann erweisen sie sich schnell als brüchig und fragwürdig. Wenigstens drei Probleme möchte ich kurz ansprechen.

Für den Klimawandel macht Fraser allen Ernstes allein eine kleine Klasse von profitorientierten Kapitalisten im Globalen Norden verantwortlich, die seit Beginn der industriellen Revolution ein fossiles Produktions-, Infrastruktur- und Transportsystem aufgebaut und weiterbetrieben haben. Kein Wort verliert sie über den in der jüngeren Vergangenheit enorm angestiegenen Ressourcenverbrauch und CO_2-Ausstoß in der Volksrepublik China und anderen Ländern, die nicht zum Globalen Norden gehören. Nancy Fraser sympathisierte in jüngeren Jahren mit dem Trotzkismus und es ist vermutlich ein später Abglanz dieser politischen Sozialisation, wenn sie die Behauptung

aufstellt, dass die Staaten im politischen Orbit der Sowjetunion ohne den Zwang zur Konkurrenz mit dem kapitalistischen Westen „im Prinzip nachhaltige Muster der Interaktion mit der nichtmenschlichen Natur [hätten] entwickeln können“ (S. 138). Zumindest eigenwillig formuliert ist auch der folgende Satz zu den Konsumgewohnheiten der Menschen im Globalen Norden, über die es heißt: „Flugreisen, Fleischkonsum, Zementverbrauch und der gesamte Materialdurchsatz nehmen stark zu“ (S. 171). Die Formulierung erweckt den Anschein, als seien es nicht konkrete Menschen, die sich aktiv für Flugreisen, Fleischkonsum oder Kreuzfahrttourismus entscheiden, sondern als wären sie die passiven und willigen Opfer des kapitalistischen Systems. Alle Versuche, der ökologischen Krise auch mit marktwirtschaftlichen Mitteln, wie zum Beispiel dem Emissionshandel (ein „Betrug“, S. 187), zu begegnen, erklärt sie für unmöglich. Das ist umso erstaunlicher, als sie dem Kapitalismus in ihrem Buch ansonsten durchgehend eine phänomenale Wandlungsfähigkeit attestiert. Aber nur so lässt sich auch erklären, dass die Tatsache, dass sich das wirtschaftliche Wachstum mittlerweile weltweit vom Verbrauch fossiler Energien entkoppelt hat, keinen Platz in ihrem Buch findet.

Zweitens bleiben ihre Darlegungen zum Zustand der Demokratie, der sie ein ausführliches Kapitel von 35 Seiten widmet, oberflächlich und sind teilweise schlicht unzutreffend. Es beginnt damit, dass Fraser zwar permanent von der „Krise der Demokratie“ spricht, aber weder ihr Verständnis von Demokratie erläutert, noch erklärt, anhand welcher Kriterien sich eine solche Krise erkennen lassen soll. Denjenigen, die sich um konkrete Reformen demokratischer Teilhabeformen bemühen, wirft sie in altmarxistischem Jargon den „Irrtum des Politizismus“ (S. 189) vor. Unterschiedslos bezeichnet sie sämtliche supranationale *Governance*-Strukturen inklusive der EU-Institutionen als „Gremien, die großenteils niemandem Rechenschaft schuldig sind und überwiegend im Interesse des Kapitals handeln“ (S. 210) und welche „demokratische Arbeits- und Umweltschutzgesetze schon im Vorfeld aus dem Weg [räumen]“ (ebd.). Raum für Differenzierungen oder für empirische Befunde über die politischen Akteure, die beispielsweise den Green Deal der EU auf den Weg gebracht haben und ihn neuerdings torpedieren, lässt Fraser nicht. Ähnlich plump und irreführend sind ihre Aussagen zu der „jüngsten Flüchtlingskrise“, wenn es heißt, dass dafür „zu einem großen Teil“ die führenden globalen Kapitalinteressen und „ihre langjährige Praxis der Förderung von Autoritarismus und Unterdrückung, Imperialismus und Krieg in der ganzen Welt“ (S. 211) verantwortlich seien. Kein Wort zu den vielen anderen Ursachen von Kriegen und Bürgerkriegen, kein Wort über Russland oder China und deren Gegnerschaft zur Demokratie. Schließlich glaubt sie auch über den gegenwärtigen Aufstieg des

Rechtspopulismus feststellen zu müssen, dass der Neoliberalismus dessen „Hauptnutznießer“ sei, dessen Profiteure sich als die „Mächte hinter dem Vorhang […] ins Fäustchen lachen“ (S. 320). Selbst den Ausbruch der Corona-Pandemie presst Fraser in den Rahmen ihrer Kapitalismustheorie. So sei der menschliche Kontakt zum Zwischenwirt das Resultat der kombinierten Auswirkungen von Klimawandel und Abholzung der tropischen Regenwälder, die „letztlich vom Kapital ausgelöst wurden“ (S. 252). Den Umgang der demokratischen Staaten mit dem Pandemieausbruch nennt sie eine „wahre Orgie kapitalistischer Dysfunktion, der zweifelsfrei beweist, dass dieses Gesellschaftssystem ein für alle Mal abgeschafft werden muss“ (ebd.). Spätestens nach Aussagen wie diesen schlägt die Ratlosigkeit, die sich bei der Lektüre des Buches von Fraser zunehmend einstellt, in Ärger um.

Mindestens genauso ärgerlich sind Frasers Ausführungen zum Sozialismus, den sie von Beginn des Buches an offensiv als Lösung propagiert. Wobei ‚Ausführungen‘ genau genommen ein zu anspruchsvoller Begriff ist, denn sie handelt die Lösung aller Probleme auf gerade einmal zehn Seiten ab. Was erfahren wir über den uns vor der Apokalypse rettenden Sozialismus? Er soll sich sowohl vom Realsozialismus sowjetischer Prägung wie von der traditionellen Sozialdemokratie unterscheiden. Was erfahren wir noch? Nichts! Fraser appelliert an die gemeinsamen Anstrengungen von „Aktivisten und Theoretikerinnen“ (S. 241), in „sozialen Kämpfen gewonnene Einsichten mit programmatischem Denken und politischer Organisation zusammenzuführen“ (ebd.), und wirft dann etwas „Gedankenfutter“ (S. 225) auf den Tisch. Alles müssen wir völlig „neu denken“ (S. 242), insbesondere die Beziehungen zwischen Produktion und Reproduktion, zwischen Gesellschaft und Natur, zwischen dem Ökonomischen und dem Politischen. Der rettende Sozialismus der Zukunft müsse ohne Trittbrettfahrertum auskommen, er müsse inklusiv und geschlechtergerecht sein, er müsse sozial egalitär sein, er müsse demokratisch sein, er müsse den wirtschaftlichen Wachstumsimperativ aufgeben, er müsse zugleich aber dem Markt als Allokationsinstrument Raum lassen. Zu keinem dieser Postulate finden sich irgendwelche Gedanken, die die Richtung einer Realisierungschance andeuten würden.

Ebenso wenig kommt bei Fraser der Gedanke auf, dass einige ihrer Postulate im Zielkonflikt miteinander stehen könnten. Zwar appelliert sie in ihrem Buch mehrfach an den gemeinsamen Schulterschluss eines „glaubwürdige[n] gegenhegemonialen Block[s]“ (S. 221) und sieht die Aufgabe der Kritischen Theorie darin, der sozialistischen Widerstandsbewegung argumentativ hilfreich zur Seite zu stehen. Doch wer genau sind

diejenigen, die Fraser am Ende ihres Buches als kollektives „Wir“ beschwört? Was sind ihre Interessen, Wünsche und Erwartungen? Meint sie die unmittelbar von Krisen Betroffenen? Oder auch die global pendelnden Akademiker_innen, deren ökologischer Fußabdruck den zigfachen Umfang von Durchschnittsbürger_innen hat? Gehören auch die von Fraser mit einem gewissen Verständnis für deren Unmut geschilderten Wähler_innen von rechtspopulistischen Parteien dazu? Oder zielt sie doch eher nur auf die semi-professionellen politischen Aktivist_innen? Angesichts der alten Unübersichtlichkeit im Feld von Protestbewegungen wirkt der von Fraser intonierte Ruf nach einem großen oppositionellen Schulterschluss sozialwissenschaftlich uninformiert und merkwürdig aus der Zeit gefallen.

Das neue Programm des Instituts für Sozialforschung (IfS)

In seinen Aufsätzen zur Geschichte der Kritischen Theorie hat Honneth deren intellektuelle Erbschaft als Einblick in die „soziale Pathologie der Vernunft“ bezeichnet.[25] Schon seine Studien zur Ideengeschichte der Sozialphilosophie aus den 1990er Jahren ließ er mit den sozialen Pathologiediagnosen aus den Federn von Jean-Jacques Rousseau und Georg Wilhelm Friedrich Hegel beginnen. Nach seiner Übernahme des Direktorenpostens am Institut für Sozialforschung bildete die Erforschung von sozialen Pathologien der Gegenwart einen wichtigen programmatischen Schwerpunkt der Arbeit am Institut. Dabei ging es ihm vor allem um die wachsende Diskrepanz zwischen den normativen Verheißungen der Moderne und ihrer gesellschaftlichen Einlösung sowie um das paradox anmutende Umschlagen von individuellen Autonomieansprüchen in neue Modi der gesellschaftlichen Disziplinierung.[26] Seit 2021 ist Stephan Lessenich der neue Direktor des Frankfurter Instituts und er hat die Übernahme seines Amtes mit einer neuen Programmatik verbunden. Zu dieser gehört eine kritische Auseinandersetzung mit der Institutsgeschichte und die Überwindung einer zwischenzeitlich „selbstgewählte[n] Provinzialität“.[27] Soziologie, so erklärte er an anderer Stelle, sei in kritisch-theoretischer

[25] Honneth, Axel: The Institute for Social Research on its 100th Birthday. A Former Director’s Perspective, in: Constellations 30 (2023), H. 4, S. 372–377.

[26] Honneth, Axel u. a. (Hrsg): Normative Paradoxien. Verkehrungen des gesellschaftlichen Fortschritts, Campus, Frankfurt a. M. 2022.

[27] Ortmann, Marc: „Widersprüche ins Zentrum stellen“, in: tageszeitung (taz), 3. Februar 2023, S. 13.

Absicht betriebene „wissenschaftliche Parteinahme gegen die Unerträglichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse.“[28]

Anlässlich der Jubiläumsfeierlichkeiten zum hundertjährigen Bestehen des IfS publizierte das Institut 2023 unter Federführung seines neuen Direktors eine Broschüre mit dem Titel „Perspektiven“.[29] Neben einem kursorischen Rückblick auf die Institutshistorie bietet sie eine in groben Strichen gezeichnete Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft sowie programmatische Überlegungen zur zukünftigen Arbeit. Bei den Passagen zum historischen Rückblick fällt auf, wie stark die Autor_innengruppe das politische Krisenjahr romantisiert und zugleich das aktivistische Element der Institutstradition betont. Zum Zeitpunkt der Institutsgründung habe es „für einen kurzen historischen Moment“ (S. 3) gar die Chance für eine von der Arbeiterklasse durchgesetzten Revolutionierung der Eigentums- und Produktionsverhältnisse gegeben und die Gründungsfiguren des Instituts hätten sich als „intellektueller Begleiter“ und als „aktiver Teil einer politischen Emanzipationsbewegung“ (ebd.) verstanden. Und auch wenn es „zwischenzeitlich so scheinen mochte“, als habe sich das Institut „teilweise von den sozialen Kämpfen um eine radikale Veränderung der Gesellschaft entfernt“ (ebd.), so sei die Nähe zu den Themen und Sorgen linker politischer Bewegungen doch immer der unverbrüchliche Bezugspunkt der wissenschaftlichen Praktiken geblieben.

Die Gegenwart sehen die Autor_innen als eine mit 1923 vergleichbare Krisensituation, denn erneut stehe die Institutsarbeit „im Zeichen unverkennbarer Erschütterungen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung“ (ebd.). Aus diesem Grund bedürfe die Institutsarbeit wieder einer Programmatik, „die den Kategorien der Krise und des Widerspruchs neues Gewicht verleiht“ (S. 4). Die gesellschaftlichen Krisenphänomene hätten inzwischen einen derart existentiellen Charakter angenommen, dass die Widersprüche des kapitalistisch-demokratischen Systems den gesamten Vergesellschaftungsmodus in Frage stellten. Mit anderen Worten: „[E]s geht um die Systemfrage“ (ebd.).

So sehr die Autor_innen auch die Veränderungen seit dem Honneth‘schen Institutsprogramm proklamieren, bleiben sie doch in einer wichtigen Hinsicht dessen Paradoxie-Diagnose treu. Denn auch sie gehen bei der Formulierung ihrer

[28] Lessenich, Stephan: Kritische Theorie – in Differenz und Indifferenz, in: Mittelweg 36 30 (2021), H. 3, S. 54–55, hier S. 55.

[29] Institut für Sozialforschung: 100 Jahre IfS. Perspektiven (Working Paper 20), Frankfurt a. M. 2023.

übergeordneten zukünftigen Forschungsinteressen von einem Paradox aus: Die gegenwärtige Gesellschaftsformation sei auf der einen Seite völlig aus den Fugen geraten und erweise sich auf der anderen Seite als erstaunlich festgefügt und unveränderbar. Den gemeinsamen Bezugspunkt der zukünftigen theoretischen und empirischen Forschungen sollen die komplexen Krisendynamiken des gegenwärtigen Kapitalismus und die strukturelle Vielfalt der ihn charakterisierenden Widerspruchskonstellationen bilden. Daraus ergibt sich aus Sicht der Autor_innen für die Forschungspraxis eine Art Doppelstrategie. Zum einen sollen Antworten in Form einer „Krisentheorie des Funktionierens“ und zum anderen in Form einer „Praxistheorie des Möglichen“ (S. 5) gefunden werden. Für die Umsetzung dieser Formeln schwebt dem IfS eine Ausweitung der Forschungsagenda auf Fragen des globalisierten Finanzmarktkapitalismus, auf Veränderungen im Bereich der Lohnarbeit, auf die Geschlechterverhältnisse, auf internationale Ressourcenkonflikte, auf die krassen ungleichen Lebens- und Überlebenschancen im Weltmaßstab und auf globale Migrationsbewegungen vor. Besondere Dringlichkeit wird in diesem Themenspektrum den ökologischen Zerstörungen und den gesellschaftlichen Ursachen und Folgen des Klimawandels zugewiesen. Die zukünftige Arbeit des IfS steht unter dem Signum einer Krisenwissenschaft des Anthropozän.

Ein leicht romantisierender Rückgriff auf die Vergangenheit prägt auch die methodische Ausrichtung der neuen Programmatik. Was einstmals „in der frühen kritischen Theorie in der Programmatik eines ‚Interdisziplinären Materialismus‘“ (S. 9) formuliert wurde, soll erneut als methodische Richtschnur dienen, ohne länger nach den Gründen zu fragen, welche wissenschaftsinternen Gründe es im Fortgang der Institutsarbeit gegeben haben könnte, die ambitionierte Programmatik ad acta zu legen. Ausdrücklich wird von der zukünftigen Arbeit mehr gefordert als ein loses interdisziplinäres Zusammenspiel der verschiedenen Sozial- und Geisteswissenschaften. Der emanzipatorische Fluchtpunkt des Erkenntnisinteresses am IfS sind die Gegentendenzen und Gegenbewegungen zum krisenhaft funktionierenden Kapitalismus.

Insgesamt dominieren bei den skizzierten Arbeitsschwerpunkten soziologische, ökonomische und kulturwissenschaftliche Themen und Perspektiven. Bei der Auflistung der am Remake des Interdisziplinären Materialismus beteiligten acht Fachdisziplinen fehlt – wie auch schon in Horkheimers damaligen Programmschriften – die Politikwissenschaft. Das gilt auch für genuin politikwissenschaftliche Themen. Zwar werden autoritär-nationalistische Mobilisierungen als Krisensymptome aufgelistet, doch

institutionelle Aspekte aus dem Bereich der Politik haben kaum Platz in der neuen Forschungsagenda. Lediglich die „Widersprüche einer spätmodernen Demokratie“ (S. 11), in der die politische Mitbestimmung durch Exklusionen entlang nationalstaatlicher Grenzen organisiert ist, werden zusammen mit der Ungleichverteilung der materiellen und symbolischen Ressourcen zur Beteiligung an öffentlichen Debatten kurz angesprochen. In ihrem übergeordneten Ziel, „eine radikale Kritik an sich radikalisierenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu formulieren“ (S. 13), wiederholt die neue Programmatik die Ignoranz, die bereits die frühe Kritische Theorie gegenüber dem Eigensinn politischer Institutionen und politischer Akteure auszeichnete. Das mag ein redaktionelles Versehen sein und wäre dann leicht zu reparieren. Möglicherweise verbirgt sich dahinter aber auch ein grundlegenderer Vorbehalt gegenüber genuin politikwissenschaftlichen und politiktheoretischen Forschungen.

Eine Art Vorgeschmack auf zukünftige Arbeiten aus dem Institut bieten zwei neue Publikationen aus der Tastatur des Direktors. Zusammen mit dem Frankfurter Soziologen Thomas Scheffer hat Lessenich als zweiten Band einer neuen Publikationsreihe des IfS das schmale Buch „Gesellschaften unter Handlungszwang“[30] publiziert. Demgegenüber richtet sich sein Buch „Nicht mehr normal“[31] an eine breitere Leser_innenschaft, was nicht zuletzt in dem mitreißenden und zum Teil auch witzigen Schreibstil zum Ausdruck kommt. Thema in beiden Büchern sind die gesellschaftlichen Voraussetzungen und die verschiedenen Wege, wie es Menschen gelingt, objektive Probleme wie den des Klimawandels nicht an sich herankommen zu lassen. In dem Essayband analysiert er die Reaktionen in der Bundesrepublik auf die Finanzkrise, die Zunahme der Flüchtlingszahlen, die Corona-Pandemie, die Klimakrise sowie die identitätspolitischen Zuspitzungen. Die Klammer, die die Themenkomplexe zusammenhält, besteht in der Frage, wie in der bundesdeutschen Gesellschaft damit umgegangen wird, dass die bisherigen Vorstellungen von Normalität abhandenkommen. Welche sozialen Dynamiken werden in der postnormalen Gesellschaft in Gang gesetzt, wenn weiterhin große Teile der Gesellschaft an gewohnten Gewissheiten festzuhalten versuchen, obwohl sie immer häufiger und drängender in Frage gestellt werden? Und wenn die gewohnte Normalität zukünftig nicht mehr trägt: Was kann an ihre Stelle treten?

---

[30] Lessenich, Stephan/Scheffer, Thomas (Hrsg.): Gesellschaften unter Handlungszwang. Existenzielle Probleme, Normalität und Kritik, Bertz + Fischer, Berlin 2024.
[31] Lessenich, Stephan: Nicht mehr normal. Gesellschaft am Rande des Nervenzusammenbruchs, Hanser, Berlin 2022.

Lessenich ist nicht so vermessen, diese Fragen abschließend beantworten zu wollen. Das unterscheidet ihn wohltuend von Fraser. Er möchte mit seinem Buch „Nicht mehr normal“ erst einmal die „Irrationalität des Ganzen“ (S. 129) in der modernen Gesellschaft aufzeigen. Sein Buch ist – etwa im Hinblick auf den globalen Finanzmarkt und auf den Klimawandel – zugleich eine Mahnung, nicht zu unterschätzen, wie gravierend das Ausmaß der notwendigen gesellschaftlichen Veränderungen sein müsste, um die damit einhergehenden Probleme halbwegs zu bewältigen. Wir leben in einer Gesellschaft, deren Normalitätsproduktion ins Stocken geraten ist und der die sozialen Trägergruppen des Normalen verlorengehen. In einer Gesellschaft, „die das Alte nicht halten und das Neue nicht denken kann“ (S. 37). Denn der größte Teil der Bevölkerung hat noch nicht voll begriffen, dass die Orientierung an vergangene Normalitäten eine Chimäre ist. Allerdings: „Wir ahnen nicht nur, sondern wir spüren bereits ganz konkret, dass uns der Boden unter den Füßen weggezogen wird“ (S. 127). Lessenichs Prognose fällt skeptisch aus. Er rechnet mit einer „Herrschaft des Ressentiments“ und einer zunehmenden Emotionalisierung in Gesellschaft und Politik. Was also ist zu tun? Lessenich fordert auf den am Schluss verbleibenden wenigen Seiten eine „veritable Transformation des gesellschaftlichen Imaginären“ (S. 130) und die „Potentiale einer anderen Politik, […] die sich der gesellschaftlichen Mitsprache verschreibt“ (ebd.). Das klingt zwar wenig konkret, muss es aber vermutlich auch erst einmal bleiben. Die Stärke des Buches liegt in seinen diagnostischen Mahnungen und man darf darauf gespannt sein, wie die zukünftige Arbeit am Frankfurter Institut weitergehen wird.

Aktivismus und Kritik

Honneth hat in seinen Arbeiten von Beginn an darauf insistiert, dass sich die Tradition der Kritischen Theorie nur dann erfolgreich fortsetzen lasse, wenn ihr der Aufweis gelingt, dass der kritischen Perspektive in der realen sozialen Welt ein Bedürfnis oder eine Bewegung entgegenkommt. Schon Habermas hatte eingefordert, dass eine kritische Gesellschaftstheorie, die sich als Organ der Selbstaufklärung eines historischen Prozesses versteht, Indikatoren finden können muss, „wo im historischen Prozess selbst ein Bewusstsein entsteht, das von dieser Theorie explizit gemacht werden kann.“[32] Diese Grundüberlegung, kombiniert mit Honneths negativer Soziologie, nimmt der über

[32] Habermas, Jürgen u.a.: Gespräche mit Herbert Marcuse, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, S. 58.

mehrere Jahre bei Honneth arbeitende und nun an der Universität Amsterdam lehrende Sozialphilosoph Daniel Loick in seinem Buch „Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften“ auf.[33] Es geht ihm darum, seine akademisch versierten Leser_innen davon zu überzeugen, dass heute die emanzipatorischen Hoffnungen auf den Erfahrungen der subalternen unterdrückten, ausgebeuteten und marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen ruhen. Mit seiner Bezugnahme auf aktive politische Akteure plädiert er für eine „Kritische Theorie mit kleinem k“.[34] Trotz dieser programmatischen Pluralisierung der Kritischen Theorie stellt er seine Überlegungen geradezu demonstrativ in die Tradition der Frankfurter Schule, indem er neben dem Bezug auf Honneth an zahlreichen Stellen Anleihen oder Kommentierungen zu Adorno, Marcuse, Habermas, Menke und Jaeggi vornimmt.

Vor einigen Jahren hatte Loick mit einer philosophischen Kritik der Rechte Aufsehen erregt. Danach deformiere die juridische Form soziale Zusammenhänge und produziere vereinzelte Subjekte.[35] Der Grundgedanke seines neuen Buchs widmet sich der Gegenseite dieses juridischen Subjektivierungsprozesses: Den Subalternen kommt als Gruppe aufgrund ihrer Unterdrückungserfahrungen eine Überlegenheit gegenüber den sie Beherrschenden zu. Gleichermaßen von Hegels Herr/Knecht-Dialektik und einer Rede W. E. B. Du Bois inspiriert, legt er in vier parallelen Kapiteldurchgängen dar, dass sich aus der Position des Subalternen epistemische, normative, ästhetische und affektive Vorteile ergeben. Diese Vorteile kommen allerdings nur bestimmten unterdrückten Gruppen zu, nämlich solchen, die sich auf spezifische Weise interpretieren, zusammenschließen und organisieren. Diese Organisationsform bezeichnet er als „Gegengemeinschaften“ (S. 9) und versteht darunter „Lebensformen in dem vom Rahel Jaeggi definierten Sinn“ (S. 16). Lebensformen sind von einer spezifischen Sittlichkeit geprägt, die Fähigkeiten und Einstellungen kultiviert, welche dynamisch und transgressiv sind. Die Mitglieder von Gegengemeinschaften sind geübt im Umgang mit Konflikten, die sie „häufig humorvoll und kreativ“ (S. 23) bewältigen. Sie wissen um den umstrittenen und unabgeschlossenen Charakter des sozialen Lebens und sind auch im Umgang damit geübt. Der Gehalt der Vorteile der subalternen Gegengemeinschaften drängt auf die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen. Das Problem, dass sich unter der Beteiligung von Subalternen

[33] Loick, Daniel: Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften, Suhrkamp, Berlin 2024.

[34] Loick, Daniel: Provincializing Frankfurt: Kritische Theorie mit kleinem k, in: Zeitschrift für kritische Theorie 30 (2024), H. 58/59, S. 184–191.

[35] Loick, Daniel: Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts, Suhrkamp, Berlin 2017.

auch Lebensformen etablieren, welche solche hehren emanzipatorischen Ziele nicht verfolgen, löst Loick mit einer kategorialen Vorentscheidung: Da die rechtsradikale Protestbewegung Pegida nicht in „Distanz zu dominanten Idealen“ (S. 17) stehe, könne sie nicht zu den Gegengemeinschaften gezählt werden.

Loicks Überlegungen sind schon von ihrer systematischen Anlage her weit mehr als ein neuerlicher Aufguss der Marcuse‘schen Randgruppentheorie aus den 1960er Jahren. Er räumt gleich zu Beginn des Buches ein, dass die Behauptung von einer Überlegenheit der Unterlegenen auf den ersten Blick völlig absurd anmuten muss oder aber die gesellschaftliche Rolle der Subalternen romantisiert. Wohl um diesen nicht unbegründeten Absurditätsverdacht auszuräumen, hat Loick seine Darlegungen denkbar streng systematisiert. Allein in dieser Hinsicht ist ihm eine grandiose Komposition gelungen.

In vier Kapiteln fächert Loick die Überlegenheit der Unterlegenen in ihre Einzelbereiche auf. Er lässt jedes Kapitel mit drei Beispielen beginnen und listet dann die von ihm den subalternen Gegengemeinschaften zugeschriebenen Vorteile auf. Sie bestünden erstens im Wissen der Unterdrückten, wie es sich in den epistemischen Praktiken der Gegengemeinschaften forme und artikuliere. Sie bestünden zweitens in einer spezifischen Normativität von Gegengemeinschaften, in der sich Freiheits- und Fürsorgemomente miteinander verbänden. In dieser Normativität drücke sich eine „Distanz zu staatlichen Institutionen“ und die Vision einer „anarchischen Gemeinschaft“ (S. 149) aus. Die Vorteile bestünden drittens in einer Ästhetik von Gegengemeinschaften, die Loick als besondere „Hybridität und Diskordanz als Merkmal befreiender Ästhetik“ (S. 156) bestimmt. Und sie bestünden viertens in der spezifischen Affektivität, die in der Solidarität subalterner Gegengemeinschaften zum Ausdruck gelange.

Aus diesen sozialen Ressourcen soll sich offenbar die im letzten Teil des Buches postulierte „Primärsetzung des Kampfes“ (S. 270) speisen können. Es ist ein Kampf, der viele Formen – vom Streik und Blaumachen über das Coming-out und Schuldenhaben bis hin zu Protest und Verweigerung – kennt und den Loick auf den Begriff der Abolition bringt. Er versteht unter Abolition die Befreiung von Herrschaftsverhältnissen und betont mehrfach, dass dies „nicht durch graduelle, partielle, schrittweise Verbesserungen, sondern nur durch radikale, umfassende und dringende Abschaffung“ (S. 250) erfolgen könne. Es müssten als Ergebnis der Kämpfe „neue Institutionen“ (S. 259) an die Stelle der alten treten, „die Welt muss von unten neu erschaffen werden“ (S. 280).

Loick listet einen umfänglichen Katalog des politisch Wünschbaren, vom Ausbau der Sorge-Infra-Struktur über die Abdeckung der Wohnraumbedürfnisse bis zur „radikale[n] Demokratisierung von Entscheidungsfindungsprozessen“ (S. 259) auf und verweist in diesem Zusammenhang auf Lenins Ausführungen über die Pariser Kommune von 1871. Die Herbeizitierung von Lenin steht exemplarisch für eine Reihe anderer Anachronismen, aus denen das Buch zusammengesetzt ist. Passagenweise fühlt man sich in ein Museum des (gescheiterten) Linksradikalismus des 20. Jahrhunderts versetzt. So wird allen Ernstes die kurzlebige und erfolglose scheinrevolutionäre Praxis des italienischen Operaismus als Vorbild für heutige Politik gepriesen. Oder es wird positiv auf das therapeutische *Consciousness Raising* in einigen Teilen der feministischen Bewegung in den USA verwiesen, die rückblickend von den meisten Beteiligten als reiner Psychoterror bewertet werden (was Loick selbst erwähnt, S. 243). Auch wird die Erinnerung an die legendären Kommunen 1 und 2 während der bundesdeutschen Studentenbewegung der 1960er Jahre und ihre Funktion als „sicherer Hafen“ (S. 235) für die Protestakteure aufgerufen. Loick zufolge seien sie nicht an der Politisierung des Privaten, sondern im Gegenteil an einer Privatisierung der Politik gescheitert. Einschätzungen wie diese werfen die Frage nach dem Wert der für das Buch verwendeten Quellen und deren Interpretation durch Loick auf. Das, was der von ihm programmatisch zitierte Dieter Kunzelmann und sein damaliger Co-Kommunarde Fritz Teufel mir in mehreren Gesprächen am Rande von Debatten in der linksautonomen Zeitschrift „radikal“ in den 1980er Jahren im damaligen West-Berlin rückblickend über ihre Zeit in der K1 und K2 zu berichten wussten, fällt jedenfalls deutlich kritischer aus als Loicks interpretativer Rettungsversuch.

Es ist verlockend, Loicks Überlegungen auf aktuelle bundesdeutsche Konflikte zu übertragen. Folgt man den Beschreibungen Steffen Maus in seinem Buch „Ungleich vereint“, so fühlen sich viele Ostdeutsche auch (beziehungsweise gerade) nach 35 Jahren Zugehörigkeit zur Bundesrepublik als missachtete Bürger_innen zweiter Klasse.[36] Machen diese Selbstwahrnehmungen sie zu Subalternen im Sinne Loicks? Welche epistemischen, ästhetischen und anderen Vorteile sollen sich aus dieser Lage ergeben? Wie lässt sich der hohe Wähler_innenanteil in Ostdeutschland für die rechtsextreme AfD mit Loicks Emanzipationstheorie in Einklang bringen? Die Frage nach dem Wert der für das Buch ausgewählten Beispiele und Quellen hat noch eine grundlegendere Dimension. Als die Protagonisten der frühen Kritischen Theorie mehr über das Bewusstsein der damals von vielen als potenziell revolutionär angesehenen Arbeiterklasse wissen wollten,

[36] Mau, Steffen: Ungleich vereint. Warum der Osten anders bleibt, Suhrkamp, Berlin 2024.

führten sie dazu empirische Studien durch. Das Ergebnis war die federführend von Erich Fromm und Hilde Weiss ab 1929/31 durchgeführte Arbeiter- und Angestellte-Studie, in der sie zu derart ernüchternden Ergebnissen – auch unter den in den damaligen gewerkschaftlichen Gegengemeinschaften Organisierten – gelangten, dass das Institut einen großen Teil ihres Stiftungsvermögens in weiser Voraussicht einer faschistischen Machtübernahme ins Ausland transferierte. Loicks Quellenmaterial besteht hingegen ausschließlich aus literarischen Produkten und vermeidet jeden stärkeren Bezug zu empirischen Daten. Das Buch ist eine grandios bewerkstelligte Theoriemontage, aus der man jedoch kaum etwas über das tatsächliche Denken und Fühlen subalterner Menschen erfährt. Sein Buch ist das kunstvoll gewebte Produkt eines verbalen akademischen Linksradikalismus, der ohne Bezug auf harte empirische Evidenzen für seine politischen Kampfansagen auskommt.

Von der Anerkennung zur Resonanz

Die maßgeblichen paradigmatischen Innovationsschübe in der Entwicklung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule lassen sich als eine systematische Ausweitung des Interaktionsparadigmas beschreiben. Der große, das Paradigma seiner Vorgänger sprengende Schritt von Habermas bestand in der Einsicht in die Intersubjektivität allen sozialen Handelns. Die Eigenart der menschlichen Vergesellschaftung besteht demnach darin, dass die kollektive Sicherung der materiellen Existenz durch Arbeit – die menschliche Betätigungsform, die für den klassischen Marxismus und die ältere Kritische Theorie zur Schlüsselkategorie wurde – abhängig ist von der gleichzeitigen Aufrechterhaltung eines kommunikativen Einverständnisses. Habermas entfaltete sein Intersubjektivitätsmodell am Muster der sprachlichen Verständigung. Von hier aus war es dann kein ebenso großer Schritt mehr, wenn Honneth in seiner Theorie der Anerkennung die vor- und außersprachlichen Interaktionsweisen stärker akzentuierte. Auch Rainer Forsts Recht auf Rechtfertigung lässt sich als eine Variante der kommunikationstheoretischen Wende von Habermas verstehen.

Hartmut Rosa geht in seinen Überlegungen zur Theorie der Resonanz noch einen Schritt weiter, denn er bezieht auch nicht-menschliche Wesen sowie die Welt der Dinge in die Ausweitung des Interaktionsparadigmas ein. Rosa, dessen Dissertationsschrift über Charles Taylor in den 1990er Jahren von Honneth betreut wurde, hatte seinen eigenen

Ansatz der Kritischen Theorie vor zehn Jahren in dem Buch „Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen“ in ausführlicher Auseinandersetzung nicht nur mit Habermas, sondern auch mit Honneth entfaltet.[37] Er schloss darin direkt an Honneth an, reklamierte allerdings, in seinem eigenen Erklärungsanspruch über dessen Anerkennungstheorie insofern hinauszugehen, als er mit seiner Theorie der Weltbeziehungen auch diejenigen Bedürfnisse und Sehnsüchte sowie diejenigen Entfremdungs- und Frustrationserfahrungen in Blick nehmen könne, welche die Menschen jenseits der Sphäre von Sozialbeziehungen haben oder machen.

In dem Interviewband „Beschleunigen wir die Resonanz!“ wird Rosa die Gelegenheit gegeben, seine Soziologie der Weltbeziehungen anhand einiger aktueller Beispiele zu erläutern.[38] Der schmale Band ist zuerst auf Französisch erschienen und besteht aus einem Gespräch mit dem Soziologen Nathanaël Wallenhorst. Die „gelungenste von Resonanz zeugende Interaktionsbeziehung“, so fasst Rosa sein Anliegen knapp zusammen, liegt dann vor, „wenn wir bereit sind, auf die Stimme des anderen zu hören und unsere eigene vernehmbarer zu machen, damit diese Resonanz horizontal verläuft“ (S. 40). Dieses Hören und Gehörtwerden steht im Zentrum eines bunten Straußes von kursorisch gestreiften Themen über die Anthropozän-Debatte, den verlorenen Glanz des Fortschrittsversprechens, der Bedeutung von musikalischen Erfahrungen, der künstlichen Intelligenz oder der schulischen Bildung. Im Zentrum seiner Kritik steht erneut die Verdinglichung der sozialen Beziehungen und des zerstörerischen Verhältnisses zur Natur. Rosa versteht „auch Politik und Demokratie [als] Resonanzformen“ (ebd.) und erkennt im „politischen Selbstbestimmungsprozess“ (S. 61) das „Grundversprechen der Demokratie“ (ebd.). Auf die Fragen nach der Ausgestaltung der Demokratie und praktischen Reformschritten reagiert er allerdings eher zurückhaltend und nennt lediglich das bedingungslose Grundeinkommen. Rosa geht es in erster Linie um einen mentalen Wandel. „Eine bessere Welt ist möglich“ (S. 66), so proklamiert er mehrfach, allerdings müssten wir dafür zunächst zu einer „Haltung gegenüber der Welt“ gelangen, „deren Hauptcharakteristikum im Zuhören besteht“ (ebd.). Wir müssen lernen, die Welt zuhörend neu wahrzunehmen. In einer solchen „andere[n] Haltung“ (S. 67), einer grundlegend veränderten „Einstellung“ (S. 77) liegt Rosa zufolge der Schlüssel zu nicht weniger als der Rettung der Welt.

---

[37] Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Suhrkamp, Berlin 2016.

[38] Rosa, Hartmut: Beschleunigen wir die Resonanz! Bildung und Erziehung im Anthropozän. Gespräche mit Nathanaël Wallenhorst, Suhrkamp, Berlin 2024.

An ein anderes Publikum adressiert ist ein zweites dialogisches Buch Rosas mit dem Titel „Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?“.[39] Der Band ist eine Art argumentativer Wettstreit zwischen ihm und dem Berliner Soziologen Andreas Reckwitz. Beide legen auf jeweils knapp 120 Seiten ihr Verständnis von den Aufgaben der Soziologie und ihre soziologischen Zeitdiagnosen vor und führen im dritten Teil des Buches ein Gespräch miteinander. In dem Buch prallen zwei völlig unterschiedliche soziologische Temperamente aufeinander, ein leidenschaftlich emphatisches und ein nüchtern distanziertes. Reckwitz‘ spitze Bemerkung, dass das Rosa‘sche Projekt einer Soziologie der Weltbeziehung offenbar „stark von spätmodernen Weisen der Lebensführung abhängt“ (S. 277), ist nur eine von mehreren amüsanten Höhepunkten ihres von Martin Bauer vorzüglich moderierten Schlagabtausches.

Angesichts seiner heftigen Kritik am Rechtspopulismus findet sich zum Thema Demokratie von Rosa erstaunlich wenig in dem Buch. Er wiederholt seine Thesen zur „demokratischen[n] Machtlosigkeit“ (S. 218) aus seinem Buch „Beschleunigung“, wo er das zeitliche Auseinanderklaffen vom Entscheidungsbedarf und den dafür zuständigen politischen Prozessen beschreibt.[40] Erneut wendet er sich auch gegen Theorien der Demokratie, die auf der Aggregation individueller Präferenzen basieren, und plädiert demgegenüber für das republikanische Ideal eines kollektiven Gestaltens durch Prozesse deliberativer öffentlicher Meinungsbildung.

Neben den Funktionen der Analyse und Kritik betont Rosa „als dritte Ebene der Gesellschaftstheorie“ ihre Aufgabe der „Therapie“ (S. 178). Die Therapie, die er vorschlägt, heißt „adaptive Stabilisierung“ (S. 226) und richtet sich auf eine fundamentale Reform des Wirtschaftens, in der Lebensqualität und Wachstum entkoppelt sind. Mit seinem klinischen Vokabular verbindet er den Auftrag an die Soziologie, mit konkreten Handlungsempfehlungen, mit Hinweisen auf Handlungsalternativen und mit der Formulierung von „utopische[n] Horizonte[n]“ (S. 178) zur gesellschaftlichen Selbstinterpretation beizutragen. Seine Ideen zur (Wieder-)Herstellung gelingender Resonanzbeziehungen verbleiben jedoch erneut im Vagen oder in Appellen, im „Gestus eines transformativen Hörens und Antwortens“ (S. 250) zu agieren. An manchen Stellen schleichen sich neben den zu Pessimismus verleitenden Einzelanalysen auch fundamentale Zweifel bezüglich des therapeutischen Auftrags ein: „Vielleicht ist es in der

[39] Rosa, Hartmut/Reckwitz, Andreas: Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?, Suhrkamp, Berlin 2021.
[40] Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Suhrkamp, Berlin 2005.

Tat eine epistemologische Unmöglichkeit, vom Boden eines dominanten Paradigmas – einer bestehenden Sozialformation – aus die Konturen eines anderen, besseren Paradigmas zu entwerfen“ (S. 250). Im Gespräch mit Reckwitz und Bauer blitzt dann jedoch an mehreren Stellen etwas Neues in der Theorieentwicklung von Rosa auf, der „Begriff sozialer Energie“ (S. 257), also die gleichsam energetischen Antriebe gesellschaftlichen Verhaltens. Man darf gespannt sein, was Rosa aus dieser Idee zukünftig entwickeln wird.

Dass die Quellen der utopischen Energien Rosas nicht versiegt sind, dokumentiert sein im gleichen Jahr publizierter Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang mit dem Titel „Demokratie braucht Religion“.[41] Angesichts der Tatsache, dass die „Logik der gesellschaftlichen Einrichtungen systematisch ein Aggressionsverhältnis zur Welt stiftet“ (S. 41) und deswegen „diese Gesellschaft verzweifelt nach einer alternativen Form der Weltbeziehung, des In-der-Welt-Seins sucht“ (S. 27), seien ein anderes Selbstverständnis der Demokratie und neue Formen der politischen Beteiligung vonnöten. Demokratie sei mehr als das Recht, die Stimme zu erheben, so Rosa. Mehr und mehr sei er zu der Überzeugung gelangt, dass auch Ohren dazugehören. In König Salomos Bitte „Gib mir ein hörendes Herz“ (1 Könige 3.9) erkennt er eine Gemeinsamkeit seiner Theorie der Weltbeziehung mit der jüdisch-christlichen Tradition. Religiöse Beziehungen seien in den monotheistischen Religionen immer Antwortbeziehungen zu Gott, sie seien ein großes „vertikales Resonanzversprechen“ (S. 71). Rosas Bild der Religion enthält Züge der spirituellen Mystik, deckt sich allerdings nur wenig mit der sozialen Wirklichkeit religiösen Lebens.

Die von Rosa der Religion zugewiesene Schulung hörender Herzen ist ihm zufolge nun auch unabdingbar für den Erhalt und die Weiterentwicklung der Demokratie. Insofern sieht er in der transzendentalen Überwölbung der menschlichen Existenz im religiösen Glauben einen unabdingbaren Bündnispartner der modernen Demokratie. Hörende Herzen sind fähig, sich von anderen affizieren zu lassen, sie sind angewiesen auf Selbstwirksamkeit und sie sind offen für transformative Erfahrungen. Was aus all dem für die konkreten institutionellen Formen, welche die Demokratie der hörenden Herzen annehmen soll, abgeleitet werden kann, führt Rosa nicht weiter aus. In einigen älteren Arbeiten hatte er wenigstens noch für Bürgerräte plädiert, da diese den dafür Ausgelosten

[41] Rosa, Hartmut: Demokratie braucht Religion, Kösel, München 2022.

neue Erfahrungen politischer Selbstwirksamkeit bieten können.[42] Auch weicht er erneut der Frage aus, inwieweit seine normative Vorstellung von Demokratie mit der parlamentarischen Demokratie kompatibel ist. Hinweise auf institutionelle Konkretisierungen vermeidet Rosa in allen drei neuen Publikationen.

Die Krise der Kritik

Die zuvor bei Rosa in Jena forschende Soziologin Alexandra Schauer arbeitet seit der Amtsübernahme Lessenichs am Frankfurter IfS. Ihr preisgekröntes Buch „Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung“[43] liefert den deutlichsten Gegenentwurf zu Frasers kämpferischer Kapitalismuskritik und Loicks Emanzipationsoptimismus. Ähnlich wie Fraser ist auch ihr – dreimal so umfangreiches – Buch streng entlang mehrerer analytischer Achsen sortiert. Diese Achsen sind von Rosas Weltbeziehungs- beziehungsweise Resonanzachsen inspiriert. Ausgehend von der Feststellung, dass die Soziologie in ihren Anfängen „vor allem eins [war]: Krisenwissenschaft“ (S. 13), möchte sie eine umfassende Krisendiagnose für die Gegenwart vorlegen. Ihr geht es dabei um eine Analyse des Weltverhältnisses der Menschen und darum, aufzuzeigen, dass sich der Mensch heute „mit einem fundamentalen Wandel seiner Weltbezüge konfrontiert sieht, der sich als Verlust von Welt verstehen lässt“ (S. 15). Es geht ihr also gleichsam um eine weiterführende Aktualisierung der Entfremdungsdiagnose Adornos.

Schauer unterscheidet im diachronen Blick zwischen drei großen historischen Etappen: Vormoderne, Moderne und Spätmoderne der Gegenwart. Den naheliegenden Einwand, dass eine solche Epocheneinteilung eurozentristisch sei und zudem die Epochenbrüche überakzentuiere, räumt sie ein, verteidigt ihr Vorgehen dann aber mit dem Argument, dass diese Etappeneinteilung zu einem zentralen Element der gesellschaftlichen Selbstverständigung geworden sei. Ihr Argument verweist schon auf die Quellen, auf die sich ihre Gesellschaftstheorie stützt: die Analysen und Diagnosen anderer soziologischer Autor_innen. Ihr Buch ist eine Art systematisch angelegte Kompilation aus hunderten

[42] Ketterer, Hanna/Becker, Karina: Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa, Suhrkamp, Berlin 2019, S. 178 ff.

[43] Schauer, Alexandra: Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung, Suhrkamp, Berlin 2023.

anderen Büchern und Aufsätzen. Methodisch beruft sie sich dabei auf Siegfried Kracauer und Adorno und deren „konstellatives Verfahren“ (S. 29). Ein solches Verfahren „sucht die Sache aufzuschließen, indem es sich ihr aus unterschiedlichen Perspektiven nähert“ (ebd.) und vergleicht es mit Hinweis auf Adorno mit dem Komponieren.

Ihr synchronischer Blick auf die Weltbezüge weist ebenfalls eine Triade auf. Es sind erstens die menschlichen Zeitverhältnisse, zweitens die sozialen Beziehungen und drittens die Welt der Dinge. Entlang dieser drei Bezüge verfolgt Schauer in den drei großen Kapiteln ihres Buches den Wandel im Zuge der genannten historischen Etappenabfolge. Sie operationalisiert ihre Weltbezugsanalyse, indem sie jeweils eine thematische Auswahl trifft. Bei den Zeitverhältnissen illustriert sie naheliegenderweise die Veränderungen in den Zeitstrukturen und dem jeweiligen Zeitbewusstsein anhand der technischen Veränderungen von Chronometern von der mechanischen Räderuhr bis zur Digitaluhr in der postindustriellen Gesellschaft. Für die Veränderungen der sozialen Beziehungen wählt sie – schon weniger naheliegend – die Entwicklungen im Bereich von Öffentlichkeit. Für die Welt der Dinge wählt sie – und diese Auswahl überzeugt am wenigsten – die historische Entwicklung der Stadt. Schauer begründet diese Wahl damit, dass die Stadt mit dem Übergang zur Moderne zum unangefochtenen Zentrum der Lebenswelt geworden sei und das „Laboratorium der modernen wie auch der spätmodernen Gesellschaft“ (S. 24) darstelle.

Es würde zu weit führen, die in den drei großen Kapiteln zu lesenden Schilderungen detailliert nachzuzeichnen. In ihre filigranen Einzelanalysen sind atemberaubende, kaum überschaubare Mengen an Literatur eingearbeitet. Man muss Spezialist_in für eines des von ihr ausgewählten Themenaspekts sein, um ihre Quellenauswahl, Anordnung und Bewertung seriös beurteilen zu können. Insgesamt zeichnet sie ein ebenso kompaktes wie negatives Bild. Die Moderne zeichnete sich durch eine hoffnungsfrohe Öffnung und Aneignung der Zukunft als Horizont der unbegrenzten Möglichkeiten aus. Dem steht die „spätmoderne Verdunklung“ (S. 631) gegenüber. Mit Blick auf die Zeitverhältnisse seien im deregulierten globalen Finanzkapitalismus jegliche Erwartungssicherheiten zerstört worden. In der Sozialdimension sei es nach der modernen Etablierung des „politischen Handeln[s] als Triebkraft gesellschaftlicher Erneuerung“ (S. 158) in der Spätmoderne – hier nimmt die Autorin mehrfach Bezug auf Adornos Rede von der „verwaltete[n] Welt“ (S. 383) – zu einer fortschreitenden Entgrenzung des Privaten sowie eines nicht zuletzt der digitalen Medien geschuldeten Strukturwandels hin zu einer „postpolitischen Öffentlichkeit“ (S. 428) und einer „postdemokratischen Erstarrung“ (S. 451) gekommen.

Die Städte seien aufgrund von Fragmentierung und sozialer Polarisierung zu Orten der Verwilderung sozialer Konflikte geworden, die eine „Abkehr von der Idee des Fortschritts“ (S. 579) mit sich gebracht habe. Für Schauer dokumentiert sich in alledem eine Dreifachkrise der Spätmoderne, die – und „daran kann kein Zweifel bestehen“ (S. 632) – in einem „Bedeutungsverlust gesellschaftlicher Gestaltungsvorstellungen“ (ebd.) mündet. Sie spricht in diesem Zusammenhang von einer Krise des Individuums, das sein Leben in Angst- und Ohnmachtserfahrungen fristet. Daraus resultiere eine Krise des Politischen. Die Rhetorik des Sachzwanges und der Alternativlosigkeit habe sich flächendeckend durchgesetzt und die Grundlage politischer Gesellschaftsgestaltung zerstört. Wir leben in einer Epoche der „Krise der Kritik“ (S. 636). Mit Beginn der Moderne zunächst als Kunstkritik gestartet, habe die Kritik als Gesellschaftskritik in der Öffentlichkeit der Moderne auf Wirkung setzen können. Mit dem spätmodernen Verschwinden des Möglichkeitssinns steht heute auch die Zukunft der Kritik auf dem Spiel. Die „Aufgabe Kritischer Theorie heute wäre also die Errettung des Möglichen“ (S. 637). Mit diesem Appell und einem dazu passenden Adorno-Zitat endet das Buch. Schauer liefert ein Update der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, allerdings fast ohne emanzipatorische Aussichten.

Schauers Buch bietet viele Angriffsflächen. Zum einen wird bei der Lektüre nicht wirklich deutlich, von welcher Gesellschaft sie spricht. Zuweilen bezieht sie sich sehr speziell auf die bundesdeutsche, dann eher auf die der USA, dann wiederum auf die westlichen Gesellschaften, um dann von „Europa und der Welt“ (S. 463) zu sprechen. Solche Unklarheiten sind zum Teil ihrer konstellativen Methode geschuldet, die geradezu als Einladung verstanden werden kann, bei der Auswahl der herangezogenen Beispiele *cherry-picking* zu betreiben, also nur das auszuwählen, was in ihre Meta-Erzählung vom Niedergang des Möglichkeitssinns in der Spätmoderne passt. Angesichts der heftig geführten politischen Debatten im Netz leuchtet ihre Diagnose einer postpolitischen Öffentlichkeit nicht ein. Auch spielen Veränderungen von politischen Institutionen für ihre These eines fundamentalen „Gestaltwandel des Politischen“ (S. 430) keine Rolle. Und was wäre gewesen, wenn sie in ihrem Kapitel über die Stadt für die Gegenwart nicht Detroit und New York als Fallbeispiele ausgesucht hätte, sondern Leipzig, Dubai oder Seattle? Empirisch arbeitende Stadtsoziolog_innen würden gegen Schauers Sicht der Dinge auch einwenden, dass ihre konstellative Methode nicht genügend unterschiedliche Perspektiven zu Wort hat kommen lassen. Überhaupt ist vieles in dem Buch ausführlich Geschilderte recht einseitig aufgegriffen, längst bekannt oder veraltet; so basieren ihre Darstellungen von Detroit und New York im Wesentlichen auf Literatur der 1990er Jahre.

Auch ihre Schilderung der demokratischen Öffentlichkeit leidet an verfallsgeschichtlichen Übergeneralisierungen. Ihre These, technokratische Eliten würden angeblich alternativlose Entscheidungen ohne politische Rückendeckung durchsetzen, ignoriert den heftigen politischen Streit in Parlamenten und zwischen Koalitionspartnern, auf Straßen und Plätzen oder in Talkshows oder bei TikTok. Unbefriedigend bleibt auch der aporetische Schluss ihres Buches. Über 632 Textseiten legt Schauer ausführlich die spätmoderne Verdunklung und die damit einhergehenden Verluste an Möglichkeitssinn, an gesellschaftlichen Gestaltungsvorstellungen und an politischer Handlungsfähigkeit dar. Und dann folgt so überraschend wie Kai aus der Kiste auf den letzten beiden Seiten ein Appell an das Bewahren des Möglichkeitssinns. Diese Schlussvolte erinnert sehr an das kritische „Existentialurteil“ Horkheimers aus der Frühphase der Kritischen Theorie.

Im Hinblick auf Schauers Theoriearchitektur drängt sich die spielerische Überlegung auf, an den von ihr verwendeten drei Achsen menschlicher Weltbezüge Veränderungen vorzunehmen. Hier bietet sich im Kontext der Kritischen Theorie der Vorschlag an, den Habermas in seiner Theorie des Kommunikativen Handelns gemacht hat. Er hat dort zwischen objektiven, sozialen und subjektiven Weltbezügen unterschieden und diese Trias um den reflexiven Bezug auf alle drei Welten ergänzt. Eine auf dieser Unterscheidung basierende Theoriearchitektur hätte zum einen andere Fallbeispiele in den Fokus rücken lassen und zum anderen die interaktive und reflexive Komponente gestärkt, wodurch im Ergebnis vermutlich etwas mehr Licht in ihr Verdunkelungsszenario gefallen wäre. Unabhängig von diesem Gedankenexperiment wird es spannend zu beobachten sein, wie sich die zukünftige Arbeit am Frankfurter IfS im Spannungsfeld zwischen der neuen Institutsprogrammatik, Lessenichs skeptischer anmutenden Einzelveröffentlichungen und Schauers neo-adornitischer Position bewegen wird.

Das politiktheoretische Defizit der neuen Kritischen Theorie

Die in den vorliegenden Veröffentlichungen verfochtenen Ansätze der Kritischen Theorie zielen wie ihre älteren Vorläufer auf eine Kritik und Transformation der Gesellschaft durch die Integration normativer Perspektiven mit empirisch fundierten Analysen gesellschaftlicher Tendenzen, Konflikte und Widersprüche. Unterhalb dieses

gemeinsamen Dachs repräsentieren die Neuerscheinungen eine beeindruckende Vielfalt von Fortführungen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Auch findet sich darin eine Vielzahl gegenseitiger Bezugnahmen und Gegenläufiges. Angesichts der Produktivität und Diskussionsfreude ist das jüngst von Jürgen Habermas zu Protokoll gegebene Statement, die Kritische Theorie der Frankfurter Schule sei in Deutschland nicht mehr lebendig, unzutreffend.[44]

Wenn man nach einem paradigmatischen Kern der neuen Kritischen Theorie sucht, dann findet man in den Neuerscheinungen Gemeinsamkeiten in ihrem gesellschaftstheoretischen Negativismus, ihren Selbstbeschreibungen als Krisenwissenschaft, ihrer grundsätzlichen Kritik am Kapitalismus, ihren emanzipatorischen Zielsetzungen sowie ihrem Selbstverständnis von aktivistischer Wissenschaft als Ausweitung der politischen Kampfzone. Sobald es jedoch um weitergehende Fragen wie nach der Art und Weise der Kapitalismuskritik, nach der sozialphilosophischen Begründung ihres kritischen Impulses, nach den potenziellen Chancen und Akteuren emanzipatorischer Alternativen oder nach dem Verständnis von Fortschritt geht, herrschen zwischen den Autor_innen ausgemachte Dissense. Von Albrecht Wellmer stammt die Bemerkung, die Kritische Theorie sei weniger eine Schule als vielmehr ein gemeinsamer Diskussionszusammenhang[45]; diese vor gut 40 Jahren geäußerte Sentenz trifft heute mehr zu denn je.

Es gibt noch einen anderen Punkt, in dem sich große Übereinstimmungen in den vorgestellten Publikationen aus den Jahren 2022 bis 2024 finden. Es gibt in ihnen bestenfalls in Ansätzen angedeutete Überlegungen zu politischen Institutionen, zum tatsächlichen Agieren von politischen Akteuren oder zu alternativen Demokratieformen. Um nicht missverstanden zu werden: Die erwähnten Autor_innen verstehen sich fast ausnahmslos als hochpolitisch. Dieses Selbstverständnis steht jedoch in einem eklatanten Missverhältnis in puncto politisches Institutionenverständnis. Der Mangel an konkreten institutionellen Analysen und empirisch fundierten Studien wird gleichsam kompensiert durch verbalradikale und vage politische Parolen. An keiner Stelle geht auch nur einer der besprochenen Beiträge über das institutionen- und demokratietheoretische Reflexionsniveau der neueren Arbeiten von Axel Honneth hinaus.

---

[44] Habermas, Jürgen: „Es musste etwas besser werden…". Gespräche mit Stefan Müller-Doohm und Roman Yos, Suhrkamp, Berlin 2024, S. 22.

[45] Wellmer, Albrecht: Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute, in: Honneth/Wellmer: Frankfurter Schule (wie Anm. 20), S. 26.

Dieses Defizit ist in doppelter Hinsicht bemerkenswert. Zum einen, weil – bei allem Respekt – auch Honneth kein wirklicher Spezialist für institutionelle Fragen der Politik ist. Und zum anderen aus wissenschaftshistorischen Gründen. Denn die neueren Arbeiten fallen ausnahmslos hinter das politiktheoretische Niveau eines Franz L. Neumann oder Otto Kirchheimer aus der frühen Phase der Frankfurter Schule und erst recht hinter die Arbeiten von Jürgen Habermas und Claus Offe aus späteren Phasen zurück. In einer Epoche wie der heutigen, in der die institutionellen Errungenschaften liberaler Demokratien von rechtsautoritären Kräften massiv unter Beschuss geraten sind, hätte man von Seiten einer Kritischen Theorie, die für sich in Anspruch nimmt, die Krisen der Zeit in theoretische Gedanken zu fassen, gern detaillierter Auskunft über die Stärken und Schwächen der liberalen Demokratie und ihrer Institutionen erhalten. Die Beiträge der neueren Kritischen Theorie lesen sich dagegen streckenweise wie immer weitere Kreise ziehende wortreiche Ausführungen ohne politiktheoretische Engführungen. An diesem Punkt ist die gegenwärtige Kritische Theorie der Frankfurter Schule um keinen Deut weiter als es nach dem Urteil von Habermas der innere Kreis der frühen Kritischen Theorie mit seinem eklatanten „Defizit [an] […] Demokratietheorie“[46] gewesen ist. Eine Defizitdiagnose, die Habermas damals zur Arbeit an seinem politiktheoretischen Werk „Faktizität und Geltung“ (1992) inspirierte und die den Ausgangspunkt vieler Überlegungen zum Thema Demokratietheorie im Werk von Claus Offe bildete. Hinter diesen Reflexionsstand sollte die Kritische Theorie nicht zurückfallen.

Bibliografie:

- Allen, Amy: Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie, 349 S., Campus, Frankfurt a. M. 2019.
- Allen, Amy: Kritik auf der Couch. Warum die Kritische Theorie auf die Psychoanalyse angewiesen ist, 283 S., Campus, Frankfurt a. M. 2023.
- Bassiouni, Mahmoud u. a. (Hrsg.): Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, 631 S., Suhrkamp, Berlin 2024.
- Forst, Rainer: Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant, 360 S. Suhrkamp, Berlin 2021.

[46] Habermas, Jürgen: Dialektik der Rationalisierung (1981), in: ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, S. 176.

- Fraser, Nancy/Jaeggi, Rahel: Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie, 329 S., Suhrkamp, Berlin 2020.
- Fraser, Nancy: Der Allesfresser. Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt, 282 S., Suhrkamp, Berlin 2023.
- Honneth, Axel u. a. (Hrsg.): Normative Paradoxien. Verkehrungen des gesellschaftlichen Fortschritts, 405 S., Campus, Frankfurt a. M./New York 2022.
- Honneth, Axel: Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit, 400 S., Suhrkamp, Berlin 2023.
- Institut für Sozialforschung: 100 Jahre IfS. Perspektiven (Working Paper 20), Frankfurt a. M. 2023.
- Jaeggi, Rahel: Fortschritt und Regression, 252 S., Suhrkamp, Berlin 2023.
- Lessenich, Stephan: Nicht mehr normal. Gesellschaft am Rande des Nervenzusammenbruchs, 160 S., Hanser, Berlin 2022.
- Lessenich, Stephan/Scheffer, Thomas (Hrsg.): Gesellschaften unter Handlungszwang. Existenzielle Probleme, Normalität und Kritik, 128 S., Bertz + Fischer, Berlin 2024.
- Loick, Daniel: Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften, 297 S., Suhrkamp, Berlin 2024.
- Menke, Christoph: Theorie der Befreiung, 718 S., Suhrkamp, Berlin 2024.
- Rosa, Hartmut: Demokratie braucht Religion, 80 S., Kösel, München 2022.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigen wir die Resonanz!, 77 S., Suhrkamp, Berlin 2024.
- Rosa, Hartmut/Reckwitz, Andreas: Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?, 310 S., Suhrkamp, Berlin 2021.
- Schauer, Alexandra: Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung, 704 S., Suhrkamp, Berlin 2023.