

Einleitung: Der historische Ort des Begriffs der Möglichkeit

I. Die Aktualität des Begriffs der Möglichkeit

Das Unwort des Jahres 2010 lautete »alternativlos«. Seither breitet sich ein Unbehagen gegen die lange verbreitete Rede von der Alternativlosigkeit aus. Wer Alternativen zu etablierten Praktiken oder zu gegebenen Prozeduren abstreitet, gerät in Verdacht, ideologisch zu agieren.¹ Die Zeit von TINA (»there is no alternative«) scheint vorüber, und dies zeugt von *Möglichkeitsdenken*. Intellektuelle wie Jürgen Habermas und Noam Chomsky kritisieren den »Sound des Sachzwangs« und Literaten wie Robert Menasse appellieren unentwegt, widerständig denjenigen Tendenzen in politischen und ökonomischen Diskursen zu begegnen, die den status quo zu zementieren versuchen.² Sie befinden sich im Einklang mit einer einflussreichen Nichtregierungsorganisation, die den Slogan »Eine andere Welt ist möglich« in das globale Gedächtnis hat eingehen lassen.³ Demgegenüber mag es als marginal erscheinen, wenn eine große schwedische Möbelhaus-Kette das Radio- und TV-Publikum hierzulande mit dem Aufruf »Entdecke die Möglichkeiten!« versorgte oder ein südkoreanischer Konzern für seine Autos unter der Devise »New Thinking. New Possibilities« warb. Doch daran zeigt sich, dass Stillstand und Verharren im Bestehenden keineswegs nur von kritisch-intellektuellen Kräften als rückständig angeprangert, also negativ konnotiert werden. Auch ist damit

-
- 1 Diese Diagnose wird allerdings getrübt durch die Wahl des Wortes 2016: »Postfaktisch«. Eine das »Postfaktische« anprangernde und auf Fakten pochende, mit exklusivem Wahrheitsanspruch verbundene Politik erweist sich als eine Politik der Alternativlosigkeit: Das Unwort von 2010 und das Wort des Jahres 2016 stehen so in einem direkten Zusammenhang, »postfaktisch« erweist sich als Kehrseite von »alternativlos«. Vgl. Frieder Vogelmann, »Postfaktisch«, in: Soziopolitisches Gesellschaftsbeobachten: 2016, www.soziopolis.de/verstehen/wie-spricht-die-wissenschaft/article/postfaktisch/, aufgerufen am 29.07.2020.
 - 2 Blätter für deutsche und internationale Politik (Hg.), Der Sound des Sachzwangs. Der Globalisierungs-Reader, Bonn/Berlin: 2006 und Robert Menasse, Die Zerstörung der Welt als Wille und Vorstellung. Frankfurter Poetikvorlesung, Frankfurt a.M.: 2006.
 - 3 Susan George, Another world is possible if... London: 2004. Gemeint ist das globalisierungskritische Netzwerk »Attac«.

nicht unbedingt die Idee des Fortschritts verbunden, wie sich etwa an der rechtspopulistischen Partei »Alternative für Deutschland« leicht illustrieren lässt. Kurzum: Das Denken in Alternativen oder das Differenzieren vom status quo sind fest verwurzelt im gegenwärtigen gesellschaftlichen Bewusstsein.⁴

Allerdings wäre der Eindruck verfehlt, nun sei erstmals eine möglichkeitsfreundliche Zeit angebrochen. So hat es in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ebenfalls einen breit gefächerten und breitenwirksamen Möglichkeitsdiskurs gegeben. In etlichen philosophischen Schriften und Debatten verdichtete sich das Interesse am Denken in Alternativen oder Varianten zur wie auch immer verstandenen Wirklichkeit. Sei es eine eher an Wahrscheinlichkeits- und Erkenntnistheorie orientierte Inanspruchnahme der Kategorie der Möglichkeit, sei es eine ontologische oder phänomenologische Auseinandersetzung mit dem Möglichkeitsbegriff: Vor, mitten und nach dem Ersten Weltkrieg wurde kontrovers und inhaltlich divers um die »Möglichkeit« gerungen.⁵ Der »Möglichkeitsmensch«, wie er in Robert Musils Jahrhundertroman »Mann ohne Eigenschaften« entfaltet wird, kann als literarische und ironische Aufarbeitung des großbürgerlich-aristokratischen Bewusstseins vor dem Krieg gelten.⁶ Das Interesse am Möglichkeitsdenken ebbte mit Kriegsende keineswegs ab, vielmehr gewinnt es an Konturen, die mit dem Geist der sogenannten »Goldenzen Zwanziger Jahre« korrespondieren.⁷

-
- 4 Möglichkeitsdenken mündet gelegentlich in Möglichkeitskult. Welche eigenartigen Früchte es hervorzubringen vermag, wird an dem »ethischen Imperativ« ersichtlich, den der Kybernetiker Heinz von Foerster prägte: »Der ethische Imperativ: Handle stets so, daß die Anzahl der Wahlmöglichkeiten größer wird.« Heinz von Foerster, Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie, Braunschweig: 1985, S. 41.
- 5 Folgende Auswahl an akademischen Publikationen, die den Begriff der Möglichkeit thematisch werden lassen, bleibt überschaubar und kann keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erfüllen: August Gallinger, Das Problem der objektiven Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse, Leipzig: 1912, Johannes Maria Verwegen, Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntniskritik, Leipzig: 1913, Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz, in: ders., Gesammelte Schriften. Zweiter Band, Tübingen: 1922, August Faust, Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. Erster Teil, Heidelberg: 1931 und Nicolai Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin: 1938. Diese Auflistung lässt sich ergänzen durch die Verweise bei Michael Makkopoulos, Modernität und Kontingenz, München: 1997. Vgl. Birgit Griesecke (Hg.), Werkstätten des Möglichen 1930-1936: L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein, Würzburg: 2008.
- 6 Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften. I/Bd. 1 und 2 (1930 und 1932), Reinbek bei Hamburg: 1987. Dort wird gleich zu Beginn im vierten Kapitel des Ersten Buchs vom »Möglichkeitssinn« gehandelt. Beiträge zu weiteren literarischen Entwürfen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von diesem Sinn beflügelt waren, finden sich in folgendem Sammelband – auch wenn es sich hierbei lediglich um eine begrenzte, aber instruktive Auswahl handelt: Roland Innerhofer et al. (Hg.), Das Mögliche regieren. Gouvernementalität in der Literatur- und Kulturanalyse, Bielefeld: 2011.
- 7 Prototypisch für diesen »Geist« war Ernst Blochs erstes, viel beachtetes Buch. Es lieferte dem Expressionismus einen sprachlich-intellektuellen Ausdruck: Ernst Bloch, Geist der Utopie. Erste Fassung (1918), Frankfurt a.M.: 1985. Als etwas ältere Bewegung, die dem Möglichkeitsgedanken in »dynamistischer« Weise verfallen war, ist der Futurismus zu nennen. In einem Manifest aus dem Jahr 1912 wird ein kinetisches Möglichkeitsverständnis ersichtlich, das im Gegensatz zur Konzeption bei Bloch nicht unterfüttert wurde durch eine als utopisch zu klassifizierende Intention: »Von einem gänzlich futuristischen Standpunkte [...] suchen wir einen Stil der Bewegung, was vor uns

Wiederum wäre es verfehlt, das Möglichkeitsdenken lediglich als Spezifikum des 20. Jahrhunderts zu erachten. Der Möglichkeitsgedanke gehört zum philosophischen Diskurs der Neuzeit. Auf ihn gründet die neuzeitliche Vorstellung von der Machbarkeit der Geschichte. Zwar wirkte bereits in der Antike ein aristotelisch geprägter Möglichkeitsbegriff in der praktischen Philosophie, er bleibt aber auf ganz eigentümliche Weise limitiert. Bezogen auf kollektive Praxis wird diese Begrenzung darin deutlich, dass die Akteure eigene Vorstellungen über das (kommunale) Gute umzusetzen versuchen – aber dabei stets im gegebenen sittlichen Kosmos verharren. Die Handlungsmöglichkeiten blieben insofern begrenzt, als Optionen undenkbar waren, die über den Bereich der bekannten oder bestehenden Ordnungen hinauswuchsen: Es blieb bei einem systemimmanenten Möglichkeitsbewusstsein, das ausschließlich auf historische, bereits verwirklichte Formen des menschlichen Zusammenlebens rekurrierte.⁸ Außerdem war die Reichweite des Politischen geringer: Die neuzeitlich so gewichtig werdende Sphäre der Ökonomie wurde kaum zum Gegenstand politischen Handelns.⁹ Der moderne Begriff der praktischen Möglichkeit hingegen ist an ein *Geschichtsbewusstsein* geknüpft, das die Grenzen gegebener moralischer, ökonomischer und politischer Verhältnisse überschreitet. Ich bezeichne ihn als Begriff der *sozialen Möglichkeit*.

Vereinfacht lässt sich die Geschichte des Begriffs der Möglichkeit wie folgt skizzieren: War ein realer Begriff der Möglichkeit in der Antike dazu da, Seiendes in seiner Unabgeschlossenheit und Bewegtheit zu erfassen, entfaltet er sich in der Neuzeit als ein Begriff der *Differenz*. Er wird so als ein kritischer, gegen das übermächtige Konzept der Wirklichkeit gerichteter Terminus im 19. und 20. Jahrhundert konzipiert. Wie Gamm formuliert:

»In der Philosophie wird die Kategorie des Möglichen gegen die Übermacht des Wirklichen in den Zeugenstand gerufen.«¹⁰

noch niemals versucht worden ist. [...] Wir haben in unserem Manifest erklärt, dass man die *dynamiche Empfindung* geben müsse, das heißt den besonderen Rhythmus jedes einzelnen Gegenstandes, seine Neigung, seine Bewegung oder besser gesagt: seine innere Kraft.« Entnommen aus: Umberto Boccioni et al., *Futurismus. Die Aussteller an das Publikum*, in: Jürgen Harten (Hg.), *Wir setzen den Betrachter mitten ins Bild. Futurismus 1909-1917*, Düsseldorf: 1974, ohne Seitenzahl.

- 8 In der griechischen Antike ist die Kreislauflehre der Verfassungen durch Polybius zur klassischen Theorie avanciert. Noch Machiavelli ist von ihr inspiriert. Erst im Zuge der neuzeitlichen Geschichtstheorien verlor diese Zyklen-Vorstellung an Bedeutung. Zu Polybius siehe Karl-Ernst Petzold, *Kyklos und Telos im Geschichtsdenken des Polybios*, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, Bd. 28: 1977, S. 276ff. Vgl. auch Niccolò Machiavelli, *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung* (1531), Hamburg: 1977, Erstes Buch, 2. Kapitel, S. 15.
- 9 Zumindest gilt dies für die politische Philosophie des Aristoteles: Die wirtschaftlichen Angelegenheiten fallen in den Bereich des familiären Hauses, sind also kein politischer Sachverhalt. Vgl. Aristoteles, *Politik*, Hamburg: 1995, Erstes Buch, Kapitel 8-13.
- 10 Gerhard Gamm, *Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Darmstadt: 2009, S. 12.

II. Zur Entstehung des Begriffs der sozialen Möglichkeit

Neuzeitliches Möglichkeitsdenken, das gegen die Übermacht des Wirklichen aufbegeht, kann kurz und grob anhand folgender Thesen skizziert werden:

1. Möglichkeiten sind menschengemacht und werden von Menschen ergriffen. Als Akteure ihrer eigenen Geschichte können sie – aber müssen nicht – ihr eigenes Glück verfolgen und soziale Verhältnisse verändern.
2. Sie sind dazu in der Lage, weil die menschlichen Angelegenheiten weder von einem göttlichen noch von einem natürlichen Plan (durchwegs) vorherbestimmt sind und sie über Vernunftvermögen verfügen, die es ihnen erlauben, gemäß eigenen Zielen zu handeln.
3. Wenn sowohl die eigenen Ziele als auch die menschliche Praxis nicht von fremden Mächten vorgegeben sind, so ist auch nicht vorentschieden, worin sie je bestehen: Sie können so oder anders sein.
4. Fortan wird die Differenz zwischen einer übermäßig erscheinenden Wirklichkeit und den aus ihr hervorgehenden Möglichkeiten bedeutsam für Theorie und Praxis im Geiste freiheitlicher Konzeptionen von Individuum und Gesellschaft.
5. Modernes Möglichkeitsdenken ist eng verbunden mit der Vorstellung der Innovation: Neue, ins Bewusstsein gelangende und noch nicht verwirklichte Formen in Kultur, Wirtschaft und Staat werden als möglich erachtet.
6. Damit einher geht ein gesteigertes Interesse an der Zukunft: Möglichkeiten der künftigen Entwicklung werden von Belang, wobei diejenigen besonders ins Gewicht fallen, die eine Verbesserung der eigenen und der menschlichen Angelegenheiten erhoffen lassen.

Wie stark die Manifestation dieser Möglichkeitsvorstellung in intersubjektiven, gesellschaftlichen und rechtlichen Zusammenhängen durch Katastrophen natürlicher und menschlicher Couleur befördert wurde, sollen die folgenden Passagen verdeutlichen. Mit dem Rekurs auf zwei einschneidende historische Ereignisse wird ein erster Versuch unternommen, die epochenspezifische und gesellschaftspolitische Relevanz des Möglichkeitsdenkens zu verdeutlichen.

1. Lissabon oder der Beginn einer optimistischen Geschichtsphilosophie

Zu welchem Zeitpunkt der »Möglichkeitssinn« in das politische Denken der Neuzeit einsickerte, lässt sich nicht exakt bestimmen.¹¹ Fest steht, dass daran die zeitgenössi-

¹¹ Wichtige Etappen sind sicherlich die drei »großen Utopien« von Thomas Morus, »Von der Staatsverfassung und der neuen Insel Utopia« (1516), Tommaso Campanella, »Sonnenstaat oder Idee einer philosophischen Republik« (1602) und Francis Bacon, »Neu-Atlantis« (1626). Alle drei Werke sind übersetzt enthalten in: Thomas More et al., *Der utopische Staat*, in: Klaus J. Heinisch (Hg.), *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, Reinbek bei Hamburg: 2017 (31. Auflage). Auch Bacons »Novum Organum« (1620) gehört zu den zentralen Schriften, in denen und durch die der »Möglichkeitssinn« erwachte. Francis Bacon, *Neues Organon* (lateinisch-deutsch), Hamburg: 1990 (2. Auflage).

sche Interpretation von sogenannten Naturkatastrophen keineswegs unerheblich beteiligt war.

Am 1. November 1755 wurde Lissabon von einem Erdbeben heimgesucht. Angesichts der jüngsten Bürgerkriege, Seuchen und des wachsenden Unmutes gegen absolutistische Herrschaft wurde das Erdbeben von Lissabon zum Auslöser einer radikalen Infragestellung der Theodizee: Wie kann es sein, dass ein allmächtiger und gütiger Gott diese Übel zulässt – wie kann es sein, dass in Lissabon zehntausende fromme Menschen während des Gottesdienstes grausam ihren Tod fanden? Leibniz sprach von der besten aller möglichen Welten, die Gott geschaffen hat.¹² Dieser Optimismus ist nach dem Lissabonner Erdbeben wie wegewischt. Populär wurde Voltaires Polemik gegen die leibnizsche Rechtfertigung. Grotesk wirken die Apologien von Candides Magister Panglos: Zerschunden von brutalsten Misshandlungen wimmert er immer noch von der besten aller möglichen Welten, die – einer Kosten-Nutzen-Rechnung entsprechend – das geschehene Übel gegen die Vorteile und das Gute des Erdenlebens abzuwagen versucht. Die »Metaphysiko-theologo-kosmolo-nigologie«, die Panglos mit größtem Nachdruck zur Rechtfertigung des Weltenlaufs vertritt, wird zur Farce – und mit ihr die leibnizsche Theodizee, welche als Folie dieser literarischen Abrechnung diente.¹³

Das Einsickern eines historischen Möglichkeitssinns in der Neuzeit wird von derartigen Diskursen begleitet. Es setzt sich die Überzeugung durch, dass nicht Gott verantwortlich ist für die konkrete Einrichtung der Welt. Der Mensch wird zum Schöpfer seiner eigenen Welt.¹⁴ Der Optimismus, den die Theodizee von Leibniz paradigmatisch zum Ausdruck brachte und Panglos auch in Zeiten größter Not zur Rechtfertigung des Gegenwärtigen veranlasste, entschwand.¹⁵ Allerdings verpuffte er nicht bloß, sondern wurde nach dem Lissabonner Erdbeben durch geschichtsphilosophische Theoreme »kompensiert«, indem er in die Zukunft projiziert wird: Zwar scheint die Welt

12 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels* (1710), Frankfurt a.M.: 1996, Erster Teil, § 8, S. 219f.

13 Voltaire, *Candide oder Die Beste der Welten* (1759), Stuttgart: 1971. Die erste Ausgabe, die in Genf anonym erschienen ist, bringt die Stoßrichtung der Polemik weitaus besser zum Vorschein: »*Candide ou L'optimisme*. Traduit de l'allemand de M. le docteur Ralph avec les Additions qu'on a trouvées dans la poche du Docteur, lorsqu'il mourut à Minden, l'An de Grâce 1759«. Bereits 1756 publizierte Voltaire ein Gedicht unter dem Titel »*Poème sur le désastre de Lisbonne*«, das sich explizit auf die Lissabonner Ereignisse von 1755 bezog und seine Skepsis gegen die tradierte Theodizee zum Ausdruck brachte.

14 Ein Vorbote dieser Geschichtsauffassung findet sich sicherlich in Vico, dessen Schriften erst eine Generation nach seinem Tode einem größeren Kreise bekannt wurden: »Doch in solch dichter Nacht voller Finsternis [...] erscheint dieses ewige Licht [...] folgender Wahrheit, die auf keine Weise in Zweifel gezogen werden kann: *dass diese politische Welt sicherlich von den Menschen gemacht worden ist*; deswegen können (denn sie müssen) ihre Prinzipien *innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes* gefunden werden.« Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (1725), Hamburg: 1990, § 331, S. 142.

15 Vorläufer dieser neuen Geschichtsauffassung, die oftmals die Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts heraufbeschwor, finden sich bereits bei Fontenelle oder Turgot. Einen kompakten Überblick über die Französischen Zeitutopisten des 17. und 18. Jahrhunderts gibt: Hans-Günter Funke, Die »Verzeitlichung« der Utopie: *Merciers L'An 2440*, in: ders., *Reise nach Utopia: Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur*, Münster: 2005, S. 257ff.

voller Übel, aber es besteht die Möglichkeit, dass sich die Menschheit zum Guten entwickele. Lissabon hat damit teil an der Geburt der modernen Geschichtsphilosophie.¹⁶ Geschichte wird nicht mehr als das Erzählen vergangener Heldenataten und das Aneinanderreihen von Ereignissen aufgefasst, sondern Geschichte dient dem Selbstverständigungsprozess vernünftiger Akteure, indem sie ein Bewusstsein von der sozialen Welt zu unterstützen oder gar zu ermöglichen vermag, in welcher der *Mensch selbst Geschichte macht*. Zugleich sind die Akteure in der Lage, die *sozialen Verhältnisse zu verbessern*. Heilsgeschichte, die einem göttlichen Plan entspricht, wird in den Betrachtungen der intellektuellen Avantgarde zur abstrusen Vorstellung von Ewiggestrigen herabgestuft. Sie verschwindet – der Sphinx gleich – in der Antwort auf die Rätselfrage nach der Ursache des menschlichen, sozialen Seins: »Es ist der Mensch.«¹⁷ Das ist die optimistische Botschaft, die infolge des Erdbebens von Lissabon an Popularität gewinnt.

Als weiteres Kennzeichen des modernen Geschichtsbewusstseins tritt die *Neuheit* der eigenen Zeit hinzu. Die eigene Epoche wurde bereits seit dem 17. Jahrhundert als eine Zeit wahrgenommen worden, die radikal neu erscheint: Welten liegen zwischen dem Mittelalter und der Neuen Zeit.¹⁸ Die Erfahrung der eigenen Zeit als Erfahrung einer neuen Zeit hatte zur Folge, dass die Vergangenheit fast säuberlich ›abgeschnitten‹ wurde: Nichts mehr strahlt von dort auf die Gegenwart, sondern aus der bloßen Gegenwart heraus wird individuelles und kollektives Handeln auf die *Zukunft* entworfen. Was also die Neuzeit von vorherigen Epochen unterscheidet, ist das Interesse an dem, was kommen mag – bei gleichzeitiger Ausblendung dessen, was gewesen ist. Mit Zukunft wird keineswegs mehr – durch Orakel oder Prophetie gedeutet – der Untergang der bekannten Welt und der Anfang eines neuen Reichs bezeichnet. Die neuzeitliche Zukunftsvorstellung verdrängt apokalyptische Perspektiven, die durch übermenschliches

-
- 16 Odo Marquard, Die Krise des Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie. Über die geistesgeschichtlichen Folgen des Erdbebens von Lissabon, in: Neue Zürcher Zeitung, 29. Oktober 2005. Doch nicht alle geschichtsphilosophischen Entwürfe bringen diesen Optimismus auf. So weist auch Marquard auf Rousseaus Kulturpessimismus hin. Wer dem geschichtsphilosophischen Ansatz keine Plausibilität entlocken kann, wird sich eher auf Rousseau konzentrieren und – womöglich – eine Pathologie des Sozialen entwerfen: Axel Honneth, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt a.M.: 2000. Immanente Kritik am Konzept der sozialen Pathologie im Kontext dieser Kritischen Theorie der Gesellschaft übt: Fabian Freyenhagen, Honneth on Social Pathologies: A Critique, in: Critical Horizons, Vol. 16, 2015, S. 131ff.
- 17 Vgl. die Menke-Deutung der Ödipus-Sage in Adornos »Minima Moralia«: Die Ödipus-Antwort sei auch die Initialzündung für einen Prozess der rechtlichen Aufklärung, die in Adornos Aphorismus-Sammlung in den Erfahrungszusammenhang eingeschlossen werde, demzufolge die Normativität der Praxis mit einer »Subjektivierung als Verdinglichung« einhergehe. Die Fähigkeit, Praxis als menschengemacht und zugleich als etwas zu erachten, das zu beurteilen sei, führe letztlich zu einer »Erfahrung der schicksalhaften Verselbstständigung des Urteilens«. Christoph Menke, Über eine Weise Nein zu sagen, in: Nicolaus Schafhausen et al. (Hg.), Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen, Berlin: 2003, S. 67.
- 18 Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit (1968), in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M.: 1979, S. 28. Koselleck weist darauf hin, dass der Terminus »Neuzeit« erst im späten 19. Jahrhundert etabliert wurde. Koselleck, »Neuzeit«. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe (1977), S. 302.

und übersinnliches Wirken eine Zeitenwende erhofften.¹⁹ – Im vormodernen Zukunftsverständnis kommen die Ereignisse auf die Betroffenen zu. Die Einzelne verhält sich passiv gegenüber den vor ihr liegenden Geschehnissen.²⁰ Ganz anders im modernen Zukunftsbild. Nun schreiten die Zeitgenossinnen auf Künftiges hin, lassen es also nicht bloß geschehen. Die Zukunft, wie Lucian Hölscher bemerkt, wurde spätestens seit Kant als ein Zeitraum erachtet, in den es – aus der Gegenwart kommend – hineinzutreten gilt. Er fügt hinzu:

»Damit war die Idee der Zukunft als eines leeren zeitlichen Raumes geboren, der sich nun mit beliebigen Ereignissen und Vorstellungen füllen ließ.«²¹

Dieser Raum ist insofern gestaltungsoffen, als die Zukunft weder vorhersehbar noch vorherbestimmt ist. Sie überkommt nicht die Lebenden, sondern diese bemächtigen sich selbst der je eigenen Zukunft, werden zu Akteuren derselben. In dieser für eigene Entscheidungen offenen Zukunft wird ein *dynamischer Zeitbegriff* verankert: Geschichte wird als ein sich veränderbares, sich entwickelndes und idealiter sich verbesserndes Kontinuum begriffen.²² Nicht mehr die Vergangenheit und schon gar keine ontologischen Bedingungen des Menschlichen oder Politischen liegen der eigenen Zeit so im Rücken, dass in ihr das gesellschaftliche Sein als ein präfigurierter Zusammenhang wahrgenommen werden muss. Das gesellschaftliche Ganze wird weitreichenden Erneuerungen zugänglich: Geschichte wird machbar.

Die Idee der Zukunft gewinnt sowohl für die eigenen Lebensentwürfe als auch für die sozialen und politischen Handlungsräume an Relevanz. Individuelles und kollektives Handeln sowie Kritik der sozialen Wirklichkeit werden in Relation zur jeweiligen Zukunft gesetzt. Die innerweltliche Zukunft – der zu füllende »Raum« – avanciert zum Fluchtpunkt der irdischen Existenz. Spätestens seit der Französischen Revolution verbindet sich mit dieser Hinwendung auf das Zukünftige die Hoffnung, die Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit mögen so mit jedem Menschen verschwistert sein, dass sie sich mehr und mehr durchsetzen werden. Wenn die Idee der republikanischen Verfassung (und der Bürgerrechte) erst einmal in der Welt sei, dann lasse sie sich nicht mehr ignorieren, werde sukzessive zum Maßstab der Beurteilung po-

19 Zu denken ist an apokalyptisch-utopische Vorstellungen, wie sie in jüdischen und christlichen Überlegungen zu Messianismus und Erlösung tradiert wurden. Scholem fasst sie als eine außer-historische Denktradition auf: »Es ist ja gerade die Übergangslosigkeit zwischen Historie und der Erlösung, die bei den Propheten und Apokalyptikern betont wird. [...] Die Erlösung ist kein Ereignis innerweltlicher Entwicklungen, wie etwa in den modernen abendländischen Umdeutungen des Messianismus seit der Aufklärung, wo noch in seiner Säkularisierung im Fortschrittglauben der Messianismus eine ungebrochene und ungeheure Macht beweist. Sie ist vielmehr ein Einbruch der Transzendenz in die Geschichte«. Gershom Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M.: 1970, S. 133.

20 Mit Nennung der weiblichen Funktionsbezeichnung ist in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die männliche Form mitgemeint.

21 Lucian Hölscher, Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt a.M.: 1999, S. 39.

22 Reinhart Koselleck, Die Verzeitlichung der Begriffe (1975/1997), in: ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt a.M.: 2006, S. 78f.

litischer Prozesse und sozialen Handelns.²³ Mit der zentralen Idee des *Fortschritts* in der Menschheitsgeschichte wird demgemäß ein spezifisches Telos verbunden, das die Subjekte ›aktiviert‹, sie aus der Rolle eines bloßen Objekts geschichtlicher Prozesse entlässt. Es wird, so Koselleck, in den Praxisvollzügen der Akteure manifest, sodass sie sich selbst als handelnd im Dienste des geschichtlichen Telos verstehen:

»Der Fortschritt ist nur dann als historische Erfahrung einlösbar, wenn sich die Menschen ihrer Aufgabe bewußt sind, diesen Fortschritt auch zu veranstalten. Insofern ist der Begriff ein Reflexionsbegriff, der die Bedingung der Möglichkeit definiert, nicht aber die Empirie des Fortschritts.«²⁴

Mit diesem Geschichtsbewusstsein korrespondiert das Konzept der *bürgerlichen Gesellschaft*. Sie entfacht ein unvergleichliches Ausmaß an sozialer Dynamik. Gesellschaft als Ganze, zumindest aber ihre maßgeblichen Institutionen, werden als *veränderbar und in Veränderung* begriffen. Dies mag für unsere Ohren recht vertraut klingen. Doch kontrastiert man eine derartige Konzeption mit vormodernen Vorstellungen, so wird der eigentümliche Zug der neuen Zeit deutlich. Laut Christian Meier schlägt sich in ihr eine vollkommen neuartige Erfahrung nieder. Es ist die Erfahrung des *gesamtgesellschaftlichen Wandels*:

»Dieser Wandel war so umfassend, intensiv und rasch, daß eine ganz neue Geschichte entdeckt wurde: nicht nur politische Subjekte, sondern auch Kultur und Gesellschaft schienen Geschichte zu haben. Geschichte schien ein großer Veränderungsprozeß zu sein.«²⁵

In vormodernen Zeiten war zwar die Vorstellung der Veränderung innerhalb der bekannten sozialen Ordnungen geläufig, aber dass dieser Wandel zu *neuen Formen* des gesellschaftlichen Ganzen führen kann, war undenkbar.²⁶ So kann in der Antike eine

-
- 23 Einschlägig sind Kants Überlegungen zum Geschichtszeichen: Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), in: ders., *Werkausgabe* Bd. XI, Frankfurt a.M.: 1968, S. 357. Vgl. Axel Honneth, *Die Unhintergehrbarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte*, in: Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler (Hg.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 9, Berlin: 2004, S. 97.
- 24 Reinhart Koselleck, »Fortschritt« und »Niedergang« – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe (1980), S. 79f.
- 25 Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M.: 1980, S. 441. Meier veranschaulicht den Unterschied in drei Studien über Caesar, Cicero und Augustus. Er stellt sie als Staatsmänner vor, die zwar in einer krisenhaften Zeit politisch aktiv waren, deren politische Verfasstheit aber alternativlos erschien. Im Gegensatz zum Zusammenhang von Kritik, Krise und Revolution, wie er in Kosellecks Studie über die Zeit der Französischen Revolution auftritt, bleiben also grundlegende Erneuerungen am Ende der Römischen Republik aus. Meier beschreibt das etwa bei Caesar durch den Unterschied zwischen »Macht in den Verhältnissen« und »Macht über die Verhältnisse«. Christian Meier, *Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar. Drei biographische Skizzen*, Frankfurt a.M.: 1980, S. 23f. und S. 98f. Vgl. auch Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959), Frankfurt a.M.: 1973.
- 26 Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Potentialis. Zur Krisis der europäischen Moderne* in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M.: 1990, S. 15.

bekannte Staatsform wie die Monarchie durch eine andere ersetzt werden, doch lediglich im Sinne eines Übergangs zu einer anderen bekannten (Misch-)Form. Richtet man den Blick nun von der Antike auf das europäische Mittelalter, so ist die Diagnose ähnlich: Auch eine Gott gegebene Ordnung enthält keine sie selbst überwindende Dynamik, bestenfalls muss das Gemeinwesen durch institutionelle Reformen oder gar politische Aufstände verändert werden, um diese Ordnung wieder in ihrer eigentlichen Form herzustellen.²⁷ Kurzum: Dass sich Gemeinwesen in ihrer Verfasstheit grundsätzlich ändern und erneuern, ist ein neuzeitlicher Gedanke. Dass die politischen Subjekte selbst die gesellschaftlichen Bedingungen erschaffen und diese unter Umständen zum Besseren verändern können, ist ein weiteres Merkmal, das sich im historischen Bewusstsein der Neuzeit und in der Idee der bürgerlichen Gesellschaft manifestiert.

Die skizzierte Entwicklung veranlasst zu der These, wonach das neuzeitliche Geschichts- und Gesellschaftsverständnis zunehmend von Möglichkeitsbewusstsein durchdrungen wird. Die Möglichkeit sozialen Wandels wird zurückgeführt auf die Macht gesellschaftlicher Akteure, Institutionen und Organisationen.²⁸ Dieses Möglichkeitsbewusstsein ging hervor aus der Erfahrung von Krieg, Elend und Naturkatastrophen, welche das Vertrauen in eine gute, sinnvolle und gerechte Einrichtung der Welt gemäß einem göttlichen oder natürlichen Plan nachhaltig erschütterte. Dieses moderne – man könnte auch sagen ›humanisierte‹ – Möglichkeitsbewusstsein fußt auf den Ideen der Aufklärung, wie sie sich in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung (1776) und der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1789) niederschlugen.²⁹ Die Möglichkeit einer fortschreitenden Verbesserung der Lebensbedingungen beflogt Theorie und Praxis. Es handelt sich dabei insofern um ein *optimistisches Möglichkeitsbewusstsein*, als es die Überwindung schlechter Zustände und die Verwirklichung von guten (besseren) Lebenschancen, Eigentums- und Rechtsverhältnissen anvisierte.

2. Auschwitz oder das Ende der optimistischen Geschichtsphilosophie

In diesem als modern gekennzeichneten Geschichtsbewusstsein drückt sich die verschränkte Intentionalität von Vernunft und Wirklichkeit aus. Demzufolge sind Menschen in der Lage, gesellschaftliche Verbesserungen zu bewirken, weil ihre rationalen Potentiale primär als emanzipatorisch gedeutet werden. Die Wirklichkeit wiederum sei für derartigen Fortschritt empfänglich, weil sie wesentlich vernünftig sei. Deutlich zeigt sich diese Auffassung in der politischen Philosophie Hegels. Sein Diktum von der Wirklichkeit der Vernunft und der Vernünftigkeit des Wirklichen wird zum

27 Hannah Arendt, Über die Revolution (1963), München: 1974, S. 23f.

28 Ein frühes Beispiel dieser Denkungsart stammt aus dem 16. Jahrhundert. La Boétie versucht zu ergründen, warum die Menschen sich dem Tyrannen freiwillig unterwerfen und hierdurch ihre natürliche Freiheit verlieren, wo es doch aufgrund der geballten Macht des Volkes ein Einfaches wäre, die Knechtschaft zu überwinden. Étienne de La Boétie, Von der freiwilligen Knechtschaft, Frankfurt a.M.: 2009, S. 22.

29 Ich erwähne hier lediglich diese Errungenschaften und die mit ihnen verbundenen Kämpfe, wohlwissend, dass zuvor bedeutsame Fortschritte im Sinne von Kants Geschichtszeichen etwa in den Niederlanden, England und Schottland stattgefunden haben.

umstrittenen Topos der nachhegelianischen Auseinandersetzung um die sittliche Welt. Doch dies ist kein problematischer Topos aus fernen Zeiten. Es ist der »Kampfplatz«, auf dem sich im 20. Jahrhundert unter anderem Horkheimer und Adorno wiederfinden. Die *Wirklichwerdung der Vernunft* und die *Rationalisierung der Wirklichkeit* bilden das dialektische Erbe, vor dessen Scherbenhaufen eine Kritische Theorie steht. Wenn sich die Neuzeit von der Erfahrung eines emanzipatorischen und gesamtgesellschaftlichen Wandels ergriffen fühlte, dann sehen sich die Zeitgenossen der totalitären Gesellschaften im 20. Jahrhundert einem Absterben der emanzipatorischen Potentiale der Aufklärung inmitten einer »vollends aufgeklärten Erde« gegenüber.³⁰ Die Identität von Vernunft und Wirklichkeit rückt in weite Ferne, vielmehr muss von einer Dialektik der (Un-)Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit des (Un-)Vernünftigen ausgegangen werden. Die Kritik der Wirklichkeit wird notwendigerweise verknüpft mit einer Kritik der Vernunft:

»Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren.«³¹

Diese doppelte Kritik von Vernunft und Wirklichkeit entspringt keineswegs einer flüchtigen Laune. Das Versprechen von der nahenden Übereinstimmung von Vernunft und Wirklichkeit konnte nicht eingelöst werden – was sich kaum deutlicher zeigen lässt als inmitten eines Jahrhunderts der Barbarei: Adorno setzt die Auswirkungen des Erdbebens von Lissabon in Relation zu dem Beben, das durch die Verbrechen der Nationalsozialisten ausgelöst worden ist. Beide geschichtlichen Ereignisse haben philosophische Dogmen grundsätzlich und nachhaltig erschüttert. Die Trümmer von Lissabon waren hervorgebracht von einer Naturkatastrophe, wohingegen der organisierte Massenmord Nazi-Deutschlands für diejenigen als zivilisatorische Zertrümmerung erscheinen musste, die den Repressalien der totalitären Gesellschaft entrinnen konnten. War mit Lissabon eine Rechtfertigung des weltlichen Geschehens auf der Grundlage der leibnizschen Gottesvorstellung obsolet geworden, so ist nach Auschwitz eine Geschichtsphilosophie, welche die Verwirklichung der Freiheit und die Abschaffung der Übel versprach, kaum noch argumentativ zu stützen:

»Das Erdbeben von Lissabon reichte hin, Voltaire von der Leibniz'schen Theodizee zu kurieren, und die überschaubare Katastrophe der ersten Natur war unbeträchtlich, verglichen mit der zweiten, gesellschaftlichen, die sich der menschlichen Imagination entzieht, indem sie die reale Hölle aus dem menschlich Bösen bereitete.«³²

30 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1969), in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt a.M.: 1997, S. 19.

31 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (1966), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M.: 1997, S. 15.

32 A.a.O., S. 354, vgl. auch Theodor W. Adorno, Metaphysik. Begriff und Probleme (Vorlesung 1965), Frankfurt a.M.: 1998, S. 164. Das Erdbeben von Lissabon war im Institut für Sozialforschung durchaus von Interesse. Horkheimer etwa regte eine Dissertationsschrift an, welche die zeitgenössischen deutschen Quellen untersucht, die als Reaktion auf das Erdbeben von Lissabon das Problem des Optimismus erörtern: Arthur Kemmerer, Das Erdbeben von Lissabon in seiner Beziehung zum

Gelähmt, so diagnostiziert Adorno, sei die Fähigkeit zu metaphysischem Denken in tradierten Formen. Gelähmt sei damit aber auch ein Geschichtsverständnis, das ungebrochenen Optimismus in Gestalt teleologischer Aussagen über die künftige Entwicklung der Zivilisation aufzubringen vermochte: Mit der Katastrophe der zweiten, also der menschlichen Natur, ist die optimistische Geschichtsphilosophie an ihr Ende gelangt. War mit Lissabon die Theodizee zur Posse verkommen, so schwindet angesichts der nationalsozialistischen Verbrechen die Hoffnung auf zivilisatorischen Fortschritt. Kaum mehr ließ sich noch die These vertreten, dass die Arbeit am Projekt der Aufklärung das Reich der Freiheit nahezu notwendig herbeiführen werde. Fortan war nicht mehr nur das Reich der Freiheit – als der einzigen Alternative zum status quo – im Erfahrungs- und Erwartungshorizont verankert. Auch die Hölle auf Erden erwies sich als realisierbare Konsequenz der bürgerlich-kapitalistischen Moderne, und diese Alternative aus dem Möglichkeitsraum wieder auszuschließen, wäre ein Akt ungeheuerer Ignoranz. Die Neuheitserfahrung nach Auschwitz bestand gerade darin, dass die menschliche Zivilisation auch der Barbarei in einem zuvor unvorstellbaren Ausmaß Tür und Tor zu öffnen vermag: Im Zeitalter der Aufklärung, das Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verhieß, wurde das radikale Gegenteil wirklich. Die Verengung des Blickwinkels auf die eine mögliche und andere Welt der Freiheit mag die Verwirklichung ihres Gegenteils begünstigt haben: Die totalitären und menschenverachtenden Tendenzen innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit konnten sich auch deswegen manifestieren, weil sie nicht oder erst zu spät als »starke« Möglichkeiten wahrgenommen worden sind.³³ Nach Auschwitz reicht der Möglichkeitsraum bis zur Vernichtung der menschlichen Spezies – die atomare Bedrohung und die rapide anwachsende Zerstörung der natürlichen Grundlagen unseres Planeten verstärken ein Bewusstsein für die Möglichkeit des Untergangs, und dies wirkt umso drastischer, als sie ohne eine apokalyptische Vision der Erlösung im Jenseits auszukommen vermag.

Fortan büßen philosophische Urteile, die den Zivilisationsbruch außer Acht lassen, an Wahrheit ein – zumindest, wenn wahre Urteile, wie Horkheimer und Adorno nachdrücklich konstatieren, über einen »Zeitkern« verfügen.³⁴ Anders formuliert:

Problem des Übels der Welt, Frankfurt: 1958. Vgl. Horst Günther, Das Erdbeben von Lissabon und die Erschütterung des aufgeklärten Europa, Frankfurt a.M.: 2005, S. 122.

- 33 Aus der Sicht derjenigen, die das Grauen, das sich auf den Schlachtfeldern und in den Konzentrationslagern ausbreitete, für undenkbar hielten, musste es ex ante als unmöglich erscheinen. Doch es war möglich, weil es wirklich geworden ist. Ein ehedem Unmögliches wird mit seiner Wirklichwerdung zu etwas, das künftig möglich ist. – In diesem Sinne ist auch der Ausspruch von Primo Levi zu verstehen: »[D]enn jenseits unserer individuellen Erfahrungen sind wir alle miteinander Zeuge eines grundlegenden und unerwarteten Geschehens gewesen, das ebendarum grundlegend war, weil es unerwartet war, von niemanden vorausgesehen. Es hat sich gegen jede Vorhersage ereignet, es hat sich in Europa ereignet. [...] Es ist geschehen, und folglich kann es wieder geschehen.« Primo Levi, Die Untergegangenen und die Geretteten (1986), München: 1993, S. 211.
- 34 Den Begriff des Zeitkerns übernehmen Horkheimer und Adorno von Benjamin, vgl. Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. V.1, Frankfurt a.M.: 1991, S. 578. Er findet sich prominent bei Horkheimer und Adorno schon im Vorwort ihrer bekanntesten Veröffentlichung: Horkheimer und Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 9. Von Belang für den Gedanken vom »Zeitkern der Wahrheit« ist gewiss die Auseinandersetzung mit Hegel: »Die Hegelsche Wahrheit ist weder mehr, wie die nominalistische es war, in der Zeit, noch nach ontologischer Manier

Die Möglichkeit der Barbarei ist in den Erfahrungshaushalt geistes- und sozialwissenschaftlicher Expertise eingesickert. Eine *Pluralisierung sozialer Möglichkeiten* geht damit einher: Die gesellschaftliche Wirklichkeit wird von Menschen gemacht, ist weder vollends vorherbestimmt noch vorhersehbar und für verschiedene Möglichkeiten der Veränderung offen.³⁵ Möglichkeitsdenken im Sinne von Antizipation der unterschiedlichen Tendenzen und Alternativen in gesamtgesellschaftlicher Perspektive etabliert sich erst im »Zeitalter der Extreme«, also im Kontext eines Jahrhunderts der Weltkriege, Massenverbrechen, der Demokratisierung und des Wohlstands in einigen Erdteilen.³⁶ Zwar haben wir es bereits dort mit Möglichkeitsdenken zu tun, wo von der Veränderbarkeit der Gesamtgesellschaft ausgegangen wird. Aber die bedingte Offenheit künftiger gesellschaftlicher Wandlungsprozesse setzt voraus, dass teleologische Prinzipien neuzeitlicher Geschichtsphilosophie ihre Berechtigung verlieren. Mit der Entfesselung des Möglichkeitsgedankens in gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen wurde ein Übergang beschritten von der *Geschichts- zur Gesellschaftsphilosophie*: Beide vermögen es, über den Tellerrand bereits verwirklichter Standards hinaus zu blicken. Aber sozialphilosophische Ansätze sind außerdem in der Lage, Zukunftsoffenheit nicht durch Fortschrittshoffnungen oder gar teleologische Prinzipien zu überblenden. In gewisser Weise ist dies die radikale (konsequente) Entwicklung des neuzeitlichen Geschichtsverständnisses, wonach kein den Akteuren enthobenes Telos dort walten kann, wo Menschen selbst Geschichte machen. Etliche neuzeitliche Vernunftkonzeptionen, welche die Gattung und nicht die Zielsetzungen konkreter Akteure vor Augen hatten, unterlagen der Versuchung, das infolge der Theodizee-Kritik entstandene Vakuum mit naturphilosophisch oder anthropologisch fundierter Geschichtsteleologie zu füllen. Sie scheitern an der Wirklichkeit der Barbarei: Das Verhältnis von Vernunft und Geschichte, wie es Hegel noch unproblematisch erscheinen konnte, ist brüchig geworden, seit in der Geschichte der Aufklärung jene Momente der Widervernunft ausgemacht wurden,

über der Zeit: Zeit wird für Hegel ein Moment von ihr selber. Wahrheit, als Prozeß, ist ein ›Durchlaufen aller Momente‹ [...] und hat als solche einen Zeitkern.« Theodor W. Adorno, Drei Studien zu Hegel. Aspekte (1963), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M.: 1997, S. 284. Adorno verweist zudem auf Husserls Rede vom »genetischen Sinnesimplikat«. Gemäß Husserl trägt ein jedes Urteil über etwas Gegebenes »eine Art Historizität« in sich: Edmund Husserl, Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 7, Hamburg: 1992, S. 215. Vgl. hierzu: Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien (1956), S. 140 sowie Adorno, Vorlesung zur Metaphysik, S. 72.

- 35 Habermas hat angesichts der existierenden Unvernunft im 20. Jahrhundert den Gedanken der Kontingenz bemüht, um die kommunikationstheoretische Wende zu plausibilisieren: »Nach einem Jahrhundert, das uns wie kaum ein anderes die Schrecken existierender Unvernunft gelehrt hat, sind die letzten Reste eines essentialistischen Vernunftvertrauens zerstört. Um so mehr bleibt aber die Moderne, die sich ihrer Kontingenzen bewußt geworden ist, auf eine prozedurale, und das heißt auch: auf eine gegen sich selbst prozessierende Vernunft angewiesen.« Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 4. Auflage, Frankfurt a.M.: 1994, S. 11.
- 36 Eric J. Hobsbawm, Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a.M.: 1998. Eine philosophiegeschichtliche Bearbeitung liefert: Gamm, Philosophie im Zeitalter der Extreme, S. 258ff.

die nach der Befreiung vom Nationalsozialismus mit dem Wort »Shoah« doch nur unzureichend bezeichnet werden können. Kritische Theorie darf als eine wirkmächtige Strömung verstanden werden, die den Schritt von einer Philosophie der (Natur-)Geschichte zu einer Philosophie der Gesellschaft vollzieht. Auch aus diesem Grund hat sie über einen Begriff der sozialen Möglichkeit zu verfügen, der bisher keineswegs hinreichend expliziert worden ist. Der von der Aufklärungsphilosophie herrührende Optimismus, die freie Gesellschaft werde sich unbedingt realisieren lassen, schwindet angesichts der Entwicklung im 20. Jahrhundert. Das Möglichkeitsspektrum wird damit um regressive Alternativen erweitert. In Auseinandersetzung mit Horkheimer und Adorno kann ein Begriff der Möglichkeit entfaltet werden, der vergangene, gegenwärtige und künftige Möglichkeitsräume zu entwickeln hilft, die – von Teleologie-Skepsis erfüllt und von naivem Optimismus geheilt – zwischen Freiheit und Barbarei aufgespannt werden.

III. Explikation des Begriffs der Möglichkeit

Der vorangegangene Abschnitt sollte einen ersten Hinweis darauf geben, vor welchen historischen Erfahrungen und (geschichts-)philosophischen Überlegungen ein Begriff der Möglichkeit zu konzipieren ist, der bis in unsere Tage hinein zu wirken vermag. Anhand dieser Einbettung in den philosophischen Diskurs werden schon einige, für die vorliegende Untersuchung folgenreiche Weichenstellungen vorgenommen. Sie lassen sich in folgende Aussagen bündeln:

1. Der Begriff der Möglichkeit erweist sich als ein philosophischer Grundbegriff, der bis in die Antike zurückreicht und für gegenwärtige Theoriebildung fruchtbar gemacht werden kann.
2. Wenig sinnvoll wäre es, einen überzeitlichen Möglichkeitsbegriff zu unterstellen oder zu konstruieren; der Begriff der Möglichkeit weist einen Zeitbezug auf, der auch in der vorliegenden Untersuchung zu berücksichtigen ist.
3. Dabei wird der Möglichkeitsbegriff jenseits einer rein logischen oder erkenntnistheoretischen Verwendungsweise behandelt. Ein derartiges Konzept wird klassisch als reale Möglichkeit aufgefasst.
4. Im Bereich der Praxis wurde das Konzept der realen Möglichkeit an Fähigkeiten oder Vermögen von Akteuren und Rahmenbedingungen geknüpft, die ihre Realisierung begünstigen (aktive und passive Realmöglichkeit). Ich bezeichne diesen Begriff als praktische Möglichkeit.
5. Praxis umfasst – aristotelisch gesprochen – den Bereich derjenigen Interaktionen, die sich um das Gemeinsame, die Polis, bemühen. Das antike Polis-Verständnis ist allerdings nicht in Deckung zu bringen mit dem modernen Begriff der Gesellschaft.³⁷ Um diese Eigenart der bürgerlichen Gesellschaft nicht bereits auf der Begriffsebene zu unterschlagen, kann ein Begriff der Realmöglichkeit in der Sphäre des Gemeinsamen nicht bloß als politisch spezifiziert werden.

37 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1967), München: 1981, S. 47ff.

6. Vielmehr gewinnt der Begriff der praktischen Realmöglichkeit seine spezifisch moderne Bedeutung im Kontext des Verständnisses von bürgerlicher Gesellschaft, wie sie sich in den Debatten ausgehend von Hegel über Marx bis zu Horkheimer und Adorno rückverfolgen lassen. Diesen Begriff bezeichne ich als soziale Möglichkeit.

Seit der Antike spukt der Möglichkeitsgedanke in Wissenschaft und Kultur umher, wird verworfen und verwandelt. Durch Aristoteles erlangt der Begriff der Möglichkeit seine terminologische Taufe und wird von da an ins grundbegriffliche Repertoire der abendländischen Geistesgeschichte aufgenommen. Auch wenn bereits Aristoteles die Möglichkeit nicht auf logische und metaphysische Bereiche begrenzt, mag es erstaunen, dass diesem Begriff außerhalb der *theoretischen Philosophie* kaum Beachtung geschenkt wird – und diese Diagnose wird umso unverständlicher, je mehr der Möglichkeitsgedanke die politische, ökonomische und soziale Praxis »ergreift«. Der Begriff der Möglichkeit bleibt unterbestimmt in der *praktischen Philosophie*: Er zählt keineswegs zu den etablierten Kategorien der Ethik, der politischen Philosophie, Sozialphilosophie oder Gesellschaftstheorie. Das mag spätestens ab der Mitte des 20. Jahrhunderts insofern verwundern, als sich Ernst Bloch intensiv um die Kategorie der Möglichkeit bemühte: Sie steht im Zentrum einer »Ontologie des Noch-Nicht-Seins«³⁸ und ist als Prozesskategorie bestimmt, die nicht nur der Erkenntnis, sondern auch einer emanzipatorischen Praxis dienlich sei. Möglichkeit, von Bloch in vier Schichten ausdifferenziert³⁹, erweist sich als Kategorie einer unfertigen Welt, die nach Vollendung⁴⁰ strebt. Eine derartig finale Perspektive mag ein entscheidender Grund dafür gewesen sein, warum es Bloch nicht gelang, einen Begriff der sozialen Möglichkeit hinreichend zu entwickeln. Es fällt ihm schwer, spezifisch gesellschaftliche Zusammenhänge zu begreifen. Auch wenn er unentwegt auf im weitesten Sinne kulturelle Phänomene in seiner so fruchtbaren und eigensinnigen Art eingeht, werden sie letztlich in eine ontologische Großperspektive eingeordnet, welche die Besonderheiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit vernachlässigt und von einer unverbrüchlich optimistischen Haltung durchdrungen ist: Geschichte wird unter dem Gesichtspunkt der Menschwerdung, als Entfaltung der menschlichen Gattungspotentiale begriffen.⁴¹ Die reichhaltigen Spuren des Möglichen, die in den Re-

38 Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie (1963), Frankfurt a.M.: 1985, S. 212ff.

39 Bloch unterscheidet verschiedene Schichten des Begriffs der Möglichkeit, die in vier Formen des Möglichen münden: Das »formal Mögliche« (logische Möglichkeit), das »sachlich-objektiv Mögliche« (unbestimmtes Seinkönnen), »sachhaft-objektgemäß Mögliche« (partiell bestimmte Tendenz) und das »objektiv-real Mögliche« (keimhafte Latenz, Ziele der menschlichen Gattung). Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung (1955), Frankfurt a.M.: 1985, S. 258ff.

40 »Wie könnte die Welt vollendet werden, ohne daß diese Welt, wie im christlich-religiösen Vorschein, gesprengt wird und apokalyptisch verschwindet?« A.a.O., S. 248.

41 Dies lässt sich verdeutlichen an den beiden für Bloch entscheidenden Schichten des Möglichkeitsbegriffs. Während auf Ebene des sachhaft-objektgemäß Möglichen durchaus gesellschaftliche Zusammenhänge verhandelt werden können und deswegen auch die »Wendung zum Schlechteren« bis zum »faschistischen Höllenausbruch« als gesellschaftliche Möglichkeit im »letzten Stadium des Kapitalismus« enthalten sind, wird auf Ebene der höchsten Schicht, auf Ebene des objektiv-real Möglichen, der Möglichkeitsbegriff zur finalen Kategorie, in der die geschichtliche Entwicklung des Menschen in ihrer Totalität begriffen wird und ihrem Abschluss entgegenstrebt: »Das real Mögliche hält daher nicht nur, als Anlage zu seinem Wirklichen, diese treibend, sondern ver-

ligionen, Künsten und Wissenschaften verfolgt werden, gehen ein in die Symphonie einer »docta spes«, die sich allerdings auf solch eigentümliche Weise kaum affizieren lässt von einer auch von rechtlichen, ökonomischen und politischen Institutionen verfassten Wirklichkeit. Die »Gesellschaft« – als Herrschaftszusammenhang und Freiheitsraum zugleich – wird in der messianisch-utopischen Perspektive gleichsam übersprungen. Gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrem realen Möglichkeitscharakter verblasst vor der Kraft des erlösenden Geistes der Utopie.⁴²

Obwohl also der Möglichkeitsbegriff einer sozialphilosophischen Reflexion bisweilen kaum oder nur am Rande unterzogen wurde, bestimmt er bis in die heutigen Tage hinein unser Denken über gesellschaftliche Zusammenhänge, denn einen Begriff nicht zu explizieren, heißt noch lange nicht, ihn nicht zu verwenden. Man könnte dem Möglichkeitsbegriff ein Schattendasein attestieren, aus dem heraus eine spezifische Möglichkeitssemantik sehr erfolgreich – weil untergründig – zur Interpretation menschlicher Praxis herangezogen wurde und wird. Damit ist zumindest das Problem verbunden, dass er implizit bleibt und seine erkenntnistheoretischen, sozial- und geschichtsphilosophischen Prämissen nicht diskutiert werden. So kann es zu keiner explizierten Begriffsverwendung innerhalb der praktischen Philosophie kommen. Ein reflektierter Begriff der sozialen Möglichkeit hätte nicht nur für Gesellschaftstheorie, sondern auch für Sozialforschung weitreichende Konsequenzen in Hinblick auf Klärung des jeweiligen Erkenntnisinteresses, auf Analyse und auf Kritik. Das je spezifisch Mögliche geriete zum zentralen Gegenstand und Problem sowohl im Rahmen theoretischer als auch empirischer Untersuchungen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Im Erfassen der Wirklichkeit wird sie als bloß Bestehende transzendiert durch das Erfassen ihrer Möglichkeiten. In diesem Moment der Transzendenz liegt zugleich ein erster Hinweis auf den Zweck des Möglichkeitsbegriffs.

IV. Wozu Möglichkeit? Der Zweck des Begriffs in der Kritischen Theorie

Wurde der Grund des Möglichkeitsdenkens zurückgeführt auf das Selbstverständnis der Moderne, so soll im Folgenden der Zweck des Möglichkeitsbegriffs für gegenwärtige Handlungs- und Gesellschaftstheorie durch zwei mögliche Näherungen erschlossen werden.

Ein erster Versuch, den Zweck des Möglichkeitsbegriffs zu verdeutlichen, mag durch Bezugnahme auf das vielerorts erfolgreiche Konzept der liberalen Gesellschaft

hält sich ebenso, als das immer weiter sich entwickelnde letzthinnige Totum dieser Anlage, zu der bereits gewordenen Wirklichkeit essentiell. Derart ist das bisher Wirkliche sowohl vom ständigen Plus-ultra essentieller Möglichkeit durchzogen wie an seinem vorderen Rand von ihr umleuchtet.« Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Zitate auf S. 268 und S. 274f.

42 Diese Einschätzung wird aber keineswegs dazu führen, den Ansatz von Bloch zur Entwicklung eines Begriffs der sozialen Möglichkeit auszuschließen. Es gibt durchaus erhebliche Parallelen insbesondere in der Unterscheidung und dem Zusammenhang zwischen immanenter und utopischer Möglichkeit bei Horkheimer und Adorno. Darauf werde ich im Zweiten Teil dieser Schrift eingehen.

gelingen. Im Selbstverständnis der liberalen Gesellschaftsformation ist als fundamentales Ziel kollektiven Handelns die Nicht-Einschränkung von Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten einer jeden Bürgerin verankert, sofern ihr Handeln mit der Freiheit anderer vereinbar ist.⁴³ So beanspruchen die Verfassungen liberaler Gemeinwesen, den Bürgerinnen in ihrem Streben nach Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung möglichst wenige Grenzen zu setzen. Die Verfechterinnen der liberalen Gesellschaft sind sich größtenteils darin einig, dass lediglich gewisse rechtliche und materielle Vor- oder Grundbedingungen gelten müssen, nicht aber das gelungene Leben selbst der Einzelnen verordnet werden soll und kann: Jede ist ihres Glückes Schmied, auch darin, dass sie – und keine äußere Kraft, sei sie intellektuell, juristisch oder politisch legitimiert – darüber bestimmt, was zum eigenen Glück gezählt werden kann. Solange sich jede Einzelne in ihrem Streben nach Selbstverwirklichung oder Glück im Rahmen der Gesetze bewegt, gibt es keinen Anlass, sie an der Verfolgung ihrer Ziele und Wünsche zu hindern. Setzt man voraus, dass nur diejenigen Ziele sich erfolgreich verfolgen lassen, deren Realisierung im Vermögen oder der Macht der Akteure liegen, so ist die liberale Gesellschaft in Theorie und Praxis darauf bedacht, die Handlungsmöglichkeiten ihrer Mitglieder nicht übermäßig einzuschränken.

Damit ist angedeutet, was üblicherweise als Idee von »negativer Freiheit« umschrieben wird: Freiheit besteht in der Abwesenheit äußerer (physischer und juristischer) Hindernisse, welche die freiheitsgarantierenden Handlungsmöglichkeiten einengen könnten. Allerdings sagt diese Perspektive nichts aus über die tatsächlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten vergesellschafteter Akteure. Wer nach den Möglichkeiten und deren Verwirklichung fragt, wird diese Perspektive zugunsten eines Ansatzes ergänzen müssen, der auch vor der Idee der »positiven Freiheit« nicht zurückschreckt. Sie besteht in der Fähigkeit, die eigenen (bedeutsamen) Zwecke auch tatsächlich realisieren zu können. Dies wiederum erfordert die Einbettung in eine gesamtgesellschaftliche Perspektive, da die Verwirklichung der (vermeintlichen) eigenen Zwecke auch von Ermöglichungsbedingungen jenseits der einzelnen Akteure abhängt.⁴⁴

Üblicherweise wird ein Ansatz, der die Handlungsmöglichkeiten der Gesellschaftsmitglieder und die Verwirklichungschancen ihrer individuellen Ziele bedenkt, als Gerechtigkeitstheorie auftreten. Sie fokussiert eine Idee von Gerechtigkeit, die mit dem Schutz und der Stärkung von bestimmten Fähigkeiten sowie deren Realisierung für alle zusammenhängt – sofern nachgewiesen wurde, dass gewisse Vermögen und deren Verwirklichung für die freie Entfaltung von Subjekten unabdingbar sind. Dieser

43 »Jeder erwachsene Mensch sollte in der Lage sein, ohne Furcht und Vorurteil so viele Entscheidungen über so viele Aspekte seines Lebens zu fällen, wie es mit der gleichen Freiheit eines jeden anderen erwachsenen Menschen vereinbar ist. Diese Überzeugung ist die ursprüngliche und allein zu rechtfertigende Bedeutung von Liberalismus«. Judith N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht* (1989), Berlin: 2013, S. 26f.

44 Zur Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit siehe Isaiah Berlin, *Zwei Freiheitsbegriffe*, in: ders., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a.M.: 2006, S. 197ff. sowie Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M.: 1988, S. 118ff. Zur Kritik an dieser Zweiteilung vgl. Axel Honneth, *Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Zur Reaktualisierung einer verschütteten Tradition*, in: ders., *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019*, Berlin: 2020, S. 139ff.

Diskurs firmiert unter dem Namen *capability approach*.⁴⁵ Er geht von der rawlsschen These aus, wonach zur Verwirklichung einer Vielfalt an Handlungsmöglichkeiten eine Ausstattung mit »Grundgütern« in Form von Einkommen, Grundrechten und sozialen Voraussetzungen der Selbstachtung erforderlich ist.⁴⁶ Eine solche Ausstattung mit Grundgütern ist die Voraussetzung dafür, überhaupt zu existieren und eigene Fähigkeiten zweckgemäß entfalten zu können. Sen hatte jedoch angemerkt, dass dies nicht hinreichend ist, damit Menschen tatsächlich ein selbstbestimmtes Leben führen können, das ihren eigenen Vorstellungen vom Guten entspricht. Damit ein gutes Leben tatsächlich gelebt werden kann, müssen die relevanten Möglichkeiten zu seiner Verwirklichung gegeben sein. Zu diesen Möglichkeiten zählt zwar notwendigerweise eine Ausstattung mit Grundgütern, aber ob sie tatsächlich den jeweiligen Vorstellungen gemäß umgewandelt werden können, ist außerdem von körperlichen Dispositionen, dem Bildungsgrad usf. abhängig.⁴⁷ Die Frage nach dem guten Leben wird bei Sen – ganz aristotelisch – als Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Potenz (capability) und Akt (function) thematisch.

Vermögen und die daraus resultierenden Handlungsmöglichkeiten der vergessenen Subjekte, so sollte die kurze Skizze zeigen, erweisen sich als vorzüglicher Gegenstand einer Theorie der Befähigungsgerechtigkeit. Der Möglichkeitsbegriff wird verwendet, um zu zeigen, dass die Befähigung zu einem guten Leben von spezifischen Vermögen abhängt: Ein gutes (menschewürdiges) Leben ist nur dann möglich, wenn bestimmte Fähigkeiten sich entfalten lassen. Wer die Handlungsmöglichkeiten in dieser Weise, nämlich als immer schon normativ imprägnierte »capabilities«, bedenkt, verfolgt den Zweck, die Idee der Freiheit zu positivieren.

45 Gegenwärtige Überlegungen, die zumindest den Begriff der Möglichkeit in diesem normativen Sinne tangieren oder implizit zugrunde legen, finden sich im Umfeld des neoaristotelischen Diskurses unter dem Schlagwort »capability approach« (Sen) bzw. »capabilities approach« (Nussbaum). Nussbaum fasst in ihrer berühmten Liste zehn »central human functional capabilities« zusammen, über die ein jeder Mensch vernünftigerweise verfügen sollte. Hierzu zählen etwa die Fähigkeit und Gelegenheit der eigenen körperlichen Gesundheit und Unversehrtheit, Denkvermögen und die Möglichkeit, ein eigenes (nicht absolut fremdbestimmtes) Leben führen zu können: Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge: 2000, S. 78ff. Siehe auch Martha C. Nussbaum, *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates*, in: dies., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a.M.: 1999, S. 86ff. Zwei einschlägige Werke von Sen finden sich im Folgenden in Anmerkung 47.

46 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: 1979, S. 83 und S. 479.

47 Sens oft verwendetes Beispiel ist ein Mensch mit körperlichen Behinderungen. Er mag zwar die gleiche Menge an Grundnahrungsmitteln und politischen sowie sozialen Rechten innehaben wie ein Mensch ohne derartige Einschränkungen. Aber mit der gleichen Ausstattung an Grundgütern wird er nicht annähernd ein Leben führen können, das man als »normal« in Relation zu den bestehenden sozialen Verhältnissen bezeichnen könnte: Seine Verwirklichungschancen sind bei weitem nicht so groß wie die Chancen von Menschen ohne Behinderung. Amartya Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zur Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München: 2002, S. 94ff. Sen folgert daraus: »[T]here is evidence that the conversion of goods to capabilities varies from person to person substantially, and the equality of the former may still be far from the equality of the latter.« Amartya Sen, *Equality of What?*, in: ders., *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge: 1997, S. 368.

Ein anderer Zweck von Möglichkeitsdenken in praktischen und sozialen Zusammenhängen ergibt sich, wenn man eine Grundannahme hervorhebt, die auch in den gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen vorzufinden ist. Es ist die Annahme, dass *Vermögen und die hieraus sich ergebenden Möglichkeiten die Bedingung für Veränderungen der Wirklichkeit bilden*. Wer seinen Blick auf diese Bedingungen richtet, fragt also nach der Dynamik von Zusammenhängen, in denen Vermögen zu Veränderungen des Gegebenen führen können. Ein derartiger Ansatz ist wahrscheinlich weniger anspruchsvoll, insofern er versucht, sich ohne ein gerechtigkeitstheoretisches Konzept von »basic commodities« und »basic capabilities« mit Vermögen von Subjekten, kollektiven Akteuren und Institutionen zu beschäftigen, aus denen Möglichkeiten der individuellen und sozialen Veränderung resultieren. Er konzentriert sich nicht auf die ›guten‹ Fähigkeiten oder gute, zu verwirklichende Zustände. Er ist insofern als ›basaler‹ zu charakterisieren, als er zu klären versucht, welche Implikationen bei der Verwendung der Termini »Vermögen« und »Möglichkeit« im Kontext der Handlungs- und Gesellschaftstheorie zu berücksichtigen sind. Er expliziert eine bestimmte Vorstellung von Vermögen, Möglichkeit, Verwirklichung und Wirklichkeit, um die Veränderbarkeit als konstitutives Element der Wirklichkeitsdeutung zu etablieren.⁴⁸ Für praktische Philosophie und Gesellschaftstheorie könnte ein derartiger Ansatz – er ließe sich als *potentiality approach* etikettieren – von Interesse sein, weil diese Begrifflichkeit dazu veranlasst, ihren Gegenstandsbereich in Möglichkeits-Wirklichkeits-Relationen zu begreifen. Der Begriff der Möglichkeit erweist sich gleichsam als Medium des Überschreitens, als diejenige Kategorie, wodurch in der Erkenntnis des Wirklichen das Gegebene transzendiert wird. Individuelle oder soziale Möglichkeiten, so die aristotelisch anmutende Voraussetzung, erwachsen aus dem Wirklichen. Insofern Möglichkeitsdenken auf zukünftige Ereignisse oder Konstellationen gerichtet ist, lässt sich dieser Ansatz als ›prospektiv‹ bezeichnen. Der Begriff der Möglichkeit eröffnet eine Sichtweise auf Gegenwart und Zukunft, in deren Rahmen sowohl die möglichen Gefahren als auch die emanzipatorischen Potentiale der sozialen Wirklichkeit behandelt werden können. Hierin besteht der Zweck von Möglichkeitsdenken in handlungs- und insbesondere gesellschaftstheoretischer Perspektive. Praktische Philosophie, die diesem Ansatz folgt, verbindet mit

48 Sicherlich ist der Begriff der Deutung nicht unproblematisch und hat ganze philosophische Traditionen bewegt. Ich verwende ihn in der materialistischen Weise, wie sie Adorno in seiner Antrittsvorlesung umschrieb: »Man mag hier die scheinbar so erstaunliche und befremdende Affinität aufsuchen, die zwischen der deutenden Philosophie und jener Art von Denken besteht, die die Vorstellung des Intentionalen, des Bedeutenden von der Wirklichkeit am strengsten abwehrt: dem Materialismus. Deutung des Intentionslosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis; ein Programm, dem das materialistische Verfahren um so gerechter wird, je weiter es sich von jeglichem ›Sinn‹ seiner Gegenstände distanziert und je weniger es sich selbst auf einen impliziten, etwa religiösen Sinn bezieht.« Theodor W. Adorno, Die Aktualität der Philosophie (1931), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 1, Frankfurt a.M.: 1997, S. 336. – In dieser Weise tragen dann auch, so die in der vorliegenden Untersuchung zu explizierende Lesart der Kritischen Theorie, der Begriff der Möglichkeit und ein materielles Verständnis von Vermögen zur »Erhellung des Wirklichen« bei. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M.: 1997, S. 336.

der Kritik der Wirklichkeit ein Interesse an der Veränderung der Gesellschaft. In diesem Sinne spricht Marx von der künftigen Gesellschaftsformation, die im Schoße der bestehenden sich bilde und erblicken lasse.⁴⁹ Letztlich ist Möglichkeitsdenken – um beliebte Medizinmetaphern der Frankfurter Schule aufzugreifen – Teil der Diagnose einer Kritischen Theorie, mithin lassen sich anhand gewisser Potentiale auch Elemente der Therapie eruieren.⁵⁰

Die vorliegende Untersuchung möchte den in der zweiten Näherung skizzierten Begriff der Möglichkeit für eine Theorie der Gesellschaft etablieren. Ihr leitendes Erkenntnisinteresse fußt auf der These, dass Gesellschaftstheorie ohne Erkenntnisse gemäß dem *Begriff der Möglichkeit* defizient bleibt, weil sie den Komplex der *individuellen und sozialen Potentiale* und deren Einfluss auf mögliche *Veränderungen des Gemeinwesens* vernachlässigt oder sogar ausblendet. Gerade wenn praktische oder gesellschaftliche Zusammenhänge als dynamisch begriffen werden, müssen sich auch *Entwicklungstendenzen* einbeziehen lassen. Derartige Erkenntnisse werden in Form von Möglichkeitsurteilen gefällt, sodass »Möglichkeit« als gesellschaftstheoretischer Grundbegriff zu konzipieren und zu verwenden ist. Mit der Etablierung des Grundbegriffs der Möglichkeit geht die Erweiterung des Gegenstandsbereichs auf Ereignisse in der *Zukunft* einher. Zwar bleibt das Zukünftige weiterhin im Modus der Ungewissheit oder Offenheit, aber dem Erkenntnis- und Handlungshorizont nicht grundsätzlich verschlossen, da sich Tendenzen aus den Potentialen innerhalb der wirklichen Verhältnisse erfassen lassen.⁵¹

Es soll also ein Begriff der *sozialen Möglichkeit* entfaltet werden, der eine Perspektive auf die Welt des Menschen aufzuzeigen vermag, die ihre Gestaltbarkeit, ihre Potentialität und ihre Offenheit verstehen lässt.⁵² Ein derartiges Möglichkeitsverständnis kann sich insbesondere im Schnittfeld von Soziologie und Sozialphilosophie etablieren. Gesellschaftstheorie, die nicht zumindest implizit an der Veränderbarkeit des je Gegebenen und an Entwicklungsmöglichkeiten ein Interesse hat, setzt sich dem Verdacht aus, den politökonomischen status quo zu zementieren oder Interaktionen einzig durch soziale beziehungsweise natürliche Determinanten zu beschreiben. Solche Ansätze blenden Handlungsmöglichkeiten der vergesellschafteten Subjekte systematisch

49 Karl Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859), in: MEW Bd. 13, Berlin: 1972, S. 9.

50 Inwiefern ein direkter epistemischer Zugriff auf derartige Potentiale für praktische Philosophie und Gesellschaftstheorie (noch) plausibel ist, wird Gegenstand der Auseinandersetzung mit dem Möglichkeitsverständnis bei Horkheimer und Adorno im Zweiten Teil dieser Arbeit werden.

51 Somit sind meinem Erkenntnisinteresse gemäß mit dem Begriff der Möglichkeit zwei Fragen verbunden: Zum einen die Frage nach der *Veränderbarkeit des Bestehenden* und zum anderen die Frage nach der *Entstehung des Neuen*. Beide Fragen werden in der Kritischen Theorie, die soziale Potentialanalyse betreibt, nicht nur aus theoretischen Bedürfnissen, sondern immer auch aus praktischen Erwägungen aufgeworfen.

52 Dieser Vorstellung von Potentialität gemäß wird die Politik gelegentlich als Kunst des Möglichen bezeichnet. So hat etwa Elster einen Begriff der politischen Möglichkeit entwickelt, um die Gestaltbarkeit politischer Zusammenhänge aufzuzeigen. Jon Elster, Logik und Gesellschaft. Widersprüche und mögliche Welten, Frankfurt a.M.: 1981, S. 82ff. Welche Argumente aus geschichtsphilosophischer Sicht für den Begriff der Machbarkeit gegenüber dem Begriff der Gestaltbarkeit sprechen, führt Rohbeck aus: Johannes Rohbeck, Machbarkeit oder Unverfügbarkeit der Geschichte? Zur doppelten Bedeutung historischer Kontingenzen, in: Kurt Bayertz und Matthias Hoesch, Die Gestaltbarkeit der Geschichte, Hamburg: 2019, S. 49f.

aus und ignorieren diejenigen politischen Institutionen und sozialen Kontexte, in denen Veränderung möglich ist.⁵³

V. Das Ziel der Untersuchung: Entfaltung des Begriffs der Möglichkeit für eine Kritische Theorie der Gesellschaft

In einem ersten Schritt zielt die vorliegende Untersuchung darauf ab, die facettenreiche Bedeutung des *Möglichkeitsbegriffs*, wie er der Rede über menschliches Handeln und soziale Zusammenhänge zugrunde liegt, so zu explizieren, dass er *für praktische Philosophie und Gesellschaftstheorie als reflektierte Grundlage* dienlich wird. Dabei lege ich mein Augenmerk auf diejenige sozialphilosophische Tradition, die wie kaum eine andere Schule implizit auf den Möglichkeitsbegriff bezogen, vom Möglichkeitsgedanken gleichsam durchdrungen ist: Für die Kritische Theorie der Gesellschaft erweist sich der Begriff der Möglichkeit als zentral und elementar. Deswegen soll in einem zweiten Schritt der Begriff der Möglichkeit insbesondere in den Schriften von Horkheimer und Adorno rekonstruiert werden. Möglichkeitsdenken, so wird zu zeigen sein, ist im Gegensatz zu traditionellen Theorien konstitutiv für kritische Theorien der Gesellschaft. Der Möglichkeitsbegriff liegt Kritischer Theorie zugrunde, er ‚regiert‘ oder ‚dirigiert‘ sie untergründig⁵⁴: Er dominiert denjenigen theoretischen Ansatz, den Horkheimer und Adorno verfolgt haben, ohne dass sie selbst diesem Begriff eine angemessene Beschäftigung hätten zuteilwerden lassen. Der Möglichkeitsbegriff weist in der älteren Kritischen Theorie den Status eines impliziten Grundbegriffs auf. Seine Explikation soll dazu beitragen, ihn als *Grundbegriff der Kritischen Theorie* zu etablieren.

Theorie, so die zu begründende These, wird zu einer *kritischen* Unternehmung, wenn sie das Denken in möglichen Alternativen zum Bestehenden in jeder einzelnen Erkenntnis über soziale Phänomene einfließen lässt. Die Gesellschaft ist demgemäß im Spannungsverhältnis des Wirklichen und des Möglichen zu begreifen. Würde Kritische Theorie lediglich auf oberflächlich Bestehendes rekurrieren, so wäre sie dem Positivismus nicht entronnen. Ihre Opposition zum Positivismus entwickelt sie in einem Wirklichkeitsverständnis, das die Alternativen zum Bestehenden gerade nicht als das »ganz Andere« setzt. Dabei kommt der Kritik der Wirklichkeit eine Schlüsselrolle zu: Die Kritik der Wirklichkeit vollzieht sich im Lichte des gesellschaftlich Möglichen. Möglichkeitsdenken und Kritische Theorie stehen in einem unabweisbaren Zusammenhang.⁵⁵

53 Vgl. Christoph Möllers, *Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität*, Berlin: 2015, S. 453f.

54 Er regiert – maßgeblich mittels des Begriffs der Transzendenz – zudem auch die Erkenntnistheorie und Ästhetische Theorie Adornos. Darauf werde ich aber nicht in dem Maße eingehen, wie es innerhalb einer rein auf Adorno bezogenen Untersuchung zum Begriff der Möglichkeit angemessen wäre.

55 Das Kritikmodell der Frankfurter Schule sah vor, dass sich Kritik auf ein »mögliches Anderssein« richtet: »Begriff und Theorie der Gesellschaft sind nur dann legitim, wenn sie [...] die Möglichkeit, die sie beseelt, negativ festhalten: aussprechen, daß die Möglichkeit erstickt zu werden droht. Solche Erkenntnis, ohne Vorwegnahme dessen, was darüber hinausführte, wäre die erste Bedingung dafür, daß der Bann der Gesellschaft einmal doch sich löse.« Theodor W. Adorno, *Gesellschaft* (1965), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Frankfurt a.M.: 1997, S. 19.

Sie gewinnt ihre *differentia specifca* in der Einbindung des Möglichkeitshorizontes – und zwar im Sinne einer Routine. Sie ist geleitet von der Frage nach dem »Anders-seinkönnen« und begreift deswegen die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt ihrer Möglichkeiten. Es geht ihr um die Veränderbarkeit des Gegebenen: Durch das Begreifen der Wirklichkeit in ihrem Möglichkeitscharakter eröffnet sich der Blick auf das, was veränderbar ist und anders sein könnte. Derartige Möglichkeiten sind also nicht bloße Gedankenspiele, sondern sie müssen sich als etwas fassen lassen, was in der aristotelischen Tradition als »real« verstanden wurde: Insofern reale Möglichkeiten aus der Wirklichkeit entborgen werden und als solche realisierbar sind, lässt sich das Bestehende verändern. Im Lichte dieser leitenden Hypothese wird das Adorno-Zitat verständlich, das ich dieser Untersuchung vorangestellt habe: »Nur wenn, was ist, sich ändert lässt, ist das, was ist, nicht alles.«⁵⁶ Ich interpretiere das Denken der Kritischen Theorie als den Nachweis, dass der Vordersatz wahr ist.

Im Zentrum dieser Untersuchung stehen die Schriften von Horkheimer und Adorno. Gelegentlich greife ich auch auf Marcuse zurück. Bei diesen Autoren, so die These, tritt die Kritische Theorie als von Möglichkeitsdenken befruchtet auf. Der Möglichkeitsgedanke erlaubt den Ausbruch aus dem Gegebenen als ein innerweltliches Transzendifieren. In der älteren Kritischen Theorie lassen sich Elemente eines Möglichkeitsbewusstseins rekonstruieren, die heute von Belang werden könnten, um kritische Theorien gegenüber dem sozialwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Mainstream zu schärfen. Diese Abgrenzung fußt auf folgendem Axiom: *Jede Erkenntnis über die soziale Wirklichkeit weist über das Bestehende hinaus*. Die Verhältnisse werden immer noch dadurch zum Tanzen gebracht, dass man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt. Es ist aber eine Melodie, welche nicht nur die bestehenden Defizite und Widersprüche offenlegt, sondern auch die Perspektive auf mögliche Alternativen offenhält oder gelegentlich – wie Marcuse – sogar explizit aufzuweisen intendiert. Kurzum: Die Kompositionen der Kritischen Theorie sind dissonant und prospektiv zugleich.

Auch wenn der soeben beschriebene Charakter des Möglichkeitsdenkens der Kritischen Theorie ein immer wiederkehrendes Motiv über die Jahrzehnte hinweg bleibt, ändert sich dennoch die Verwendung oder besser gesagt die »actualitas« des Begriffs der Möglichkeit innerhalb der Schriften von Horkheimer und Adorno. Dies hängt allgemein gesprochen mit der Vorstellung von gesellschaftlicher Totalität zusammen, die sich nicht zuletzt aufgrund historischer Zäsuren und Umbrüche ändert – und deswegen die Theorie und ihre (Grund-)Begriffe entsprechend ergreift. Wird der Begriff der Möglichkeit insbesondere in den frühen Schriften (1930er Jahre) auf die Gesellschaft als Ganze angewendet, so tritt diese Perspektive mit dem Schrecken, den die Massenverbrechen der nationalsozialistischen Herrschaft bewirkten (1940er Jahre), zurück: Für die Zeitgenossen scheint ihre Wirklichkeit keine Potentiale mehr zu umfassen, die eine gesamtgesellschaftliche, gar emanzipatorische Veränderung begünstigen könnte. Wirklichkeit regrediert auf den schlechten status quo. Das, was ist, erscheint als unvermeidbar und notwendig. Diese Regressionsthese betrifft sowohl die sozialen Verhältnisse als auch die Vernunftvermögen im Zeitalter der Barbarei. Doch damit geht keineswegs das Ende (im Sinne des Verschwindens) von Möglichkeitsdenken überhaupt

56 Adorno, Negative Dialektik, S. 391.

einher. Es wird eine Vorstellung von historischer Vernunft ersichtlich, die sich auch nach Auschwitz dem Möglichen nicht vollständig versperrt. Die historische Vernunft – das Vernünftige in der Geschichte – ist zumindest noch als negative Möglichkeit zu denken: als Negation des Bestehenden. In den 1950er und 1960er Jahren entwickelt insbesondere Adorno gesellschaftliche Perspektiven, in denen das Mögliche – verstanden als das zum Bestehenden Distinkte, aber von ihm nicht Losgelöste – wieder einer sozialphilosophischen Untersuchung zugänglich wird.

Zum Forschungsstand: Wirft man einen Blick auf die Literatur zu Horkheimer und Adorno, dann fällt auf, dass es bisher keine umfassende Auseinandersetzung gibt, die den Möglichkeitsbegriff in seinen erkenntnis-, handlungs- und gesellschaftstheoretischen Dimensionen ausgelotet hat. Einer der wenigen Autoren, die sich seit Jahren intensiver mit dem Begriff der Möglichkeit bei Adorno beschäftigen, ist Iain Macdonald. Seine jüngste Monographie ging hervor aus einer Reihe an Studien, die das Möglichkeitskonzept von Adorno ins Verhältnis zu anderen Autoren setzen.⁵⁷ Weitere Überschneidungen zu meinem eigenen Ansatz sehe ich noch in drei Untersuchungen zu Adorno, die ebenfalls jüngeren Datums sind und – vom Begriff des Nicht-Identischen ausgehend – Facetten des Möglichkeitsbegriffs diskutieren: Während Anders Bartonek und Marc Nicolas Sommer das utopische Denken rückbinden an das Projekt einer negativen Dialektik, setzt sich Sylvia Zirden mit der Vorstellung des Neuen auseinander, wie sie in Adornos Ästhetik als Ausdruck der Negation des bloß Gegebenen herausgelesen werden kann.⁵⁸ Auch wenn diese Interpretinnen den prospektiven Aspekt auf unterschiedliche Weise thematisieren, mithin die Bedeutung des Konjunktivs als Möglichkeitsform bei Adorno hervorheben, unterlassen sie es dennoch, Möglichkeit als elementaren Begriff der Kritischen Theorie zu erläutern.⁵⁹ – Seien es erkenntnistheoretische

-
- 57 Iain Macdonald, *What would be different. Figures of possibility in Adorno*, Stanford: 2019. Eingeige der Einwände, die ich gegen die Interpretation von Macdonald vorzubringen geneigt bin, betreffen den Vergleich zwischen der Möglichkeitskonzeption von Adorno und von Heidegger. Auch wenn es dem Autor gelingt, den Aspekt der Verweigerung und die Differenz des Möglichen zum Gegebenen darzustellen, schlägt er meines Erachtens eine viel zu grobe Schneise zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Auch halte ich die Priorisierungs-These, wonach die Möglichkeit Vorrang vor der Wirklichkeit genieße, in dieser Form für überzogen: Iain Macdonald, »What Is, Is More than It Is«: Adorno und Heidegger on the Priority of Possibility, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 19 (1): 2011, S. 31ff. Ähnlich argumentiert auch: Rainer Marten, *Die Möglichkeit des Unmöglichen. Zur Poesie in Philosophie und Religion*, Freiburg: 2005.
- 58 Anders Bartonek, *Philosophie im Konjunktiv. Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos*, Würzburg: 2011, Marc Nicolas Sommer, *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*, Tübingen: 2016 sowie Sylvia Zirden, *Theorie des Neuen. Konstruktion einer ungeschriebenen Theorie Adornos*, Würzburg: 2005.
- 59 Zu weiteren Schriften, die den Möglichkeitsbegriff zumindest thematisch werden lassen, zählen: Joan Alway, *Critical Theory and Political Possibilities. Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, Westport: 1995 sowie Christopher Craig Brittain, *Adorno and Theology*, London: 2010. Grenz wiederum ignoriert den Möglichkeitsbegriff, zählt ihn also nicht zu den Grundbegriffen: Friedemann Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt a.M.: 1975. Ebenfalls kommt ihm im Adorno-Handbuch keine besondere Würdigung zu: Richard Klein (Hg.), *Adorno-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: 2011. Diese Vernachlässigung des Möglichkeitsbegriffs

Untersuchungen oder seien es Schriften zum Problem der Utopie: Der Möglichkeitsbegriff wird in seinem fundamentalen und spezifischen Charakter für eine Kritische Theorie der Gesellschaft bislang nicht angemessen gewürdigt.

VI. Die Etappen zum Begriff der sozialen Möglichkeit

Es scheint angebracht, den Möglichkeitsbegriff anhand eines geschichtlichen Abrisses über seine Verwendungsweise in der Logik, der praktischen und der politischen Philosophie zu entwickeln. Die Vorgehensweise folgt dem Paradigma der *Entwicklung des Begriffs*. In Anlehnung an eine auf Hegel zurückreichende Weise der Begriffsbildung soll »Möglichkeit« ideengeschichtlich und systematisch zugleich entfaltet werden.⁶⁰

Das Szenario im *Ersten Teil* sieht vor, mit Aristoteles zu beginnen, um das bereits beim Stagiriten vorzufindende Desinteresse an einer bloß logischen Verwendung des Möglichkeitsbegriffs produktiv hervorzuheben: Er bliebe abstrakt, wenn er lediglich die Vorstellung von Kontingenz impliziere. Mit Aristoteles wird der Begriff konkretisiert, indem er auf Gegenstände und ihre Vermögen bezogen wird (Abschnitt I und erstes Kapitel von Abschnitt II). Einen Gegenpol zum aristotelischen Möglichkeitsverständnis bildet die spinozianische Metaphysik; Spinoza greift die aristotelische Vorstellung des Andersseinkönnens scharf an. Doch zugleich entwickelt er einen Möglichkeitsbegriff, der sich in sozialen Zusammenhängen verorten lässt: Die Rede vom Andersseinkönnen sei wesentlicher Bestandteil derjenigen Erkenntnisgattung, in der Menschen als soziale Wesen interagieren. Wer das Politische ohne normative Überblendungen – etwa in Sollens-Sätzen über den Staat – erklären möchte, kommt nicht umhin, die Kontingenzunterstellungen der politischen Akteure in die Betrachtung aufzunehmen: Sie unterstellen unentwegt Kontingenz in ihren Aussagen über soziale Sachverhalte (Abschnitt II, zweites Kapitel). Mit diesem Verständnis des Sozialen sind wir auf dem Boden der Neuzeit angekommen. Erst in diesem historischen Zusammenhang, erst inmitten einer entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, wird der Begriff der sozialen Möglichkeit zwar sachlich akut, aber nur gelegentlich präsent, wie in der Auseinandersetzung mit Hegel und Marx gezeigt werden soll. Zugleich wird dem aufkeimenden Begriff der Möglichkeit in der Logik, Rechtsphilosophie und Politischen Ökonomie zu Leibe gerückt: Die Kategorie der Notwendigkeit übertrumpft sowohl in den logischen als auch in den praktischen oder politökonomischen Reflexionen von Hegel und Marx letztlich die Idee des Andersseinkönnens (Abschnitt II, drittes Kapitel und Abschnitt III, erstes Kapitel). Als sozialwissenschaftliche Kritik an den geschichtsphilosophischen Überlegungen im

zeigt sich auch an Begriffsindizes in Abhandlungen zur Kritischen Theorie: Der Möglichkeitsbegriff scheint zu allgemein und unspezifisch, um dort aufgenommen zu werden.

60 Ich denke dabei an die Bewegung und Entwicklung von Begriffen, wie sie von Hegel virtuos in der »Phänomenologie des Geistes« vollführt wurde. Ausführlicher werde ich darauf dann in Kapitel »I.2. Das Problem des definitorischen Verfahrens. Explikation begrifflicher Bedeutungen, das Modell der Entwicklung von Begriffen und die experimentelle Konstellation« im Zweiten Teil dieser Abhandlung eingehen. Zur Bewegung von Begriffen bei Hegel vgl. Hans Friedrich Fulda, Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in: Rolf-Peter Horstmann (Hg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt a.M.: 1989, S. 135ff.

Idealismus und Marxismus bietet Max Weber den Begriff der objektiven Möglichkeit auf, der allerdings bloß in retrospektiven und zudem kontrafaktischen Betrachtungen sozialer Prozesse verwendet wird (Abschnitt III, zweites Kapitel). Auf dem Boden der Erfahrungen gesellschaftlicher Dynamik im Allgemeinen und ›archaischer Modernität‹ im Besonderen – von individuellen Regressionen (Ich-Schwäche) bis hin zu Faschismus und Massenmord – bereitet die Kritische Theorie ein Möglichkeitsverständnis vor, das sich insofern als »kritisch« bezeichnen ließe, als der Möglichkeitsbegriff das Medium dafür ist, das Gegebene im Lichte dieses Andersseinkönnens zu erfassen (Abschnitt III, drittes Kapitel). Die Entfaltung des Begriffs der Möglichkeit ergibt sich so als ein Entwicklungsmodell.

Die spezifisch »kritische« Bedeutung bei Horkheimer und Adorno zeigt sich etwa in der Feststellung, dass Kritische Theorie das Gegebene in das Mögliche und das Wirkliche »aufgeteilt« begreifen müsse.⁶¹ Ihre Zeit in Gedanken zu erfassen, heißt fortan, auch ihrer Möglichkeiten gewahr zu werden – vielleicht sogar Perspektiven auf die Praxis zu entwerfen, die zur emanzipatorischen Veränderung des Gegebenen beitragen. Welche epistemologischen, ontologischen, historischen und gesellschaftstheoretischen Implikationen mit dieser Programmatik verbunden sind, wird im *Zweiten Teil* der vorliegenden Abhandlung untersucht. In erkenntnistheoretischen Näherungen wird die Auseinandersetzung mit dem Möglichkeitsbegriff einer Kritischen Theorie begonnen. Sie betreffen den Status von Begriffen im Allgemeinen und des Möglichkeitsbegriffs im Besonderen. Anhand einer dynamischen Konzeption von Begriffen wird der Transzendenzgedanke, verstanden als Überschreiten des je Gegebenen, auf Ebene der Erkenntnis erschlossen (Abschnitt I). Daraufhin werden anhand von Überlegungen zu Vernunft, Geschichte und Kritik sozialphilosophische Grundlagen des Möglichkeitsdenkens dargelegt. Diese historisch-ontologischen Überlegungen fußen auf einem Wirklichkeitsverständnis, dem das transzenderende und dynamische Moment eigentlich ist. (Abschnitt II). Der Begriff der Möglichkeit, wie er in den Schriften von Horkheimer und Adorno rekonstruiert wird, unterliegt einer Entwicklung, die sich in drei Stufen einteile. Während in den Schriften der 1930er und frühen 1940er Jahre noch ein signifikant von Aristoteles und Marx geprägtes Verständnis von sozialen Möglichkeiten festzustellen ist, tritt mit der Vergegenwärtigung der nationalsozialistischen Massenverbrechen eine Lähmung des Möglichkeitsdenkens ein, die in der dritten Stufe zu einer Neubewertung beiträgt, indem sie eine Unterscheidung zwischen einem immanenten und einem utopischen Möglichkeitsbegriff trifft und beide in ein Verhältnis zueinander setzt (Abschnitt III). Diese gestufte Entwicklung mündet in den *Abschluss und Ausblick*. Hier wird der bei Horkheimer und Adorno entfaltete Möglichkeitsbegriff und die damit verbundenen Herausforderungen so zusammengefasst, dass sie für kritische Theorien der Gegenwart aufgegriffen und aktualisiert werden können.

Wie bereits deutlich geworden sein sollte, steht die folgende Untersuchung unter einem *spezifischen Erkenntnisinteresse*.⁶² Sie ist gerichtet auf Möglichkeit als Grundbe-

61 Theodor W. Adorno, Theorie der Gesellschaft. Stichworte und Entwürfe zur Vorlesung 1949/50, in: Rolf Tiedemann (Hg.), *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, München: 2003, S. 112.

62 Klar muss sein, dass diejenige, die den Begriff der Möglichkeit thematisiert, in Versuchung kommen oder in Verdacht geraten könnte, über Gott und die Welt zu sinnieren: »Möglichkeit« als logi-

griff der praktischen Philosophie und Gesellschaftstheorie – genauer gesagt: auf den Begriff der Möglichkeit der Kritischen Theorie der Gesellschaft. Der Begriff wird ideengeschichtlich rekonstruiert, indem hierfür relevante Autoren diskutiert und in Bezug gesetzt werden zum Möglichkeitsverständnis der Kritischen Theorie. Diese Argumentation, die ihren Ausgang bei Aristoteles nimmt, um schließlich den Möglichkeitsbegriff der Kritischen Theorie zu explizieren, kann zusammenfassend durch folgendes Zitat von Adorno wenn nicht untermauert, so doch zumindest motiviert oder plausibilisiert werden:

»Zugleich obliegt es der eigentlichen Theorie der Gesellschaft, ihre Konzeption unermüdlich an den tatsächlichen Verhältnissen zu messen, heute wie in Aristotelischen Zeiten. Gerade eine Theorie der Gesellschaft, der die Veränderung keine Sonntagsphrase bedeutet, muß die ganze Gewalt der widerstrebenden Faktizität in sich aufnehmen, wenn sie nicht ohnmächtiger Traum bleiben will, dessen Ohnmacht wiederum bloß der Macht des Bestehenden zugute kommt.«⁶³

Der Macht des Bestehenden – so ist basierend auf dem dargelegten Erkenntnisinteresse hinzuzufügen – kann wirksam begegnet werden, wenn sich Kritische Theorie über einen ihrer Grundbegriffe verständigt, weil er als terminologische Ressource der Veränderung fungiert. Es ist der Begriff der Möglichkeit.

sche Kategorie liegt allen Bewusstseinsakten zugrunde. Das könnte dazu verleiten, über nahezu alles zu räsonieren; alle Weisen des Seins und des Denkens könnten unter einer Möglichkeitsperspektive eruiert werden. Dem lässt sich begegnen mit einem dezidierten Erkenntnisinteresse.

63 Adorno, Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland (1952), S. 492f.

