

Jonas Erulo

Resonanz und Emanzipation

Hartmut Rosa zwischen Kritischer Theorie und Konformismus?

Hartmut Rosa beansprucht für sich eine Verbindung insbesondere mit der ersten Generation der Kritischen Theorie. Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Fromm – auch in Rekurs auf Marx und Lukács – sind die expliziten Hauptbezüge (Rosa 2016, 51. 541–549. 555–587). Gegen das negativ-kritische Vorgehen etwa eines Adornos will Rosa mit seiner Resonanztheorie aber eine „affirmative Revolution“ (Rosa 2017, 311–329) Kritischer Theorie vollziehen.¹ Mit „Resonanz“ soll ein inhaltlich bestimmtes Kriterium zur Kritik des Bestehenden und dessen, worum es in den angestrebten anderen Verhältnissen gehen soll, angegeben werden.² Im folgenden Beitrag soll das Kriterium der Resonanz auf seine impliziten und expliziten Kontinuitäten zu Motiven der Kritischen Theorie Adornos sowohl in seiner Bestimmung als auch in seiner Funktionsweise beleuchtet werden. Gefragt wird, ob Rosa mit seinem affirmationistischen Turn eine erweiternde und präzisierende Ergänzung der Kritischen Theorie vornimmt und insbesondere, ob dabei deren kritischen Schärfe und emanzipatorische Intention bewahrt wird.

1 Worum es geht: Das Gute Leben und Glück

Die vielleicht stärkste Übereinstimmung zwischen Rosa und der (frühen) Kritischen Theorie kann in der Zentralität der Frage nach Glück und dem guten Leben gefunden werden. Diese will Rosa von einer epistemischen Abwertung befreien, die mit ihrer Privatisierung (Rosa 2016, 18) in der Moderne einhergeht. Die Frage nach Glück bekommt in der frühen Kritischen Theorie ausdrücklich erkenntnistheore-

1 Die frühe Kritische Theorie wurde schon immer mit der Kritik konfrontiert, keinen Maßstab ihrer Kritik des bestehenden ausweisen zu können. Eine Rekonstruktion und partielle Wiedergabe des Vorwurfes findet sich in Eichler 2013, 32–64.

2 In diesem Bestreben gegenwärtiger Kritischer Theorie steht Rosa nicht allein: Auf unterschiedlicher Weise suchen unter anderen Axel Honneth, Rahel Jaeggi, Christoph Menke nach greifbareren Kriterien der Kritik und der Benennung des Sein-Sollenden anderen, ohne dabei zu einem programmatischen Affirmationismus überzugehen, wie es etwa bei Badiou der Fall ist (Badiou 2003). Dabei verpflichten sich Honneth (Honneth 2011) und Jaeggi (Jaeggi 2014) eher einem Modus der immanenten Kritik, der vom Gegenstand heraus die Kriterien entwickelt; Menke arbeitet sich an der Unverfügbarkeit des Glückens konkreter Freiheit in der Dialektik von Kraft und Form ab.

tische und metaphysische Dignität und wird als „nicht formulierbare[s] *Gegen-
glück*“ zur Instanz des Protestes im Namen „einer *anderen Existenzweise*“ (Rosa 2016, 51). Rosa selbst zitiert dazu Hauke Brunkhorst: „Die universelle Sehnsucht nach Glück und Erfüllung ist der kritischen Theorie ein Letztes“ (Brunkhorst 1985, 375; Rosa 2016, 51). Die Glücksthematik (bzw. die Verunmöglichung von Glück) wird dabei in Bezug auf die gesellschaftliche Gesamtvermittlung und dem daraus resultierenden „gesellschaftlichen Weltverhältnis“ (Rosa 2016, 52) thematisiert. In der *Philosophischen Terminologie* schreibt Adorno, dass Philosophie sich am „Begriff des richtigen Lebens“ orientieren müsse, will „sie nicht bloß zu einem Spiel mit sich selbst werden“ (Adorno 1973, 190). Wie ist aber dieses Vorhaben kompatibel mit Adornos Wort, demnach es im Falschen kein richtiges Leben gebe? (Adorno 2003b, 43). Die ganze Bemühung Kritischer Theorie müssen verstanden werden als der Versuch, diese Spannung auszuhalten und die Frage doch noch stellen zu können, was zu einem neuen Verständnis von Philosophie führt (Adorno, 1973, 190). Die Aussage Adornos zeugt daher weniger von einem Pessimismus – wie Rosa unterstellt – als von der Weigerung, über Abkürzungen des Weges und Verkürzungen der Sache sich auf das richtige Leben zu berufen.

- (1) Die Aussage meint grundsätzlich, dass es keinen direkten Zugang zu einem Kriterium für das gute Leben geben kann, angesichts der Totalität des Falschen/der falschen Totalität, da innerhalb dieser auch die Einzelnen und damit ihr Bezug zur Wahrheit auf eine verstellte Weise vermittelt ist. Existiert der Mensch in bestimmten Verhältnissen und sind diese Verhältnisse solche, die den Menschen entmenslichen und das Subjekt entmündigen, dann stellt sich die Frage, wie überhaupt der Maßstab gewonnen werden kann, um gegebene Verhältnisse im Namen des Menschen einer Kritik zu unterziehen und zu verändern (Erulo 2024, 79–84).
- (2) Sie ist kohärent mit Adornos Ablehnung einer Anthropologie als Bestimmung dessen, was der Mensch sei (Adorno 2003e, 130), aus der man die Bedingungen des gelingenden Lebens ableiten könnte. Diese impliziere eine Ontologisierung und Verdinglichung des Menschen (Edinger 2022, 186). Dabei will Adorno vermeiden, dass das gute Leben als Realisierung von essentialistisch aufgefassten Merkmalen des Menschen als „Gattungswesens“ verstanden wird, was den Ernst der tatsächlichen (Opfer)geschichte übergehen würde: Im *Begriff* des Menschen beziehungsweise des guten Lebens wäre zumindest ein Unterpfand des realisierten guten Lebens gegeben, welches sich des „Zeitkerns“ (Adorno 2003c, 364) entledigt.
- (3) Schließlich will sich Adorno einer Logik der Erwartung-Entsprechung entziehen, die das Gelingen als Sättigung eines Mangels versteht. Zwar impliziert Adornos Glücksvorstellung eine Erfüllung des Mangels, jedoch als Minimal- und Vorbedingung, die den materiellen Kern des Glückes bewahrt: Das Kri-

terium „dass keiner mehr hungern soll“ (Adorno 2003b, 206) gilt, weil ungeschmälerte „Freiheit [...], einzig unter gesellschaftlichen Bedingungen entfesselter Güterfülle“ (Adorno 2003c, 218) hervorzubringen sei. Doch selbst die Bedürfniserfüllung bricht mit der Formulierung von Bedürfnissen in der Warentauschgesellschaft (Adorno 2003d, 392–396), und lasse sich nicht mit einer Entfesselung der Produktivkräfte decken. Die Ablehnung einer Logik der Sättigung des Mangels gelte prinzipiell, auch angesichts der Verwandtschaft zwischen Glück und Wahrheit: Beide seien Überschüssiges und Umfassendes und lassen sich nicht von der Struktur des Subjektes ableiten (Adorno 2003b, 126). Außerdem würde eine solche Logik in ihrem Glücks- und Wahrheitsverständnis das Bestehende reproduzieren. Das „richtige Leben“ impliziert aber eine andere Vermittlung von Subjekt, Welt und deren Verhältnis, die einen Moment der Unverfügbarkeit und Überraschung beinhaltet. Aus diesen Gründen wird für Adorno „Glück“ zugänglich stets nur fragmentarisch, in schwindenden Erfahrungen (Adorno 2003b, 126), die als „Spur“ eines „ganzen Glückes“ (Adorno 2003c, 395–396), das auf ein anderes Ganzes verweist und die bestehende Selbstidentität bricht, zu deuten sind. Das Offenhalten der „Versprechungen jenes anderen“ (Adorno 2003c, 395–396) scheint auch die von Adorno geschätzte Lehre der kantischen Glücksthematik zu sein: Es ist die Forderung nach der Realisierung von Glück in Entsprechung der Moralität, die die Selbstidentität des moralischen Subjektes unterbricht. Es genügt nicht, dass das moralische Subjekt im Vollzug der Moralität mit sich übereinstimmt: Zum höchsten Gut gehört auch eine (unverfügbare) Realisierung von Glück, die eine andere Verfassung der Welt intendiert (Kant, GMS, BA 62). Die Verbindung von Freiheit und Glück befreit Freiheit vor Selbstreferenzialität und bringt selbst den utopischen und nicht auto-produktiven Charakter des sein sollenden ins Spiel.³

Selbst wenn nun Rosa eine affirmative Bestimmung des guten Lebens als Qualität der Weltbeziehung, in denen Resonanz Erfahrungen gelingen kann, festmacht, dann steht er in einer Kontinuität zu dem Zugang Adornos. Das Kriterium der

3 „Wenn es damit abginge, dass man die Kategorie der Freiheit allein als Schlüssel der Utopie ansehen würde, dann wäre wirklich der Inhalt des Idealismus gleichbedeutend mit der Utopie, denn der Idealismus will ja nichts anderes als die Realisierung der Freiheit, ohne die Realisierung des Glücks dabei eigentlich mitzudenken. Es ist also ein Zusammenhang, in dem alle diese Kategorien vorkommen, in dem ebenso die Kategorie des Glücks, die als isolierte immer etwas Armseliges und den Anderen Beträugendes hat, sich verändern würde, wie auf der anderen Seite auch die Kategorie der Freiheit, die dann nicht mehr Selbstzweck und gar Selbstzweck der Innerlichkeit wäre, sondern die sich erfüllen müsste“ (Adorno/Bloch 1977, 65).

Resonanz wählt er als Alternative zu den linear abgerufenen Kriterien der *Selbstbestimmung* und *Selbstverwirklichung* und dem Maßstab der *Authentizität*, die sich einer anti-essentialistischen Moderne, die nicht auf ein wesensmäßigen *telos* des Menschseins zu bestimmen ist, übrigbleiben (Rosa 2016, 42). Diese lief (eventuell auch gegen die Intention einer Orientierung an Selbstbestimmung und Authentizität) in der eigenen Dialektik der Moderne auf eine Konzentration auf Ressourcenausstattung und der Ausdehnung von „Möglichkeitshorizonten“ und „Reichweiten“ (Rosa 2016, 44–45) mit einem Verlust der Qualität der Weltbeziehung. Dabei macht Rosa einen Moment der Unverfügbarkeit und Überraschung in der Bestimmung des Gelingens stark, der mit der Logik der Selbstverwirklichung prinzipiell inkompatibel ist.

2 Welcher Modus der Kritik?

Doch auch bezüglich der Intention und Ausführung der Kritik ist Rosa näher an Adorno und Horkheimer, als er bereit ist zuzugeben. Wenn Rosa gegen die frühe Kritische Theorie gerichtet behauptet,

dass eine Kritische Theorie das Bewusstsein für und die Hoffnung auf die Möglichkeit eines anderen In-der-Weltseins, und damit einer alternativen gesellschaftlichen Formation, aufrechterhalten muss, wenn sie ihr eigenes Projekt nicht verraten will. Das pure Begnügen mit der Unversöhnlichkeit gegenüber den bestehenden Verhältnissen reicht nämlich nach meiner Überzeugung keineswegs aus für jene Aufgabe (Rosa 2017, 312),

befindet er sich ganz bei der Grundintention von Adorno und Horkheimer. Die frühe Kritische Theorie verharret eben nicht in einem „pure[n] Begnügen mit der Unversöhnlichkeit“. Die Weigerung, direkt ein normatives Kriterium der Kritik zu formulieren, beruht zum einen auf dem spezifischen Modus der Kritik. Gehört Kritik zum Akt des Begreifens von falschen Verhältnissen, vollzieht sich Philosophie selbst als Kritik. Vielleicht die kompakteste Definition der Aufgabe Kritischer Theorie liefert Horkheimer mit dem bekannten Ausdruck, Kritische Theorie sei „ein einziges entfaltetes Existentialurteil“ (Horkheimer 1992, 201). Erkenntnis sei keine bloße Nachzeichnung und Adäquation der Wirklichkeit, sondern bereits im Begreifen des Gegenstandes nicht von einem Urteil über dessen (Nicht-)Seinsollen zu trennen im Wissen um die Veränderbarkeit und Veränderungswürdigkeit der Verhältnisse. Kritische Theorie sei darin „die theoretische Seite der Anstrengung, das vorhandene Elend abzuschaffen“ (Horkheimer 2009, 131). Diese Aufgabe wird als immanente Kritik vollzogen im Modus bestimmter Negation, als Kritik, die die bestehende Verfassung der Wirklichkeit mit ihrer eigenen Selbstwidersprüchlichkeit konfrontiert. Immanente Kritik verweigere sich dem Sprung zu einem

abstrakten Kriterium, suche aber ein Moment der Transzendenz gegenüber der Immanenz in der gegebenen Totalität. Das Ineinander und die Spannung zwischen transzendierendem Anliegen und immanenter Kritik macht dabei den bewusst aporetischen Charakter kritischer Theorie aus:

Jede radikale Kritik ist mit einer grundlegenden Aporie konfrontiert: Wenn radikale Kritik an die normativen Maßstäbe ihres Gegenstandes anschließt, ist sie nicht länger radikal, da sie ihren Gegenstand an seinen eigenen Maßstäben misst und ihn dadurch affirmiert. Trägt sie jedoch eigene äußerliche Maßstäbe an den Gegenstand heran, um seine Affirmation zu vermeiden, verfehlt sie ihren Gegenstand, weil sie ihn an fremden Maßstäben misst. Die Radikalität und der Gegenstandsbezug von Kritik scheinen somit in einer virulenten Spannung zu stehen (Spoo 2020, 202).

Eine solche Kritik ist darin aber durchaus auf eine Veränderung aus und vollzieht sich „[i]n der Treue zur Idee, dass, wie es ist, nicht das Letzte sein solle“ (Adorno 2003e, 701). Außerdem ist die Resistenz gegenüber der Überschwänglichkeit einer Auspinselung dadurch motiviert, dass die Veränderung, um die es geht, nicht einfach eine quantitative Neujustierung von Proportionen sei, sondern qualitativer Art ist, und dass gleichzeitig das angestrebte Andere eben eine Umgestaltung dieser Wirklichkeit impliziere und sich nicht in ein *mundus intelligibilis* verlagern lasse oder im Begriff selbst geleistet werde.

Was eher einen Unterschied zu Adorno markiert, ist Rosas Überzeugung,

dass (nicht) alle positiven Erfahrungen, die Subjekte in einer kapitalistischen Gesellschaft (etwa in ihrer Arbeit, in der Familie, im Konsum etc.) machen können, per se illusionär, ideologisch, falsch, reifizierend etc. sein müssen und daher keinesfalls als Anker- und Ausgangspunkt für eine grundlegende Veränderung dienen können (Rosa 2017, 313).

Diese Aussage kann tatsächlich als Widerspruch zum Vorgehen früher Kritischer Theorie stehen, sollte sie eine Minderung der Auswirkung der Verdinglichung und Fetischisierung der Verhältnisse intendieren und leugnen wollen, dass (kapitalistische) Herrschaftsverhältnisse jede Erfahrung und die Weise selbst, Erfahrung zu machen, verstellen, sodass es in der intendierten Befreiung um die Befreiung genau von dieser Synthese geht, welche auch das imaginative Potential affiziert. Auch stünde sie in Widerspruch zum revolutionären Charakter Kritischer Theorie, wenn sie die Veränderung als Verbesserung des Gegebenen in Kontinuität zum Gegebenen versteht. Adorno will jedoch in der Methode konsequenter Negation weniger die grundsätzliche Möglichkeit guter Erfahrungen negieren (diese gibt er ausdrücklich zu, als Fragmente und Spur eines anderen), als vor allem Konformismus und Pseudokritik vermeiden, die in der Kritik und Ablehnung des Bestehenden dessen Grundzüge reproduzieren. Tatsächlich ist

Konformismus [...] der Hauptgegner Adornos. Heute ist der Hauptgegenstand der Kritik die Pseudokritik. Pseudokritisch sind Positionen, die niemand weh tun – nicht dem Kritiker und nicht dem Kritisierten. [...] Nichtkonformistisches Verhalten erfordert ein gewisses Maß an Emanzipation des Individuums, das grundsätzlich zu urteilen in der Lage sein muss (Dankemeyer 202, 255–256).

Darin, ob sie nicht in eine Pseudokritik münde, müsste Rosas „affirmative Revolution“ der Kritischen Theorie sich prüfen lassen. Es lassen sich zumindest Hinweise anführen, dass es nicht zwingend so sei.

3 Die Zentralität der Frage nach der „Weltbeziehung“

Resonanz dient als „Maßstab des gelingenden Lebens [...], als] Kriterium einer normativ orientierten Sozialphilosophie“ (Rosa 2016, 58). Wenn Rosa also seine Gesellschaftskritik als „Kritik der Resonanzverhältnisse“ gestaltet, die nach der „Qualität des Weltverhältnisses“ fragt, dann bedenkt das Kriterium der Resonanz die gesellschaftliche Gesamtvermittlung. Genuin im Sinne Kritischer Theorie steht hier die Frage nach dem Weltverhältnis/der Weltbeziehung als das, worauf es ankommt. Die intendierte gelungene Subjektgestalt ist damit nicht nur nicht von der Verfasstheit der Welt zu trennen, sondern nur unter der Frage ihres Weltverhältnisses anzugehen. Dieses Vorgehen gründet auf die Einsicht in die „Wechselseitige Durchdringung von Subjekt und Welt“ (Rosa 2016, 60), auf deren gegenseitigen Vermittlung. Rosa spricht in explizitem Verweis auf den Marx der Pariser Manuskripten von einer „Gleichursprünglichkeit“ von Subjekt, Welt und deren Relation. Die Relation ist dabei selbst durch die Gestalt der mit-erzeugten sozialen Raumes als (mögliches) Resonanzmedium vermittelt.

Die Perspektive der „Resonanz“ führt indes besonders jene Bewegung weiter, mit der vor allem Adorno und Marcuse den Niederschlag gesellschaftlicher Verhältnisse auf die Subjekte reflektiert hatten. Wo diese insbesondere durch Rekurs auf Freud die Konstitution einer gesellschaftlich geprägten Triebstruktur und Triebökonomie sowie die psychische Dimension ideologischer Denkformen untersucht hatten, bedient sich Rosa aber vor allem phänomenologischer Mittel, um Soziales und Individuelles zu vermitteln und die Erfahrungsweise der Subjekte zu bestimmen. Zu fragen wäre, ob Rosas Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt adäquat die gesellschaftliche Gesamtvermittlung bedenkt. Zwar fasst Rosa letzte nicht als Totalität auf, jedoch verweist die Auffassung der „dynamischen Stabilisierung“ (Rosa 2016, 699) als Kernmerkmal spätmoderner Gesellschaften, auf das Verständnis einer sich durch Krise und Widerspruch in einem potentiell un-

endlichen, rasenden Voranschreiten zusammenhaltenden dynamische Totalität qua „prozessierender Widerspruch“ (Marx 1983, 593).⁴ Auch die Beschleunigung (Rosa 2005) – die als das Problem der Spätmoderne (für die Resonanz die Lösung sein soll) diagnostiziert wird – lässt sich als eine Ausprägung von Fetischisierung und Verdinglichung verstehen, damit als allumfassende, strukturell angelegte Verhinderung einer gelungenen Weltbeziehung.

4 Resonanz im Zusammenspiel mit Entfremdung: zwischen Maßstab der Kritik und normatives Ideal

Resonanz sei damit nicht bloß inhaltliche Bestimmung des Sein-Sollenden, das realisiert werden muss, sondern selbst kritisch-utopisches Moment und Ort des Aufbruches der Verhältnisse. Sie soll darin die Züge der Erfahrungen des *Nicht-identischen* bei Adorno haben, die gleichzeitig sich der *Totalität des Falschen* entziehen und darin diese erst als zu verwerfende kennzeichnen und die Möglichkeit eines Anderen versprechen. So schreibt Rosa: „An der Wurzel der Resonanzerfahrung liegt der Schrei des Nichtversöhnten und der Schmerz des Entfremdeten. Sie hat ihre Mitte nicht im Leugnen und Verdrängen des Widerstehenden, sondern in der momenthaften, nur erahnten Gewissheit eines aufhebenden ‚Dennoch‘“ (Rosa 2017, 322) und führe ein „Versöhnungsversprechen inmitten repulsiver oder schweigender Weltbeziehungen“ (Rosa 2017, 321) mit sich mit. Außerdem haben Resonanzerfahrungen in sich selbst ein transformativ-utopisches Potential als – so Rosa – „Aufblitzen der Hoffnung auf Anverwandlung und Antwort in einer schweigenden Welt“ (Rosa 2017, 321). Resonanz habe nämlich ihre Effektivität im Moment der Anverwandlung, die als „Verflüssigung“ verdinglichter und erstarrter Weltverhältnisse gilt, und die „Möglichkeit des Neu- und Anderswerden von Subjekt und Welt“ (Rosa 2017, 321) eröffnet. Darin befreie sie zur Erfahrung des Nichtidentischen im Sinne dessen, was seine Andersheit ankündigt und sich doch für eine Beziehung öffnet.

Der Vorwurf eines reinen Affirmationismus ist darin bereits dadurch aufgebrochen, dass Rosa die Bestimmungen von Resonanz im Zusammenhang einer „Dialektik von Resonanz und Entfremdung“ (Rosa 2017, 325) herausarbeitet. Damit

⁴ Zum Begriff des „Prozessierenden Widerspruch“ bei Marx: Ortlieb 2012 und Scheit 2022, 89–129. Zum Verhältnis zwischen objektive Widersprüchlichkeit der Verhältnisse und Niederschlag auf das seelische Leben der Individuen: Schmieder, 2012.

wird Resonanz – das Andere der Entfremdung – nicht losgelöst von dem gedacht, was sie überwinden soll, wie es im Fall einer schlechten Abstraktion wäre, die damit enden würde, weltlos zu sein. Was resonant werden soll, sind dieselbe Welt und dieselben Subjekte in der Welt, die entfremdet sind. Damit ist Resonanz selbst der Prozess der Verwandlung einer stummen/repulsiven Welt. Der *Erfahrung der Entfremdung* (dem Bewusstsein der Entfremdung) wird außerdem ein befreiendes Potential zugesprochen, als Möglichkeit, sich von jeglicher gegebenen positiven Ordnung zu distanzieren, sofern man sich in dieser nicht wiederfinden kann (Rosa 2017, 323) und Prozesse der Anverwandlung zu initiieren. So schreibt Rosa:

Ein Weltverhältnis, das keine Störungen und Unterbrechungen, keine Begegnungen mit dem Fremden und Unvertrauten, keine Phasen des Fremdwerdens von Selbst und Welt kennte und zuließe, wäre, [...] nicht nur tendenziell flach und, im Verdrängen alles Nichtidentischen oder Nichtharmonischen, zugleich potentiell totalitär, sondern es verwandelte sich am Ende und unter der Hand in ein stummes Weltverhältnis, weil die Welt ihr Unverfügbares, ihre eigene Stimme und damit die Antwortqualität verlöre – und das Subjekt seine Fähigkeit zur Anverwandlung des Fremden, in deren Verlauf es sich selbst verwandelt (Rosa 2016, 60).

Über die Entfremdung hindurch ergebe sich auch jener „Subjektivierungs- und Individualisierungsschub“, der dazu führt „in Auseinandersetzung mit der Welt eigenständig resonante Weltsegmente zu finden und zu erschließen“ (Rosa 2017, 323).⁵ Diese Einsicht Rosas kann in Kontinuität zur Lehre Hegels bezüglich des Verhältnisses zwischen Bildung und Entfremdung gelesen werden, und bewahrt damit den dialektischen Charakter jeder Emanzipationsbewegung (Hegel 1986a, 359–440). Im Geistkapitel behandelt Hegel das Ringen um eine Norm als dem Gesetz, nach dem Anerkennung des einzelnen als nicht beliebiges stattfinden könne (die Würdigung, dessen „eigenen Stimme“ in Rosas Sprache). Hegel reflektiert darin die spezifische Dialektik der Emanzipation: Das Bewusstsein will seine eigene Unbedingtheit (mit der die Figur einer Allgemeinheit einhergeht, die sich in gelungener allgegenseitiger Anerkennung konkretisiert) dadurch affirmieren, dass es sie in eine konkrete Ordnung hinein vermittelt; damit muss es von jeder Ordnung als unzulängliche gleichzeitig Distanz nehmen, kann sich dafür nur auf sich als Träger eines Unbedingtheitsanspruchs berufen und ist daher auf sich zurückgeworfen, diesseits der konkreten Vermittlung (Vgl. Bertram 2017, 350–352). Diese Vermittlung geschehe im „provokativen Konnex“ (Sandkaulen 2014, 430) der zusammenlaufenden Bewegungen von Bildung und Entfremdung. Bildung benennt dabei die emanzipierende Vermittlung von Objekt, Subjekt und deren Beziehung.

5 So das Fazit: „Daher wird es [...] darauf ankommen, das Verhältnis von Resonanz, Entfremdung und Anverwandlung nuanciert zu bestimmen“ (Rosa 2016, 60).

In der Bildung (die als Chiffre der aufgeklärten Moderne gilt) trete der Geist in ein bewusstes Verhältnis zu sich selbst und löse alle natürlichen/traditionellen Bindungen auf sowie die damit verbundenen Gestalten des Selbst. Träger der Bildung sei das Individuum und sein Geltungsanspruch (Sandkaulen 2014, 432). Entfremdung markiere die bleibende Unzulänglichkeit der gegebenen Vermittlung, die die Aufgabe der Bildung vorantreibt. In der Rechtsphilosophie ist die Rede von Entfremdung als einem „absolute[n] Durchgangspunkt“ (Hegel 1986b, 343): Sie bedeutet die Möglichkeit, sich von jeglicher gegebenen positiven Ordnung zu distanzieren, sofern man sich in dieser nicht ganz wiederfinden kann. Darin sei Entfremdung „Bedingung der [...] Bildung“ (Hegel 1986c, 461; Sandkaulen, 2009, 186–207). Im Durchgang durch die Figuren von Glaube, Aufklärung („reine Einsicht“), Schrecken, Moralität und Gewissen wird schließlich die Figur der *Verzeihung* (Hegel 1986a, 464–494; Appel 2012, 348–350) erreicht: Das jeweilige Gewissen hält an seiner Überzeugung – in gutem Gewissen – fest und geht doch damit auf die anderen zu; es hält an seiner Einzelheit fest, ohne diese borniert zu verschließen.

5 Resonanz zwischen Mündigkeit und „gerechtem Tausch“

Die anderen, intendierten Weltverhältnisse, ließen sich wiederum demnach daran erkennen, „dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr das Beherrschen und Verfügen ist, sondern das Hören und Antworten“ (Rosa 2016, 762). Rosas Intention kann hier in Kontinuität mit dem Verständnis von Versöhnung Adornos gestellt werden:

- (1) Die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen impliziert die Überwindung eines Weltverhältnisses im Modus des Beherrschens und der Reduktion auf den Kampf um Selbsterhalt (Adorno 2003b, 191; Adorno 2003c, 274).
- (2) Ergebnis ist einerseits – mit Adorno gesprochen – die Ermöglichung einer „ungeschmälerten“ (Adorno 2003e, 747) bzw. „unreglementierten Erfahrung“ (Adorno 2003e, 752) der Welt in ihrem unendlich qualitativen Reichtum: Das Hören auf die Stimme des Objektes.
- (3) Andererseits ginge es um die Freisetzung einer „opferlosen Nichtidentität der Subjekte“ selbst, um eine Subjektkonstitution, die nicht über Selbstaufopferung und Opferung anderer aufgrund gesellschaftlicher Zwänge ergeht und die nicht dem Identitätszwang erliegt.
- (4) Rosa spricht davon, die eigene Stimme zu entwickeln, die nicht Anderes verstummen lässt. Dies kann in Nähe zu Adornos Verständnis von Mündigkeit gesetzt werden und der oben dargestellten Fähigkeit zur Erfahrung ohne Abbruch der Reflexion.

Resonanz bestimmt die Qualität der unter diesen Bedingungen ermöglichten Weltbeziehung des in Resonanz Tretenden unter fünf Aspekten:

1. Die *Affizierung*, die „Fähigkeit des ›Berührtwerdens‹“ ohne durch das Andere „dominiert oder fremdbestimmt zu werden“.
2. Die *Selbstwirksamkeit*, die „Fähigkeit, ein Anderes zu berühren“, ohne über das Andere „zu verfügen oder es zu beherrschen“.
3. Die *Wechselseitige Anverwandlung*: Weder das Subjekt noch das Andere werden einverleibt, sondern es findet eine gegenseitige „Selbst-Transformation“ statt.
4. Die *Unverfügbarkeit* vom Geschehen von Resonanz, die sich nicht erzwingen lässt – als grundsätzliches offenes Geschehen doppelter Kontingenz.
5. Die Berücksichtigung des *Resonanzraumes*: Was in Resonanz tritt, muss „offen genug“ und „hinreichend geschlossen“ sein, um sich affizieren lassen zu können und eine „wirksame Eigenfrequenz“ zu entwickeln (Rosa 2017, 315–316).

Darin wird der Niederschlag einer umfassenden Versöhnung von Subjekt und Objekt in der Bewahrung deren Differenz und Eigenständigkeit und darin eine grundsätzliche Befreiung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses konturiert. Berührt werden können und berühren, sowie das gegenseitige Sich-Anverwandeln in der Kontingenz einer freien Begegnung beschreiben die Möglichkeit eines ungezwungenen, unvorherbestimmten Austausches zwischen in sich reichen und sich bereichernden Größen. In Bezug auf Hegels Figur der „Verzeihung“ kann wiederum zusammengefasst werden: Die Körper machen sich porös, sie sprechen mit ihrer Stimme und hören die Stimme des Anderen, ohne ihren Standpunkt und Anspruch preiszugeben – es geschieht eine Anverwandlung. Die Figur der Verzeihung bewahrt selbst ein Moment der Unverfügbarkeit und Kontingenz; sie lässt sich nicht abseits des Versöhnungsgeschehens deduzieren. Das *dass* einer solchen Versöhnung kann, strikt genommen, nur nachträglich behauptet werden.

Rosa teilt darin mit Adorno die Skepsis gegenüber einer hypertrophischen und illusionären Affirmation von Autonomie, gleichzeitig bleibt Autonomie für beide ein Anliegen und Kriterium von Emanzipation. So schreibt Rosa: „Mit Adorno scheint es mir unabweisbar, dass Resonanzerfahrungen mit einem Moment der Ohnmacht und damit des Autonomieverlustes einhergehen. Allerdings [...] mit einem Autonomieverlust, der uns vielleicht vorübergehend die Sprache und Begriffe raubt, aber nicht die eigene Stimme“ (Rosa 2017, 319). Doch heißt es auch: „Autonomie im Sinne von Selbstwirksamkeit bezeichnet die andere unverzichtbare Seite von Resonanzbeziehungen. Eben deshalb beharre ich darauf, dass Resonanz nur möglich ist, wo beide Seiten ›mit eigener Stimme‹ sprechen“ (Rosa 2017, 320). Rosa befürwortet einen Moment der Ohnmacht als Unterbrechung einer manipulativen Logik des Beherrschens, in der das Subjekt die Fremdheit seiner Umwelt reduziert,

diese zum Raum eines autarkischen Selbstentwurfes macht und darin erstarren lässt. Diese Unterbrechung befreit auch das Subjekt vor dem Wahn einer vollständigen Souveränität und Auto-affektion.

So behauptet Adorno mit der These des „Vorrang[s] des Objektes“ (Adorno 2003e, 747) keine passive Ergebenheit des Subjektes gegenüber einem sich aufdrängenden Objekte. Die These thematisiert vielmehr die Korrelation zwischen einem nicht-erstarrten, der Reflexion fähigen und darin wirklich autonomen Subjekt und der Fähigkeit, die Fremdheit und das Objekte in seiner qualitativen Reichhaltigkeit und Unreduzierbarkeit zu erfahren. Das Ideal der Erkenntnis ist selbst ein „Objekt ungeschmälterter Erfahrung“ (Adorno 2003e, 747), das „Nicht-identische, befreit vom subjektiven Bann und zu greifen durch dessen Selbstkritik hindurch“ (Adorno 2003e, 252). Mit Rosa: Es geht darum, das Objekt mit der „eigenen Stimme“ reden zu lassen. Doch der Vorrang des Objekts impliziert keine Minderung der Leistung des Subjekts, wie deutlich in der sechsten These der *Elemente des Antisemitismus* dargestellt wird (Erulo 2024, 153–158). Die Bewahrung der Differenz des Objektes bedeute, dass „[z]wischen [...] innen und außen, [...] ein Abgrund“ klafft, den „das Subjekt, auf eigene Gefahr, überbrücken muss“ (Adorno 2003a, 213).⁶ Es ist in und durch seine eigenständige Leistung des Begriffes und der Reflexion („bewusste Projektion“, Adorno 2003a, 213), dass das Subjekt die Mannigfaltigkeit und den qualitativen Reichtum der äußeren Welt bewahrt. Die Aufgabe der Reflexion und Vermittlung von Subjekt und Objekt durch das Subjekt müsse dabei aktiv bleiben und darf sich nicht fixieren, ansonsten drohe eine Erstarrung des Ichs:

Wenn die Verschränkung unterbrochen wird, erstarrt das Ich. Geht es, positivistisch, im Registrieren von Gegebenem auf, ohne selbst zu geben, so schrumpft es zum Punkt, und wenn es, idealistisch, die Welt aus dem grundlosen Ursprung seiner selbst entwirft, erschöpft es sich in sturer Wiederholung. Beide Male gibt es den Geist auf. Nur in der Vermittlung [...] wird die kranke Einsamkeit überwunden, in der die ganze Natur befangen ist (Adorno 2003a, 214).

Das Subjekt gewinnt gerade in der Fähigkeit, auf das „Zarte“ und den „Reichtum“ des Qualitativen einzugehen, seine eigene innere „Tiefe“ (Adorno 2003a, 214).

Ohnmacht im Sinne der Angleichung an das Bestehende und des Verlusts von Selbstwirksamkeit wird wiederum von Rosa aber auch als Fehlform aufgefasst. Entsprechend wird die Gefahr, die mit dem Abbruch der Reflexion einhergeht, auch von Adorno in beide Richtungen artikuliert: Sie besteht nicht nur in der Versu-

⁶ Zur Verschränkung psychologischer, erkenntnistheoretischer und gesellschaftskritischer Aspekte in den Passagen der „Elemente des Antisemitismus“: Ziege 2017, 92 und Salzborn 2010, 109–114.

chung, die Fremdheit der Welt aufzuheben um sie zur Funktion des Ichs zu machen, sondern auch in der möglichen Verkümmern des Ichs. „Es verliert die Reflexion nach beiden Richtungen: da es nicht mehr den Gegenstand reflektiert, reflektiert es nicht mehr auf sich und verliert so die Fähigkeit zur Differenz. [...] Es schwillt über und verkümmert zugleich“ (Adorno 2003a, 214). Allerdings gedenkt Adorno stärker der Realität subjektiver Ohnmacht innerhalb bestehender Herrschaftsverhältnisse und deren subjektiven, ideologischen Niederschlag. Realisierte Autonomie hat Bestand nicht ohne eine andere Verfassung der Welt. Daher sei das Subjekt auch immer mit einer realen Ohnmacht konfrontiert. Will man nicht die Überwindung der Ohnmacht in Gesten vermeintlicher Selbstbehauptung vortäuschen, gewinnt Autonomie bestand auch in der Reflexion der eigenen Ohnmacht, die zum Ort des Widerstandes gegen jene Weltverhältnisse wird, die den Menschen zu Selbsterhaltung durch reine Beherrschung und eben zu Ohnmacht zwingen (Gimmel 2015, 110). Das Bewusstsein der Ohnmacht und das Nicht. Abbrechen von Reflexion halte Möglichkeiten des notwendigen anderen Ganzen offen und bewahre vor einem rastlosen Aktivismus: „Sind die Türen verrammelt, so darf der Gedanke erst recht nicht abbrechen. [...] An ihm ist es, nicht die Situation als endgültig hinzunehmen. Zu verändern ist sie, wenn irgend, durch ungeschmälerte Einsicht“ (Adorno 2003e, 796). Dagegen wäre die reale Kapitulation vor dem Gegebenen die „Pseudo-Aktivität“ – bestenfalls wäre diese ein „Versuch, inmitten einer durch und durch vermittelten und verhärteten Gesellschaft sich Enklaven der Unmittelbarkeit zu retten“ (Adorno 2003e, 796). Der forcierte Übergang zur Praxis sei außerdem oft erkaufte durch die Preisgabe autonomen Denkens (Adorno 2003e, 798). Das Streben nach Autonomie bei gleichzeitiger Reflexion der Ohnmacht ist aber – angesichts der Geschichte des prekären Ausgangs des Ichs aus Unmündigkeit genau das, was unbedingt zu retten wäre als Bedingung und inzipierende Verwirklichung des Widerstandes gegen jegliche Heteronomie und Herrschaft. Das Subjekt, das seine Autonomie anders als in der Vermittlung des Heteronomen zu behaupten trachtet, verfallt hingegen dem offenen Wahn.

Interessanterweise rekurriert Adorno gerade das Ideal des „gerechten Tausches“, um die Interaktion in befreiten Verhältnissen zu beschreiben. Im Tausch als „Äquivalententausch“ vollziehe sich unter modernen kapitalistischen Verhältnissen in der Form eines freien kommunikativen Geschehens die Subsumtion von allem in einer selbstidentischen Totalität. Alles werde durch Realabstraktion vom Besonderen (der Tätigkeit der Menschen als Lohnarbeit, der Güter als Waren, der berücksichtigten Bedürfnisse) vergleichbar gemacht und dem Prozess der Selbstverwertung des Wertes als Selbstzweck (als rasende und tautologische Bewegung) unterworfen. Es sei die konkrete Verwirklichung des identifizierenden Denkens. Adornos Umgang mit der Kategorie des Tausches verbindet dabei eine kritische und eine utopische Dimension (Braunstein 2018, 55). In der Transzendierung wird

der Tausch gerettet: „Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tausches, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendiere den Tausch“ (Adorno 2003c, 150). Mit Adorno gesprochen, wäre diese eine Totalität, die so verfasst ist, dass sie dem Besonderen keine Gewalt antut, ohne dafür gegenüber dem Besonderen indifferent zu werden: In dieser ist jene Einheit in der Trennung als eine „Einheit des vielen ohne Zwang“ (Bruhn 2003) möglich, die als qualitativ reiche und zwangslose jedoch nicht gelichgültige Begegnung zu verstehen ist.

6 Rückfragen

In Anschluss möchte ich in der Form von Rückfragen vier kritische Anmerkungen vor dem Hintergrund des Anspruchs Rosas, die frühe Kritische Theorie gerade in ihrem kritisch-emanzipatorischen Charakter weiterzuführen, formulieren:

1) Es bleibt fraglich, ob Rosas Bestimmung von Resonanz als positives und inhaltliches Kriterium zu einem Mehr an Bestimmtheit gegenüber dem Vorgehen früher Kritischer Theorie führt. So folgert Sven Ellmers:

Die Konturen des guten Lebens, die Rosa zeichnet, sind nicht nur vage, sondern viel zu vage. Weil bereits Resonanz als solche Maßstab der Sozialkritik sein soll, kann Rosa nicht mehr zwischen moralisch wünschenswerten und moralisch abzulehnenden Resonanzen unterscheiden. Der Preis, den eine Theorie bezahlen muss, die aus Gründen der Liberalität vollkommen offenhalten will, wie, womit, mit wem und zu welchen Zwecken die Menschen Resonanzbeziehungen eingehen – wichtig ist nur, dass sie welche eingehen –, ist normative Beliebigkeit und Verlust utopischer Orientierung (Ellmers 2020, 178).

Was Rosa als Inhalt von Resonanz formuliert sind weiterhin formale Kriterien, die das, was eine *Einheit des vielen ohne Zwang*, in der *opferlose Nicht-Identität der Subjekte* durch eine nicht repressive Vermittlung des Ganzen möglich wird, näher kennzeichnen (Vgl. Erulo 2024, 308–310). Tatsächlich bleibt in seinem Ansatz die ethisch-politische Dimension unterbelichtet.

2) Die Bestimmung von Resonanz als Kriterium des Guten und als Maßstab der Kritik bleibt an mehreren Stellen undialektisch. Sowohl das Intendierte als auch der Weg, es zu bestimmen, werden losgelöst von deren schon gegebenen Vermittlung mit der Wirklichkeit, wie sie vorerst ist, bestimmt. Statt einer Bewegung der ungebrochenen Reflexion der falschen Vermittlung des Realen, um über diese hinaus zu gehen (welche sich dadurch aber dicht an die Wirklichkeit abarbeitet), wird abstrakt ein ideales Andere behauptet. So lässt Adorno nicht von der Arbeit des Begriffes als Vermittlung im Begriff von Subjekt und Objekt und von Besonderem und Allgemeinen ab. Die falsche Vermittlung ist von einer repressiven

Vermittlung gekennzeichnet, und damit von einem gegenüber freier Autonomie und freiem Denken in sich widersprüchlichen Begriff. Im zu überwindenden Begriff selbst wird (im Modus der immanenten Kritik und bestimmten Negation) der Widerspruch zwischen der gegebenen Beschaffenheit der Wirklichkeit und ihrem Sein-Sollen artikuliert. Negative Dialektik insistiert auf der „Vermittlung des scheinbar Unmittelbaren und der auf allen Stufen sich entfaltenden Wechselseitigkeit von Unmittelbarkeit und Vermittlung“ (Adorno 2003e, 100). Dabei ist es eben das Nichtabbrechen der Reflexion – die es ermöglicht „durch den Begriff über den Begriff hinauszugelangen“ (Adorno 2003c, 27) und ungeschmälerte Erfahrung des Nicht-Identischen wiederzugewinnen – und nicht eine Absage an das Denken als Vollzug im Modus des „Verfügens“, die dazu führt, sich dem Erstarren zu entziehen und eine nicht-repressive Gestalt des Subjektes im Modus der Mündigkeit zu gewinnen. Auf der Grundlage von Rosas Vorgehen ist eine Ideologiekritik nahezu unmöglich, selbst dort, wo er kulturelle Phänomene oder die Erfahrungsweisen in der beschleunigten Spätmoderne einer Kritik unterzieht. Diese erscheinen bei Rosa vielmehr als kontingente Verfallsgestalten, vor denen eine Pflege der Resonanzfähigkeit bewahren könnte.

3) Mit Rosas undialektischen Ansatz geht einher, dass von ihm die Frage nach der doch intendierten Veränderung des Ganzen, nur schwerlich gestellt werden kann. Entsprechend bleibt auch die Frage nach den Subjekten der Veränderung unterbelichtet – eine Frage, die sich selbst auch dann stellt, wenn wie bei Adorno nicht von einem Gesamtsubjekt der Geschichte ausgegangen werden kann und intensiv die Selbstverstrickung der Subjekte reflektiert wird. Dies zeigt sich selbst in der Ablehnung von Honneths „Kampf um Anerkennung“ oder von Jacques Rancières Aufbegehren der „Anteillosen“ (Rancière 2002; Rancière 2006), welche minimal Rechenschaft dafür zu tragen versuchen, dass die angestrebten Verhältnisse sich nicht widerspruchsfrei einsetzen, sondern gegen den Widerstand von Herrschaft zu gewinnen sind. Den „Kampf um Anerkennung“ lehnt Rosa ab: Die Logik des Kampfes sei mit Resonanz inkompatibel, der Anspruch auf Anerkennung einseitig (Rosa 2017, 322), Resonanz bedürfe keiner dritten Instanz. Alle drei Aspekte benennen aber weniger Merkmale des zu realisierenden Zustandes als des Weges dahin im Ausgang von gegebenen Herrschafts- und Entfremdungsverhältnissen. Übrig scheint dann eher der mikrologische Weg zu bleiben, an der eigenen Resonanzfähigkeit zu arbeiten und Oasen der Resonanz zu schaffen, in der Hoffnung, dass diese ein transformatives Potential entfalten. Auch eine Kritik der Gründe von Herrschaftsverhältnissen bleibt aus, bei aller akuten Diagnose der Herrschafts- und Machteffekte. Sie sei sogar nicht das, worauf es ankomme. Denn Versöhnung selbst ist dabei „keine differenzlose Einheit, kein Zustand der Spannungslosigkeit“ (König 2016, 150). So schreibt Rosa:

Die Herausbildung von Resonanzachsen ist durchdrungen und durchzogen von Herrschaftsbeziehungen und Machteffekten [...] Hier zeigt sich, dass eine Subjekt- und Weltkonstitution frei von Machteffekten kaum denkbar ist. Machtkritik kann und sollte meines Erachtens aber [...] auf die reifizierenden, resonanzvernichtenden Aspekte von Herrschaft zielen, welche eine Verfügbarmachung des Anderen zum Ziel und eine Versteinigung und Erstarrung der Verhältnisse (und damit die Stillstellung der Prozesse des Anverwandels) zur Folge haben“ (Rosa 2017, 322).

4) Rosas Gesellschaftstheorie ist schließlich tendenziell geschichtslos. Zwar situiert sie sich innerhalb einer Diagnose der sozialen Pathologien der Spätmoderne, ihr entgeht aber das, was bei Adorno der *Zeitkern der Wahrheit* ist: Die unreduzierbare Bedeutung von geschichtlich Ereignetem, das einen Bruch in die Wirklichkeitsauffassung einführt, bleibend erinnerungswürdig ist, bestimmte Aufgaben auferlegt. So wird selbst angesichts der Diagnose einer beschleunigten und sich in der fortwährenden Bewegung und durch die Krisen selbst stabilisierenden Gesellschaft, keine Sehnsucht nach Unterbrechung dieser Bewegung und nach Rettung des Gebrochenen und Verlorenen formuliert. Gleichzeitig wird die Zäsur, die Auschwitz als Skandal der Zivilisation bedeutet, nicht zum Thema gemacht. Dieser Umstand ist damit verbunden, dass zwar die Möglichkeit von Fehlentwicklung der Moderne bedacht wird, nicht aber die des Ausbruchs der Konsequenzen der verpassten Emanzipation in der Form des offenen Wahns (dessen Kernmerkmal die antisemitische Raserei bildet). Anders gesagt: Das Kriterium der Resonanz ist ungenügend, um die spezifische Differenz zwischen autoritärer Versteifung der Verhältnisse und der Sehnsucht nach Auflösung im unvermittelten Kollektiv (etwa der deutschen Volksgemeinschaft, aber nicht nur) und die spezifische Qualität des Antisemitismus in seiner pathisch-projektiven Bestimmung auszumachen. Zumindest müsste das Konzept der Resonanz diesbezüglich weitergedacht werden. Allerdings würde sich an dieser Stelle die mangelnde Bestimmung bei Rosa von gesellschaftlicher Vermittlung und ihrer eigenen Dialektik niederschlagen – mit der die Schwierigkeit einhergeht, deren „negativen Aufhebung“ akkurat zu denken.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. 1973. *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*. Bd. 1, hg. v. Rudolf zur Lippe. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. und Bloch, Ernst. 1977. „Etwas fehlt ... über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno. Gesprächsleiter: Horst Krüger (1964).“ In *Gespräche mit Ernst Bloch*, hg. v. Rainer Traub und Harald Wieser, 58 – 77. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003a. „Dialektik der Aufklärung“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 3, hg. v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Berlin: Suhrkamp.

- Adorno, Theodor W. 2003b. „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 4, hg.v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003c. „Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 6, hg.v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003d. „Soziologische Schriften I.“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 8, hg.v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003e. „Kulturkritik und Gesellschaft. Prismen. Ohne Leitbild. Eingriffe. Stichworte.“ In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Bd. 10.2, hg.v. unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Berlin: Suhrkamp.
- Appel, Kurt. 2012. „Drei Ausblicke auf die offenbare Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes.““ In: *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2. Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*, hg.v. Kurt Appel und Thomas Auinger, 347 – 357. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Badiou, Alain. 2003. *Dritter Entwurf eines Manifests für den Affirmationismus*. Berlin: Merve.
- Bertram, Georg W. 2017. Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Ein systematischer Kommentar. Stuttgart: Reclam.
- Braunstein, Dirk. 2018. *Wahrheit und Katastrophe. Texte zu Adorno*. Bielefeld: Transcript.
- Bruhn, Joachim. 2003. „Adorno: Die Konstellation des Materialismus.“ *Risse. Analyse und Subversion*: 5. <https://www.ca-ira.net/verein/positionen-und-texte/bruhn-adorno-materialismus/>
- Brunkhorst, Hauke, 1985. „Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie.“ *ZPhF* 39: 353 – 381.
- Dankemeyer, Iris. 2020. *Die Erotik des Ohrs. Musikalische Erfahrung und Emanzipation nach Adorno*. Berlin: Tiamat.
- Edinger, Sebastian. 2022. *Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno. Theoretische Grundlagen – Geschichtsphilosophie – Moderne-Kritik*. Berlin: De Gruyter.
- Eichler, Lutz. 2013. *System und Selbst. Arbeit und Subjektivität im Zeitalter ihrer strategischen Anerkennung*. Bielefeld: Transcript.
- Ellmers, Sven. 2020. Ein Impuls, Resonanz oder Freiheit – was begründet kritische Gesellschaftstheorie? *ZEMO* 3: 167 – 192.
- Erulo, Jonas. 2024. *Opferlose Nichtidentität in einem anderen Ganzen. Rückfragen zu einem nicht-sakrifikalischen Heils und Glaubensverständnis im Anschluss an Adorno*. Regensburg: Pustet.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986a. „Phänomenologie des Geistes.“ In *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845*, Bd. 3, neu edierte Ausgabe v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Berlin: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986b. „Grundlinien der Philosophie des Rechts.“ In *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845*, Bd. 7, neu edierte Ausgabe v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Berlin: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986c. „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.“ In *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845*, Bd. 10, neu edierte Ausgabe v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1992. *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Fisher 1992.

- Horkheimer, Max. 2009. Materialismus und Moral In *Horkheimer Gesammelte Schriften Bd. 3. Schriften 1931–1936*, hg. v. Alfred Schmidt, 111–150. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 2000. „Grundlegung der Metaphysik der Sitten.“ In Werkausgabe, Bd. 7. Berlin: Suhrkamp.
- Marx, Karl. 1983. „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ In *K. Marx/F. Engels, Werke*. Berlin: Dietz.
- Ortlieb, Claus Peter. 2012. „Der prozessierende Widerspruch. Produktion des relativen Mehrwerts und Krisendynamik.“ In *Ökonomie und Gesellschaft, Jahrbuch 24, Entfremdung – Ausbeutung – Revolte, Karl Marx neu verhandelt*, hg. v. Gerd Grözingen und Utz-Peter Reich, Marburg: Metropolis.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen*, Berlin: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2006. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b_books.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp
- Rosa, Hartmut. 2017. „Für eine affirmative Revolution. Eine Antwort auf meine Kritiker_innen.“ In *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 311–329. Bielefeld: Transcript.
- Salzborn, Samuel. 2011. *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Sandkaulen, Birgit. 2009. „Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels Phänomenologie des Geistes.“ In *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels, Hegel-Studien Beiheft 52*, hg. v. Birgit Sandkaulen, Volker Gerhardt und Walter Jaeschke, 186–207, Hamburg: Meiner.
- Sandkaulen, Birgit. 2014. „Bildung bei Hegel – Entfremdung oder Versöhnung?“ In *Hegel-Jahrbuch 2014*, hg. v. Andreas Arndt, Myriam Gerhard und Jure Zovko, 430–438. Berlin: De Gruyter.
- Scheit, Gerhard. 2022. *Mit Marx. 12 zu Teil scholastische Versuche zur Kritik der politischen Ökonomie*, Freiburg: Ça Ira.
- Schmieder, Falko. 2012. „Bewusstloses Produzieren Zur Pathologie des Arbeitslebens bei Marx und Freud.“ In *Arbeit in der Psychoanalyse Klinische und kulturtheoretische Beiträge*, hg. v. Anna Tuschling und Erik Porath, 169–193. Bielefeld: Transcript.
- Spoof, Georg. 2020. „Revolution und Geschichtsphilosophie. Zum Begriff der Kritik beim frühen und beim späten Marx.“ *Dialectus. Revista de Filosofia. Dossiê Conexão Hegel-Marx: Novas Leituras* 18: 202–218.
- Ziege, Eva-Marie. 2017. „Elemente des Antisemitismus.“ In *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, hg. v. Gunnar Hindrichs, 81–95, Berlin: De Gruyter.

