

# Frankfurter Schulstunden

von Clemens Boehncke



**Titel** Sozialphilosophie

**Untertitel** Eine Einführung

**Autor(en)** Rahel Jaeggi / Robin Celikates

**Land** Deutschland

**Erschienen** München 2017: C.H.Beck

**Umfang** 128 S.

**Preis** EUR 9,95

**ISBN** 978-3-406-64056-8

Rahel Jaeggi und Robin Celikates entwerfen ein ambitioniertes Curriculum zur Einführung in die Sozialphilosophie

Im vorliegenden Band *Sozialphilosophie – eine Einführung* haben sich Rahel Jaeggi und Robin Celikates zum Ziel gesetzt, durch einen „problemorientierten systematischen Aufriss“ (S. 26) ihre philosophische Teildisziplin vorzustellen.

Systematisch ist ihr Vorgehen insofern, als sich der Band anhand von zwei Grundproblemen (Gemeinschaft versus Gesellschaft sowie Individuum versus Gesellschaft) und fünf zentralen Begriffen (Freiheit, Anerkennung, Entfremdung, Macht und Ideologie) strukturiert. Gleichzeitig problemorientiert präsentiert sich ihre Arbeit, als es nicht nur um die erläuternde Darstellung dieser Begrifflichkeiten, sondern auch um die Herausarbeitung von Kritikpotenzialen geht. Jaeggi und Celikates schultern also eine doppelte Last: Während andere Einführungsbände einen systematisierten Überblick über AutorInnen und/oder Schlüsselbegriffe der Disziplin[1] geben, oder für ein bestimmtes disziplinäres Programm[2] argumentieren, möchte der vorliegende Band beides und nimmt sich damit bei einem Umfang von etwa 120 Seiten viel vor. Das Gewicht dieses doppelten Anspruchs führt zu Schlagseiten und Schief lagen. Die einführende Darstellung der Begriffe, so wird sich zeigen, pfercht möglichst viele AutorInnen und Aspekte auf zu wenig Raum zusammen und bleibt dadurch oberflächlich. Die Ausführungen erscheinen zudem mehr als Ouvertüre zu einer programmatischen Formulierung von Sozialphilosophie verstanden als immanente Kritik - nicht zufällig ein Arbeitsschwerpunkt der AutorInnen selbst.[3] Bei der Schilderung dieses Programms werden jedoch einige gravierende Schwächen verwischt oder ausgespart, auf die zum Abschluss der Rezension kurz hingewiesen wird.

Die Entstehung der Sozialphilosophie fällt für die AutorInnen mit der kapitalistischen Modernisierung des 18. und 19. Jahrhunderts zusammen. Zu den zentralen AutorInnen der Gründergeneration gehören für sie deshalb Jean-Jacques Rousseau, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx. Neben diesem historischen Ausgangspunkt bedarf es jedoch auch einer allgemeinen Aufgabenbestimmung der Disziplin. Hierzu werden Max Horkheimer und Axel Honneth einander gegenübergestellt. Horkheimer, so die AutorInnen, formuliert Anfang der 1930er-Jahre ein sozialphilosophisches Programm, welches „philosophisch[e] Reflexion und empirisch[e] Sozialforschung“ (S. 17) verbindet und damit dezidiert deskriptiv und normativ zugleich vorgeht. Gegenstand sind dabei im Anschluss an Hegels Gesellschaftsbegriff „alle sozialen Praktiken, Institutionen, kulturellen Erscheinungen und Deutungen, die das soziale Leben der Menschen betreffen“ (S. 18). Da die Begriffsbestimmung Horkheimers jedoch allzu breit ist, wenden sich die AutorInnen für eine Präzisierung Axel Honneth zu. Für Honneth ist der Gegenstand der Sozialphilosophie die individuelle und kollektive Erfahrung von Leid durch strukturelle Missbildungen der sozialen Welt. In dieser Bestimmung ist die Frage nach dem normativen Maßstab der Sozialphilosophie zunächst ex negativo eingeholt, wenn auch nicht beantwortet. Die These, Honneth habe darüber eine „Neubegründung der Sozialphilosophie als Diagnose von Pathologien“ (S. 21) geleistet, erscheint dabei nicht vollends überzeugend. So ist schwer zu übersehen, wie sehr etwa der Leidensbegriff Schopenhauers die sozialphilosophischen Arbeiten Horkheimers prägt.[4] Die AutorInnen schließen in ihrer Aufgabenbestimmung letztlich sowohl an Horkheimer wie auch an Honneth an. Sozialphilosophie betrachte, „wie das Soziale konstituiert ist“, um als „Einheit von Analyse und Kritik“ nicht nur dessen Funktionieren zu beschreiben, sondern auch die „normativ imprägniert[en] Funktionsbedingungen“ zu untersuchen, um überhaupt Fehlentwicklungen diagnostizieren zu können (S. 24). Das ist bereits ein

deutliches Präludium auf das am Ende präsentierte Programm von Sozialphilosophie als immanenter Kritik.

Die folgenden zwei Kapitel stellen Grundprobleme der Sozialphilosophie vor. Zunächst geht es dabei um das Verhältnis von *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Jaeggi und Celikates rekonstruieren die Entstehung dieses begrifflichen Gegensatzpaares zunächst historisch: Mit der Entstehung der Ökonomie als selbständiger Sphäre, in welcher sich im Schutze des bürgerlichen Privatrechts Individuen im Tausch als frei und gleich begegnen können, lassen sich Gemeinschaft und Gesellschaft als zwei unterschiedliche Typen sozialer Ordnungsbildung unterscheiden. An die historische Herleitung schließt ein wahrer Husarenritt durch verschiedenste Betrachtungen dieses Verhältnisses durch Hegel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, den Kommunitarismus und Émile Durkheim an. Es geht den AutorInnen jedoch um mehr als eine bloß zusammenfassende Darstellung prägender theoretischer Perspektiven. Sie arbeiten zugleich heraus, inwiefern jeweils das Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft problematisiert wird. Beispielsweise macht Tönnies deutlich, dass die Gesellschaft letztlich nur eine „artifizielle und konstruierte Form des Zusammenlebens“ mit allerhand Entfremdungspotenzial sei und sieht darin einen qualitativen Unterschied gegenüber der ursprünglichen, naturgewachsenen Gemeinschaft (S. 32).

Jaeggi und Celikates zeigen jedoch anschließend anhand des Begriffes der Solidarität, dass die beiden Ordnungstypen Gemeinschaft und Gesellschaft nicht gänzlich unversöhnlich sind. Solidarität wird hierbei verstanden als „symmetrisch-reziproke und nicht-instrumentelle Beziehung“ zwischen Subjekten (S. 39). Leider wird im Text nicht vollends deutlich, worin das Innovationspotenzial der Synthese für eine sozialphilosophische Perspektive liegt, denn dafür müsste der Begriff mehr leisten, als lediglich auf die wechselseitige Abhängigkeit von individuellem und kollektivem Dasein zu verweisen. Bereits bei Hegel – darauf verweisen Jaeggi und Celikates sogar explizit selbst – wird schließlich herausgestellt, dass letztlich das vereinzelte Wohl mit dem „Wohl und Recht aller verflochten“<sup>[5]</sup> ist.

Das nächste Kapitel, *Individuum und Gesellschaft*, stellt ein weiteres zentrales Begriffspaar der Sozialphilosophie vor. Der Dualismus kann gemäß der AutorInnen zu Gunsten einer der beiden Seiten, nämlich Individualismus oder Holismus, aufgelöst werden. Beide Positionen werden zunächst in ihren ontologischen und methodologischen Grundannahmen präsentiert.

Als Vertreter des Individualismus werden Thomas Hobbes, John Stuart Mill und Jon Elster angeführt, welche das Soziale als Produkt individueller Handlungen betrachten. Demgegenüber plädiert der Holismus, repräsentiert durch Hegel, Durkheim und Theodor W. Adorno, für das Soziale als Phänomen sui generis. Allerdings fallen an dieser Stelle die Auseinandersetzungen mit der Ontologie der verschiedenen holistischen Positionen sehr dürftig aus. Lediglich von der notwendigen „Existenz sozialer Ganzheiten“ ist die Rede (S. 44). Unklar bleibt, was

genau diese *Ganzheiten* für die entsprechenden AutorInnen ausmacht. Zusätzlich wäre ein Hinweis interessant, ob und inwiefern die unterschiedlichen holistischen Positionen miteinander konfligieren.[6]

Jaeggi und Celikates argumentieren letztlich diplomatisch für einen ‚gemäßigten Holismus‘, welcher beiden Positionen Platz einräumt: individuelles Verhalten wird hier durch „Bezugnahme auf soziale Entitäten“ erklärt, denen „eine gewisse Kausalität zukommt“, die aber zugleich durch Akteure beeinflusst werden (S. 48). Ontologisch wird mit Charles Taylors Begriff irreduzibler sozialer Güter argumentiert, für den Phänomene wie Kultur, Sprache und Solidarität ohne Sozialität schlichtweg keine Bedeutung haben – sie entstehen, verändern sich oder zerfallen nur durch Interaktionen von Individuen. Somit muss, laut Jaeggi und Celikates, die Wechselseitigkeit von Handlung und Struktur hervorgehoben werden, was insbesondere intermediäre Ansätze wie die Feldtheorie Bourdieus oder die Strukturierungstheorie Anthony Giddens‘ interessant macht (S. 50). Diese Synthese erscheint durchweg plausibel. Allein, wenn der gemäßigte Holismus zugesteht, dass sozialen Gebilden eine ‚gewisse Kausalität‘ in der Beeinflussung individuellen Handelns zukommt, bleibt damit die entscheidende methodologische Frage offen, *wie* das vonstatten geht.[7]

Die folgenden fünf Kapitel – Freiheit, Anerkennung, Entfremdung und Macht – sind explizit miteinander verbunden. Es werden nicht nur die Begriffe teils historisch, teils systematisch vorgestellt, sondern auch ständig Möglichkeiten der Kritik eruiert. Dabei kommt dem Begriff der Freiheit eine gesonderte Rolle zu.

Ein dezidiert sozialphilosophischer Blick auf den Begriff der *Freiheit* fragt den AutorInnen zufolge nach dem „Verhältnis von Freiheit und Sozialität“ (S. 53) – er fragt also danach, inwiefern soziale Beziehungen freiheitsbehindernd oder freiheitsermöglichend sind. Die klassische Unterscheidung von negativer Freiheit (*von* etwas) und positiver Freiheit (*zu* etwas) nach Isaiah Berlin wird hier von Jaeggi und Celikates nicht als Gegensatzpaar, sondern als Spektrum aufgefasst, welches verschiedene „Aspekte von Freiheit“ (S. 56) beschreibt. Dabei wird insbesondere die Rolle von sozialen Institutionen und Praktiken als *freiheitsermöglichend* hervorgehoben, weil sie Ressourcen bereitstellen, die erst die Voraussetzungen für ein bestimmtes Handeln schaffen. Freiheit wird somit konstitutiv untrennbar von Sozialität. Sie stellt aber zusätzlich einen „Meta-Wert“ dar, insofern sie nicht nur einen Zielzustand, sondern auch den „*Modus des Vollzugs*“ bestimmter Praktiken ausdrückt (S. 62, Hervorhebung i. O.). Freiheit fungiert für Jaeggi und Celikates so als normativ-kritischer Maßstab bei der Betrachtung sozialer Praktiken und Institutionen. Wie sich eine darauf aufbauende Kritik gestaltet, wird anhand der nachfolgenden Kapitel ausgeführt.

Zunächst wenden sich die AutorInnen dem Begriff der *Anerkennung* zu. Es wird darauf hingewiesen, dass Anerkennung „bereits Fichte und Hegel und heute vor allem Honneth diskutieren“ (S. 64). Zutreffender ist es allerdings zu sagen,

Honneth habe wie kein anderer zeitgenössischer Sozialphilosoph eine Anerkennungstheoretische Lesart insbesondere von Hegel geprägt - welche durchaus umstritten ist.[8] Einem durch diese Tradition geprägten Begriff der Anerkennung liegt den AutorInnen zufolge eine Ontologie zugrunde, welche das Individuum als unbedingt relational begreift: Es findet sich stets eingebettet in soziale Ordnungen und Institutionen, die ihm Anerkennung ermöglichen. Der Begriff hat zusätzlich eine normative Dimension, denn Anerkennungsverhältnisse können durchaus in „subtile Herrschafts-, Entfremdungs- und Bemächtigungsverhältnisse“ umschlagen (S. 69). Sie sind Folge des Umstands, dass Anerkennung auf einer potenziell konflikträchtigen Fremdwahrnehmung und -bestimmung beruht. In der Frage, welche Anerkennung die ‚richtige‘ Anerkennung ist, wird deshalb der Begriff der Freiheit als Maßstab angelegt. Anerkennungsverhältnisse sind für die AutorInnen danach zu beurteilen, inwiefern sie die „Möglichkeit der Aneignung und Transformation dieses Bestimmteins“ bieten (S. 74). Diese Möglichkeit fällt zusammen mit dem Begriff der Freiheit.

Analog argumentieren die AutorInnen auch im Kapitel zum Begriff der *Entfremdung*. Zunächst werden die Entfremdungsbegriffe von Rousseau, Hegel und Marx verglichen. Dabei werden zwei entscheidende Probleme herausgearbeitet: Zum einen das „Problem der Ohnmacht“, das mangelnde Bestimmung über das eigene Handeln beschreibt und zum anderen das „Problem der Verarmung“, durch das es dem Subjekt unmöglich wird, sich sinnhaft im eigenen Handeln zu erkennen (S. 81). Daran anschließend werden exemplarisch weitere AutorInnen (Georg Lukács, Weber, Tönnies und viele mehr) gestreift, in deren Werken sich ähnliche Diagnosen finden. Substanzielle Erkenntnisse werden durch diese Aufreihung allerdings nicht vermittelt: Statt Adornos Begriff der Entfremdung in einem Satz abzuhandeln (S. 83), hätte sich der Einführungsband besser auf weniger AutorInnen gestützt. Die Kritik von Entfremdung muss für Jaeggi und Celikates die Falle von essentialistischen Welt- und Subjektvorstellungen umgehen. Für die AutorInnen ist eine soziale Beziehung auch dann entfremdet, wenn sie durch Essentialisierungen in ihrer Transformationsfähigkeit beschränkt wird. Daher muss die Aufhebung von Entfremdung immer eine transformative Aneignung darstellen, welche zugleich die „Voraussetzung für die Verwirklichung von Freiheit“ (S. 88) ist.

Auch das folgende Kapitel über *Macht* bezieht sich auf den doppelten Begriff von Freiheit. Es verwundert daher wenig, dass die sozialphilosophische Perspektive, den AutorInnen zu folge, „soziale Machtverhältnisse im Allgemeinen“ kritisch betrachtet (S. 89). Ihren Begriff von Macht entlehnen Jaeggi und Celikates bei Foucault. Dessen Ansatz bleibt im Gegensatz zu klassischeren Machtbegriffen (wie denen von Thomas Hobbes und Weber) nicht bei einer Charakterisierung von Macht als asymmetrischem Verhältnis zwischen Subjekten stehen. Macht in Foucaults Sinne durchzieht vielmehr soziale Verhältnisse auch ohne erkennbare intentionale Steuerung. Macht kann darüber hinaus auch produktiv wirken. Damit, so die AutorInnen, verweist Foucault zu Recht auf die Janusköpfigkeit von Machtverhältnissen, bleibt jedoch einen kritischen Maßstab schuldig. Einen solchen Maßstab skizzieren Jaeggi und Celikates erneut im Rückgriff auf ihren bereits

bewährten Freiheitsbegriff: Insofern Macht produktiv wirkt, ist sie mit Freiheit als Möglichkeit zur aneignenden Transformation von (Fremd-)Bestimmung nicht per se inkommensurabel. Wirkt Macht jedoch asymmetrisch und repressiv, kann sie Unfreiheit erzeugen.

Komplettiert wird die problemorientierte Begriffsklärung der AutorInnen durch ein Kapitel zum Begriff der *Ideologie*, das ebenfalls eine Diskussion von Kritikpotenzialen beinhaltet. Jaeggi und Celikates unterscheiden unter Bezugnahme auf Raymond Geuss zunächst drei Verständnisse von Ideologie. Neben dem deskriptiven und positiven ist insbesondere das kritische Verständnis von Interesse, da es, nicht nur im Anschluss an Marx, die potenzielle Falschheit von Ideologien einfängt. Folgend werden, wiederum im Anschluss an Geuss, drei Dimensionen dieser Falschheit differenziert: Ideologien können epistemisch, funktional oder genetisch kritisiert werden. Jedoch problematisieren die AutorInnen sogleich, dass eine solche Kritik letztlich immer ein asymmetrisches Verhältnis zwischen epistemisch überlegenen KritikerInnen und den unterlegenen Kritisierten beinhaltet. Exemplarisch wird eine solche Verwendung des Ideologiebegriffs durch Adorno moniert. Inwiefern hier ein Problem vorliegt, das speziell Ideologiekritik betrifft, wird leider nicht ausgeführt. Schließlich könnte an dieser Stelle eingewendet werden, auch die Kritik von Anerkennungs- oder Machtverhältnissen, ja Kritik überhaupt, bedürfe eines solchen Standpunktes. Jaeggi und Celikates wollen jedoch ein Programm entwickeln, das Kritik auf Augenhöhe ermöglicht. Eine solche Ideologiekritik hat drei Dimensionen: Erstens verfährt sie immanent, setzt also an der Selbstwidersprüchlichkeit der als ideologisch markierten Formationen an. Weiterhin soll sie metakritisch verfahren, also Mechanismen dechiffrieren, welche soziale Verhältnisse als natürliche Verhältnisse erscheinen lassen. Von Ideologie lässt sich dementsprechend erst dann sprechen, wenn ungerechte Verhältnisse von den Betroffenen „nicht als ungerecht oder ausbeuterisch erfahren werden“ (S. 109). Diese Qualifikation muss jedoch Irritation erzeugen. Es bedürfte an dieser Stelle doch einer epistemisch überlegenen Kritikerin, um die Betroffenen über die Ungerechtigkeit und Ausbeutung in Kenntnis zu setzen – ein solcher Standpunkt wurde jedoch einige Seiten zuvor noch als untragbar kritisiert.[9] Im Buch wird das aber nicht weiter diskutiert. Drittens ist Ideologiekritik für die AutorInnen stets mit einer Praxis verwoben, welche eine Transformation der ideologischen Verhältnisse anleiten soll.

Das abschließende Kapitel ist weniger ein Fazit als vielmehr ein Plädoyer für Sozialphilosophie als „wesentlich [...] auf Kritik bezogenes Unternehmen“ (S. 111). Im Rückblick auf die Strukturierung der Kapitel erscheint das konsequent. Weiterhin werfen die AutorInnen erneut die Frage auf, wie Kritik möglich ist, die nicht einen unzulässigen normativen Standpunkt einnimmt. Weder der Modus der externen, noch der der internen Kritik können dieses Problem angemessen lösen: Jede Form externer Kritik nimmt bereits ex ante einen solchen unzulässigen Standpunkt ein. Und auch interne Kritik als Ausmessung zwischen formulierten Normen und defizitären Praktiken ist auf das Problem zurückgeworfen, denn auch Normen bedürfen einer (wiederum) normativ geprägten Auslegung. Dagegen wird,

wie bereits im Kapitel zur Ideologie, erneut die immanente Kritik stark gemacht. In diesem Verfahren wird die „implizite Normativität sozialer Praktiken und Institutionen“ betrachtet, in der zweifachen Absicht, sowohl die soziale Wirklichkeit wie auch die darin verarbeiteten Normen zu transformieren (S. 115). Damit soll immanente Kritik mehr sein als nur eine hohle an bestehende Verhältnisse gestellte Forderung: „[I]mmanente Kritik ist als Analyse Kritik [...] und als Kritik Analyse“ (S. 117). Diese rhetorisch gelungene Formel, welche sich wortgleich bereits in einem älteren Aufsatz wiederfindet,[10] kann jedoch nicht über eine gravierende Schwäche des Konzepts hinwegtäuschen. Denn der Anspruch der immanenten Kritik, eine Transformation anzuleiten, konnte bis dato nicht überzeugend darlegen, inwiefern sich dieser Transformationsprozess von geschichtsphilosophischen Hoffnungen lösen kann. Zwar meinte Jaeggi bereits in *Kritik der Lebensformen* ihr sozialphilosophisches Projekt von jedem Geschichtstelos befreit zu haben, in dem sie proklamierte: „Es gibt also nicht [...] nur *einen* Fortschritt oder *eine* mögliche Entwicklungsgeschichte des Fortschritts“[11] - doch Fortschritt bleibt es allemal. Jens Greve hat daran anschließend zu Recht darauf verwiesen, dass mit einem solchen Statut die generelle ‚Richtung‘ der Transformation normativ immer schon vorweggenommen wird. So bleiben dieser Sozialphilosophie als Programm immanenter Kritik nur zwei Möglichkeiten: entweder sie argumentiert von einer erwarteten Zukunft aus, welche der Transformationsprozess hervorbringen wird, verheddert sich dabei aber notwendigerweise wieder im Problem des normativen Standpunktes. Denn „ein zukünftiger Zustand kann als Bewährung eines hypothetisch angesetzten Maßstabes gegenwärtig nicht gelten“.[12] Oder sie lässt tatsächlich die „Geschichte selbst über die Richtigkeit entscheiden“[13] - und wäre damit wieder auf eine Art Hegel’schen Historizismus zurückgeworfen.[14]

*Sozialphilosophie - eine Einführung* will sowohl Grundbegriffe der Disziplin vorstellen wie auch über das Konzept der immanenten Kritik ein bestimmtes sozialphilosophisches Programm stark machen. Beide Vorhaben behindern einander, was jedoch nicht allein dem geringen Umfang in Rechnung gestellt werden kann. Die einführenden Rekonstruktionen folgen keiner einheitlichen Systematik, sondern sind vor allem auf das am Ende präsentierte Programm zugeschnitten. Dieses Programm, insbesondere das Konzept der immanenten Kritik, beruht jedoch, wie oben gezeigt, auf einigen problematischen Voraussetzungen. Insofern darf man auf das für Frühling 2019 angekündigte *Fortschritt und Regression*[15], welches sich anschickt, genau diese Problemzonen zu adressieren, umso gespannter sein.

---

#### Fußnoten

[1] Vgl. Stefan Gosepath u. a. (Hg.), *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie* (2 Bd.), Berlin 2008.

[2] Vgl. Franck Fischbach, *Manifest für eine Sozialphilosophie*, Bielefeld 2016.

[3] Vgl. Rahel Jaeggi, *Was ist Ideologiekritik?*, in: dies. / Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt 2009, S. 266-295; Rahel Jaeggi, *Kritik der Lebensformen*, Berlin

2014; Robin Celikates, Kritik als soziale Praxis, Frankfurt 2009.

[4] Hierzu Amos Schmidt, Materialismus zwischen Metaphysik und Positivismus, Opladen 1993, S. 6-24.

[5] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt 1970, S. 340.

[6] Weiterführend Oliver Marchart, Das unmögliche Objekt, Berlin 2013.

[7] Vgl. Karin Knorr-Cetina / Aaron Victor Cicourel, Advances in social theory and methodology, Boston 1981.

[8] Hierzu Karin de Boer, Kampf oder Anerkennung? Einige kritische Überlegungen zu Honneths Lektüre der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Andreas Hetzel u. a. (Hg.), Alterität und Anerkennung, Baden-Baden 2011, S. 161-178.

[9] Vgl. hierzu auch Axel Bühler, Abschied von der Kritischen Theorie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 50 (2010), S. 494-497.

[10] Vgl. Jaeggi, Ideologiekritik, S. 280.

[11] Jaeggi, Lebensformen, S. 450.

[12] Jens Greve, Gesellschaftskritik und die Krise der kritischen Theorie, in: Stephan Lessenich (Hg.), Routinen der Krise - Krise der Routinen. Verhandlungen des 37. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Trier 2014, S. 798-809, hier S. 805.

[13] Greve, Gesellschaftskritik, S. 803.

[14] Weiterführend hierzu: Georg Vobruba, Soziologie und Kritik - Moderne Sozialwissenschaft und Gesellschaft, in: Soziologie 42 (2013), 2, S. 147-168, insb. S. 157-160; Amy Allen, The End of Progress - decolonizing the normative foundations of critical theory, New York: Columbia University Press 2016, insbes. S. 83-125.

[15] Rahel Jaeggi, Fortschritt und Regression, Berlin (i. E.).