

..

Gösta Gantner

MÖGLICHKEIT

Über einen Grundbegriff der praktischen Philosophie
und kritischen Gesellschaftstheorie



[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Gösta Gantner
Möglichkeit

Edition Moderne Postmoderne

Gösta Gantner (Dr. phil.), geb. 1979, lehrt und forscht an der Max Planck School »Matter to Life« an der Universität Heidelberg und war Mitarbeiter in verschiedenen Forschungsgruppen zu ethischen, rechtlichen und sozialen Fragen der modernen Lebenswissenschaften. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen Ontologie, Bioethik und Sozialphilosophie. Er promovierte an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Gösta Gantner

Möglichkeit

Über einen Grundbegriff der praktischen Philosophie
und kritischen Gesellschaftstheorie

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



D.30

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© Gösta Gantner

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Bildbearbeitung: André Liegl, Rocky Beach Studio Darmstadt

Foto: Adobe Stock

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5562-9

PDF-ISBN 978-3-8394-5562-3

<https://doi.org/10.14361/9783839455623>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung	9
Einleitung: Der historische Ort des Begriffs der Möglichkeit	11
I. Die Aktualität des Begriffs der Möglichkeit	11
II. Zur Entstehung des Begriffs der sozialen Möglichkeit	14
III. Explikation des Begriffs der Möglichkeit	23
IV. Wozu Möglichkeit? Der Zweck des Begriffs in der Kritischen Theorie	25
V. Das Ziel der Untersuchung: Entfaltung des Begriffs der Möglichkeit für eine Kritische Theorie der Gesellschaft	30
VI. Die Etappen zum Begriff der sozialen Möglichkeit	33

Teil 1: Entwicklung des Begriffs der Möglichkeit. Von Aristoteles zur Kritischen Theorie der Gesellschaft

Vorbemerkung: Bedeutungsschichten des Möglichkeitsbegriffs	39
I. Grundlegung: Möglichkeit als Kategorie der Logik, Naturphilosophie und Ontologie bei Aristoteles	47
1. Logische Möglichkeit, Notwendigkeit und Unmöglichkeit	49
2. Reale Möglichkeit und Wirklichkeit	52
3. Zum Zusammenhang von logischer Möglichkeit, Realmöglichkeit und Wirklichkeit	66
II. Möglichkeit als Grundbegriff der praktischen Philosophie	73
1. Praktische Vermögen, Handlungsraumkontingenz und Freiheit bei Aristoteles	75
2. Der Begriff der Handlungsmacht, die Negation des Möglichkeitsgedankens und die Irrealität der Kontingenz bei Spinoza	92
3. Von praktischen zu sozialen Vermögen. Hegel über Arbeit und Vermögen in der bürgerlichen Gesellschaft	109

III. Möglichkeit als gesellschaftstheoretischer Grundbegriff	141
1. Die Kritik der hegelschen Wirklichkeitskonzeption angesichts der Potentialität sozialer Verhältnisse bei Marx.....	142
2. Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung. Weber und der Begriff der objektiven Möglichkeit in den Sozialwissenschaften	164
3. Retrospektive und prospektive Möglichkeit. Vorüberlegungen zur Kritischen Theorie.....	170

Teil 2: Möglichkeit als Grundbegriff der Kritischen Theorie der Gesellschaft

Vorbemerkung: Möglichkeit – ein verborgener Grundbegriff der Kritischen Theorie?	177
---	-----

I. Epistemologische Näherungen an den Möglichkeitsbegriff: Zur Terminologie Kritischer Gesellschaftstheorie	183
1. Möglichkeit – eine Kategorie, eine Idee oder ein empirischer Begriff?	183
2. Das Problem des definitorischen Verfahrens. Explikation begrifflicher Bedeutungen, das Modell der Entwicklung von Begriffen und die experimentelle Konstellation	187
3. Kritik der Affirmation begrifflich tradierter Gehalte: Dynamische Begriffe und ihr transzendierendes Potential	196

II. Sozialphilosophische Näherungen an den Möglichkeitsbegriff: Historisch-ontologische Aspekte einer Kritischen Theorie der Gesellschaft	201
1. Aktualität der Philosophie. Wirklichkeit-Wirksamkeit-Wahrheit	202
2. Potentialität der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Vernunft-Geschichte-Ontologie	207
3. Kritik-Aktualität-Potentialität. Konturen eines Begriffs der sozialen Möglichkeit	220

III. Die eigene Zeit in Gedanken erfasst: Entwicklungsstufen des Begriffs der Möglichkeit bei Horkheimer und Adorno	237
Stufe 1: Kein Wandel ohne gesellschaftliche Potentiale. Ein marxsches Verständnis von Wirklichkeit und Möglichkeit	239
Stufe 2: »Auschwitz« oder die Lähmung des Möglichkeitssinns	247
Stufe 3: Überwindung der Schockstarre: Bestimmte Negation der Möglichkeitslähmung	260
Conclusio: Entwicklungen des Begriffs der Möglichkeit oder das Andere als das Mögliche.....	279

Abschluss und Ausblick	281
I. Gehemmte Potentiale und verstellte Möglichkeiten: Zum Erkenntnisinteresse einer Kritischen Theorie der Gesellschaft	284
II. Immanente und utopische Möglichkeit	296
III. Diesseits der Zukunft: »Prospektive Möglichkeit« als Grundbegriff kritischer Gesellschaftstheorien	303

Literatur	315
------------------------	-----

MEINEN ELTERN
EVELYN UND HANS
GEWIDMET

Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürften der ungeschmälerten Wahrnehmung ihrer materiellen. Solange diese ihnen verschleiert sind, leben sie unterm Schleier der Maja. Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.

Adorno, Negative Dialektik

Danksagung

Diese Arbeit hätte auch nicht geschrieben werden können. Zwischenzeitlich sah es danach aus, dass der Verfasser sein Vermögen, diese Untersuchung nicht zu vollenden, aktiviert hätte. Dies entspricht der aristotelischen Lehre, wonach Vermögen insofern doppelwertig sind, als sie die Möglichkeit umfassen, etwas zu verwirklichen und es nicht zu verwirklichen. Gemäß Agamben wäre die Befähigung, etwas nicht zu tun, der Vollkommenheit des Vermögens zuzuschreiben: Ein möglicher stimmt mit einem notwendigen Geschehenszusammenhang überein, wenn er aktualisiert wird; vollkommen ist ein Vermögen aber erst dann zu nennen, wenn es auch nicht realisiert wird.¹ Doch ich entschied mich für die konventionelle Variante und schloss die Arbeit ab.

Vermögen werden niemals im luftleeren Raum aktualisiert. Ihre Ermöglichungsbedingungen liegen nur allzu oft außerhalb der eigenen Person. Deswegen gilt mein besonderer Dank Axel Honneth und den Mitwirkenden an seinem Forschungskolloquium an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Unzählige Anregungen gehen auf diesen Kreis an kritischen Geistern zurück. Auch Martin Saar durfte ich in diesen Frankfurter Zusammenhängen kennen lernen. Seine motivierende, kraftvolle und wertschätzende Art des gemeinsamen Denkens hat diese Arbeit entscheidend bereichert. Ich bedanke mich außerdem bei Gunnar Hindrichs, meinem Lehrer aus Heidelberger Zeiten, der mich vor vielen Jahren bestärkt hat, mich in diese Thematik einzuarbeiten. Gerhard Gamm, Klaus Tanner, Torsten Schäfer, Sebastian Soppa, Stefanie Frank, Frieder Vogelmann, Anette Neff, Eckhard Zörgiebel und Axel Röthemeyer bin ich dankbar für all die Gelegenheiten zur Diskussion meines Projektes und für wegweisende Impulse. Ich danke Silke Peters (sweetwater, Darmstadt), die alle drei Schaubilder gestaltete und mir vor Augen führte, welch anregende und klärende Diskussionen bei der Visualisierung der Gedanken entstehen können. Dem evangelischen Studienwerk Villigst e.V. bin ich nicht nur in materieller, sondern auch in ideeller Hinsicht zu besonderem Dank verpflichtet: Die herzliche Offenheit, die thematische Vielfalt und das äußerst fruchtbare Diskussionsklima in Villigst waren bedeutsame Quellen der Inspiration. Ich danke Uta Gerhardt, die sich bei gemeinsamen Archivbesuchen, Materialauswertungen

1 Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin: 2003, S. 38.

und reichhaltigen Diskussionen nicht von der Überzeugung abbringen ließ, dass dieses Möglichkeitsprojekt einen sinnvollen Abschluss zu finden hat. Meiner Ehefrau Viola Gantner und meinen Söhnen Joshua und Jonathan kann ich nicht dankbar genug sein, sie haben mich unentwegt mit Ironie, bester Laune und viel Verständnis unterstützt. Dieses Buch ist meinen Eltern gewidmet. In einer Familie aufzuwachsen, die Neugier fördert, Geborgenheit und Zutrauen stiftet, ist ein nur schwer in Worte zu fassendes Glück.

Darmstadt im Februar 2021

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: Soziopolis-Gesellschaft beobachten: 2016, www.sociopolis.de/verstehen/wie-spricht-die-wissenschaft/artikel/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 möglickeitsfreundliche 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 ebte mit Kriegsende keineswegs ab, vielmehr gewinnt es an Konturen, die mit dem Geist der sogenannten »Goldenen Zwanziger Jahre« korrespondieren.⁷

- 4 Möglichkeitdenken mündet gelegentlich in Möglichkeitskult. Welche eigenartigen Früchte es hervorbringen 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 Verwey, *Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntnistheorie*, 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 Makropoulos, *Modernität und Kontingenz*, München: 1997. Vgl. Birgit Griesbeck (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 *dynamische 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 Polybios zur klassischen Theorie avanciert. Noch Machiavelli ist von ihr inspiriert. Erst im Zuge der neuzeitlichen Geschichtstheorien verlor diese Zyklen-Vorstellung an Bedeutung. Zu Polybios 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 aufbegehrt, 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 übermächtig 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 weggewischt. 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 abzuwägen versucht. Die »Metaphysiko-theologo-kosmologologie«, 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 Vervollkommenung 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 Heldentaten 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 Aphorismussammlung 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 außerhistorische 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 Fortschrittsglauben 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 *gesamtgemeinschaftlichen 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 Einschlüssig 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 Unhintergebarkeit 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 beflügelt 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 ungeheurer 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 ehemals 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 transzendente 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 »formale 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 vergesellschafteten 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 (menschenwürdiges) 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 gerechtigkeits-theoretischen 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 gerechtigkeits-theoretisches 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 Kontingenz*, 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 rekurren, 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 vermittelt 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 Andersein« 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 specifica* 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 ändern 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 Transzendieren. 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. Einige 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 implizierte. 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 »1.2. 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 dargestellt. Diese historisch-ontologischen Überlegungen fußen auf einem Wirklichkeitsverständnis, dem das transzendierende und dynamische Moment eigentümlich ist. (Abschnitt II). Der Begriff der Möglichkeit, wie er in den Schriften von Horkheimer und Adorno rekonstruiert wird, unterliegt einer Entwicklung, die ich 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 rasonieren; 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.

Teil 1: Entwicklung des Begriffs der Möglichkeit. Von Aristoteles zur Kritischen Theorie der Gesellschaft

Vorbemerkung: Bedeutungsschichten des Möglichkeitsbegriffs

Die Rede über »Mögliches« und die »Möglichkeit« ist schillernd. Was meinen wir genau, wenn wir einen Sachverhalt oder einen Prozess als »möglich« bezeichnen? Was bedeutet es, einem Handlungssubjekt, einem sozialen Verbund oder gar der Menschheit »Möglichkeiten« zu bescheinigen? Oft gelingt es nicht, diese Fragen eindeutig zu beantworten, und das hat Gründe. Das Substantiv »Möglichkeit« wird meist so verwendet, dass sich mit ihm gleich zwei Grundwörter, nämlich »möglich sein« und »können«, assoziieren lassen. Derartige Grundwörter sind keineswegs einfach und exakt zu definieren: Eine *Vielfalt an Gebrauchsweisen* ist zumindest in der Alltagssprache zu beobachten. Einen Hinweis, warum sich Worte von großer alltäglicher Relevanz nicht mathematisch genau verwenden lassen, gibt Diebitz:

»Je weiter ein Begriff in das Leben hinausstrahlt, desto weniger scharf umrissen kann er sein, denn je reicher, desto ungenauer ist er auch notwendigerweise [...]. Wer sich Begriffe möglichst scharf umrissen wünscht, der spricht sich gegen das Denken überhaupt aus, gegen das Denken und für die Mathematik.«¹

Auch wenn nicht einsichtig wird, warum Denken und Mathematik einen Widerspruch darstellen könnten, mag eines deutlich werden: Es gibt begriffliche Zusammenhänge, die keineswegs einen Reinheitsgrad erreichen können, wie er für formallogische und mathematische Terminologie typisch zu sein scheint. Die Unschärfe von Grundwörtern und ihr Facettenreichtum lässt sich am Modalverb »können« illustrieren. Es drückt einerseits eine Gelegenheit und andererseits eine Fähigkeit aus. Diese beiden Grundbestimmungen wiederum wirken zurück auf das Substantiv »Möglichkeit«. Ein gängiges Deutsches Wörterbuch bestimmt es mit den Worten »Möglichsein«, »gangbarer Weg«, »denkbarer Fall«, »Aussicht«, »Gelegenheit« und auch als Ausdruck von (nicht) verwirklichten »Fähigkeiten«.²

1 Stefan Diebitz, *Glanz und Elend der Philosophie*, Stuttgart: 2007, S. 19.

2 Renate Wahrig-Burfeind und Sabine Krome, *Wahrig. Deutsches Wörterbuch*. 9., vollst. neu bearb. und aktualisierte Aufl., Gütersloh: 2011, S. 1023.

Dieser alltäglichen Vielfalt an Gebrauchsweisen ähnelt die Mannigfaltigkeit philosophischer Bestimmungen, die dem Begriff der Möglichkeit zukommen. Deswegen mögen zuerst einige *etymologische Hinweise* hilfreich sein. Sie sollen erhellen, warum der Begriff der Möglichkeit insofern eine interpretatorische Herausforderung darstellt, als er verschiedene Bedeutungsschichten aufweist und deswegen häufig Verständnisschwierigkeiten auftreten. Weil diejenigen Autoren, die für die folgende Untersuchung maßgeblich sind, in Altgriechisch, Latein, Englisch und Deutsch ihre Schriften verfassten, werde ich mich auf diese Sprachen anhand weniger Anmerkungen beschränken.

Im *Altgriechischen* bestehen – wie im Deutschen – keine eindeutigen Definitionen und somit auch keine präzise Scheidung von »möglich sein« und »können«.³ Das zentrale Verb lautet δύναμαι. Es wird hauptsächlich mit »können« oder »etwas vermögen« übersetzt. Mit diesem Verb wird üblicherweise eine Form von Tätigkeit verbunden, die Wirkungen auf Gegenstände oder Lebewesen zeitigt, also Veränderungen oder Bewegungen auslöst.⁴ Von diesem Grundwort leitet sich zum einen das Partizipialadjektiv δύνατος ab, welches im Aktiv »könnend« oder »vermögend« (weitere Varianten sind »kräftig«, »mächtig« und »fähig«) meint und passivisch mit »möglich« übersetzt wird. Wie später gezeigt wird, verwendet es Aristoteles in diesem Sinne: Während im Aktiv der Rekurs auf Vermögen konstitutiv ist, wird im Passiv mit »möglich« dasjenige bezeichnet, was geschehen kann ohne direkten Bezug auf Vermögen. Das »Mögliche« und die »Möglichkeit« wiederum sind Substantivierungen des Adjektivs, nämlich τὸ δυνατόν.⁵ Zum anderen wird von dem Verb δύναμαι der ebenfalls durch Aristoteles philosophisch relevant gewordene Terminus δύναμις abgeleitet, welcher sich sowohl mit »Möglichkeit« als auch mit »Vermögen«, »Macht«, »Kraft«, »Fähigkeit« oder »Geltung« übersetzen lässt.⁶ Diese Bedeutungspluralität im Dynamis-Begriff wird die folgende Untersuchung maßgeblich begleiten. Die mit dem Terminus assoziierten Bedeutungsschichten müssen gesondert betrachtet, aber auch sinnvoll aufeinander bezogen werden.

Im *Lateinischen* zeichnet sich eine ähnliche Differenzierung ab. Dem altgriechischen Verb δύναμαι entspricht das lateinische »possum«.⁷ Es wird hauptsächlich mit »können« oder »vermögen« ins Deutsche übertragen. Einerseits wird davon das Adjektiv

-
- 3 Für das Altgriechische habe ich folgende Wörterbücher zurate gezogen: Pape, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, Braunschweig: 1857 und Wilhelm Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München: 1997.
 - 4 Etymologisch betrachtet kann δύναμαι zurückgeführt werden auf Verben oder Wurzeln, die in ihrer Grundbedeutung mit »(sich) vorwärts bewegen« zu übersetzen sind. Vgl. Hjalmar Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 1, Heidelberg: 1960, S. 424.
 - 5 Eine ähnliche Bedeutung kommt dem Substantiv ἐνδεχόμενον zu. Es wird mit »Kontingenz« und »Möglichkeit« übersetzt und bezeichnet dasjenige, was auch anders sein kann.
 - 6 Ein Substantiv, das im Altgriechischen auch häufig verwendet wird und ähnliche Varianten in der Übersetzung aufweist, lautet ἐξουσία (»Können«, »Vermögen«, »Macht«, »Freiheit«, »Recht, etwas zu tun«).
 - 7 Inwiefern die Übersetzung von δύναμαι mit »possum« glücklich ist, mag bezweifelt werden: Das Lateinische kennt auch das Substantiv »facultas«. Noch Spinoza verwendet Letzteres, um Vermögen zu bezeichnen. Womöglich taugt im Lateinischen die Differenzierung von »facultas« und »possum«, um ein aristotelisches von einem nicht-aristotelischen Verständnis von »Vermögen« sprachlich markieren zu können.

»possibilis« (»möglich«) abgeleitet, dessen Substantivierung »possibilitas« meistens mit »Möglichkeit« im Sinne von Möglichsein (Zutreffen-Können) übersetzt wird. Andererseits kann man hiervon das Partizipialadjektiv »potens« (»könnend«, »vermögend«, »zu etwas fähig«, »mächtig«) herleiten. Auf es wird »potentia« (»Vermögen«, »Kraft«, »Macht«, »Gewalt«) zurückgeführt. Anhand der lateinischen Worte »possibilitas« und »potentia« werden also zwei distinkte Möglichkeitsvorstellungen ausgedrückt. Im Gegensatz zum Altgriechischen tritt damit eine schärfere Trennung unterschiedlicher Varianten von »Möglichkeit« hervor. Diese Vorstellungen fielen noch im Substantiv δύναμις zusammen. Der Unterschied ist zwar – wenn auch nicht terminologisch, so doch in der Sache – bis auf die aristotelische Differenzierung zwischen logischer Möglichkeit und realer Möglichkeit zurückzuführen.⁸ Aber erst im Lateinischen gewinnt die Unterscheidung an Schärfe, indem sie sich in den Termini »possibilitas« und »potentia« manifestiert.⁹

Heutzutage tritt Differenz zwischen zwei basalen Möglichkeitskonzepten begrifflich insbesondere im *Englischen* deutlich zutage. Mit dem Ausdruck »possibility« wird das »Zutreffen-Können« von Sätzen oder Sachverhalten bezeichnet. Zwischen »possible alternatives« lässt sich eine Entscheidung treffen. Möglichkeit meint diesbezüglich auch die »Gelegenheit« (»opportunity«), etwas zu tun. Der Ausdruck »potentiality«, der im Englischen allerdings weitaus seltener verwendet wird als »possibility«, bezeichnet das »Vermögendsein« eines Gegenstandes oder Subjektes. Unter »Vermögen« (»potential«) wird eine Macht, Fähigkeit oder Qualität verstanden, die zwar existiert, sich aber nicht oder noch nicht entfalten, nicht oder noch nicht zur Geltung kommen konnte.¹⁰

Im *Deutschen* wiederum gibt es diese scharfe begriffliche Trennung nicht, allein die selten verwendeten Fremdwörter »Possibilität« und »Potentialität« drücken die dargelegte Unterscheidung aus.¹¹ Gleichwohl lässt sich diese Differenz an den beiden Grundworten »möglich sein« und »können« festmachen. Allerdings sind beide auf das einschlägige Verb »mögen« zurückzuführen, das wiederum beide Bedeutungsvarianten

8 Harry Albert Ide, *Possibility and potentiality from Aristotle through the Stoics* (Phil. Diss.), Ithaca: 1988.

9 Gewiss wirkt die Unterscheidung etwas willkürlich, da auch im Lateinischen beispielsweise eine Nebenbedeutung von »possibilitas« »Macht« ist oder sich »potestas« von »fieri potest« ableitet, das wiederum auf »possibilis« zurückgeht. Doch nicht zuletzt die schärfere Distinktion, die mit den Fremdwörtern »Possibilität« und »Potentialität« einhergeht, mag die von mir gewählte Darstellung plausibilisieren.

10 Im Englischen ziehe ich diese Wörterbücher heran: Catherine Soanes und Angus Stevenson, (Hg.), *Oxford Dictionary of English*. Second Edition, Oxford: 2005, Jonathan Crowther, (Hg.), *Oxford Advanced Learners's Dictionary of Current English*. Fifth edition, Oxford: 1999. Während »possibility« bereits seit dem 15. Jahrhundert (seit der Periode »Late Middle English«) üblich ist, wird das Substantiv »potentiality« erst im 19. Jahrhundert geläufig. Zudem ist zu beachten, dass diese eindeutige Trennung, die ich hier unterstelle, etwa in folgender englischsprachigen Enzyklopädie unterlaufen wird. Dort wird »potentiality« als »[a]nother sort of possibility« erfasst, als eine Variante von Possibilität neben »formal possibility« und »relative possibility«: Paul Edwards, (Hg.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: 1967, Vol. 6, S. 420.

11 Im Deutschen ziehe ich folgende Wörterbücher zurate: Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* in 16 Bänden, Leipzig: 1854-1960, Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*. 5. Ausgabe, Tübingen: 1966 und Wahrig-Burfeind und Krome, *Wahrig, Deutsches Wörterbuch*.

aufweist: Einerseits wird das Verb gebraucht, wenn auf das Ausbleiben von Hindernissen rekuriert wird, dann meint es »möglich sein« oder »imstande sein«. Andererseits wird es bezogen auf die Kräfte oder Fähigkeiten des Subjekts; dann meint es »können« oder »vermögen«. ¹² Von »mögen« leitet sich direkt das veraltete Substantiv »Möge« ab, das gegenwärtig mit den Worten »Macht« oder »Vermögen« ausgedrückt werden kann. In diesem Kontext sind auch das Adjektiv »möglich« sowie die Substantive das »Mögliche« und die »Möglichkeit« angesiedelt. Ausgehend von der – bereits im altgriechischen Adjektiv *δύνατο*s vorzufindenden – Unterscheidung zwischen »möglich als dasjenige, was geschehen kann, ohne Bezugnahme auf ein Vermögen« und »möglich einer bestimmten Fähigkeit gemäß« weist das Grimmsche Wörterbuch zwei Bedeutungsdimensionen von »Möglichkeit« aus. Erstens wird mit »Möglichkeit« das etwaige Eintreten eines Falles (das Geschehen-Können) umrissen; diese Bedeutung kommt dem lateinischen Substantiv »possibilitas« nahe. Zweitens bezeichnet »Möglichkeit« in Bezug auf Dinge im Allgemeinen und Personen im Besonderen deren Vermögen oder Fähigkeiten. Der Verweis auf den lateinischen Ausdruck »virtus« scheint plausibel, doch der Ausdruck »potentia« ist umfassender. ¹³ Jedenfalls wird heutzutage die Gegenüberstellung von »possibilitas« und »potentia« bevorzugt, und an ihr soll sich im Folgenden orientiert werden.

Wie diese etymologischen Skizzen bereits zeigen, lassen sich zwei *basale Bedeutungsschichten* von »Möglichkeit« unterscheiden, nämlich *Possibilität* und *Potentialität*. Doch im Gegensatz zur lateinischen und englischen Sprache ist im Altgriechischen und Deutschen eine klare sprachliche Differenzierung nicht gegeben. Vielmehr sind beide Bedeutungen im Substantiv »Dynamis« sowie »Möglichkeit« enthalten.

Zu Beginn des Ersten Teils der vorliegenden Untersuchung soll sowohl ein Verständnis von Possibilität als auch von Potentialität erschlossen werden. Hierfür wird der Möglichkeitsbegriff in der aristotelischen Logik, Naturphilosophie und Ontologie betrachtet. ¹⁴ Innerhalb der Logik wird der Begriff der *logischen Möglichkeit*, in natur-

12 Von der dritten und gegenwärtig üblichen Bedeutung »gern haben« sehe ich hier ab. Es sei nur erwähnt, dass ihr Entstehen auf folgenden Zusammenhang zurückgeführt wird: Ein Nichtkönnen geht einher mit einem Widerwillen gegen dasjenige, das einen hindert, etwas zu tun (Beispiel: Ich mag Person X nicht, weil sie mich daran hindert, Y zu tun). Vgl. Paul, Deutsches Wörterbuch, S. 438.

13 Das Grimmsche Wörterbuch unterscheidet zwar vier Bedeutungen, aber ich ziehe die Punkte 2 bis 4 unter der »possibilitas«-Perspektive zusammen, während Punkt 1 auf »potentia« oder »virtus« abzielt. Zugleich ist diese Trennung im Wörterbuch nicht exakt vollzogen, da insbesondere Bedeutung 2 und 3 auch Aspekte von realer Möglichkeit umfassen. Grimm und Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 12, Spalte 2468f. – Dass im Grimmschen Wörterbuch der Ausdruck »virtus« in Hinblick auf die nähere Beschreibung des Möglichkeitsgedankens bemüht wird, ist der lateinischen Terminologie des Mittelalters geschuldet. »Virtus« wurde üblicherweise als Ausdruck für »Kraft« und »Macht« verwendet und bezeichnete ab dem 12. Jahrhundert speziell die Seelenvermögen: »Virtus« wurde übersetzt mit »Möglichkeit der seel, stercke des gemutß«. Laurentius Diefenbach, Glossarium Latino-Germanicum Mediae et Infimae Aetatis, Frankfurt a.M.: 1857, S. 622.

14 Eine knappe, einleuchtende, aber auch auf einzelne Handlungssubjekte fixierte und deswegen vorläufige Charakterisierung des Begriffs des Vermögens wird anhand der Unterscheidung von Potentialität und Possibilität wie folgt gegeben: »Vermögen haben mit Aspekten der Veränderung von Wirklichkeit zu tun. Einmal mit »Potenzialitäten« (Anlagen zur Veränderung im Handlungsobjekt; subjektbezogene Potenzen) und dann auch mit »Possibilitäten« (Anlagen zur Veränderung im

philosophischen und ontologischen Zusammenhängen der Begriff der *realen Möglichkeit* diskutiert. Diese Überlegungen haben insofern einführenden Charakter, als zum Zentrum meines Erkenntnisinteresses erst dann vorgedrungen wird, wenn der Möglichkeitsbegriff eine spezifische reale Bestimmung erfährt: Der Begriff der Möglichkeit ist als *Kategorie der praktischen Philosophie und Gesellschaftstheorie* zu entwickeln.

Somit soll ausgehend von Aristoteles ein Möglichkeitsbegriff entfaltet werden, der in praktischen und sozialen Zusammenhängen relevant werden kann. Die mit diesem Begriff – der realen, praktischen und sozialen Möglichkeit – verbundenen Bedeutungsschichten sollen also anhand seiner sukzessiven Entfaltung gehoben werden. Ein derartiges Unternehmen hat seinen Ausgang bei abstrakten Bestimmungen, wie sie in der Logik vorzufinden sind, zu nehmen. Von dort aus bewegt es sich immer konkreter werdenden Bereichen zu und mündet schließlich in den Begriff der sozialen Möglichkeit. Diese Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten lässt sich an folgender Klimax verdeutlichen: Die Bestimmung des Begriffs der Möglichkeit hat von einem schwachen Verständnis auszugehen, ohne das keine Bestimmung und Verwendung des Möglichkeitskonzeptes denkbar wäre. Dieses schwache Konzept wird üblicherweise als der logische Begriff der Möglichkeit bezeichnet: Es geht um die Widerspruchsfreiheit in Urteilen. Das stärkere Möglichkeitskonzept fußt insofern auf diesen formallogischen Überlegungen zu den Modalkategorien, als es die Kontingenzbehauptung umfasst. Aus dem logischen Möglichkeitsbegriff samt Kontingenz ergeben sich zwei alternative Möglichkeitskonzeptionen, die mit dem Begriff der realen Möglichkeit umrissen werden. Das eine Konzept findet sich in der aristotelischen »Physik« und ist mit den Schlüsselworten »Bewegung« oder »Veränderung« (Kinetische Realmöglichkeit) assoziiert. Das andere Konzept wird prominent in der aristotelischen »Metaphysik« verhandelt und stellt Möglichkeit im Sinne von »Entstehen« oder »Werden« (Ontologische Realmöglichkeit) vor.¹⁵

Diese Entwicklung des Begriffs von einem logischen (schwachen) zu einem realen (starken) Möglichkeitskonzept folgt damit einer an Aristoteles angelehnten Unterscheidung. Bei der Darstellung der begrifflichen Bewegung hin zu einem sozialen Begriff der Möglichkeit orientiere ich mich an der hegelschen Vorgehensweise, die – wie bereits angedeutet – als »Bewegung des Begriffs« zu charakterisieren ist.¹⁶ Ich verstehe darunter

Sachverhalt; situationsbezogene Möglichkeiten). Ein Vermögen ist ein Sinn für Potenzialität (was kann ich tun?) und ein Sinn für Possibilität (was bietet die Möglichkeit?). Die Fähigkeit, Situationen als Gelegenheiten zu sehen, hat mit dem Possibilitätssinn zu tun, die Fähigkeit, sich selbst zu kennen und auf die eigenen Stärken zu vertrauen, mit einem Potenzialitätssinn.« Andreas Heinecke und Clemens Sedmak, *Blindheit als Vermögen. Über Potenziale, die im Dunkeln liegen*, in: Thomas Druyen (Hg.), *Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: 2011, S. 200.

15 Vgl. Christoph Hubig, *Die Kunst des Möglichen. Bd. I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, Bielefeld: 2006, S. 167.

16 Vgl. Rüdiger Bubner, *Strukturprobleme dialektischer Logik*, in: ders., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart: 1980, S. 18ff. und Fulda, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, S. 124ff. Vgl. auch Hans Friedrich Fulda, *Die Entwicklung des Begriffs in Hegels Rechtsphilosophie*, in: Emil Angehrn et al. (Hg.), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M.: 1992, S. 304ff. Ich gehe auf dieses Entwicklungs- oder Bewegungsmodell ausführlicher im Zweiten Teil dieser Schrift ein, siehe Kapitel »I.2. Das Problem des definitiven Verfahrens

Veränderungen und Konkretisierungen in den Bestimmungen eines begrifflichen Ausdrucks, die sowohl historisch als auch systematisch erfolgen. Demzufolge ist auch der Begriff der Möglichkeit »bewegt« und wird im Folgenden in seiner Dynamik historisch (ausgehend von Aristoteles) und systematisch (von der logischen zur realen Möglichkeit) rekonstruiert. Doch insbesondere dem spekulativen Ansinnen, das Absolute in der ins Ziel kommenden Bewegung der Idee zu vergegenwärtigen, kann ich nicht genügen. Ich begnüge mich mit der Entfaltung des Begriffs der Möglichkeit in sozialer Hinsicht: Der *Begriff der sozialen Möglichkeit* soll als Kategorie der praktischen Philosophie entwickelt und als Grundbegriff der Kritischen Theorie etabliert werden.

Diese Entwicklung des Begriffs der praktischen und sozialen Möglichkeit soll mit- hin dem Eindruck entgegenwirken, es gäbe einen reinen Möglichkeitsbegriff, der als Kategorie der philosophischen Reflexion vorgängig sei. Der Möglichkeitsbegriff »er- scheint« vielmehr in der philosophischen Auseinandersetzung und bestimmt sich in ihr. Allein es ist nicht möglich, mehrere tausend Jahre Philosophiegeschichte zu berücksichtigen, um diese Entwicklung umfassend darzustellen. Es ist aber auch nicht nötig für den *Zweck* der vorliegenden Untersuchung. Die Auswahl an Autoren im Ersten Teil kann insofern vom Verdacht der blanken Willkür freigesprochen werden, als es um den Möglichkeitsbegriff der Kritischen Theorie geht, wie sie von Horkheimer und Adorno geprägt wurde. Deswegen wurde die für sie wesentliche geisteswissenschaftliche Tradition bemüht. Dennoch kann der Vorwurf der Beliebigkeit nicht vollends entkräf- tet werden: Es scheint nicht der »Gang der Sache selbst« – wie Hegel noch behaupten konnte – zu sein, der ohne äußeres Zutun die im Folgenden dargestellte Entwicklung des Begriffs der Möglichkeit ausmacht.¹⁷ Zwar lässt sich deutlich an den Schriften von Horkheimer und Adorno zeigen, wie wirkmächtig Aristoteles, Hegel und Marx für die Kritische Theorie der Gesellschaft waren, aber Spinoza ist keineswegs zentral. Zudem werden andere relevante Autoren, wie Kant, Lukács oder Benjamin, nur cursorisch be- handelt; selbst Autoren wie Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Freud und der An- tipode Heidegger bleiben weitgehend unberücksichtigt.¹⁸ Dieses Projekt fußt auf der leitenden These, dass der Möglichkeitsbegriff der Kritischen Theorie letztlich in sei- nen Grundbestimmungen der aristotelischen Tradition entspringt und somit die zu- letzt genannten Autoren weniger ins Gewicht fallen. Die Gegenentwürfe zu dieser Tra- dition werden insbesondere an einer Stelle im Argumentationsgang von Belang: Wo Spinoza in seinen Überlegungen zu Geschichte, Gesellschaft und Staat seine ontolo- gische Konzeption nur mit erheblichen Zugeständnissen aufrechterhalten kann, weil die praktische Relevanz von Kontingenz seinem Möglichkeitskonzept einige Schwierig- keiten bereitet. Diese Schwierigkeiten bilden in meiner Darstellung den Auftakt eines

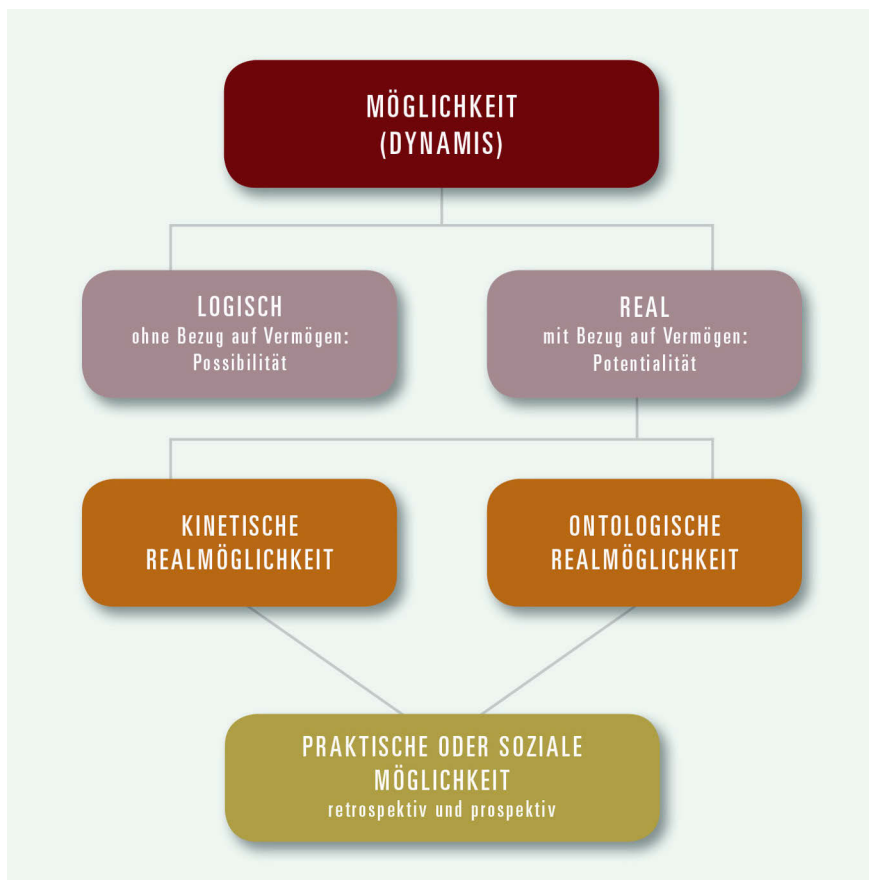
rens. Explikation begrifflicher Bedeutungen, das Modell der Entwicklung von Begriffen und die experimentelle Konstellation«.

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik* Bd. 1 (1812-1816), Frankfurt a.M.: 1970, S. 50.

18 Hier hat die bereits erwähnte Untersuchung von Macdonald zum Möglichkeitsbegriff bei Adorno durchaus andere Akzente gesetzt. Neben Hegel und Marx findet insbesondere eine Auseinander- setzung mit Benjamin und Heidegger statt, um »Möglichkeit« (possibility) als Differenzbegriff zu »Wirklichkeit« (actuality) bei Adorno zu explizieren. Macdonald, *What would be different*, Kapi- tel 2 und 4.

»modernen« Begriffs der praktischen und sozialen Möglichkeit, wie Hegel ihn vorbereitet und Marx ihn entwickelt. Bei dieser Analyse sah ich mich regelmäßig mit der Frage konfrontiert, ob weitere Autoren bei der Entfaltung des Begriffs der Möglichkeit zurate gezogen werden müssen. Oftmals konnte erst nach zeitaufwendigen Recherchen sichergestellt werden, dass Autoren wie Kant oder auch Husserl keine für diesen Zweck so ertragreichen Überlegungen beisteuern können, um sie mit einer ausführlicheren Betrachtung, einem eigenen Kapitel, zu berücksichtigen. Eine solch testende und tastende Vorgehensweise bleibt aber selbstverständlich unvollständig. Insofern könnte auf Grundlage dieser Analyse das Erfordernis erwachsen, in weiteren Studien die »Vorgeschichte« des Möglichkeitskonzepts von Horkheimer und Adorno zu ergänzen durch Hinzunahme weiterer Autoren und Positionen, was wahrscheinlich auch mit ertragreichen Konsequenzen für das Möglichkeitsverständnis von kritischen Theorien heute verbunden wäre.

Meiner Studie liegt eine Vorgehensweise und begriffliche Differenzierung zugrunde, die sich vorerst in folgender Form darstellen lässt. Das Schema ist allerdings bloß als eine grobe Unterteilung aufzufassen: Es skizziert lediglich die Richtung, in welche sich die vorliegende Untersuchung bewegt.



Bei diesem Vorgehen fällt zumindest zweierlei auf. Erstens wird entscheidend sein, wie die zuvor schematisch getrennten Stränge der kinetischen und ontologischen Realmöglichkeit wieder im Begriff der praktischen oder sozialen Möglichkeit zusammenlaufen. Zweitens kann dieses Diagramm keineswegs Vollständigkeit beanspruchen: Ab der Ebene der praktischen oder sozialen Möglichkeit wird lediglich noch dieser Strang verfolgt, andere Konkretisierungen des Möglichkeitsbegriffs werden gemäß dem leitenden Erkenntnisinteresse ausgeblendet.

I. Grundlegung: Möglichkeit als Kategorie der Logik, Naturphilosophie und Ontologie bei Aristoteles

... wie sehr wir alle Aristoteles reden, ohne es zu wissen.

Theodor W. Adorno¹

Das bis heute wirkmächtigste Verständnis von »Möglichkeit« geht auf Aristoteles zurück. Sei es in der Naturphilosophie oder sei es in der Ontologie: Mit Aristoteles und seinen Kommentatoren wurde die Vorstellung geläufig, die weltlichen Dinge seien als prozesshaft, als bewegt oder sich entwickelnd zu begreifen. Die Bewegtheit des Seienden, die aus dessen Möglichkeitsstruktur resultiert, tritt bei Aristoteles erstmals pointiert, nämlich begrifflich, zutage. Die *Dynamik des Seienden* wird aufgewertet gegenüber einer ehernen Wirklichkeitsvorstellung, wie sie noch dem platonischen Reich der Ideen anhaftet und wodurch das Diesseits – gerade in seiner flüchtigen Bewegtheit – als fahler, schattenhafter Abglanz erscheint.²

Mit Aristoteles zu beginnen, ist zweifach motiviert. Einerseits führt er den Begriff der *Möglichkeit als Grundbegriff* in die Philosophie ein. Die aristotelische Lehre von der Möglichkeit und der Wirklichkeit zeigt, dass jedes Seiende unter diesen beiden Hinsichten zu betrachten ist. Eine »wissenschaftliche« Betrachtungsweise hat also das Seiende auch in seinem Möglichsein zu erforschen, nur so lässt es sich adäquat begreifen. Andererseits wird der Begriff der Möglichkeit in unterschiedlichen Bedeutungen vorgefunden. Diese Bedeutungsvielfalt ist ein vorzügliches Problem für den Meister im Aufspü-

1 Adorno, Vorlesung zur Metaphysik, S. 131.

2 Zu denken sei selbstverständlich an das berühmte Höhlengleichnis: Platon, Politeia (griechisch-deutsch), in: ders., Sämtliche Werke V, Frankfurt a.M.: 1991, VII, 514a-517b. Ideen werden bei Platon als Gedankengebilde begriffen, die sinnlich nicht erfasst werden können, bloße Noumena darstellen (VI, 507b). Ideen sind weder entstanden, noch sind sie vergänglich, sie bestehen für sich, befinden sich nicht in Wechselwirkung mit anderen Entitäten. Vgl. Platon, Timaios (griechisch-deutsch), in: ders., Sämtliche Werke VIII, Frankfurt a.M.: 1991, 52a. Inwiefern, wie im »Timaios« angedeutet, Platon die Ideen in jeder Hinsicht als unbewegt begreift, ist in der Forschung allerdings umstritten. Vgl. Hans-Eberhard Pester, Platons bewegte Usia, Wiesbaden: 1971. – Der Bruch (χωρίς) zwischen einem Reich der Einzeldinge und einem Reich der Ideen betont Aristoteles insbesondere bei der Interpretation der Spätschriften seines Lehrers: Aristoteles, Metaphysik. Zweiter Halbband (griechisch-deutsch), Hamburg: 1991, VII, 16, 1040b26ff.

ren von Homonymen. Aristoteles erweist sich als »erste Adresse« für die Entfaltung eines Möglichkeitsbegriffs in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Kaum ein anderer Autor hat ihn in solcher disziplinären Breite behandelt und dadurch verschiedene *Bedeutungsschichten von Möglichkeit* expliziert.³ So gilt er zumindest als Wegbereiter einer logischen, kinetischen (naturphilosophischen), ontologischen und handlungstheoretischen Bestimmung. Es wird die Frage zu beantworten sein, worin die Produktivität dieser Differenzierung besteht und inwiefern sich im Ausgang von Aristoteles ein spezifischer Terminus in der praktischen Philosophie entfalten lässt.⁴

Aufschlussreich für die verschiedenen Bedeutungen, die Aristoteles dem Terminus »Möglichkeit« beimisst, ist das 5. Buch der »Metaphysik«, das Begriffslexikon. Demnach sind zwei *basale Verwendungsweisen* des Begriffs der Möglichkeit zu unterscheiden, nämlich die Verwendung als *Kategorie der Logik* und als *Kategorie der Realphilosophie* (der Physik, Ontologie und Handlungstheorie). Diese grundlegende Differenzierung des Ausdruckes »möglich« vollzieht sich anhand der (Nicht-)Bezugnahme auf *Vermögen*.⁵ Findet eine direkte Bezugnahme auf Vermögen statt, so lässt sich von realer Möglichkeit sprechen, bleibt sie aus, so ist die Rede von logischer Möglichkeit angebracht. Logische Möglichkeit, so wird sich erweisen, betrifft eine Eigenschaft von Urteilen (*λόγος*) und nicht von Seiendem (*ὄν*). Nun gilt es, in einem ersten Schritt die logische und die reale Möglichkeit voneinander abzugrenzen und den Zusammenhang dieser beiden Dimensionen herauszuarbeiten. Dies darf als wesentliche Voraussetzung erachtet werden, um den Möglichkeitsbegriff als Kategorie von Handlungs- und Gesellschaftstheorie einführen und untersuchen zu können.

Um es noch einmal in aller Deutlichkeit zu sagen: Eine derartige Interpretation folgt einem spezifischen Erkenntnisinteresse, sodass es im Folgenden weniger darum gehen wird, noch die kleinsten Ungereimtheiten oder Mikro-Unterscheidungen der aristotelischen Dynamis-Energeia-Lehre zu extrapolieren. Das wurde bereits in einigen Monographien geleistet, auf die ich mich im weiteren Verlauf gelegentlich beziehen werde.

- 3 Eine gewichtige Ausnahme stellt, Jahrtausende später, Ernst Bloch dar. Aber auch bei Bloch wird ersichtlich, wie grundlegend und einflussreich Aristoteles und bestimmte Strömungen des Aristotelismus (insbesondere Avicenna) für eine Philosophie geblieben sind, welche im 20. Jahrhundert n. Chr. die Kategorie der Möglichkeit ins Zentrum einer »docta spes« rückt.
- 4 Seit Aristoteles zeichnet sich eine reichhaltige Diskussion über den Möglichkeitsbegriff ab. Ich erinnere nur an die Studien von Thomas von Aquin und an die auf Leibniz zurückgehende Semantik von möglichen Welten. Ich werde, wie bereits betont, nur einige wenige Argumentationslinien berücksichtigen, die aristotelische Wurzeln erkennen lassen. Einen ersten Überblick über die unterschiedlichen Möglichkeitsdiskurse von der Antike bis zur Gegenwart gibt dieser Sammelband: Thomas Buchheim et al. (Hg.), *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart: 2001. Bezeichnend an diesem Sammelband ist das Fehlen eines Beitrags zu Ernst Bloch: Auf den Möglichkeitsdenker jüngerer Datums wird gar nicht eingegangen.
- 5 Aristoteles, *Metaphysik*. Erster Halbband (griechisch-deutsch), Hamburg: 1989, V, 12, 1019b35f. Welche Schwierigkeiten diese Definition in Hinblick auf den ontologischen Begriff der Realmöglichkeit bereitet, wird weiter unten ausgeführt: Ontologische Möglichkeit rekurriert zumindest nicht direkt auf Vermögen, sondern betrifft eine Seinsweise von Substanzen. Insofern ist diese Unterscheidung von Aristoteles zwischen logischer und realer Möglichkeit anhand der (Nicht-)Bezugnahme auf Vermögen zumindest nur als vorläufig zu betrachten, weil auch die ontologische Möglichkeitskonzeption (»Möglichsein«) dem realen und nicht bloß dem logischen Verständnis zugerechnet wird.

Vielmehr versuche ich, zentrale Theoreme und Unterscheidungen des Aristoteles so zu rekonstruieren, dass sie eine Entfaltung des Begriffs der sozialen Möglichkeit in Gang setzen. Während Spinoza die aristotelische Lehre negiert, wird sie bei Hegel und Marx wieder aufgegriffen. Bei diesen Autoren setzt eine Analyse des Begriffs der Möglichkeit in praktischen, sozioökonomischen und politischen Gegenstandsbereichen an. Auch diesen Ansätzen liegt eine aristotelische Möglichkeitskonzeption zugrunde, die sich in modernen, gesellschaftlichen Kontexten konkretisiert.

1. Logische Möglichkeit, Notwendigkeit und Unmöglichkeit

Aristoteles entwickelt die *logische Möglichkeit* im Kontext einer Satzlehre, welche die Bedingungen der Wahrheit oder Falschheit von Urteilen umfasst. Logisch Mögliches hat seinen Ort in Aussagen und nur mittelbar im Reich des Seienden. »Möglich« wird als *Modalausdruck* verwendet und heutzutage durch den Modaloperator »Es ist möglich, dass...« bestimmt. Das Argument, welches den Satz wahr oder falsch macht, steht im Nebensatz (Dass-Satz), wohingegen das Prädikat »ist möglich« im Hauptsatz verankert ist. Gemeinsam ergeben sie denjenigen Satz, mit dem eine Möglichkeitsaussage gefällt wird.⁶ Diese Bedeutung von »möglich« (δύνατον) kommt bei Aristoteles ohne direkten Bezug auf Vermögen von Seiendem aus (οὐ κατὰ δύναμιν), auch wenn eine solche Bezugnahme dadurch nicht ausgeschlossen wird.⁷

Die logische Möglichkeit tangiert die Wahrheit oder Falschheit eines Aussagesatzes. Kommt das Prädikat »ist möglich« in einem Satz vor, so handelt es sich dann um eine wahre Aussage, wenn das damit Charakterisierte der Fall sein kann oder muss, also zumindest nicht notwendigerweise falsch, das heißt unmöglich ist. Somit wird die Kategorie der »Möglichkeit« durch ihr Verhältnis zu den beiden anderen Kategorien der »Unmöglichkeit« und der »Notwendigkeit« definiert. Weil – allgemein ausgedrückt – die Modaloperatoren sich nur wechselseitig bestimmen lassen, ist es hilfreich, die Abgrenzung des Möglichen sowohl vom Unmöglichen als auch vom Notwendigen dar-

6 Aristoteles, De interpretatione (griechisch-deutsch), in: ders., Organon Bd. II, Darmstadt: 1998, 13, 22a, 14f.

7 So betrifft laut Stallmach die logische Möglichkeit »unmittelbar und primär die Geltungsweise von Urteilen, ohne daß damit deren mittelbare Fundierung in der Seinsweise des Seienden aufgehoben wäre.« Josef Stallmach, Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim: 1959, S. 17. Zum Unterschied und Zusammenhang zwischen logischer und realer Möglichkeit vgl. Ludger Jansen, Sind Vermögensprädikationen Modalaussagen?, in: Metaphysica, Sonderheft 1: 2000, S. 179ff. Nach Nortmann lässt sich anhand der (Nicht-)Bezugnahme auf Vermögen bei Aristoteles zwischen einem *Possibilitätsdiskurs* (nicht vermögensbezogene, unpersönliche Sachverhaltsmöglichkeiten) und einem *Potentialitätsdiskurs* (Fähigkeiten eröffnen die Möglichkeit der Veränderung, sie sind vermögensbezogene Möglichkeiten) differenzieren. Sowohl der Possibilitäts- als auch der Potentialitätsdiskurs seien auf Seiendes gerichtet und insofern zwei Spielarten von realer Möglichkeit. Ulrich Nortmann, »Das Saat Korn ist dem Vermögen nach eine Pflanze«. Über ontologische und logische Aspekte Aristotelischer Möglichkeitssätze, in: Thomas Buchheim et al. (Hg.), Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik, Stuttgart: 2001, S. 43ff.

zulegen. Zudem wird auf diesem Wege eine Vorstellung von Kontingenz präsent, die sich für die gesamte Untersuchung als zentral erweisen wird.

Zwischen *Möglichkeit und Unmöglichkeit* besteht ein kontradiktorischer Gegensatz; gemäß dem Satz vom Widerspruch folgt aus der Wahrheit eines Möglichkeitsurteils stets die Falschheit eines Unmöglichkeitsurteils: Wenn es möglich ist, dass bei einem Würfel die Zahl 6 fällt, so ist die Behauptung notwendigerweise falsch, es sei unmöglich, diese Zahl zu würfeln. Etwas, das möglich ist, kann also niemals zugleich unmöglich sein – oder anders ausgedrückt: Das Gegenteil des als möglich Beurteilten kann nicht notwendig falsch sein. Axiomatisch lautet die Schlussfolgerung: Aus Möglichem folgt logisch nichts Unmögliches.

Da sich allein sprachlich das Unmögliche (*ἀδύνατον*) und das Mögliche (*δυνατόν*) als Gegensatz erweisen, mag diese Gegenüberstellung trivial erscheinen. Das weitaus informativere und spannungsreichere Verhältnis besteht zwischen *Möglichkeit und Notwendigkeit* (*ἀναγκαῖον*). Entgegen der Relation zwischen Möglichem und Unmöglichem ergibt sich nicht in jeder Hinsicht ein Widerspruch zwischen einem Möglichkeitsurteil und einem Notwendigkeitsurteil. Wenn das Mögliche so vorgestellt wird, dass es das Notwendige einschließt, so ist ein solcher Widerspruch nicht gegeben. Etwas, das notwendigerweise wahr ist, ist immer auch möglicherweise wahr.⁸ Eine klare Abgrenzung der Möglichkeit von der Notwendigkeit wird erst dann erreicht, wenn man verdeutlicht, dass nicht jedes Möglichkeitsurteil ein Notwendigkeitsurteil ist. Ein Möglichkeitsurteil *kann* notwendig wahr sein, muss es aber nicht. In diesem »Können« wird eine gehaltvollere Bedeutung der logischen Möglichkeit gewahrt, wonach das logisch Mögliche nicht nur im Gegensatz zum Unmöglichen, sondern auch als vom Notwendigen distinkt begriffen werden muss.⁹ Diese »Schärfung« des Begriffs mag auch deswegen in unserem Zusammenhang von Belang sein, weil sie im Vorgriff auf die Entfaltung des Begriffs der Realmöglichkeit einschlägig ist. Diese schärfere Version besagt, dass dasjenige »im eigentlichen Sinne« möglich ist, das *weder* notwendig falsch *noch* notwendig wahr ist. Im eigentlichen Sinn ist das Mögliche dadurch definiert, dass es vom Unmöglichen *und* vom Notwendigen verschieden ist.

Aus diesen Gegenüberstellungen lässt sich resümieren, dass ein Urteil als »logisch möglich« in drei Bedeutungen aufgefasst werden kann: Es ist nicht notwendig falsch (1), ihm kommt der Wahrheitswert »wahr« zu (2) oder es kann wahr sein (3).¹⁰ In der ersten Bestimmung wird das Mögliche vom Unmöglichen abgegrenzt. In der zweiten Bedeutung wird es einerseits vom Unmöglichen geschieden und andererseits mit dem Notwendigen eingeführt. Erst die dritte Bestimmung grenzt das Mögliche sowohl vom Unmöglichen als auch vom Notwendigen ab. Vorausgesetzt eine derartig klare Abgrenzung, wie sie in der dritten Bestimmung aufkommt, impliziert erst einen deutlichen

8 Aristoteles, *De interpretatione*, 13, 22b29 und die Antwort auf die dortige Frage: 13, 23a15. Diese Unterscheidung und Relation zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit entspricht auch noch heutigen Standards der Modallogik: Alles, was notwendig ist, ist auch möglich. Umgekehrt gilt: Nicht alles, was möglich ist, ist auch notwendig.

9 Aristoteles, *Erste Analytik* (griechisch-deutsch), in: ders., *Organon* Bd. III/IV, Darmstadt: 1998, Erstes Buch, 13, 32a25.

10 Aristoteles, *Metaphysik*, V, 12, 1019b27ff.

und »scharfen« Begriff des logisch Möglichen, so mag sie die gehaltvollste und wichtigste Bedeutung darstellen. Nach der dritten Bedeutungsvariante ergibt sich das Mögliche als Kontingentes.

Der Begriff der Möglichkeit, der den Gegensatz zum Unmöglichen und Notwendigen klar markiert und setzt, umfasst die Vorstellung von *Kontingenz* (ἐνδεχόμενον). »Möglich« werden Urteile genannt, die weder notwendig wahr noch notwendig falsch sind – sie sind möglicherweise wahr oder falsch. *Das Mögliche ist definiert, als das, was kontingent ist, wahr zu sein.*¹¹ Wird Kontingenz impliziert, so liegt ein »symmetrischer Möglichkeitsbegriff« vor, da hierdurch ein entsprechendes Urteil wahr oder falsch sein kann.¹² Dieses Verständnis von Kontingenz, in der »Unbestimmtheit« als Wahr-Oder-Falsch-Sein-Können begriffen wird, ist nicht zu verwechseln mit der üblichen Auffassung von Zufall. Während mit Zufall (τύχη) ein nicht kausales und unberechenbares Eintreten eines Sachverhalts verbunden wird, lässt sich das kontingenterweise Mögliche lediglich als *partiell unbestimmt* auffassen. Bestimmt ist es insofern, als es möglich ist, wahr oder falsch zu sein. Unbestimmt ist es, weil es entweder wahr oder falsch sein kann. Es ist das, was »zwar nicht notwendig sein muß, woraus aber, wenn man es als vorliegend setzt, deswegen nichts Unmögliches folgen muß.«¹³

Mit dem Begriff der Möglichkeit in logischer Hinsicht wurde die erste Bedeutungsebene offengelegt, die in der etymologischen Betrachtung im Kapitel zuvor als »Possibilität« bezeichnet wurde. Möglichkeit in dieser ersten, vorerst im logischen Raum vertorten Perspektive meint das Zutreffenkönnen eines in Urteilen ausgesagten Sachverhalts. Insofern betrifft Möglichkeit in der logischen Fassung die Wahrheit oder Falschheit von Urteilen.

Der logische Möglichkeitsbegriff streift lediglich das aristotelische Erkenntnisinteresse, da er nicht hinreicht, um Gegenstandsanalysen angemessen zu bewerkstelligen.¹⁴

11 Diese Formel stammt aus dem Kommentar von Albertus Magnus: Möglich (possibile) sei das, »quod est contingens verum«. Albertus Magnus, *Metaphysica*, in: Augusti Borgnet (Hg.), *Opera omnia*. Vol. VI, Paris 1890, Liber V, Tract. II, Caput XV, S. 319.

12 Vgl. Aristoteles, *Erste Analytik*, 13, 32a 36ff.: »Da ja, was sein kann, nicht notwendig ist, andererseits was nicht notwendig ist, auch die Möglichkeit hat, nicht vorzuliegen, so ist offenkundig: Wenn A dem B zukommen kann, so kann es auch sein, daß es ihm nicht zukommt. Und: Wenn es allen zukommen kann, dann geht es auch, allen nicht zuzukommen.« – Nicolai Hartmann hat diese Vorstellung als »disjunktive Doppelmöglichkeit« (A und non A ist möglich) bezeichnet. Ein derartiges Verständnis von Möglichkeit liefe auf Unbestimmtheit oder Unentschiedenheit hinaus, wonach es eine Vielheit an gleichzeitig offenstehenden Möglichkeiten gebe. Hartmanns Modalanalyse versucht, die Modaltypen so zu systematisieren, dass sich die aristotelische Doppelmöglichkeit als unsinnige Vorstellung verwerfen lässt. Sinnvoll, so Hartmann, sei demgegenüber der megarische Möglichkeitsbegriff, wonach nur dasjenige möglich ist, was wirklich ist oder im Begriff ist zu werden. Vgl. Nicolai Hartmann, *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems, in: ders., *Kleinere Schriften* Bd. II, Berlin: 1957, S. 85ff. Mit der Argumentation von Hartmann gegen Aristoteles hat sich ausführlich Gerhard Seel auseinandergesetzt: Gerhard Seel, *Die Aristotelische Modaltheorie*, Berlin: 1982. – Ich greife die Argumentation Hartmanns noch einmal auf im Passus über den ontologischen Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles.

13 Aristoteles, *Erste Analytik*, 13, 32a 18ff.

14 So weist etwa Stallmach darauf hin, dass der logische Möglichkeitsbegriff in dieser Isoliertheit oder Eigenständigkeit »nicht-aristotelisch« sei, weil das Wahr- oder Falschsein eines Urteils in ei-

Um mit Hegel zu sprechen: Die Possibilität wird lediglich als ein »Moment« klassifiziert, das für die Erschließung des Begriffs der Möglichkeit zwar unabdinglich ist, aber als Einzelnes und Isoliertes nicht bestehen kann. Deswegen richtet Aristoteles sein Augenmerk auf denjenigen Möglichkeitsbegriff, der als »real« zu umschreiben ist, weil er sich auf Gegenstände (res) bezieht.

2. Reale Möglichkeit und Wirklichkeit

Die partielle Bestimmtheit muss als maßgebliches Definiens des Begriffs der Möglichkeit aufgefasst werden. Sie wurde bereits anhand der Gegenüberstellung von Möglichkeit und Unmöglichkeit sowie der Kontingenzvorstellung in der Logik thematisch, gewinnt aber erst innerhalb der »Realphilosophie« eine sachhaltige Bedeutung. Im Folgenden wird der Möglichkeitsbegriff näher bestimmt, indem er als Kategorie der Realphilosophie eingeführt wird: Die vorerst bloß logische oder formal bestimmte Möglichkeit gewinnt hierdurch eine gegenständliche Bestimmung, sie wird zur *realen Möglichkeit*.

Für Gegenstandsanalysen reicht ein logisches Verständnis von Möglichkeit nicht aus. Während sich die logische Kategorie der Möglichkeit auf die Beschaffenheit von Urteilen bezieht, betrifft die Realmöglichkeit die Eigenart von Gegenständen. Im Bereich des Realen erwachsen Möglichkeiten aus dem Wirklichen. Im Gegensatz zu Denkmöglichkeiten entspringen die realen Möglichkeiten nicht bloß aus reinem Denken: Nymphen oder Einhörner erweisen sich als reine Fabelwesen, sind also lediglich denkmöglich. Demgegenüber ist die Realmöglichkeit zwingend mit dem Begriff der *Wirklichkeit* verknüpft, denn Realmögliches resultiert aus der Beschaffenheit der involvierten Gegenstände. Das *Mögliche ist relativ zum Wirklichen*. Möglichkeit und Wirklichkeit bilden dasjenige Begriffspaar, mit dem Aristoteles natürliche Prozesse im Besonderen und das Werden und Vergehen von Seiendem im Allgemeinen zu erfassen gedenkt.

Von einer realen Möglichkeit kann vorerst dann gesprochen werden, wenn auf spezifische, wirkliche Eigenschaften eines Gegenstands Bezug genommen wird. Diese Eigenschaften bezeichnet Aristoteles als *Vermögen*. Der Begriff der Realmöglichkeit impliziert also Vermögensprädikationen. Als Möglichkeits-Wirklichkeits-Gefüge wird ein Gegenstand erschlossen, wenn gezeigt wird, dass aufgrund vorhandener (wirklicher) Vermögen sich Möglichkeiten ergeben, welche zwar verwirklicht werden können, aber nicht müssen: Aus Vermögen resultieren Möglichkeiten, weil Vermögen maßgeblich dazu beitragen, dass (Noch-)Nicht-Wirkliches seiner Verwirklichung überführt wird. Kurzum: *Möglich wird etwas gemäß oder aufgrund von Vermögen genannt* (δυνατόν κατὰ δύναμιν). Das Mögliche ist demnach insofern bestimmt, als es sich durch Vermögen

ner unverbrüchlichen Beziehung zum Sein des Seienden steht: »Wie das Sein nicht nur in den seienden Dingen, sondern auch im Wahrsein des Urteils ›ist‹, so auch das Seinkönnen nicht nur als Dynamis im Seinszusammenhang der Dinge, sondern auch im Möglicherweise-Wahrsein des Urteils. Wie aber das Wahrsein des Urteils im Sein der Sachverhalte, so müssen auch seine Modifizierungen letztlich in den entsprechenden Modi des Seins fundiert sein.« Stallmach, *Dynamis und Energeia*, S. 16f.

auszeichnet. Diese Bestimmung muss aber als partielle begriffen werden, weil eine vollständige Bestimmung dazu führen müsste, dass es wirklich ist oder notwendigerweise wirklich wird: Weil das Mögliche so beschaffen ist, dass es sein kann, aber nicht muss, bleibt der Grad an Bestimmtheit durch Vermögen lediglich ein partieller.

Der zentrale Gedanke der aristotelischen Lehre von Dynamis und Energeia ergibt sich wie folgt: Vermögen sind etwas Wirkliches. Aber ihre Wirklichkeit ist nicht unbedingt die Wirklichkeit dessen, wozu es vermögend ist. Die Wirklichkeit von Vermögen umfasst eine noch ausstehende Wirklichkeit des vermögenden Seienden, welche durch Hinzutreten weiterer Faktoren (Realisationsbedingungen) herbeigeführt werden kann.

Die aristotelische Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit wird hauptsächlich in zwei wissenschaftlichen Disziplinen thematisch, nämlich in der Naturphilosophie und in der Ontologie. In der »Physik« führt Aristoteles dieses Begriffspaar ein, um das Wesen der Bewegung im Sinne der Veränderung zu bestimmen. In der »Metaphysik« kehrt dieses Begriffspaar wieder, um ein Einzelding als Werdendes und zugleich Bestehendes (Seiendes) zu erfassen: Die Opposition von heraklitischem Fließen und parmenideischem Sein soll dadurch überwunden werden, dass das Werden zurückgeführt wird auf die Dynamis, währenddessen es aufgrund seiner Energeia stets »ist«. Ein Ding muss demnach als in sich ruhend und zugleich als werdend begriffen werden: Endliche Einzeldinge unterliegen einem beständigen Wechsel.

Auch wenn auf den ersten Blick die Gemeinsamkeiten zwischen physikalischer Möglichkeit (*δύναμιν κατὰ κίνησιν*) und ontologischer Möglichkeit (*δύναμιν ἐπὶ πλέον*) überragend scheinen, werden bei einer genaueren Betrachtung einige Differenzen deutlich, die dazu verleiten, zwei Versionen von Realmöglichkeit zu unterscheiden. Am Ende muss sich zeigen, welche aristotelischen Bestimmungen für einen tragfähigen Begriff der Möglichkeit in Hinblick auf Handlungs- und Gesellschaftstheorie aufzugreifen sind.

a. Kinetische Realmöglichkeit und Wirklichkeit

Um *Wandel in der Natur* zu erfassen, zieht Aristoteles das Begriffspaar »Möglichkeit-Wirklichkeit« heran. Sowohl der naturphilosophische Möglichkeits- als auch der Wirklichkeitsbegriff werden im Rahmen derjenigen Disziplin entwickelt, die Aristoteles als »Physik«, als Wissenschaft von der Natur, bezeichnet.¹⁵ Die aristotelische Physik fußt auf der Annahme, dass alle natürlichen Gegenstände dem Wandel unterliegen. Dies

15 Im Vergleich mit der klassischen Physik (Newton) treten drei signifikante Unterschiede hervor: Erstens ist die Kategorie der Notwendigkeit keineswegs maßgeblich, sondern lediglich eine »mitwirkende« Kategorie. Dies musste für eine Physik, die mechanisch verfuhr, äußerst rückständig wirken. Zweitens entwickelt Aristoteles einen in sich differenzierten Kausalbegriff (Vier-Ursachen-Lehre), der nicht streng deterministisch ist. Drittens wird aufgrund der Finalität von Entwicklungsprozessen kaum eine Verständigung mit der klassischen Physik möglich sein. Doch die physikalischen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts förderten die Wiederaufnahme eines Dialoges mit der aristotelischen Naturphilosophie. Vgl. John H. Randall, Die Bedeutung der Naturphilosophie des Aristoteles, in: Gustav Adolf Seeck (Hg.), Die Naturphilosophie des Aristoteles, Darmstadt: 1975, S. 235ff. Dieses Interesse an Dispositionen und Kräften in der Physik hat nicht nachgelassen, wie Geert Keil feststellte: »Ein großer Vorteil von Dispositionserklärungen gegenüber Gesetzerklärungen besteht darin, dass Dispositionen störende Einflüsse zulassen.« Geert Keil, Natur-

ist allein sprachlich einleuchtend, denn φύσις stammt von φύεσθαι (»wachsen« oder »sprießen«) ab. Der Wandel in der Natur lässt sich näher bestimmen, indem er als Veränderung oder *Bewegung* (κίνησις) gedacht wird. Bewegung wird definiert als das »Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen«. ¹⁶ Mögliches aktualisiert sich durch oder in der Bewegung. Nach Aristoteles gibt es vier Arten der Bewegung: Erstens meint Bewegung eine quantitative und zweitens eine qualitative Veränderung. Drittens kann unter ihr eine Ortsbewegung und viertens eine Wesensveränderung (Werden und Vergehen) verstanden werden. ¹⁷ Bewegung fungiert als Transmissionsbegriff, da sie im Übergang oder in der Passage von einem in einen anderen Zustand stattfindet und deswegen nicht mehr dem alten, aber auch noch nicht dem neuen Zustand zuzurechnen ist. ¹⁸

Der Bewegungsbegriff steht im Zentrum der aristotelischen Physik, weil er den Wandel oder die Entwicklung von natürlichen Gegenständen zu erklären hilft. Natürliche Dinge sind bewegte Dinge. Die Wandelbarkeit dient als Unterscheidungskriterium zwischen natürlichen und produzierten Dingen: Einzig die natürlichen Dinge haben einen *intrinsischen* Veränderungsdrang. Im Gegensatz zu produzierten Gegenständen besitzen Naturdinge die Eigenschaft, Anfang und Ursache von Bewegung oder Ruhe in sich zu tragen. ¹⁹ Das einfache und einschlägige Beispiel ist der Mensch: Er zeugt einen Menschen. Auch wenn noch weitere, dem Menschen äußerliche Bedingungen hinzukommen müssen, die zur Zeugung unerlässlich sind, so liegt die *conditio sine qua non* in ihm selbst. ²⁰ Demgegenüber kann aus einem hergestellten Gegenstand, beispielsweise einer Statue, keine neue Statue entstehen. Dies ist allein aufgrund äußerer Ur-

gesetze, Handlungsvermögen und Anderskönnen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 55, Heft 6: 2007, S. 942.

16 Aristoteles, Physik. Erster Halbband (griechisch-deutsch), Hamburg: 1987, III, 1, 201a10f.

17 Die vier Klassen von Bewegung – Ortsbewegung, qualitative und quantitative Veränderung sowie Wesensveränderung – implizieren einen weitaus reichhaltigeren Begriff der Bewegung, als er in der Neuzeit auftritt. Man muss dies berücksichtigen, um nicht die neuzeitliche Vorstellung von Bewegung, die fast ausschließlich auf Ortsbewegung beschränkt wurde, der aristotelischen Naturphilosophie zugrunde zu legen. Zu den vier Bewegungsklassen siehe a.a.O., III, 1, 201a11-15.

18 Aristoteles, Physik, III, 2, 202a. – Diese Deutung, wie sie etwa Ross vorschlägt und wonach Bewegung als Übergang oder Passage zu begreifen ist, ist keineswegs unumstritten. Vgl. Aristoteles, Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford: 1936, S. 537, sowie die Kritik daran: Aryeh L. Kosman, Aristotle's Definition of Motion, in: Phronesis 14: 1969, S. 41ff. Kosman hegt insofern Zweifel an der Deutung von Ross, als mit ihr der Prozess derjenigen Aktualisierung, die von Aristoteles als Bewegung bestimmt wird, nicht in seiner Komplexität begriffen werde. Das, was auch ich im wörtlichen Zitat an der Definition von Bewegung unterschlagen habe, gibt Anlass zu diesem Einwand. Die vollständige Definition lautet in der Übersetzung von Hans Günter Zekl: »Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist – das ist (entwickelnde) Veränderung«. Aristoteles, Physik, III, 1, 201a10f. Die Kontroverse dreht sich nun darum, wie »ein solches« (ἡ τοιοῦτον) zu verstehen ist.

19 Aristoteles, Physik, II, 1.

20 In vielen und heute wissenschaftlich bedeutsamen Definitionen von *lebendigen Dingen* stellt die Reproduktionsfähigkeit ein entscheidendes Definiens dar (»Genzentrismus«). Zwar kennt bereits Aristoteles dieses Merkmal, aber die Seele ist in seiner Theorie des Lebendigen weitaus fundamentaler. Gerd Toepfer, »Leben«, in: ders., Historisches Wörterbuch der Biologie Bd. 2, Darmstadt: 2011, S. 423f. sowie S. 451f. Für meine Darstellung fungiert die Zeugungsfähigkeit der lebendigen

sachen möglich: Es braucht einen Steinmetz, der eine Kronos-Statue so umzuarbeiten vermag, dass aus ihr eine Zeus-Statue wird. Die intrinsische oder extrinsische Bewegungsfähigkeit erweist sich als zentrales Unterscheidungskriterium zwischen natürlichen und künstlichen Dingen. Diese Unterscheidung wird von Aristoteles auch anhand des Funktionsbegriffs erfasst: Nur Naturdinge weisen bestimmte Funktionen auf, die in dem Wandelnden selbst verankert sind, ihm also nicht von außen auferlegt werden. Auf diese Besonderheit von natürlichen Gegenständen werde ich nun genauer eingehen.

Jede Wissenschaft zeichnet sich durch die Suche nach ihr eigentümlichen *Prinzipien* aus. Unter Prinzip (*ἀρχή*) versteht Aristoteles ein erstes Allgemeines, »wovon her etwas ist, wird oder erkannt werden wird.«²¹ Dieses Erste weist vordergründig eine temporale Bedeutung auf: In jedem Prinzip wird ein (zeitlicher) Anfang gesetzt. Zugleich ist dieser Anfang als Ursache zu verstehen – die vier *causae* (Form-, Stoff-, Wirk- und Finalursache) werden ebenfalls zu den Prinzipien gerechnet. Nun hebt Aristoteles hervor, dass ein Prinzip stets Prinzip von etwas ist. Deswegen müssen die Prinzipien der Physik so beschaffen sein, dass sie dem Gegenstandsbereich der Wissenschaft von den belebten Dingen entsprechen. Die spezifischen Prinzipien der Physik werden als Prinzipien der bewegten Dinge aufgefasst. Inhaltlich näher bestimmt sind Prinzipien durch die jeweilige Funktion, die sie für ein Prinzipiat haben. Generell besteht ihre Funktion darin, Veränderung zu ermöglichen oder zu bewirken. Weil die natürlichen Gegenstände definitionsgemäß den Anfang und die Ursache von Veränderung in sich tragen, muss es der Physik darum gehen, diese Bewegungen anhand *innerer Prozessprinzipien* zu erklären.

Aristoteles fasst sie unter dem Oberbegriff *Vermögen* (*δύναμις*) zusammen: Eine Dynamis wird als »Prinzip der Bewegung oder Veränderung« bestimmt.²² Sie ist intrinsischer Wirkgrund des Bewegten, und aus der Aktivierung eines Vermögens können bestimmte Veränderungen resultieren. Dieses Vermögensverständnis korrespondiert mit dem, was üblicherweise als *Potential* bezeichnet wird: Ein Vermögen wird als Eigenschaft eines Einzeldings begriffen, das zu einer Veränderung seiner selbst oder etwas anderem führen kann. Dort, wo Vermögen wirksam werden können, bestehen *reale Möglichkeiten*. Im Bereich der natürlichen Dinge erwächst das Realmögliche aus Vermögen, die – als Prozessprinzipien begriffen – Ursache für Bewegung sind. Bewegung wiederum ist definiert als Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bisher nur der Möglichkeit nach Bestehenden.²³

Der Möglichkeit nach besteht etwas, was zwar als Dynamis vorhanden ist, aber noch nicht in einem eigentlichen Sinn wirklich werden konnte. Eigentlich wirklich ist es erst, wenn der mit der Realisierung des Vermögens verbundene *Zweck* erreicht werden konnte. Jedes Vermögen ist demnach zweckgerichtet. Damit muss keine allumfängliche und systematisch ausgearbeitete Teleologie verbunden sein, sondern lediglich der Hinweis

Entität namens Mensch lediglich als eine Veranschaulichung für die intrinsische Eigenschaft von *natürlichen Dingen*, Ursache von Bewegung und Veränderung zu sein.

21 Aristoteles, *Metaphysik*, V, 1, 1013a17.

22 A.a.O., V, 12.

23 Aristoteles, *Physik*, III, 1, 201a10ff.

auf die Funktion(en), die ein Vermögen für ein Einzelding hat: Das Geh-Vermögen ermöglicht es einem Lebewesen, eine Ortsveränderung vorzunehmen. Der Zweck besteht darin, seinen Bedürfnissen gemäß den Ort zu wechseln – und mehr (erst einmal) nicht.

Ein Prozessprinzip taucht niemals allein auf. In jedem belebten und vergänglichen Einzelding oder zwischen natürlichen Gegenständen wirken nach Aristoteles *gegensätzliche Vermögen*. Bewegung kann nur als Wirken von entgegengesetzten Kräften verstanden werden.²⁴ Mindestens zwei Vermögen – nämlich ein *aktives* und ein *passives Vermögen* – müssen hierfür aufeinander bezogen sein. Liegt ein aktives Vermögen vor, dann kann aus ihm durch eine »wirkliche Tätigkeit« eine Veränderung an dem Ding selbst oder an einem anderen resultieren (Vermögen, etwas zu bewirken). Wird jedoch von einem anderen Ding eine Bewegung ausgelöst, so spricht man in Hinblick auf das Bewege von einem passiven Vermögen (Vermögen, etwas zu erleiden).²⁵

Damit sich Wandel aufgrund des Wirkens von gegensätzlichen Prinzipien an oder zwischen natürlichen Dingen überhaupt denken lässt, muss immer etwas zugrunde liegen, das den entsprechenden Prozess überdauert. Aristoteles begründet dies durch den Hinweis auf die zerstörenden Wirkungen von Kräften, die sich entgegengesetzt sind: Würden zwei entgegengesetzte Prozessprinzipien ohne ein drittes aufeinander wirken, dann würden sie sich gegenseitig neutralisieren – und jegliche Bewegung käme zum Erliegen. Es bedarf stets eines dritten Prinzips, das dieses Prozessgeschehen fundiert. Dieses *Zugrundeliegende* (ὑποκείμενον) gewährleistet die Dauer und Kontinuität desjenigen Gegenstandes, an dem die entgegengesetzten Prinzipien wirken. Das Wirken gegensätzlicher Prinzipien an einem Zugrundeliegenden lässt sich mit Aristoteles am Beispiel eines Bildungsprozesses verdeutlichen: Ein ungebildeter Mensch wird gebildet. Das Gegensätzliche wird in den Adjektiven »ungebildet« (Prinzip der Steresis, das Fehlen von Bestimmtheit) und »gebildet« (Prinzip des Eidos, die Bestimmtheit) erkannt. Das, was ungebildet ist und gebildet wird, ist der Mensch, der aber in diesem Bildungsprozess erhalten bleibt, obwohl er sich in einer Eigenschaft – seinem Bildungsgrad – verändert. Der Mensch erweist sich als das Dritte, das Zugrundeliegende, welches diese Veränderung der an ihm wirkenden Gegensätze übersteht. Die allgemeine Formel lautet:

»Es muß immer etwas als das, was da wird, zugrunde liegen.«²⁶

24 »Jedes Entstehende entsteht und jedes Vergehende vergeht entweder aus Gegenteiligem oder zu Gegenteiligem«. A.a.O., I, 5, 188b21ff. – Das Wirken von Vermögen als ein Wirken von Kräften zu umschreiben, ist denjenigen Passagen der »Physik« geschuldet, in denen Aristoteles sich mit der Inangsetzung bestimmter Prozesse an einem Gegenstand in der Zeit beschäftigt. Hier wird der Dynamis-Begriff mit »Kraft« übersetzt: »Wenn denn also A der bewegend Gegenstand ist und B der bewegte, die Erstreckung, über die die Bewegung stattgefunden hat, C, das »in-wieviel« – die Zeit – D, dann wird also in der gleichen Zeit die gleiche Antriebskraft, nämlich A, das halbe B um die doppelte Entfernung von C bewegen, dagegen die (einfache) Strecke C in der Hälfte von D.« Aristoteles, Physik. Zweiter Halbband (griechisch-deutsch), Hamburg: 1988, VII, 5, 249b30ff.

25 Aristoteles, Metaphysik, V, 12 sowie IX, 1.

26 Aristoteles, Physik, I, 7, 190a und b. Zu den drei Prozessprinzipien Steresis, Hyle und Eidos vgl. Heinz Happ, Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff, Berlin: 1971, S. 287 und S. 468f.

Das Zugrundeliegende – so deutet das Beispiel bereits an – ist dasjenige, was im Aussagesatz als grammatikalisches Subjekt fungiert.²⁷

Die Wandelbarkeit natürlicher Gegenstände fußt auf dem Prinzip des Zugrundeliegenden. Das physikalische Zugrundeliegende bestimmt Aristoteles als Stoff (ὕλη) eines natürlichen Dings.²⁸ Der Stoff erweist sich als Ort kinetischer Realmöglichkeiten. Allerdings könnte das Zugrundeliegende als bloßer Stoff, losgelöst von der Form (εἶδος), nicht bestehen. Die Form konstituiert ein Einzelding als Wirkliches, ihr gemäß existiert es als selbstständige und einzelne Entität.²⁹ Demnach wird die Unterscheidung zwischen Form und Materie von Aristoteles eingeführt mit dem Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit. So wird auch im Zugrundeliegenden die Verschränkung von Wirklichkeit und Möglichkeit exponiert.

Am Zugrundeliegenden vollzieht sich Bewegung, es ist das Veränderbare. Bewegung wiederum setzt entsprechende *Vermögen* voraus; sie sind das Verändernde. Welcher Status kommt ihnen aber zu: Sind Vermögen und die daraus erwachsenden Möglichkeiten in der Natur »wirklich«? Die Antwort geht von zwei Thesen aus. Erstens sind Prozessprinzipien als Vermögen aufzufassen. Zweitens erwachsen aus Vermögen die Möglichkeiten eines Gegenstandes. Daraus ergibt sich ein Einzelding als Möglichkeits-Wirklichkeits-Gebilde wie folgt: Ein Vermögen ist auch dann »wirklich«, wenn es gerade nicht aktualisiert wird; Situationen, in denen die nötigen Bedingungen zur Aktualisierung nicht erfüllt sind, können also keineswegs zu dem Schluss verleiten, ein Vermögen sei inexistent. Wenn ein Vermögen aktualisiert wird, stellt sich durch eine Bewegung eine Veränderung ein, sodass es nicht mehr nur der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach existiert. Vermögen sind also wirklich, obgleich das, was sie bewirken könnten, nur möglich ist: Vermögen, wie sie als Prozessprinzipien thematisch werden, können zu noch ausstehenden Veränderungen beitragen. So seltsam dies klingen mag: Möglich ist die Verwirklichung von bloß Möglichem nur, weil Vermögen wirklich sind. Anhand der Wirklichkeit von Vermögen lässt sich die bereits erwähnte Doppelbedeutung des griechischen *Dynamis*-Begriffs erläutern: Die Prinzipien des Bewegten werden als *Dynamis* bezeichnet, insofern sie die *Möglichkeit der Veränderung* gewährleisten. Natürliche Gegenstände enthalten diese Möglichkeit, weil eine *Dynamis* ein im Naturding verankertes Prinzip ist, welches als *Vermögen zum Wandel* führen kann. Die Doppelbedeutung zeigt sich also daran, dass *Dynamis* zugleich Möglichkeit (*possibilitas*) und Vermögen (*potentia*) meint.

Ein beliebtes Beispiel für das Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit bei Aristoteles lautet: Ein stehender Mensch, dem es möglich ist, zu sitzen, kann durch eine Tätigkeit wirklich sitzen. Sitzt dieser Mensch, dann wurde das Sitzvermögen aktiviert, während das ihm gegensätzliche Stehvermögen passiviert wurde. Aristoteles bringt dieses Beispiel ein, um seine Kritik am Möglichkeits-Wirklichkeits-Verständnis der Mega-

27 Das Zugrundeliegende wird zum grammatikalisches Subjekt, das vermöge der Kategorie der Substanz ausgesagt wird. Das, was als Substanz ausgesagt wird, überdauert das an ihm auch konträr Wirkende. Aristoteles, Kategorien (griechisch-deutsch), in: ders., Organon Bd. II, Darmstadt: 1998, 5, 2a19ff.

28 Aristoteles, Physik, I, 9, 192a31f.

29 A.a.O., II, 1, 193a28ff.

riker zu illustrieren.³⁰ Der Streit zwischen Megarikern und Aristotelikern dreht sich um das Verhältnis von Dynamis und Energeia, von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die entscheidende Frage, welche die Gemüter bis in die heutige Zeit erhitzt, betrifft die Veränderung von Einzeldingen und die Rolle von Vermögen (Prozessprinzipien) innerhalb derartiger Prozesse: Ist das (aufgrund von Vermögen) Mögliche etwas, das sich mit guten Gründen von der Wirklichkeit eines Dings unterscheidet? Die Megariker verneinen diese Antwort entschieden, ihrer Auffassung nach ist nur dasjenige möglich, was wirklich ist oder sein wird.³¹ Argumentiert wird, dass zwar vieles freischwebend Mögliche denkbar sei, aber sich erst von Realmöglichem sprechen lasse, wenn es wirklich geworden ist oder werden muss. Aristoteles interpretiert diese Position auf recht eigensinnige Weise. Er unterstellt, dass die Engführung von realer Möglichkeit und Wirklichkeit als Aufhebung von Bewegung und Werden begriffen werden muss: Einem Menschen sei es nach der megarischen Auffassung nur dann zu sitzen möglich, wenn er gemäß seinem Sitzvermögen gehandelt hat, also sitzt. Nun könne aber der Sitzende nicht mehr aufstehen, weil er als Sitzender nicht steht und sich in diesem Nicht-Stehen kein Vermögen des Aufstehens denken lasse. Weil er sitzt, ist das Stehvermögen nicht aktiv, und weil es nicht aktiv ist, existiert es nicht (gemäß der aristotelischen Interpretation der megarischen Lehre müsste der Mensch das Stehvermögen eingeübt haben). Die megarische Möglichkeits-Wirklichkeits-Konzeption scheitert nach Aristoteles allein daran, dass sie diese durch Vermögen zustande kommende Bewegung des Aufstehens nicht widerspruchsfrei erfassen kann: Sie ist eine Theorie des Stillstandes, weil sie Vermögen nur als existierend begreifen kann, wenn sie gerade aktualisiert werden. Potentialität, so die Kritik, wird vollständig aktualisiert mit der Folge, dass Prozeduralität sich nicht mehr denken lasse. Doch diese Kritik von Aristoteles an einer Lehre, welche die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit zu überbrücken versucht, wurde wiederum kritisiert. So bestreitet etwa Nicolai Hartmann, dass die megarische Theorie als eine Theorie des Stillstandes zu interpretieren sei. Zwar bestimmt er nur dasjenige als real möglich, »was entweder ist oder im Begriff ist zu werden«. Aber so gelangen auch Veränderungen oder Bewegungen in den Blick.³² Allerdings muss diese Interpretation der megarischen These von der Verschmelzung des Möglichen und des Wirklichen ebenfalls die bislang *unverwirklichten, aber möglichen Veränderungen* ignorieren. Laut Hartmann hatte die megarische Schule insbesondere gegen die Vorstellung polemisiert, dass es ein Mögliches geben könne, das weder bereits wirklich ist, noch sich auf dem Weg der Verwirklichung befindet. Solche Möglichkeiten seien zumindest kein Gegenstand der Wissenschaft, denn nur das, was bereits im Werden ist, werde als etwas vorgestellt, dessen künftige Verwirklichung gewiss (notwendig) stattfinden wird.³³

30 Aristoteles, Metaphysik, IX, 3-4.

31 Ich gebe hier lediglich die Interpretation von Aristoteles wieder. Ob er damit tatsächlich ›die‹ Position ›der‹ Megariker trifft, ist vielfach diskutiert und bisweilen auch angezweifelt worden. Vgl. Wolfgang Kullmann, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart: 1998, S. 208.

32 Man könnte die Position von Hartmann als ›aufgeklärten Megarismus‹ bezeichnen. Vgl. Hartmann, Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, S. 96.

33 Das impliziert einen Begriff der Realmöglichkeit, der das Mögliche nicht an den Begriff des Vermögens bindet. Hartmann verwendet ihn auch nicht, sondern spricht von Fähigkeiten. Dahinter

Eine an Aristoteles angelehnte Begriffsbestimmung von *Dynamis* und *Energieia*, so ist festzuhalten, eröffnet eine Perspektive auf einen *Möglichkeitsraum*, der auch *unverwirklichte Alternativen* zum Bestehenden zu umfassen vermag. Sie verschließt sich nicht prinzipiell vor noch nicht verwirklichten Potentialen.³⁴ Sofern wissenschaftliche Erkenntnis ihrem eigenen Anspruch nach über den Bereich des bereits Verwirklichten hinausgehen ›soll‹, kann sie bei diesen aristotelischen Überlegungen zu unverwirklichten Alternativen ansetzen. Unverwirklichte Potentiale wären dann als Forschungsgegenstand zu erachten – auch wenn sich solche Forschung einem Aristoteles recht fremd anmutenden Erkenntnisinteresse anvertrauen würde. Ein derartiges Erkenntnisinteresse, wie ich es im weiteren Gang dieser Untersuchung in gesellschaftstheoretischen Überlegungen von Marx, Horkheimer und Adorno zu entdecken meine, greift auf die bereits von Aristoteles formulierte These zurück, dass das Bestehende allein nicht die Wirklichkeit umfasst. Eine hinreichende Erkenntnis der Wirklichkeit ist ohne Einbeziehung ihrer Möglichkeiten nicht zu leisten. Solche Möglichkeiten wiederum sind bezogen auf eine bestimmte Wirklichkeit, denn so verstandenes Mögliches ist immer Mögliches von etwas Wirklichen: Es kann nur erkannt werden im Rahmen einer Wirklichkeitsanalyse. Diese Trennung und gleichzeitige Verzahnung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist die herausragende Leistung des griechischen Meisterdenkers.

Wie sich an der Rezeption der megarischen Lehre bei Hartmann zeigt, war im antiken Griechenland die Auffassung verbreitet, dass Veränderungen oder Bewegungen im Reich der Natur mit *Notwendigkeit* vorstattengehen: Dasjenige, was real möglich ist, vollzieht sich notwendigerweise. Es ist das, was sich aufgrund bestimmter Bedingungen so und nicht anders verhalten kann.³⁵ An Aristoteles geschulte Interpretinnen sehen in dieser deterministischen Theorie eine unangemessene Engführung der Modalausdrücke »Notwendigkeit« und »Möglichkeit«. Aus ihr folge dann auch ein falsches Verständnis der Realmöglichkeit im Verhältnis zur Wirklichkeit. Nach Aristoteles ist die Notwendigkeit der natürlichen Prozesse zumindest eine lückenhafte.³⁶ Zwar verhält sich das Naturgemäße »meistens« gleich, doch es gibt Ausnahmen, die keineswegs als zu vernachlässigende Abweichungen durchgehen können. Natürliche Prozesse können nur mit einem Möglichkeitsverständnis beschrieben werden, das *Kontingenz* impliziert; Aristoteles betont, dass das Naturgemäße dem Bereich des Kontingenten zuzuordnen

steckt ein Konzept von Partial- und Totalmöglichkeit, das nicht unwidersprochen geblieben ist, insofern Hartmann diese Distinktion in der aristotelischen Lehre aufzufinden glaubte: Michael-Thomas Liske, Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften?, in: Christof Rapp (Hg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Q)*, Berlin: 1996, S. 254f.

34 Allerdings bestreitet auch Aristoteles, dass es sinnvoll sein könnte, von Möglichkeiten zu reden, wenn die auf sie zurückgehenden Vermögen sich niemals aktualisieren ließen. Möglich ist nur das, was *noch* nicht ist und wirklich werden kann. Aristoteles, *Metaphysik*, V, 12, 1019a15.

35 Dies ist die aristotelische Definition von »notwendig«, wie sie sich im Begriffslexikon findet: a.a.O., V, 5, 1015a35ff.

36 Gisela Striker, Notwendigkeit mit Lücken. Aristoteles über die Kontingenz der Naturvorgänge, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 24/25: 1985, S. 157. Den Unterschied zwischen »causation« und »necessity« bei Aristoteles hat sehr treffend Sorabji herausgearbeitet: Während Aristoteles das Kausalprinzip nie infrage stellt, wird eine vollständige Bestimmtheit gemäß der Modalkategorie der Notwendigkeit geleugnet: Richard Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca: 1980, S. 143f.

sei.³⁷ Das Mögliche im Bereich der Natur wird näher als das bestimmt, was »allermeist so eintritt, aber an Notwendigkeit nicht heranreicht.«³⁸ Das Mögliche ist also kein Zufälliges, sondern ein Regelmäßiges, das mit hoher Wahrscheinlichkeit zustande kommt.

Aristoteles erklärt Kontingenz in der Natur an demjenigen Prinzip, was zugleich den Möglichkeitsstatus eines Gegenstandes ausmacht, nämlich am *Substrat*. Materie sei für unterschiedliche Entfaltungstendenzen offen.³⁹ Sie erweist sich als partiell aufnahmeoffen oder vielfältig formbar.⁴⁰ Dass also etwa – um in modernen Termini zu sprechen – Mutationen zustande kommen können, liegt in der materiellen Offenheit natürlicher Gegenstände begründet.⁴¹ Derartige Veränderungen sind aber keineswegs willkürlich, sondern bedingt durch die spezifische materielle Konstitution des Lebewesens und den Zwecken, die in den Vermögen des Einzeldings aufzufinden sind.⁴²

Ausgehend von dieser kurzen Kontingenz-Skizze wird deutlich, dass eine Physik, die Bewegungen von Naturgegenständen untersucht, nicht alleine auf Vermögen als immanente Bewegungsursachen rekurrieren kann. Vielmehr muss sie die *Wechselwirkungen* – das Spiel der Kräfte – zwischen den Dingen in den Blick bekommen. Dabei zeigt sich, dass diese Wechselwirkungen einerseits ohne die Vermögen der beteiligten Einzeldinge nicht zu erklären wären und andererseits objektive Bedingungen mit zu berücksichtigen sind, die auf diese Wechselwirkungen ebenfalls Einfluss nehmen. Dieser Unterschied zwischen *intrinsischen Vermögen* und *objektiven Realisationsbedingungen* muss wie folgt expliziert werden: Vermögen sind im Rahmen der Naturbetrachtung von Einzeldingen als intrinsische, das heißt als dem Einzelding eigentümliche (natürliche oder erworbene, aktive oder passive) Fähigkeiten zu umschreiben. Derartige Vermögen sind stets »an« einem Einzelding; sie sind gebunden an das Substrat, also an den Stoff eines jeden »Dies da« (τὸδε τι). Damit ein Vermögen aktualisiert werden kann, müssen auch äußere Umstände eintreten. Denn Vermögen sind gerade dadurch definiert, dass sie nicht notwendigerweise wirken. Sie werden nur dann aktualisiert, wenn weitere Bedingungen erfüllt sind. Diese objektiven Realisationsbedingungen umfassen diejenigen Umstände, unter denen Einzeldinge (aufeinander) wirken, also all die konkreten

37 Aristoteles, Über die Zeugung der Geschöpfe, Paderborn: 1959, IV, 8, 77a18–20.

38 Aristoteles, Erste Analytik, 13, 32b5f.

39 Vgl. Franz Josef Wetz, Die Begriffe »Zufall« und »Kontingenz«, in: Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard (Hg.), Kontingenz, München: 1998, S. 28. Wetz unterscheidet drei verschiedene Vorstellungen von Kontingenz und Zufall bei Aristoteles. In Hinblick auf die Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit ist die erste Variante einschlägig: Kontingenz drückt sich aus im Nicht-oder Anderseinkönnen von etwas. Hierin wird die »zweifache Möglichkeit« gewahrt, so oder auch anders bzw. nicht sein zu können.

40 Aus Holz lässt sich beispielsweise eine Kiste, aber auch ein Bettgestell herstellen. Der Rohstoff Holz ist vielen Zwecken und damit unterschiedlichen Realisationsformen zugänglich. Aristoteles, Metaphysik, VIII, 4, 1044a25ff.

41 Zu Kontingenz und Mutation in der heutigen Evolutionstheorie vgl. Rudolf Hagemann, Mutationen als produktive Singularitäten, in: Nova Acta Leopoldina, Vol. 62, 1989, S. 156.

42 Deswegen betont Stallmach, dass mit Aristoteles kein Werden ohne Regel vonstattengehe: »in keiner Genesis wird Beliebiges aus Beliebigem«. Stallmach, Dynamis und Energeia, S. 150. Dies lässt sich schon daran verdeutlichen, dass beispielsweise jeder Organismus durch zwei Naturzwecke definiert wird, welche seiner eigenen Natur gemäß bestimmte Regelmäßigkeiten bedingen: Es sind die Zwecke der eigenen Fortpflanzung und der Ernährung, die er aufgrund gewisser Vermögen zu verfolgen bestrebt ist. Aristoteles, Physik, II, 1, 193a12ff.

Eigenschaften, die in Raum und Zeit ausgesagt werden müssen (Klima, geologische Faktoren etc.). Hierbei handelt es sich um Bedingungen, die nicht in Pflanzen, Tieren oder Menschen verankert sind, auch wenn die einzelnen Lebewesen auf sie wiederum wirken und sie verändern können. Die *causa finalis* solcher objektiven Bedingungen ist aus der Perspektive des Einzeldings je verschieden zu interpretieren und kann demnach nicht allgemein bestimmt werden. So kann Regen einerseits als zweckdienlich für das Wachstum von Getreide, also »gut« sein, wohingegen er – zu Überschwemmungen führend – den Lebensraum des Menschen an Flüssen bedroht.⁴³ Das Zusammenspiel aus intrinsischen Vermögen und objektiven Realisationsbedingungen führt zu einem Begriff der realen Möglichkeit, der über die Binnenperspektive von natürlichen Einzelgegenständen hinausreicht. Realmögliches ist sowohl durch Vermögen als auch durch äußere Bedingungen bestimmt – Ernst Bloch nannte dies einmal die Verflechtung von Potenz (Möglichkeit als Vermögen) und Potentialität (Möglichkeit als äußeres Getanwerdenkönnen). Er expliziert diesen Gedanken wie folgt:

»Wenn die Möglichkeit als Vermögen das Anders-Tunkönnen, das nicht Aufhebende, wohl aber *Umdeterminierende* in allen Determinierungen ist, so ist die Möglichkeit als objektive Potentialität das Anders-Werdenkönnen, das nicht Aufhebbare, wohl aber Lenkbare, *Umdeterminierbare* in allen Determinierungen.«⁴⁴

Aus diesen beiden zusammenspielenden Bestimmungsarten erwachsen Möglichkeiten, die Bloch als »sachhaft-objektgemäß« spezifiziert. Sie begründen die Veränderbarkeit von Dingen in der Natur.

Ich fasse zusammen: Der Begriff der Möglichkeit, wie er im Rahmen der Physik – also der Wissenschaft von den bewegten Dingen – entwickelt wurde, ist auf Veränderung bezogen. Überall dort, wo Bewegung sich vollzieht, bedarf es des Begriffs der kinetischen Realmöglichkeit. Nur weil es Realmögliches gibt, also weil es Ursachen in Gestalt von Vermögen gibt, die zur Realisierung des Möglichen beitragen, gibt es Veränderung. Reale Möglichkeiten resultieren aus Vermögen und externen Realisationsbedingungen. Sie sind die Bedingung für Veränderungen im Einzelding und für Interaktionen zwischen Einzeldingen. Zwar sind Veränderungen in den meisten Fällen regelgeleitet, doch ein aristotelischer Naturforscher darf sich niemals sicher sein, dass die beobachteten Regelmäßigkeiten stets Aussagen über Naturprozesse zulassen, die sich als Notwendigkeitsurteile bezeichnen ließen. Wer Erkenntnisse über die belebten Dinge in Möglichkeitsurteilen vorstellt, rechnet mit Kontingenz und der Unabgeschlossenheit (Offenheit) von natürlichen Prozessen. Die Möglichkeit der Innovation ist demnach kein Privileg der Sphäre der menschlichen Angelegenheiten. Vielmehr geschieht Erneuerung im ganzen Raum der Natur. Mit Aristoteles wird die Betrachtung

43 Laut Foot handelt es sich hierbei um die Verwendung des Adjektivs »gut« in einem sekundären Sinne: Im Gegensatz zu Bewertungen, die auf intrinsische (»natürliche«) Merkmale von Lebewesen bezogen werden, liegt hier insofern eine sekundäre Beurteilung vor, als sie an Eigenschaften außerhalb dieser Lebewesen (etwa am Wetter) festgemacht werden: Sie sind »gut« für etwas anderes (etwa für Menschen). Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a.M.: 2004, S. 45f.

44 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, S. 268.

der Natur zu einer Betrachtung der Prozeduralität der Natur: Natur hat Geschichte.⁴⁵ Eine derartige Geschichte ist zwar von finalen und kausalen Strukturen durchwoben, aber sie weiß zugleich von der Kontingenz in natürlichen Prozessen zu berichten, denn die Prinzipien der Natur werden als Prozessprinzipien begriffen, aus denen gewisse Veränderungen sich ergeben können, aber nicht unbedingt müssen.

b. Ontologische Realmöglichkeit und Wirklichkeit

Aristoteles merkt an, dass der reale Möglichkeitsbegriff nicht nur auf Bewegung bezogen ist. Vielmehr sprechen wir auch in einem anderen Sinne von »möglich«. Dieser andere Sinn zielt auf ein Möglichkeitsverständnis, das bei der Betrachtung des *Seienden als Seiendes* zum Zuge kommt.⁴⁶ Während kinetische Vermögen als Fähigkeiten oder Kräfte zu begreifen sind, die unter Umständen Bewegungen veranlassen und auf Möglichkeiten der Veränderung hinweisen, wird Dynamis in einer anderen Weise verwendet, wenn damit etwas Wesenhaftes an einem Gegenstand bezeichnet wird, das zwar noch nicht, aber zugleich für seine Bestimmung konstitutiv ist. Beide Arten von Dynamis führen zu Veränderung, wohingegen nur die letzte diejenigen Wandlungsprozesse bezeichnet, welche die Konstitution (die Substanz) eines Seienden betreffen. Aus diesen beiden Weisen, über Mögliches zu sprechen, ergeben sich zwei unterschiedliche Varianten von Realmöglichkeit. Aus einer kinetischen Dynamis resultieren *Möglichkeiten der Veränderung oder Bewegung*, eine konstitutive Dynamis weist auf *Möglichkeiten der Wesensentfaltung oder des Werdens* hin. Kinetische Vermögen sagen aus, welche Fähigkeiten einem Einzelding zukommen und welche Veränderungsprozesse sich daraus unter bestimmten Bedingungen ergeben können. Gemäß der konstitutiven Dynamis werden Aussagen darüber gefällt, was etwas der Möglichkeit nach »ist« und deswegen »werden« kann.

Eine konstitutive Dynamis unterscheidet sich insofern von einem kinetischen Vermögen, als sie als *Seinsweise von Substanzen* und nicht mehr bloß als Prinzip der Veränderung oder Bewegung vorgestellt wird. Diese Rede von Dynamis ist deswegen »fundamentaler«, weil sie das Sein eines Einzeldings tangiert; sie betrifft die Konstitution eines Seienden selbst. Das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit erweist sich in diesem ontologischen Sinne als Verhältnis von (Noch-)Nicht-Sein und *aktuellem Sein* eines Seienden.⁴⁷ Der Unterschied zwischen Dynamis als Prozessprinzip und Dynamis als Seinsweise von Substanzen lässt sich festmachen an zwei verschiedenen Veränderungskonzepten, nämlich an der *Idee der Bewegung* und der *Idee des Werdens*. Auch wenn kineti-

45 Jansen schätzt allerdings die Innovationstendenz der Natur im Kontext der aristotelischen (Meta-)Physik als höchst begrenzt ein. Vgl. Ludger Jansen, Aristoteles und das Problem des Neuen: Wie kreativ sind Veränderungsprinzipien?, in: Günther Abel, Kreativität. Sektionsbeiträge Bd. II, Berlin: 2005, S. 25ff.

46 Vgl. Aristoteles, Metaphysik, IX, 1, 1045b27f. sowie IX, 6, 1048a28ff.

47 Stallmach kommentiert: »Dynamis/Energeia betreffen somit nicht mehr nur das Verhältnis vom ›Vermögen‹ zur tatsächlichen ›Wirksamkeit‹ des in seiner Ousia schon konstituierten Seienden, sondern diese Konstitution selbst, also das Verhältnis von Nichtsein zum Sein dieses Seienden, seine ›Wirklichkeit‹ und dies im Sinne sowohl von ›Verwirklichung‹ als auch von ›Verwirklichtsein‹ eines vorher nur Möglichen.« Stallmach, Dynamis und Energeia, S. 30.

sche Realisationsprozesse niemals ohne Zweck geschehen, erweist sich bei Betrachtung eines Werdenprozesses der finale Aspekt als zentral: An dem, was der Möglichkeit nach ist, kann sich dasjenige realisieren, was ein Einzelding gemäß seiner substantiellen Bestimmung oder seinem Wesen (οὐσία) nach ist. Wenn Seiendes seinem Wesen gemäß sich verändern, ihm sich nähern kann, muss sich dieser Wandel als Werden bestimmen lassen, denn Werden ist bestimmt als eine Veränderung zur Vervollkommenheit gemäß dem Wesen eines Einzeldings. Die ontologische Realmöglichkeit hat also die Wesenheit der Dinge zum Thema. Jedes Werden setzt Seiendes voraus, welches sich »in Möglichkeit« (δυνάμει ὄν) zu einem »Zu-Werdenden« (ἐνεργείᾳ ὄν) befindet. Das Mögliche ergibt sich neben dem Wirklichen als eine Seinsweise von Einzelsubstanzen – es ist Moment eines gemäß seiner Substanz ausgesagten Einzeldings. Daran zeigt sich das ontologische Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, was Aristoteles mit Rückgriff auf eine Analogie thematisiert: Es ist die Analogie des Verhältnisses zwischen Hyle/Eidos und Dynamis/Energieia. Wie Hyle und Eidos sich als Verhältnis von Aufnahmeoffenheit (Bestimmbarkeit) und Erfüllung (Bestimmung) ergeben, so drücken Dynamis und Energieia das Verhältnis von Potentialität und Aktualität aus. Auch das unvollendete Seiende bildet zwar eine Ganzheit, die sich aber differenzieren lassen muss in Dynamis und Energieia, in *Bestimmbarkeit* und *Bestimmtheit*. Durch diese Differenzierung wird das Einzelding als werdende Struktureinheit erfassbar. Realisierungsprozesse erweisen sich als Transformationsprozesse von »Möglichsein« zu »Wirklichsein«.⁴⁸

Wenn das Wesen nicht vollständig realisiert ist, strebt das Ding der Realisierung des Möglichen in diesem substantiellen Verständnis entgegen. Dynamis und Energieia sind notwendige Bestimmungen, um die Entwicklung von Seiendem zu erklären, denn wäre ein Ding stets voll »realisiert«, das heißt ausschließlich Energieia, so wäre es nicht in der Lage, sich zu verändern. Allein die Erfahrung lehrt, dass Einzeldinge unentwegt Realisierungsprozessen unterliegen. Für Aristoteles folgt daraus, dass es der Kategorie der Realmöglichkeit bedarf, um derartige Entwicklungen von Grund auf verstehen zu können.

Gelungene Transformationsprozesse von »Möglichsein« zu »Wirklichsein« liegen dann vor, wenn ein Einzelding dem eigenen Telos adäquater geworden ist. Die Betrachtung eines Einzeldings in seinem Möglichsein und seinem Wirklichsein eröffnet also eine teleologische Dimension. Der ontologische Möglichkeitsgedanke impliziert die Vorstellung der Verwirklichung oder Erfüllung, die bei Betrachtung von Veränderungsprozessen unter dem kinetischen Gesichtspunkt eher unberücksichtigt bleibt.⁴⁹ *Dynamis wird zum Verwirklichungsprinzip*, sie bezieht sich nicht mehr nur auf Kinesis, sondern auf Genesis. Von »Verwirklichung« oder »Entwicklung« zu sprechen, ist der aristotelischen Vorstellung von *Entelechie* geschuldet. Die *Entelechia* umfasst das Ziel, worauf sich ein Seiendes hinzubewegen versucht. Demnach ist die Energieia eines Seienden – das Ins-Werk-Setzen – gerichtet auf seine *Entelechia*, auf das Telos, das in ihm ist.⁵⁰ Diese Zielorientierung ist für Aristoteles der Schlüssel zur wesentlichen Erkenntnis von Einzeldingen: Erst wenn wir um dieses »Woraufhin« wissen, lassen sich die einzelnen

48 A.a.O., IX, 7, 1049a25ff.

49 A.a.O., IX, 8, 1050a4f.

50 A.a.O., IX, 8, 1050a20ff. sowie De anima, II, 4.

Prozesse (Veränderungen und Bewegungen) eines Dings in einen Gesamtzusammenhang bringen. In diesem zielstrukturierten Zusammenhang gelangt das Wesen eines Seienden zum Vorschein, denn das, was etwas ist, ist das, worauf es letztlich abzielt. Wenn die Entelechie den ›Sinn von Werden‹ entbirgt, dann ist auch die Möglichkeits-Wirklichkeits-Struktur eines Einzeldings erst im Lichte seines intrinsischen Telos zu begreifen: Das In-Möglichkeit-Sein eines Seienden erschließt sich aus dessen eigen-tümlichem Zweck oder dem Gutem, woraufhin es zielt.

Mit Aristoteles sind diese Werdens-Prozesse so zu verstehen, dass ihnen das Moment der Kontingenz zukommt. Sie vollziehen sich also nicht mit Notwendigkeit: Das Mögliche als (Noch-)Nicht-Seiendes strebt keineswegs notwendigerweise seiner Verwirklichung entgegen. Gemäß dieser Vorstellung ist im Samen die Pflanze veranlagt: Der Same »ist« der Möglichkeit nach eine Pflanze. Der Möglichkeit nach verweist der Same auf die Pflanze, doch ob er sein Pflanzen-Sein realisiert, ist weder unmöglich noch notwendig. Aus der Perspektive eines Einzeldings kann erst dann ein ihm spezifisches Mögliches verwirklicht werden, wenn eine Vielfalt an äußeren Bedingungen ebenfalls erfüllt sind. Hierin liegt ein gewichtiger Grund für die Kontingenz von Prozessen des Werdens. Kontingenz resultiert aus der Aufnahmeoffenheit und der Verstricktheit der Einzeldinge in ihre Umwelt. Ob sich Mögliches verwirklichen lässt, ist ex ante nicht ausgemacht. Aus der »Können«-Struktur von Seiendem erwächst ein Verständnis der weltlichen Zusammenhänge, das weder einem bruchlosen Determinismus anheimfällt noch finale Faktoren außer Acht lässt: Seiendem – als Bewegtes und Werdendes – kommt mit Aristoteles das Moment der Kontingenz und das Moment der Zielgerichtetheit zu.

Anders als in ironischen Fahrgewässern der Neuzeit genügt sich das Mögliche nicht selbst.⁵¹ Real Mögliches muss nicht nur in seiner Bezogenheit auf Wirkliches begriffen werden, sondern die Wirklichkeit »ist« auch der Möglichkeit übergeordnet. Aristoteles unterstreicht, dass die »Wirklichkeit früher ist als die Möglichkeit.«⁵² Diese *Prioritäts-*

51 Kierkegaards Kritik an der romantischen Fassung der Ironie charakterisiert sie als eine Position oder Geisteshaltung, die in der Vorstellung von einem »poetischen Leben« insbesondere bei Vertretern der Romantik in Deutschland nachzuweisen sei und darauf abziele, die »geschichtliche Wirklichkeit« zu überwinden. Diese Ironie, so Kierkegaard, »weiß sich im Besitz der Gewalt, ganz nach Cutdünken von vorne anzufangen; nichts Vorhergehendes hat irgendwie etwas Bindendes an sich, und ebenso wie die Ironie in theoretischer Hinsicht mit unendlicher Freiheit ihre Freude an der Kritik genießt, ebenso genießt sie in praktischer Hinsicht eine gleichartige göttliche Freiheit, die da kein Band, keine Fessel kennt, und ohne Zügel und ausgelassen spielt, sich gleich einem Leviathan im Meere tummelt. [...] wir sehen hier, inwiefern die Ironie ganz und gar negativ bleibt, indem sie in theoretischer Hinsicht ein Mißverhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit [...] und in praktischer Hinsicht ein solches zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit [...] aufrichtet.« Sören Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (1841). 4. Auflage, München: 1998, S. 285 und 292.

52 Aristoteles, *Metaphysik* IX, 8, 1049b5. Diese Aussage aus den Substanzbüchern stellt die Interpretation vor eine nicht einfach zu lösende Problematik, sofern man der Deutung der aristotelischen Poetik von Kierkegaard folgt, der aus ihr den Schluss ableitete, dass das Mögliche stets dem Wirklichen überlegen sei: »Aristoteles bemerkt in seiner Poetik, daß die Poesie höher stehe als die Historie, weil die Historie nur darstelle, was geschehen sei, die Poesie, was hätte geschehen können und sollen, das heißt die Poesie verfügt über die Möglichkeit. Im Verhältnis zur Wirklichkeit ist Möglichkeit, poetisch und intellektuell, höher, das Ästhetische und Intellektuelle interesselos.«

these, die sich keineswegs auf ein zeitliches »Früher« der Wirklichkeit beschränkt, ist für das Verhältnis von Dynamis und Energeia entscheidend – dies mag allein daran deutlich werden, dass Aristoteles auf sie mit Nachdruck und in gewohnter Ausführlichkeit eingeht. Die Priorität wird in drei Hinsichten diskutiert, nämlich der Erkenntnis (λόγος), der Zeit (χρόνος) und dem Wesen (οὐσία) nach.

Die *gnoseologische Priorität* liegt für Aristoteles auf der Hand. Sie ist deswegen so offensichtlich, weil eine Dynamis per definitionem nur Möglichkeit von etwas Wirklichem sein kann. Es gibt keine sinnvolle Rede von Möglichem, die nicht bezogen ist auf ein Wirkliches: Ein Vermögen ist immer Vermögen von etwas und damit von der Wirklichkeit eines Seienden. Möglichkeit wird als Relationsbegriff gefasst, der ohne seine Bezogenheit auf Wirklichkeit unverständlich bleibt. Der Begriff und die Erkenntnis der Wirklichkeit müssen der Möglichkeit vorausgehen; nur »durch« das Wirkliche sind der Begriff und die Erkenntnis des Möglichen möglich. *Das Wirkliche ergibt sich somit als das Medium des Möglichen.*

Allerdings ist der *zeitliche Vorrang* der Wirklichkeit vor der Möglichkeit nicht unbedingt gegeben. Denn gewiss wird etwas, das möglich und noch nicht ist, zeitlich früher angesetzt als das Stadium seiner Realisierung: Das Mögliche erweist sich als ein zukünftig wirklich werden Könnendes und ist damit genetisch früher. Das zeitliche Frühersein der Dynamis erscheint im Reich von Werden und Vergehen (der sublunaren Welt) als notwendige Vorstellung. Doch Aristoteles eröffnet eine weitere Perspektive auf die Frage nach der temporalen Priorität, in der das Wirkliche früher ist als das Mögliche. Das Argument ist ebenfalls genetischer (physikalischer) Art: Da jedes Seiende in einem Wirkzusammenhang steht, und niemals etwas aus nichts entsteht, so kann auch der Zeit nach nur etwas möglich sein, wenn diesem Möglichen ein es konstituierendes Wirkliches vorausgeht. Auch hier steht die Gedankenfigur der sexuellen Reproduktion Pate: Der Mensch zeugt einen Menschen, sodass zwar die Existenz eines bestimmten Menschen erst nach der Möglichkeit dieses Menschen eintritt. Aber damit die Zeugung überhaupt möglich werden kann, müssen bereits andere menschliche Einzeldinge wirklich sein, um ihn zu zeugen. So lässt sich resümieren, dass die Dynamis der Energeia zeitlich sowohl vor- als auch nachgeordnet ist. »Früher« ist die Möglichkeit innerhalb von Werdens-Vorgängen in Hinblick auf das numerisch eine Einzelding, »früher« ist die Wirklichkeit in Hinblick auf die Spezies, der das Einzelne zugeordnet ist:

»Das der Art (εἶδος) nach Identische ist früher in wirklicher Tätigkeit (ἐνέργεια), aber nicht das der Zahl (ἀριθμός) nach Identische.«⁵³

Die zeitliche Prioritätsproblematik ist aber deswegen nicht als paradoxal zu deuten, weil das der Form (Eidos) nach sich ergebende Frühersein der Energeia dem Frühersein der Dynamis in Hinblick auf das numerisch eine Einzelding vorauszugehen hat: Ohne die Wirklichkeit des Eidos gebe es keine Möglichkeit des ihm entsprechenden, noch nicht verwirklichten Einzeldings. Aus etwas Formlosen kann nämlich nichts Formhaftes entstehen, sodass die Form dem Formbaren vorrangig ist.

Sören Kierkegaard, Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift (1844), München: 2005, S. 480.

53 Aristoteles, Metaphysik, IX, 8, 1049b18.

Diese Variante des Früherseins leitet über zu der fundamentalen Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit. Es ist der *essentielle Vorrang* der *Energeia*. Hier besteht wiederum eine eindeutige Priorität der *Energeia*. Zum einen ist sie der *Dynamis* vorgeordnet, weil das *Eidos*-Haben erst dem bereits Wirklichen zukommt. Dieser Vorrang ist deswegen essentiell, weil sich im realisierten *Eidos* der eigentliche Sinn eines Wesens zeigt.⁵⁴ Zum anderen ist jeder Vorgang des Werdens auf ein Ziel gerichtet. Das, was bezweckt wird, ist die Wirklichkeit des *Eidos*:

»Ziel aber ist die *Energeia*, und ihretwegen erlangt man *Dynamis*«. ⁵⁵

So können auch einzelne Möglichkeiten niemals ohne dasjenige gedacht werden, dessen Form sie einerseits entspringen und worauf sie andererseits abzielen: *Kein Mögliches »ist« ohne Wirkliches*.

Aristoteles behandelt also den Möglichkeitsaspekt jeglichen Seienden mit großer Vorsicht: Urteile über einen Sachverhalt, der bloß möglich ist, werden im Gegensatz zu Aussagen über wirkliche Zusammenhänge als weniger bestimmt erachtet, denn etwas Mögliches ist (noch) nicht und darf deswegen einen Grad an Allgemeinheit nicht unterschreiten, der bei jeder Aussage über wirkliche Sachverhalte viel zu abstrakt bleiben müsste: Möglichkeitsaussagen gelten aufgrund ihrer Unterbestimmtheit als weniger aussagekräftig. Gleichwohl sind solche Aussagen von Belang. Jegliche Gegenstandserkenntnis wird unterteilt in Möglichkeits- und Wirklichkeitswissen. Diese Unterscheidung, so Aristoteles, ist basal für sämtliche Zugangsweisen zur Welt.⁵⁶ *Möglichkeitswissen stellt ein vages Wissen dar, auf das aber nicht verzichtet werden kann.*⁵⁷

3. Zum Zusammenhang von logischer Möglichkeit, Realmöglichkeit und Wirklichkeit

Aristoteles, so hatte die Untersuchung ergeben, identifiziert zwei distinkte Verwendungsweisen im Gebrauch des Wortes *δύναμις*. Dieser Unterschied zwischen logischer und realer Möglichkeit wurde an der Differenz von Modalaussagen und Vermögensprädikationen verdeutlicht. Während sich die logische Möglichkeit als Modus der Erkenntnis begreifen lässt, wird die reale Möglichkeit als Modus der Bewegung und letztlich als Seinsmodus aufgefasst. Obwohl zwischen einem logischen (modalen) und einem realen Gebrauch der Kategorie der Möglichkeit unterschieden werden muss, lässt sich leicht zeigen, dass die Realmöglichkeit nicht ohne logische Bestimmungen auskommt. Es besteht in dieser Hinsicht ein zwingender Zusammenhang zwischen logischer und realer

54 Stallmach, *Dynamis und Energeia*, S. 158.

55 Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 8, 1050a9f.

56 A.a.O., XIII, 1087a.

57 Dieser Grundsatz von der Unverzichtbarkeit der Möglichkeitsdimension gilt sowohl für die theoretische als auch für die praktische Philosophie. Grob gesagt resultiert er in der theoretischen Philosophie aus der Unabgeschlossenheit und dem Prozesscharakter des Seienden. In der praktischen Philosophie geht solches Möglichkeitswissen aus Vermögen und der Voraussetzung hervor, dass Akteure über einen nicht vollständig determinierten Willen inmitten einer Handlungssphäre verfügen, die ein Anderskönnen nicht verunmöglicht.

Möglichkeit. Zwar konnte sich erst im lateinischen Sprachgebrauch die Unterscheidung von logischer und realer Möglichkeit in den Termini »possibilitas« und »potentia« etablieren – wodurch zugleich die Gelegenheit geschaffen wurde, das Unterschiedene in ein Verhältnis zu setzen.⁵⁸ Doch bereits bei Aristoteles tritt dieser Zusammenhang etwa an folgender Textstelle zutage:

»Möglich aber ist dasjenige, bei welchem, wenn die wirkliche Tätigkeit eintritt, wessen Vermögen ihm zugeschrieben wird, nichts Unmögliches eintreten wird.«⁵⁹

An diesem Zitat wird klar, dass der Modal- und der Realausdruck ineinandergreifen. Wenn es real möglich ist, dass ein Mensch sitzt, so schließt diese Behauptung mit ein, dass es auch logisch möglich sein muss. Allgemeiner formuliert: Wenn etwas Realmögliches wirklich wurde, dann ist es logisch falsch zu behaupten, es sei unmöglich. *Das reale Möglichkeitsverständnis impliziert das logische*, wohingegen die Umkehrung unzulässig wäre: Vieles ist logisch möglich, ob es aber wirklich werden kann, hängt von Vermögen ab. Erst wenn etwas als real möglich bestimmt werden kann, haben wir es mit Vermögenszuschreibungen zu tun, die wiederum die logische Möglichkeit implizieren.⁶⁰ Dieses Verwiesensein auf logische Bestimmungen wird insbesondere an der Eigenschaft der *Kontingen*z deutlich, die jedem Vermögen zukommt und die Aristoteles in einer anderen Passage aus der »Metaphysik« wie folgt erläutert:

»Jedes Vermögen geht zugleich auf den Gegensatz; denn was nicht vermag zu sein, das kann sich auch nicht bei irgendeinem finden, aber jedes, das zu sein vermag, das

58 Die philosophische Terminologie, welche diese Unterscheidung zwischen »potentia« und »possibilitas« aufgenommen hat, ist maßgeblich von Thomas von Aquin geprägt. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. Bd. 1 (Die Deutsche Thomas-Ausgabe), Salzburg/Leipzig: 1934, Quaestio 25,3, S. 285. Gegenwärtig wiederum findet eine terminologische Reduktion statt. So behandelt Hacking den Unterschied zwischen logischer und realer Möglichkeit ausschließlich unter dem Terminus »possibility«. Das Wort möglich (possible) erscheint in zwei basalen Satzformen. Einerseits ist es die epistemische (logische) Möglichkeit, welche in dem Satz »Es ist möglich, dass p« formalisiert wird. Andererseits ist es die reale Möglichkeit, die in der Satzform »Es ist möglich für A, x zu tun« erfasst werden kann. Hacking verdeutlicht diesen Unterschied an Adjektiven, die das Wort »möglich« in den distinkten Satzformen jeweils ersetzen: Während der logischen Möglichkeitsform typischerweise Adjektive wie »gewiss«, »wahr«, »zweifelhaft« oder »plausibel« zukommen, werden der realen Möglichkeitsform Eigenschaftsworte wie »unklug«, »reizvoll« oder »kränkend« zuteil. Vgl. Ian Hacking, *All kinds of possibility*, in: *The Philosophical Review*, Vol. 84, No. 3: 1975, S. 322f. Diese Form von Möglichkeitsdenken vernachlässigt allerdings die Vermögensprädikation, die im realen Möglichkeitsbegriff aristotelischer Prägung zentral ist. Vermögen erscheinen dann nicht mehr als basal für Aussagen gemäß der Satzform »Es ist möglich für A, x zu tun«.

59 Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 3, 1047a24–26. Die dabei zugrunde gelegte Übersetzung in der Neubearbeitung durch Hermann Bonitz überträgt *δύνατο*s hier mit »vermögend« ins Deutsche. Ich habe diesen Ausdruck hingegen mit »möglich« übersetzt, das scheint mir an dieser Stelle die angemessenere Übertragung von *δύνατο*s zu sein.

60 Jansen hat diesen Unterschied an den Ausdrücken »es ist möglich« und »vermag zu« verdeutlicht: Während »es ist möglich« dann wahr ist, wenn in einer möglichen Welt bestimmte Tätigkeiten einem Subjekt zugesprochen werden oder in der aktuellen Welt bestimmte Eigenschaften vorhanden sind, ist der Ausdruck »vermag zu« wahr, wenn die entsprechenden Wahrmacher dem Subjekt tatsächlich, im Sinne von Vermögen, zukommen. Jansen, *Sind Vermögensprädikationen Modalaussagen?*, S. 191.

kann auch nicht wirklich tätig sein. Was also zu sein vermag, das kann sowohl sein als auch nicht sein, und hat also als ein und dasselbe das Vermögen, sowohl zu sein als auch nicht zu sein.«⁶¹

Vermögen sind demnach nicht notwendigerweise verwirklicht, sodass auch der realen Möglichkeit die Vorstellung von Kontingenz beigeordnet wird: Vermögen können verwirklicht werden, müssen es aber nicht.⁶²

Demzufolge lässt sich resümieren: Ein gehaltvoller Begriff der realen Möglichkeit kommt nicht aus ohne die logischen Grundbestimmungen. Mit dem Begriff der logischen Möglichkeit zu beginnen, resultiert aus der Intention, einen Möglichkeitsbegriff Schritt für Schritt *anzureichern*, der für praktische Philosophie und insbesondere für Gesellschaftstheorie angemessen ist; nur auf der Grundlage des logischen Begriffs lässt sich ein handlungs- und gesellschaftstheoretischer Möglichkeitsbegriff konkretisieren. Es darf also nicht der Eindruck entstehen, das logisch und das real Mögliche resultierten aus vollkommen getrennten Verwendungsweisen von »Möglichkeit«. Denn Erkenntnisse über reale Möglichkeiten können nur in Aussagesätzen formuliert werden, in denen eben auch gemäß der logischen Möglichkeitskategorie verfahren werden muss: Um überhaupt Aussagen über real Mögliches treffen zu können, muss die Kategorie der logischen Möglichkeit Anwendung finden. Dabei können bestimmte Facetten des realen Möglichkeitsbegriffs erst klar und deutlich auf Basis der logischen Möglichkeit (in Abgrenzung zu Notwendigkeit und Unmöglichkeit) erfasst werden. Das basale Moment der Kontingenz wäre ohne das Vorverständnis, das die logische Verwendungsweise von »möglich« generiert, kaum zu erläutern.

Zum Verhältnis von logischer und realer Möglichkeit tritt ein zweiter, keineswegs unproblematischer Zusammenhang hinzu. Er betrifft die Ebene des Sachhaltigen, des Realen. Aristoteles, so die hier vorgeschlagene Interpretation, kennt zwei verschiedene Konzeptionen von realer Möglichkeit, die wiederum miteinander verbunden sind: Einerseits besteht ein Unterschied und andererseits ein Zusammenhang zwischen *kinetischer und ontologischer Realmöglichkeit*. Beiden Möglichkeitskonzeptionen ist gemeinsam, dass sie nur in ihrem Verhältnis zum Begriff der Wirklichkeit präzisiert werden können: Möglichkeit und Wirklichkeit bilden ein Begriffspaar. Der Unterschied zwischen einer kinetischen und einer ontologischen Konzeption liegt in ihrer (Nicht-)Bezugnahme auf substantielle Eigenschaften eines Einzeldings oder Sachverhalts. Das Begriffspaar drückt das Verhältnis zwischen Vermögen und deren Verwirklichung aus. Dieses Verhältnis von Potential und tatsächlicher Wirksamkeit – von Potenz und Akt – führt dazu, einen Begriff der Möglichkeit einzuführen, der als kinetisch zu spezifizieren ist. Das Begriffspaar *Dynamis und Energeia* drückt aber auch das Verhältnis von zwei Seinsweisen aus, die jedem unvollendeten Einzelding (Ausnahmen sind also – um scholastisch zu sprechen – Engel oder Gott) zukommen: Es ist das Verhältnis von (Noch-)Nicht-Sein und Sein eines Seienden. Es impliziert einen ontologischen Begriff der Möglichkeit. Auf Ebene der ontologischen Möglichkeit finden Verwirklichungsprozesse gemäß

61 Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 8, 1050b8-12.

62 Vgl. Klaus Jacobi, *Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität*, in: Christoph Hubig (Hg.), *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, Berlin: 1997, S. 458.

dem intrinsischen Telos des entsprechenden Einzeldings statt, während bei der Aktualisierung von Vermögen keineswegs zwingend eine ›Zunahme‹ an Verwirklichung von Wesenseigenschaften unterstellt werden muss. Auch wenn beide Möglichkeitsbegriffe gerichtet sind auf Verwirklichung, so unterscheiden sie sich doch dadurch, dass im Bereich der Bewegung ein »Wirken-Können« und im Bereich des Seienden als Seiendes ein »Sein-Können« impliziert ist. Das Gemeinsame ist demnach die Gerichtetheit, der Unterschied liegt darin, dass »Sein-Können« die Realisierbarkeit von nicht verwirklichten Wesenseigenschaften anzeigt, während »Wirken-Können« ohne direkte Bezugnahme auf derartige Eigenschaften auskommt und lediglich die Aktualisierung einzelner Vermögen anvisiert.

Das finale und auf wesentliche Eigenschaften gerichtete Moment scheidet die ontologische von der physikalischen Betrachtung des Seienden. So ist zwar das menschliche Sitzvermögen auf einen Zweck (das Sitzen) gerichtet, aber dieser Zweck steht in keinem direkten Verhältnis zum intrinsischen Telos eines Lebewesens, das sitzen kann: Sitzt es wirklich, dann lässt sich nur schwer sagen, dass es durch diese Aktualisierung seines kinetischen Vermögens der Verwirklichung seines Wesens näher gelangt ist. Aristoteles bezeichnet deswegen Tätigkeiten wie Gehen oder Sitzen als Bewegungen, die nicht zwingend das Telos eines Lebewesens ausdrücken, sondern lediglich diesem Ziel zuträglich sein können.⁶³ Sofern wir um das Telos wissen, können wir durchaus bestimmte Aktualisierungen von Vermögen als Vervollkommnung seiner selbst beurteilen: Hierin besteht auch der oben nur kurz erwähnte Zusammenhang zwischen den Bewegungsprinzipien Form (εἶδος) und Mangel (στέρησις), denn ein Mangel ist immer bezogen auf die Form, die sich noch nicht ›gut genug‹ verwirklichen konnte.

Doch insbesondere bei Lebewesen der Gattung Mensch dürfte ein fundamentales Erkenntnisproblem entstehen. Einerseits kommt die Erkenntnis der finalen Struktur eines Seienden der Erfassung seines Wesens gleich. Andererseits ist das Wesen erst dann ersichtlich, wenn es realisiert ist: Wir können zwar bestimmte Anlagen oder Vermögen an einem Seienden ausfindig machen, die nur partiell oder (noch) gar nicht aktualisiert worden sind. Aber damit ist keineswegs gewiss, ob eine spezifische Aktualisierung der Realisierung des Wesens besonders zuträglich ist – und eine andere eine weniger gute darstellt. Welches Wesen nun Einzeldingen der Gattung Mensch zugeschrieben werden kann, ist nicht zuletzt wegen dieser Verwirklichungsbedingung höchst umstritten.⁶⁴ Aufgrund der Uneinholbarkeit der finalen Perspektive mag es naheliegend und weniger problematisch sein, die Wirklichkeits-Möglichkeits-Struktur von Sachverhalten und Prozessen einer kinetischen Analyse zu unterziehen. Damit werden keineswegs Zweckaussagen ausgeschlossen, sie sind aber nicht in dem Sinne final, als sie beanspruchen, in Wesensaussagen über ihre Gegenstände zu gründen. An das beliebte Beispiel vom zeugenden Menschen bei Aristoteles anknüpfend: Zwar mag der Geschlechtstrieb von Säugetieren der Gattung Mensch dem Zweck der Fortpflanzung dienen, aber in

63 Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 8, 1048b18f.

64 Die Literatur zur »menschlichen Natur« ist nicht zu überblicken aufgrund einer mehrere Tausende Jahre andauernden Kontroverse um das Menschenwesen. Eine Reihe an Einsprüchen gegen eine vorschnelle, allgemeingültige und gar überzeitliche Rede von der menschlichen Wesensnatur werden in diesem Band diskutiert: Marc Rölli (Hg.), *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld: 2015.

Zeiten der Reproduktionsmedizin könnte es überflüssig werden, auf diese Weise die menschliche Gattung zu erhalten. So könnte der Geschlechtstrieb des Menschen in Zukunft allein noch der Steigerung des persönlichen Wohlbefindens dienlich sein. Für Projekte, die den Dynamis-Gedanken des Aristoteles für praktische Philosophie oder Gesellschaftstheorie fruchtbar machen wollen, wäre es befremdlich, wenn Seiendes in letzter Konsequenz nur in seinem finalen Charakter erkannt werden könnte. Wer die Prozeduralität von Seiendem im Allgemeinen und von vergesellschafteten Akteuren im Besonderen zu verstehen versucht, wird auf Wesensaussagen Verzicht leisten dürfen, ohne die Zweckhaftigkeit von Prozessen aus dem Auge zu verlieren.⁶⁵

Unter der Annahme, dass Akteuren und sozialen Sachverhalten ewige Wesenheiten nicht ohne eine kaum zu meisternde Begründungslast zugeschrieben werden können, wird für Handlungs- und Gesellschaftstheorie der Begriff der kinetischen Realmöglichkeit attraktiv. Wird demgegenüber davon ausgegangen, dass jeder Prozess nur dann zufriedenstellend gedacht werden kann, wenn er als Übergang eines Noch-Nicht-Seins in das Sein begriffen wird, müsste zumindest diese Bewegung berücksichtigt werden. Würde man sie auch für gegenwärtige Theorie als relevant erachten, bräuchte es zumindest eine *Minimalontologie*. Demgemäß käme dem Realmöglichen ein Seins-Status zu, wonach es wirklich werden kann: Realmögliches befindet sich im Status des Möglichseins, von dem der Status des Wirklichseins unterschieden ist. Unter dem Gesichtspunkt der Bewegung könnte so auch ein Mangel an einem Ding aufgezeigt werden, den es in einem Prozess der Veränderung zu überwinden bestrebt ist, indem etwas ihm zuvor nur Mögliches wirklich werden soll oder wirklich wird. Diese Minimalontologie von Dynamis und Energeia verzichtet auf (überzeitliche) Wesensaussagen, aber sie verfährt zumindest insofern gemäß der aristotelischen Ontologie, als der Statusunterschied sowie die Relation zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit hervorgehoben werden. Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, dass ein derartiges Möglichkeits-Wirklichkeits-Verständnis bereits in den handlungstheoretischen Überlegungen des Aristoteles angelegt ist. Sie finden sich dort, wo es weniger um seelische oder natürliche Vermögen, sondern primär um Fähigkeiten geht, die sich die Akteure im Laufe ihres Sozialisationsprozesses aneignen: Erworbene Vermögen scheinen nicht notwendigerweise diejenige Kausalität aufzubringen, die sich als finale aus dem menschlichen Wesen ableitet. Erworbene Fähigkeiten sind nicht eindeutig zweckbestimmt, sie sind für verschiedene Zwecke offen. Welcher Zweck zu welcher Realisierung beiträgt, kann nur im konkreten, historischen Zusammenhang geklärt werden. Eine historische *prima philosophia*⁶⁶ wäre zwar weiterhin eine Wissenschaft, welche Zwecke, Vermögen, Wirklichsein und Möglichsein untersucht, müsste aber Entelechie-Ambitionen relativieren – insbesondere dann, wenn sie praktische und soziale Zusammenhänge oder ästhetische Sachverhalte zu thematisieren beansprucht: Zwecke wer-

65 Vgl. auch die Diagnose von Wolf, wonach der ontologische Möglichkeitsbegriff im 20. Jahrhundert kaum mehr Erwähnung fand. Ursula Wolf, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München: 1979, S. 125.

66 Hacking verwendet, in Anknüpfung an Foucault, den Ausdruck »Historische Ontologie«: »Die historische Ontologie handelt von der Art und Weise, in der die Möglichkeiten zu wählen und zu sein in der Geschichte zustande kommen.« Ian Hacking, *Historische Ontologie* (2002), in: ders., *Historische Ontologie*, Zürich: 2006, S. 34.

den von den Akteuren ihrem Wirken vor- oder beigeordnet. Nicht aber müssen sie ›in‹ ihnen enthalten sein und sich von ihrem Wesen (oder gar vom Wesen eines Kollektivs bzw. ›der‹ Geschichte) her erschließen lassen. Zwecke werden im sozialen Prozess und in der Interaktion zwischen sprachbegabten Menschen gebildet und verändert.⁶⁷

Eine so verstandene, ›teleologisch abgerüstete‹ Minimalontologie müsste auch ein Möglichkeits-Wirklichkeits-Verständnis evozieren, das im Vergleich zu Aristoteles *weniger ›dinghaft‹* konstruiert wäre und der *Relation* zwischen Einzeldingen sowie überindividuellen Sachverhalten einen fundamentalen Stellenwert einräumt.⁶⁸ So wurde etwa in Anschluss an Gernot Böhme auf die Probleme der aristotelischen Ding-Ontologie aufmerksam gemacht, die gerade in der unwesentlichen Behandlung der Relation zwischen dinghaften Substanzen besteht: Die Beziehung zu anderen Dingen tangiert nicht das Wesen – oder wie Bernhard Rang es treffend ausdrückt: »Die Relation eines Dinges zu anderen Dingen konstituiert nicht seine Substanz oder sein Wesen.«⁶⁹ Die Ding- oder Substanzontologie des Aristoteles verhindert eine reibungslose Übertragung seiner Dynamis-Energeia-Lehre auf praktische und soziale Zusammenhänge.⁷⁰ Die Vorstellung von ›Vermögenssein‹ und ›Möglichsein‹ müsste davon kuriert werden, ausschließlich in oder an einem Ding festgemacht zu werden. Die Kategorie der Relationalität wird zentral zum Erfassen von Möglichkeits-Wirklichkeits-Komplexen im Reich der Praxis. Nicht aber werden hierdurch Vermögen und Möglichkeiten freischwebend, weil sie von Einzeldingen entkoppelt werden, sondern sie ergeben sich aus dem Verhältnis von Einzeldingen, ihren aggregierten Vermögen und allgemeinen Rahmenbedingungen.

Was aber diesen ersten Einwänden gegenüber der Dynamis-Energeia-Lehre erhaben ist und das Möglichkeitsverständnis bis in die Gegenwart prägt, ist folgender Grundgedanke des Aristoteles: *Möglichkeiten erwachsen aus der Wirklichkeit*. Für Aristoteles wäre es völlig widersinnig, die Möglichkeiten von Seiendem in dem Sinne zu verabsolutieren, als dass sie zum primären oder gar einzigen Gegenstand von theoretischer und praktischer Wissenschaft werden könnten. Ein solches Absolut-Werden

67 Vgl. hierzu die Überlegungen zu (kollektiver) Intentionalität und institutionellen Tatsachen bei Searle: John R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek bei Hamburg: 1997, S. 17 und S. 34ff.

68 Mit Aristoteles kommt der Kategorie der Relation im siebten Kapitel der Kategorienschrift nur ein akzidenteller Charakter zu. Er fasst diese Überlegungen so zusammen, »daß keine Substanz relativ ist« – oder, wie es in der etwas schwieriger zu lesenden Übersetzung von Hans Günter Zekl heißt: »Keine Wesenheit gehört zu den ›im Verhältnis zu...‹.« Aristoteles, *Kategorien*, 7, 8b20f.

69 Bernhard Rang, *Husserls phänomenologischer Dingbegriff und seine metaphysischen Voraussetzungen*, in: Peter Janich (Hg.), *Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode*, Würzburg: 1999, S. 41.

70 Auch wenn Böhmes Kritik an Aristoteles zurückhaltend ausfällt, weist er zumindest auf eine Schwierigkeit hin, die darin besteht, dass die aristotelische Ding-Ontologie aufgrund der Immanenz der Substanz kaum geeignet ist, dasjenige am Ding zu erfassen, das über sich hinausweist, aber zugleich als »wesensmäßige Form« des Dings zu begreifen wäre. Das beträfe insbesondere »gesellschaftliche Dinge«. Doch Böhme gibt zugleich einen Hinweis, was an der aristotelischen Ding-Ontologie diese Immanenz sprengen könnte: Die Zweckursache (*causa finalis*), da sie eine »Verweisungsstruktur« habe, die immer schon über das jeweilige Ding hinausgehe. Gernot Böhme, *Das Ding und seine Ekstasen. Ontologie und Ästhetik der Dinghaftigkeit*, in: ders., *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt a.M.: 1995, S. 165f.

des Möglichen grenzt in einer aristotelisch grundierten Perspektive an eine krankhafte Vorstellung. Wenn ein kurzer Ausflug in die Moderne erlaubt sein mag, begegnet uns ein Fall von »Möglichkeitswahn« im Protagonisten von Musils Jahrhundertroman »Der Mann ohne Eigenschaften«. Ulrich steht in seiner Fixierung auf das Mögliche der aristotelischen Konzeption von *Dynamis* und *Energeia* entgegen. Auch wenn zugestanden wird, dass »die Wirklichkeit [...] die Möglichkeiten weckt«, wird eine Unterteilung in zwei Menschensorten vorgenommen, wonach der eine Teil sich durch Wirklichkeits- und der andere durch Möglichkeitssinn auszeichne.⁷¹ Somit werden diejenigen Sicht- und Seinsweisen auseinandergerissen, die mit Aristoteles nur als aufeinander angewiesene und vermittelte Momente bestehen können. Die Steigerung in eines der beiden Extreme verunmöglicht sowohl theoretische Erkenntnis als auch gelingende Praxis.⁷² Möglichkeitssinn, so ist zu konstatieren, gibt es nur auf der Grundlage eines ausgeprägten Gespürs für das Wirkliche.

71 Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Kapitel 4, S. 17.

72 Dieses Möglichkeitsverständnis findet sich auch jenseits der Roman-Literatur: Beispielsweise charakterisiert Berlin den Wirklichkeitssinn, den es gegen große soziale Theorien (Marxismus und Positivismus) hervorzuheben gelte, als strikt getrennt vom Möglichkeitssinn. Es komme darauf an, das Besondere in der Wirklichkeit zu erschließen, und dieses Besondere bleibt bei Berlin erstaunlicherweise unberührt von einer möglichen Zukunft. Weil das Wirkliche ohne dessen Möglichkeiten betont wird, erscheinen soziale Zusammenhänge als nach vorne hin so offen, dass hierüber nichts Sinnvolles sich sagen ließe. Berlin kann demnach als ein Fall gedeutet werden, der nicht das Mögliche, sondern das Wirkliche ins Extrem steigert, also derjenigen Verkürzung unterliegt, die den Wirklichkeitssinn verabsolutiert. Vgl. Isaiah Berlin, *Wirklichkeitssinn*, in: ders., *Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin: 1998, S. 76ff.

II. Möglichkeit als Grundbegriff der praktischen Philosophie

Am aristotelischen Möglichkeitsprojekt fasziniert noch heute die Vorstellung des *beständigen Wandels*. Demzufolge ist weder ein Relativismus, welcher der Devise »Alles ist möglich« folgt, noch ein rigoroses Notwendigkeitsdenken sachgerecht. Mit Aristoteles wird ein Begriff der realen Möglichkeit etabliert, der das Mögliche an das Wirkliche zurückbindet. Er leistet weder einem in Nihilismus mündenden Möglichkeitsdenken – der Vorstellung eines freischwebenden Chaos an Möglichkeiten – noch der Versteinierung einer aus Notwendigkeit hervorgegangenen Wirklichkeitsvorstellung – der Vorstellung eines laplaceschen Dämons – Vorschub. Die Lehre vom Natürlichen oder dem Seienden als Seiendes ist geprägt vom Zusammenhang und von der Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Das Wirkliche bleibt, von Vermögen beflügelt, in Veränderung oder Entwicklung. Zugleich sind diese Ursachen von Veränderung aber der Garant dafür, dass im Bereich des Wandelbaren dauerhafte Strukturen existieren. Hierzu zählen körperliche Dispositionen und auch bestimmte Strukturen in der Natur, die man mit heutigem Vokabular als »Fonds« umschreiben könnte.¹ Das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit erscheint als dynamisches Gefüge, wonach sowohl das Mögliche als auch das Wirkliche vor Versteinerung bewahrt bleibt. Kommt es zur Verwirklichung von vorher nur Möglichem, so verändert sich damit nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch der Raum an Möglichkeiten. Wir haben es also unentwegt mit Möglichkeits-Wirklichkeits-Relationen zu tun, die als Einheit vermöge ihrer Momente sich in einem stetigen Wandel befinden. Auf diese Weise wird die Dynamik des Seienden zum Gegenstand von Naturphilosophie und Ontologie.²

Aber welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Dynamik für diejenigen Wissenschaften, die den Menschen als praktische und produzierende Entität zum Gegenstand haben? Dieser Frage soll im folgenden Abschnitt nachgegangen werden, indem

1 Malte Faber und Reiner Manstetten, Produktion, Konsum und Dienste in der Natur. Eine Theorie der Fonds, in: Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Bd. 9: 1998, Seite 225ff.

2 Damit ist keineswegs eine Lehre vom Absoluten ausgeschlossen: Aristoteles selbst hatte bekanntlich die *prima philosophia* in einer Hinsicht als Lehre vom *unbewegten* Bewegten bestimmt.

der Möglichkeitsbegriff so konkretisiert wird, dass er den menschlichen Angelegenheiten angemessen ist. Im Kontext des Praktischen entfaltet der Möglichkeitsbegriff eine dem Gegenstand gemäße, spezifische Bedeutung. Seinen Facettenreichtum gewinnt er aus philosophischen Ansätzen, die auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen, sich aber letztlich so konstellieren lassen, dass ein gehaltvoller und komplexer Begriff der *praktischen Möglichkeit* hervortritt. Hierbei sind drei Autoren entscheidend, nämlich Aristoteles, Spinoza und Hegel.

Aristoteles hat eine Perspektive auf menschliche Praxis eröffnet, die ohne einen spezifischen Begriff der Möglichkeit nicht auskommt. Er soll praktische Möglichkeit heißen. Demzufolge ist dasjenige möglich, was durch menschliches Handeln geschehen kann. Praktische Möglichkeiten werden als Handlungsalternativen gewahrt. Sie siedeln sich also im Bereich der Praxis an, über welche die Akteure gemäß ihren Vermögen unter spezifischen Rahmenbedingungen verfügen – vorausgesetzt es ist ihnen zugleich möglich, ihre Handlungsalternativen zu erkennen. Weil entsprechende Ereignisse oder Sachverhalte nicht zwingend zustande kommen müssen, ist Praxis – verstanden als Sphäre des Handelns vernünftiger Lebewesen – ein kontingenter Geschehenszusammenhang. Das praktisch Mögliche erweist sich als partiell Bestimmtes: Es ist bestimmt, insofern es aufgrund von Vermögen nicht unmöglich ist. Es ist aber zugleich unbestimmt, insofern seine Verwirklichung nicht notwendig ist. Weder herrscht also im Bereich der Praxis bloße Notwendigkeit noch reiner Zufall.

Diese Verzahnung von Vermögen und Kontingenz, wie sie für den aristotelischen Möglichkeitsbegriff grundlegend ist, stieß nicht nur auf Zustimmung. *Spinoza* überwindet die antike Dynamis-Energeia-Konzeption. Der Begriff der Macht (*potentia*) ist hierfür von zentralem Interesse. Das Vermögendsein eines Gegenstandes wird nun nicht mehr über den Begriff der Kontingenz definiert, sondern einzig und allein durch den Begriff der Macht. Die Macht eines Einzeldings wird als Tätigkeitsvermögen, als wirkliche und wirksame Handlungsmacht, bestimmt. Sie gewährleistet die endliche Existenz von Einzeldingen und konstituiert die sozialen Beziehungen zwischen Menschen. Damit weicht *Spinoza* entscheidend von *Aristoteles* ab, insofern er die Vorstellung von Kontingenz als defekte Idee verwirft. Die Idee der totalen Bestimmtheit von Einzeldingen und Prozessen durch Machtverhältnisse führt dazu, die Kategorie der Möglichkeit in das Reich der Notwendigkeit zu überführen. Dennoch ist *Spinoza* von Interesse, weil der Begriff der Handlungsmacht einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis menschlicher Praxis liefert: Ohne Macht gäbe es überhaupt kein Seiendes, das handeln könnte. Die jeweilige Macht ist der Existenzgrund von menschlichen Einzeldingen und erklärt, warum sie handeln, wie sie handeln. Doch im Gegensatz zu *Spinoza* ist es unbegründet, Macht allein der Sphäre der Wirklichkeit zuzuordnen – die Differenz zwischen Sein und Möglichsein gilt es weiterhin aufrechtzuerhalten: Aus der Macht eines Einzeldings resultieren Handlungsmöglichkeiten, nicht ist sie aber jederzeit vollständig aktualisiert.

Gemäß der spinozianischen Lehre ist die Macht eines Einzeldings stets mit der Macht anderer Einzeldinge vermittelt. In Hinblick auf menschliche Einzeldinge braucht es die Gesellschaft als Akkumulations- und Vermittlungsinstanz von Einzelmächten. In der Gesellschaft wirken die Einzelmächte aufeinander, miteinander oder gegeneinander. Dieses Spiel der Kräfte könnte zwar auf den ersten Blick an *Hegels* Konzeption der

bürgerlichen Gesellschaft erinnern, impliziert aber erhebliche Differenzen. Das System der Bedürfnisse weist einen hohen Grad an Arbeitsteilung und gegenseitiger Abhängigkeit auf. Die ökonomisch motivierten Formen von Vergesellschaftung bringen eine Fülle an Fähigkeiten und materiellen Gütern hervor, die der Produzierende weder im Privaten, noch allein für die eigene Bedürfnisbefriedigung entwickelt. Diese Fähigkeiten und Güter subsumiert Hegel unter dem Ausdruck »allgemeines Vermögen«. Die Bezeichnung ist passend, denn diese Fähigkeiten und Vermögen gehen aus der arbeitsteiligen Art der Bedürfnisbefriedigung aller aktiven Mitglieder hervor und an ihnen kann jedes aktive Mitglied der Gesellschaft teilhaben. Laut Hegel wird es in gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen gebunden. Sie sind der Motor der Entwicklung eines Gemeinwesens. Entgegen der Idee der Macht der Menge bei Spinoza ist dieses allgemeine Vermögen aber so beschaffen, dass sich aus ihm nicht zwingend notwendige Konsequenzen ergeben: Auch wenn Hegel dem weltgeschichtlichen Telos vom Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit anhängt, so ist hierfür seine Konzeption des Sozialen keineswegs ein hinreichender Garant. Das allgemeine Vermögen birgt den Reichtum an sozialen Möglichkeiten, die auch zu alternativen Entwicklungsmöglichkeiten Anlass geben.

Im Folgenden werden nun diese drei Positionen ausführlich diskutiert. Während mit Aristoteles der Übergang von der theoretischen zur praktischen Möglichkeitskonzeption geleistet wird, erweist sich die Auseinandersetzung mit Hegel als Übergang von einem praktischen zu einem sozialen Möglichkeitsbegriff.

1. Praktische Vermögen, Handlungsraumkontingenz und Freiheit bei Aristoteles

Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.
Immanuel Kant³

Der Begriff der Möglichkeit, wie ihn Aristoteles entfaltet, ist hinsichtlich der Logik, Naturphilosophie und Ontologie von zentraler Bedeutung. Dies hatte der letzte Abschnitt ergeben. Aber auch in seinen Schriften zur praktischen Philosophie spielt er eine kaum zu überschätzende Rolle. Aristoteles bildet den Auftakt zur Entwicklung des Begriffs der *praktischen Möglichkeit*. Drei maßgebliche Bestimmungen des Begriffs können in den aristotelischen Überlegungen zu menschlichem Handeln gehoben werden: Handeln umfasst die Vorstellungen *Vermögen* und *Handlungsraumkontingenz*. Als Ergebnis und Übergang wird sich am Ende dieses Abschnitts zeigen, dass aus beiden Bestimmungen eine erste, freilich vormoderne Vorstellung von *Freiheit* resultiert. Kurz gesagt: Handlungsvermögen und Handlungsraumkontingenz ermöglichen und erfordern Freiheit.

3 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), in: ders., *Werkausgabe* Bd. VIII, Frankfurt a.M.: 1968, *Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, S. 315.

Praktische Möglichkeiten sind dort zu verorten, wo wir es mit menschlicher Tätigkeit zu tun haben. Aristoteles unterscheidet zwei Tätigkeitsformen, nämlich *Praxis* (Handeln) und *Poiesis* (Machen).⁴ Auch wenn jegliche Tätigkeiten, seien sie Handeln oder Machen, ihren Ursprung im Reflexions- und Entscheidungsvermögen des Akteurs haben, so sind sie in Hinblick auf ihre Ziele zu differenzieren. Während *Poiesis* auf ein Produkt abzielt und deswegen im Deutschen auch als »Herstellen« bezeichnet wird, konzentriert sich *Praxis* auf den Akt selbst; das Ziel praktischen Tuns liegt nicht außerhalb seiner selbst, sondern verwirklicht sich in der Tätigkeit.⁵ *Praxis* ist auf den Vollzug (Aktualisierung eines Vermögens, wie Sprechen) gerichtet, *Poiesis* auf Veränderung durch Tätigkeit (Aktualisierung einer Fähigkeit, um etwas zu modifizieren, wie körperliche Arbeit).⁶ *Praxis* und *Poiesis* werden als zwei distinkte Tätigkeitsformen aufgrund ihrer unterschiedlichen Bezugnahmen bestimmt. Dieser Unterschied ist auch heute noch gegenwärtig, beispielsweise in der Differenzierung zwischen Arbeit und Interaktion.⁷ Doch diese Differenzierung ist meinem Anliegen nachgeordnet: Ich versuche, ein Konzept der praktischen Realmöglichkeit darzulegen, das sowohl für *Praxis* als auch für *Poiesis* einschlägig ist. Deswegen erscheint es sinnvoll, *Handeln als Oberbegriff* zu bestimmen, unter dem verschiedene Formen planmäßiger menschlicher Tätigkeit erfasst werden. In diesem Sinne wird im Folgenden der Begriff des Handelns verwendet. Handeln ist nicht auf den Raum selbstzweckhafter Tätigkeitsformen beschränkt, sondern wird bestimmt als *intendiertes Tätig-Sein*. Was für die folgende Untersuchung am Handeln interessiert, wird keineswegs seinen vielfältigen Aspekten gerecht, die heutzutage

-
- 4 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (griechisch-deutsch), Düsseldorf: 1995, I, 1094a.
 - 5 A.a.O., VI, 1140a. Vgl. Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt a.M.: 1982, S. 70.
 - 6 Bei Jansen findet sich ein Schaubild, das die Trennung von Handeln und Herstellen gut illustriert: Ludger Jansen, *Planners, Deciders, Performers. Aristotelian Reflections on the Ontology of Agents and Actions*, in: Christian Kanzian et al. (Hg.), *Persons. An Interdisciplinary Approach*, Wien: 2003, S. 212.
 - 7 Jürgen Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt a.M.: 1968, S. 33ff. – Freilich kannte Aristoteles kein uns geläufiges Konzept von Arbeit. Wenn ich also die Unterscheidung bei Habermas in Relation zur aristotelischen Konzeption stelle, so habe ich eine keineswegs unproblematische Engführung von »Arbeit« und »Herstellen« vollzogen. Zum Unterschied zwischen Arbeit und Herstellen siehe etwa Arendt: »Zwar produziert die Arbeit zweifellos auch für den »Zweck« des Konsums, aber da dieser Zweck, als Endprodukt gesehen, der weltlichen Beständigkeit eines Gegenstandes ermangelt, ist das Ende des Arbeitsprozesses nicht durch das Endprodukt determiniert, sondern durch die Erschöpfung der Arbeitskraft; [...] es ist das eigentliche Merkmal des Herstellens, daß es einen definitiven Anfang und ein definitives, voraussagbares Ende hat; und hierdurch allein schon unterscheidet es sich von allen anderen menschlichen Tätigkeiten. Das Arbeiten, gefangen in den Kreislauf des Körpers, hat weder Anfang noch Ende.« Arendt, *Vita activa*, S. 169f. Andere Ansätze halten eine derartige Differenzierung zwischen Arbeit und Interaktion oder zwischen *Poiesis* und *Praxis* für ungenügend, um das Feld des Handelns vollständig zu erfassen. Verwiesen sei etwa auf Webers Unterscheidung zwischen verschiedenen Typen der Handlungsorientierung. Weber kennt vier reine Typen sozialen Handelns, nämlich zweck- und wertrationales sowie affektuelles und traditionales Handeln. Insbesondere die beiden letzten Formen würden sich nur schwerlich entweder der *Poiesis* oder der *Praxis* im aristotelischen Sinne zuordnen lassen. Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Auflage, Tübingen: 1980, S. 12f.

von ganz unterschiedlichen Einzelwissenschaften untersucht und systematisiert werden.⁸ Für mich zentral ist das dem Handeln implizite *Möglichkeits-Wirklichkeits-Gefüge*. Es zu entschlüsseln, tangiert etliche Handlungsaspekte, wie das Vermögendsein der Akteure und die damit verbundenen Potentiale an Freiwilligkeit oder gar Freiheit sowie die Umgebungsbedingungen oder die Beschaffenheit des Handlungsraums. Auch wenn in diesem Möglichkeits-Wirklichkeits-Gefüge letztlich die Basis für Handeln liegen mag, wird keine umfangreiche Theorie des Handelns entfaltet.

Handeln verändert Sachverhalte. Wer handelt, greift in die weltlichen Gegebenheiten ein, modifiziert den Bereich dessen, der als Wirklichkeit bezeichnet wird. Dem entsprechend lässt sich eine Handlung als eine *Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit* charakterisieren – im Lateinischen wird dieser Gedanke durch das Begriffspaar »potentia« und »actus« greifbar: Eine Handlung verwirklicht ein vorher bloß Mögliches, überführt es in den Raum des Wirklichen.⁹ Handeln wird als eine überlegte, zweckgerichtete Tätigkeit verstanden, die auf Verwirklichung aus ist: Ein den eigenen Anlagen, Zwecksetzungen und äußeren Umständen gemäßes Mögliches soll durch eine Handlung wirklich werden.¹⁰ Handeln wird so zum Medium des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit oder es ist bereits als Aktualisierung dem Wirklichen zuzurechnen. Wird eine Handlung vollzogen, die vorher allein möglich war, dann wird durch den Akt eine Möglichkeit allen anderen Alternativen vorgezogen. Ein partiell Bestimmtes wird durch den Akt vollständiger bestimmt, und von gelingendem Handeln wäre dann zu sprechen, wenn der mit der Handlung verbundene Zweck erfüllt werden konnte.¹¹ Diese allgemeine Struktur des Handelns unter den Gesichtspunkten von Möglichkeit und Wirklichkeit soll im Folgenden konkretisiert werden. Dabei werden die

8 So schreibt Hans Lenk: »Das Handeln bzw. Bedingungen, Faktoren, Teilprobleme menschlicher Handlungen werden analysiert von Psychologen, [...], Soziologen, Kulturanthropologen, und Ethnologen, Ethologen, Linguisten und vergleichenden Sprachwissenschaftlern, von Juristen, Moral-, Sozial-, Handlungsphilosophen, Handlungslogikern im engeren Sinne, Wert- und Normenlogikern, System- und Planungswissenschaftlern, Entscheidungstheoretikern und mathematischen Spieltheoretikern, Ökonomen, Politologen, Historikern, auch von Humanbiologen, Genetikern, naturwissenschaftlichen Anthropologen, Molekularbiologen, Neurologen, Neuropsychologen, Biokybernetikern, Arbeitsphysiologen, psychosomatischen Medizinerinnen, Psychiatern, Arbeitswissenschaftlern, Sportwissenschaftlern, Verkehrswissenschaftlern, Stadtplanern usw. usw.« Und Lenk bemerkt: »Der Ansatz einer einzelnen Disziplin läßt unvermeidlich jeweils bestimmte handlungsrelevante Faktoren und Bedingungen [...] außer acht« und verweist darauf, dass bisher noch keine allgemeine, interdisziplinäre Handlungstheorie existiere. Hans Lenk, Handlung(stheorie), in: Helmut Seiffert und Gerard Radnitzky (Hg.), Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München: 1989, S. 121f.

9 Aristoteles hat angemerkt, dass Verwirklichungsprozesse – zumindest in der Tätigkeitsperspektive des Produzierens – auf ein Werk hinauslaufen: ἔργον lässt sich von ἐνέργεια herleiten: »Denn das Werk ist Zweck (τέλος), die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung.« Aristoteles, Metaphysik, IX, 8, 1050a21ff.

10 »Ziel aber ist die Wirklichkeit, und ihretwegen erlangt man das Vermögen«. A.a.O., 1050a9f.

11 Damit ist aber keineswegs die Vorstellung verbunden, dass die Bestimmung durch Handeln stets auch gelungen sein muss in Hinblick auf den Zweck der Handlung. »Bestimmung« ist also nicht mit »Vollendung« zu verwechseln. Dies lässt sich allein daran vergegenwärtigen, dass die Bedingungen des Gelingens keineswegs ausschließlich der Verfügungsgewalt einzelner Akteure unterliegen.

Aspekte »Vermögen«, »externe Rahmenbedingungen« und »Kontingenz« erläutert, die zusammengenommen das Moment der Freiheit am Handeln konstituieren. Kurz gesagt: Aufgrund des Möglichkeits-Wirklichkeits-Gefüges menschlichen Handelns müssen sich Handlungszusammenhänge als genuin in oder aus Freiheit entstandene Tätigkeiten begreifen lassen.

a. Handlungsvermögen: individuelle Fähigkeiten und externe Befähigungen

Die Unterscheidung von *Dynamis* und *Energeia* ergibt sich im Feld des Handelns als spannungsreiches Verhältnis von *Fähigkeit* und *Tätigkeit*.¹² In einem ersten Schritt sollen *Fähigkeiten* als diejenigen Vermögen bezeichnet werden, die *dem Akteur eigen sind*. Sie stellen die erste Bestimmung des Begriffs der praktischen Möglichkeit dar.¹³ Weil Handeln in den Bereich des Realen fällt, sind auch die darauf bezogenen Möglichkeiten real. Findet eine Handlung statt, dann wurde eine der Handlungsmöglichkeiten, die dem Akteur in einer bestimmten Situation zur Verfügung stehen, dadurch realisiert, dass der Handlungsvollzug etwas Mögliches transformiert hat in ein Wirkliches. So heißt es in der »Nikomachischen Ethik«:

»Möglich ist, was durch uns geschehen kann.«¹⁴

Was wir zu tun in der Lage sind, wird vorerst durch unsere Vermögen oder Fähigkeiten definiert. Wie diese Sicht um ermöglichende und handlungsverhindernde *Rahmenbedingungen*, verstanden als externe Befähigungen zum Handeln, erweitert werden muss, wird im zweiten Schritt skizziert.

(1) Die Vorstellung der Prozesshaftigkeit jeglichen Handelns ist vorerst geknüpft an kinetische Vermögen. Kinetische Vermögen am Einzelding klassifiziert Aristoteles als Prinzipien der Bewegung, *praktische kinetische Vermögen* sind folglich als Prinzipien von Handlungsprozessen zu erachten. Die von kinetischen Prinzipien bedingten Veränderungen können nach Aristoteles substantieller Natur, qualitativer sowie quantitativer Art sein oder eine Ortsveränderung bedeuten.¹⁵ Viele kinetische Vermögen sind nicht exklusiv menschlich, hierzu zählt etwa Muskelkraft. Andere Vermögen, wie Be-

12 Während ich erst im Kontext menschlicher Akteure von Fähigkeiten spreche, verläuft bei Jansen der Unterschied von Fähigkeiten und Vermögen gemäß der Unterscheidung von belebter und unbelebter Natur: »Da nicht nur Lebewesen, sondern auch Unbelebtes eine *dynamis* zugeschrieben werden kann, empfiehlt es sich allerdings, *dynamis* wie üblich mit dem allgemeinen Wort ›Vermögen‹ statt mit ›Fähigkeit‹ zu übersetzen: Denn mit ›Fähigkeit‹ wird gemeinhin nur ein Vermögen von Lebendigem bezeichnet, das Wort *dynamis* verwendet Aristoteles aber auch in bezug auf Unbelebtes.« Ludger Jansen, *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der Metaphysik*, Frankfurt a.M.: 2002, S. 24.

13 Später wird sich erweisen, warum der Vermögensbegriff der praktischen Möglichkeit unterbestimmt bliebe, würde er nur auf diese akteur-zentrierten Fähigkeiten rekurrieren.

14 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, III, 5, 1112b26.

15 Aristoteles, *Physik*, III, 201a11-15.

sitz, technische Fertigkeiten, bis hin zu Künsten (wie Baukunst und Heilkunst) lassen sich zu den menschlichen und erworbenen Vermögen zählen.¹⁶

Dynamis kann in dieser kinetischen Hinsicht als *Kraft* oder *Macht* aufgefasst werden. Sie ist im Einzelding verankert, es fungiert als Träger dieses Vermögens. Diejenigen kinetischen Vermögen werden als aktiv umschrieben, die entweder eine Veränderung an dem Träger selbst oder an etwas anderem bewirken.¹⁷ Von den aktiven kinetischen Vermögen werden passive kinetische Vermögen unterschieden, verstanden als Vermögen, etwas zu ertragen oder zu erleiden. Wenn Vermögen insgesamt als Prinzipien der Veränderung definiert worden sind, dann zeichnen sich passive Vermögen dadurch aus, dass sie die Veränderbarkeit von etwas garantieren.¹⁸ Praktische kinetische Fähigkeiten, also sowohl aktive als auch passive Vermögen eines Individuums, sind Teil seiner Handlungsmöglichkeiten.

Besonders solche kinetischen Fähigkeiten sind von praktischer Relevanz, die sich als *rationale Vermögen* spezifizieren lassen. Während nicht-rationale Vermögen bei Vorliegen erforderlicher Bedingungen nahezu automatisch aktualisiert werden, zeichnen sich rationale Vermögen dadurch aus, dass sie durch *vernünftige Überlegung* (μετὰ λόγου) etwas bewirken können.¹⁹ Wenn demgegenüber bloß nicht-rationale kinetische Vermögen aktualisiert werden, lässt sich der dadurch ausgelöste Prozess nicht als Handeln bezeichnen.²⁰ Von Handeln – und das soll wie oben dargelegt stets »Poiesis« und »Praxis« umfassen – lässt sich erst dann sprechen, wenn das jedem Lebewesen konstitutive Streben (ὁρεξις) durch vernünftige Überlegung bereichert wird: Solange das Streben durch Leidenschaften dominiert ist, liegt mit Aristoteles kein Handeln, sondern eher ein sklavenartiges Verhalten vor.²¹ Ein menschliches Streben wird dann zu einer Handlung, wenn es »rationalisiert« wurde: Handeln wird von bloßem Sich-Verhalten dadurch unterschieden, dass ein Akteur es als gewollte und zielstrukturierte Tätigkeit bestimmt. Die causa finalis wird im Bereich des Handelns in Form von Handlungsabsichten gewahrt. Im Wollen liegt das finale Moment, was jede Handlung begleitet. Um aber ein gewolltes Ziel erlangen zu können, muss eine Wahl zwischen verschiedenen Handlungsalternativen getroffen werden – und sei es nur die Wahl zwischen Tun und Unterlassen. Allem Anschein nach sind Streben und Vernunft in praktischen Zusammenhängen gegenseitig vermittelt: Während der Wille als »überlegendes Streben« Ursache der Bewegung ist, geht jeder Handlung eine »willentliche Entscheidung« voraus. Die *Entscheidung* (προαίρεσις)²² hat ihren Ursprung im Streben und in der Vorstellung

16 Damit kann also keineswegs gemeint sein, dass kinetische Vermögen generell nicht rational seien. Siehe zu kinetischen Vermögen, die zugleich gemäß dem Logos sind, Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 2, 1064a36ff.

17 Aristoteles, *Metaphysik*, V, 12, 1019a15f.

18 Auch hier unterlasse ich eine ausführliche Darstellung aller Feinheiten und Probleme der aristotelischen Überlegungen, weil sie den Rahmen meiner Untersuchung sprengen würde. Eine detaillierte Analyse und Interpretation findet sich bei Jansen, *Tun und Können*, Kapitel 2, S. 35–78.

19 Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 2, 1064b4ff.

20 Die Unterscheidung zwischen rationalen und nicht-rationalen Vermögen entnehme ich ebenfalls: Jansen, *Tun und Können*, S. 78ff.

21 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I, 3, 1095b19f.

22 In der von mir verwendeten deutschen Ausgabe übersetzt Olof Gigon προαίρεσις mit »Willensentscheidung«: a.a.O., S. 239.

des Zwecks (λογος ὁ ἐνεκά τινος).²³ Die Entscheidung bildet, wie Arendt es interpretiert, den »Startpunkt« jeder Handlung.²⁴ Wer sich entscheidet, trifft eine Wahl aus der Menge an vorhandenen Handlungsmöglichkeiten.²⁵

Eine Entscheidung setzt also eine rationale Fähigkeit voraus, die der Sphäre des Handelns angemessen und in diesem Sinne spezifisch praktisch ist. Im Bereich dessen, was Menschen durch eigenes Tun verändern können, sind kognitive Vermögen, die etwa für Mathematik oder Erste Philosophie (Metaphysik) unabdingbar sind, kaum brauchbar: Eine theoretische Vernunft kann schwerlich dazu beitragen, dass Entscheidungen gefällt werden, denn Praxis ist ein ihr inadäquater Gegenstandsbereich. Es bedarf einer Form von Vernunft, die Aristoteles als *Klugheit* (φρόνησις), als praktische Vernunft, bezeichnet. Wer über sie verfügt, kann in einer je besonderen Situation darüber befinden, welche mögliche Handlung wohl die beste sei.²⁶ Um den Handlungsspielraum gemäß den eigenen Zwecken beurteilen zu können, bedarf es dieses spezifischen Vermögens, das menschlichen Akteuren zugesprochen wird. Klugheit ist die Fähigkeit, sich zwischen verschiedenen Wegen oder Mitteln zum Erlangen eines gesetzten Zwecks zu entscheiden. Diese Fähigkeit muss aktualisiert werden, um eine Wahl zu treffen. Die Entscheidung ist insofern finaler Provenienz, als in ihr gewahrt wird, worin das Erstrebt besteht, das in der je spezifischen Situation durch die Wahl für eine gewisse Handlung erlangt werden soll.

Um Zwecke erlangen zu können, bedarf es neben der Klugheit weiterer rationaler Vermögen. Diese Vermögen sind so beschaffen, sie sowohl gute als auch schlechte Handlungen ermöglichen. So kann der Arzt die Heilkunst dazu einsetzen, dem Kranken wieder zur Gesundheit zu verhelfen, er kann aber vermöge seines praktischen Wissens um Krankheit und Gesundheit dem Patienten willentlich Schaden zufügen.²⁷ Ob folglich ein über die Heilkunst vermögender Mensch sie zum Wohle des Patienten einsetzt, ist abhängig von den Zwecken, die er mit seinem Handeln verbindet. Hier kommen die Charaktertugenden, wie Gerechtigkeit oder Mäßigkeit, ins Spiel.²⁸ Doch ob diese Tugenden, die es erlauben, aufgrund von Klugheit gemäß der rechten Einsicht oder dem richtigen Ziel (ὁρθὸν λόγον) zu handeln²⁹, dem Bereich der Dynamis zuzurechnen sind,

23 A.a.O., VI, 2, 1139a.

24 »[C]hoice becomes the starting-point of the actions themselves.« Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego: 1981, Part Two (Willing), S. 60. Kurz vor diesem Zitat wird »choice« wie folgt erläutert: »choice in the sense of preference between alternatives – one rather than another.« Arendt bezeichnet dieses Entscheidungsvermögen als »the forerunner of the will«. Zu einer ganz ähnlichen Einsicht gelangt Paul Ricoeur, der in seiner Rekonstruktion von Prohairesis und Phronesis das (Selbst-)Reflexive der aristotelischen Überlegungen zum Handeln herausstellt. Paul Ricoeur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt a.M.: 2006, S. 114ff.

25 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, III, 4, 1112a.

26 A.a.O., VI, 5, 1140b1ff.

27 Aristoteles, *Metaphysik*, VII, 7, 1032b2ff.

28 Den Zusammenhang zwischen Charaktertugenden und der Klugheit hat Höffe treffend dargestellt: »Während Charaktertugenden für die Grundausrichtung auf das *eu*, das Glück, zuständig sind, sorgt die intellektuelle Tugend, die Klugheit, unter Voraussetzung der Grundausrichtung für deren situationsgemäße Konkretisierung.« Ottfried Höffe, *Aristoteles. 2., überarbeitete Auflage*, München: 1999, S. 210.

29 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, 13, 1144b27.

darf in der aristotelischen Systematik als fraglich gelten. Während rationale praktische Vermögen, wie Heilkunst oder Baukunst, unbestritten zu den Handlungsfähigkeiten zu zählen sind, trifft dies nicht ohne weiteres für Charaktertugenden zu. Auf den ersten Blick scheint die Sache klar: Ethische Tugenden oder Charaktertugenden sind keine Vermögen, sondern – wie der Name schon sagt – dem Charakter eigentümlich. Sie sind von Natur aus dem Menschen gegeben und werden durch Gewöhnung verfeinert. Die geläufige Übersetzung für derartige Tugenden lautet *Habitus* (ἔξις), die Aristoteles in der »Nikomachischen Ethik« expressis verbis von Vermögen (δύναμις) unterscheidet.³⁰ *Habitus* hingegen wurde im Begriffslexikon der »Metaphysik« als eine Weise aufgeführt, über Vermögen zu reden. Diese Redeweise von Vermögen als Haltung ist insofern den Tugenden gemäß, als solche Vermögen als Beschaffenheiten bezeichnet werden, »durch welche etwas [...] sich nicht leicht zum Schlechteren bewegen lässt.« Demnach kann der Ausdruck »vermögend« auch auf dasjenige Prinzip bezogen werden, durch das etwas »gut werden kann«.³¹ Damit entbehren Charaktertugenden zwar eine für rationale Vermögen typische Eigenschaft, nämlich sowohl gute als auch schlechte Handlungen zu ermöglichen. Aber die Bedingung der Möglichkeit einer guten Handlung hängt auf eine Weise von Charaktertugenden ab, die sie zumindest der Beschaffenheit von Vermögen ähnlich erscheinen lässt.³² Einerseits grenzt also Aristoteles in der »Nikomachischen Ethik« die ethischen Tugenden von praktischen Vermögen ab, andererseits findet sich in der »Metaphysik« ein klarer Hinweis auf den Möglichkeitscharakter von Haltungen, zu denen eben auch die Tugenden zu zählen sind. Das markiert das doppeldeutige Wesen der Tugend, sowohl der Wirklichkeit als auch der Möglichkeit gemäß begriffen werden zu müssen. Charaktertugenden sind wirklich, insofern es sich um moralische Kompetenzen handelt, die jeder guten Handlung zugrunde liegen müssen. Doch in der Umschreibung als Kompetenzen sind sie wiederum unter der Kategorie der Möglichkeit, als Vermögen, zu erfassen.

Die Schriften von Aristoteles, die sich primär mit menschlichen Lebewesen beschäftigen, sind auf die Realisierung des guten Lebens gerichtet. Ansätze in der gegenwärtigen praktischen Philosophie rekonstruieren die aristotelische Ethik als eine Konzeption, die auf einer normativen Theorie der »menschlichen Natur« beruht oder mit der ein Diskurs über die »Natur des Guten« eröffnet werden kann.³³ Im Anschluss an Amartya Sen hat sich Martha Nussbaum um eine *Systematisierung* derjenigen Fähigkeiten bemüht, die den Menschen dazu veranlassen, Tätigkeiten auszuüben, die für ein gutes

30 A.a.O., II, 4, 1105b20ff.

31 Aristoteles, *Metaphysik*, V, 12, 1019a26ff. und 1019b11ff. Auch hier wird wieder deutlich, dass insbesondere die ethischen und weniger die rationalen Tugenden gemeint sind. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, V, I, 1129a14ff.

32 Auf diese Ähnlichkeit zwischen Tugenden und Vermögen zielt – in Abgrenzung zu Kosman – Freeland ab. Vgl. Cynthia A. Freeland, *Moral Virtues and Human Powers*, in: *Review of Metaphysics*, Vol. 36 (1): 1982, S. 3ff. sowie Aryeh L. Kosman, *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in: Amélie Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley/Los Angeles/London: 1980, S. 103ff.

33 Nussbaum, *Menschliche Fähigkeiten*, weibliche Menschen, S. 190ff. sowie Foot, *Die Natur des Guten*, S. 66ff.

Leben konstitutiv sind, sofern er sich dazu entscheidet.³⁴ Diese Systematisierung ist als Aufgabe einer auf Glückseligkeit abzielenden Ethik zu verstehen, die auch die Anforderungen an einen gerechten Staat nicht außer Acht lässt. Trotz dieser Fokussierung auf das gute Leben können ihre Ausführungen entscheidend zu einem ›allgemeineren‹ Verständnis von praktischen Vermögen bei Aristoteles beitragen. Dieses Verständnis von Fähigkeiten und Tätigkeiten bezeichne ich deswegen als allgemein, weil es (vorerst) nichts darüber aussagt, ob ein Handlungsvermögen zu Tätigkeiten führen kann, die einem guten Leben zuträglich sind oder nicht. Im Folgenden werde ich mich an Nussbaums Einteilung von Fähigkeiten orientieren, ohne aber eine vorschnelle ›Ethisierung‹ zu vollziehen, denn mir scheint es vorerst erstrebenswert, die verschiedenen Fähigkeitstypen zu unterscheiden, ohne sie zugleich in direkten Zusammenhang zu gerechtigkeits-theoretischen Zielsetzungen zu stellen. In Nussbaums Worten sind praktische Vermögen (capabilities) als Eigenschaften zu erachten, welche Akteure in die Lage versetzen, gewisse Tätigkeiten (functions) zu vollführen. Nussbaum unterscheidet in Anlehnung an Aristoteles drei Typen von Vermögen, die für die Sphäre des Handelns entscheidend sind. Diese sind die internen, die externen und die Grund-Fähigkeiten.

Die internen Fähigkeiten in der Stufung oder Klassifizierung von Nussbaum decken sich mit dem, was bisher als akteur-spezifische Fähigkeiten oder praktische Individualvermögen bezeichnet wurde. Es zeigt sich, dass der Dynamis-Begriff in dieser ersten Bestimmung sowohl Naturanlagen als auch Vermögen umfasst, die sich erst im Laufe eines Reifungsprozesses (Gewöhnung und Erziehung) bilden: Die Fähigkeiten können einerseits von Natur dem Menschen zukommen, wie die Sinneswahrnehmungen. Andererseits können rationale Vermögen durch stete Tätigkeit erworben und verfeinert werden – oder auch nicht.³⁵ Vermögen sind demnach nicht nur von Natur aus (oder aristotelisch gesprochen: in der Seele) vorhanden, sondern können gebildet werden.³⁶ Zu den internen Vermögen werden Fähigkeiten gezählt, die den Menschen in die Lage versetzen, unter passenden Umständen bewusst Entscheidungen treffen *und* demgemäß handeln zu können. Intern heißen sie, weil es mentale oder körperliche Fähigkeiten von Subjekten sind. Im weitesten Sinne ließe sich von körperlichen Dispositionen, erworbenen Techniken und praktischen Erkenntnisvermögen sprechen, ohne die eine Handlung nicht stattfinden kann: Ihre – wie auch immer geartete Aktualisierung – ist notwendig, um tatsächlich zu handeln.

(2) In einem zweiten Schritt soll nun der akteur-zentrierte oder subjektive Rahmen erweitert werden. Diese Erweiterung wird nötig, denn folgende Frage drängt sich auf: Was nützen etwa kinetische Vermögen und praktisches Wissen, wenn äußere Bedingungen ihre Anwendung – oder technisch ausgedrückt: ihre Aktualisierung – verhindern? Wir hätten es mit einem naiven Verständnis von Handeln zu tun, wenn Aristoteles

34 Nussbaum, *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten*, S. 102ff. – ich konzentriere ich mich auf den Ansatz von Nussbaum, der – wie auch in der Einleitung bereits angedeutet – von Amartya Sen in Auseinandersetzung mit John Rawls inspiriert ist. Doch Vorläufer dieses Ansatzes finden sich bereits unter den »Britischen Idealisten«, insbesondere sei hier an Thomas Hill Green zu denken: Thomas Hill Green, *Lectures on the principles of political obligation*, London: 1895.

35 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, II, 1, 1103a27.

36 Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 5.

lediglich die akteur-zentrierten Vermögen, die größtenteils in sozialen Austauschprozessen entwickelt oder verfeinert werden, thematisiert hätte. Hinzukommen müssen also externe Bedingungen, die einen Akteur in die Lage versetzen, seine eigenen Fähigkeiten auch wirksam werden zu lassen, oder die zumindest ihre Aktualisierung nicht verhindern. Diese überindividuellen Bedingungen können ebenfalls als Vermögen, Fähigkeiten oder als Befähigungen verstanden werden, weil sie Möglichkeiten zum Handeln eröffnen. Sie befähigen eine Person, gewisse Handlungen auszuüben.³⁷ Zu diesen *externen Befähigungen* zählen »äußere Güter« wie Geld und Besitz.³⁸ Weiterhin kann unter externen Vermögen das subsumiert werden, was wir heute als Teilhaberechte oder soziale Rechte begreifen.³⁹ Typischerweise handelt es sich um institutionalisierte Vermögen, die nach Aristoteles im besten Falle der staatlichen Fürsorge obliegen.⁴⁰ Besonderes Augenmerk legt er dabei auf politische Partizipationsrechte, welche die Akteure befähigen, sich am politischen Entscheidungsprozess aktiv zu beteiligen.⁴¹ Auch ein öffentliches Erziehungswesen kann als externes Vermögen begriffen werden, weil es den Mitgliedern der Polis ermöglichen soll, sowohl eigene Charaktertugenden einzuüben als auch rationale Fähigkeiten (Fertigkeiten und Künste) zu entwickeln.⁴² So werden also nicht nur intrinsische Vermögen von Handlungssubjekten, sondern auch Befähigungen relevant, die dem Individuum weder von Natur aus noch allein durch familiäre Sozialisation zukommen. Gleichwohl bleiben solche externen Vermögen auf den einzelnen Akteur bezogen, weil Aristoteles sie nur insofern als relevant erachtet, als sie zur Realisierung von individuellen Handlungsmöglichkeiten taugen. Dieser individualistische Ansatz, der jedes einzelne Bevölkerungsmitglied in ein Verhältnis zu politischen oder staatlichen Institutionen setzt, mag als der größte Unterschied zwischen antiken und neuzeitlichen Möglichkeitskonzepten in der praktischen Philosophie gelten: Aristoteles hat keine ausgeprägte und begrifflich fundierte Vorstellung von Vermögen und Möglichkeiten, die soziale Gruppen oder ganze Gesellschaften befähigen, ihre Lebensumstände zu verändern. Auch wenn viele individuelle Vermögen nach Aristoteles nur in familiären, freundschaftlichen oder politischen Zusammenhängen gebildet oder entfaltet werden können, bleibt stets das Individuum der Adressat oder die Referenz staatlichen Handelns zur Ausbildung von Befähigungen, die ihm ein gutes Leben zu

37 Von Nussbaum wird eine sogenannte E-Fähigkeit wie folgt definiert: »Ein Mensch hat zum Zeitpunkt t dann und nur dann die E-Fähigkeit, die Tätigkeit A auszuüben, wenn der Mensch zum Zeitpunkt t die E-Fähigkeit zu A hat und keine äußeren Umstände ihn daran hindern, A auszuüben.« Nussbaum, *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten*, S. 106.

38 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X, 9, 1179a1ff.

39 Gewiss ist auch hier ein Anachronismus am Werke, wenn die externen Vermögen im aristotelischen Verständnis des Handelns mit dem Terminus »soziale Rechte« veranschaulicht werden. Er ist der bürgerlichen Rechtssprache entlehnt. Zum verfassungsrechtlichen Problem sozialer Grundrechte vgl. Ernst Friesenhahn, *Der Wandel des Grundrechtsverständnisses*, in: *Verhandlungen des fünfzigsten deutschen Juristentages. Bd. II (Sitzungsberichte)*, Hamburg: 1974, G14ff. Sowie Eberhard Eichenhofer, *Soziale Menschenrechte und deutsches Sozialrecht*, in: Minou Banafsche und Hans-Wolfgang Platzer (Hg.), *Soziale Menschenrechte und Arbeit. Multidisziplinäre Perspektiven*, Baden-Baden: 2015, S. 89ff.

40 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X, 10, 1180a30.

41 Aristoteles, *Politik*, II, 12, 1274a15ff.

42 A.a.O., VIII, 1, 1337a11ff.

garantieren vermögen. Die exklusive Koppelung von Befähigungen an das ›Einzelding‹ Mensch versperrt den Blick auf Potentiale, die intersubjektiver oder kollektiver Natur sind.⁴³

Interne und externe Fähigkeiten stehen in einem Zusammenhang, der dazu berechtigt, die externen Vermögen nicht bloß als Rahmenbedingungen zu verstehen, sondern als konstitutives Element der Fähigkeiten eines handlungsbegabten Individuums.⁴⁴ Immer oder lange brachliegende interne Fähigkeiten verkümmern, wenn die entsprechenden externen Vermögen nicht vorhanden sind, um die mit ihnen verbundenen Tätigkeiten auszuüben. Ihnen fehlt die für die Ausprägung von Fähigkeiten so maßgebliche Einübung – ohne Aktualisierung von Vermögen verblässen sie, werden gar inexistent.⁴⁵ Ausgehend von dieser Überlegung hat Nussbaum bei ihrer Aristoteles-Lektüre noch einen dritten Fähigkeitstypus entwickelt, den sie als *Grundfähigkeit* bezeichnet. Grundfähigkeiten ermöglichen die Ausbildung von internen und externen Fähigkeiten, gewisse Tätigkeiten auszuüben, die der Kultivierung durch Gewöhnung oder Erziehung bedürfen. Sie werden deswegen als notwendige Bedingung für die Ausbildung von vielfältigen Fähigkeiten zur Ausübung der für den Menschen zentralen Tätigkeiten definiert. Hierbei handelt es sich um basale Fähigkeiten, welche die Konstitution des menschlichen Lebewesens betreffen und die dem Menschen »von Natur aus« als »weniger entwickelte Fähigkeit[en]« zukommen⁴⁶:

»In diesem Sinne ist ein Junge fähig, eines Tages die Tätigkeit eines Generals auszuüben [...]; ist ein Embryo fähig, zu sehen und zu hören.«⁴⁷

Können derartige Grundfähigkeiten nicht entwickelt werden, sind dem Menschen Möglichkeiten der Selbstentfaltung in erheblichem Umfang versperrt, weil auf den Grundfähigkeiten etliche interne und externe Vermögen aufbauen. Nussbaum unterstreicht, dass ein Leben ohne Möglichkeiten der Entwicklung aller Grundfähigkeiten um zentrale Tätigkeitsbereiche beraubt sei. Wird das Fähigkeiten-Konzept als Gerechtigkeitstheorie verstanden, so ist es Aufgabe staatlicher Institutionen, ihr Handeln an der Maxime zu

43 Der Träger von Fähigkeiten kann nur eine Einzelsubstanz sein. Auch die externen Vermögen sind in erster Linie nur im Verhältnis zu Einzeldingen relevant. Der entscheidende terminologische Schritt bleibt aus, um anknüpfend an externe Fähigkeiten und an ihre Relation zu internen Fähigkeiten die Vorstellung von »sozialen Vermögen« zu konzipieren, die zwar weiterhin an Einzeldinge gekoppelt bleiben, aber in ihrer Konstitution intersubjektiv oder kollektiv sind. Der Einfachheit halber sei hier vorerst an materielle Vermögen zu denken, die als »Familienvermögen« oder als sog. »Commons« immer schon einer Gruppe an Individuen zugesprochen werden. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen zur aristotelischen »Ding-Ontologie« am Ende von Kapitel »I.3. Zum Zusammenhang von logischer Möglichkeit, Realmöglichkeit und Wirklichkeit« im Ersten Teil dieser Untersuchung.

44 Nussbaum unterscheidet deswegen zwischen internen Fähigkeiten und *kombinierten Fähigkeiten*. Letztere seien als »Kombination von personalen Fähigkeiten und dem politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umfeld« zu verstehen. Martha C. Nussbaum, *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*, Verlag Karl Alber: 2015, S. 29.

45 Nussbaum, *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten*, S. 107.

46 »Er muß von Natur aus bereits eine weniger entwickelte Fähigkeit besitzen, die fragliche Tätigkeiten auszuüben, so daß er durch die richtige Erziehung und die angemessenen äußeren Ressourcen diese Fähigkeit im Laufe der Zeit voll entfalten kann.« A.a.O., S. 109.

47 Nussbaum, *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten*, S. 110.

orientieren, allen Bürgerinnen ein Leben zu garantieren, bei dem sie über gewisse *zentrale Fähigkeiten* verfügen und diese kultivieren können.⁴⁸ Derartige Fähigkeiten müssen dem Menschen zukommen, um ein zumindest in Ansätzen gutes Leben führen zu können.⁴⁹ Nussbaum hat – nach mehreren Anläufen – eine Liste von zentralen Fähigkeiten erstellt, die für ein gutes Leben erforderlich seien. Hierzu zählen etwa »körperliche Gesundheit«, »praktische Vernunft« oder »Kontrolle über die eigene Umwelt«.⁵⁰ Der durch die zehn zentralen Fähigkeiten konzipierte rudimentäre oder mindestmögliche Möglichkeitsraum ist so beschaffen, dass aus jeder einzelnen Grundfähigkeit und ihrem Zusammenwirken diverse Handlungsoptionen resultieren. Zur Verdeutlichung sei nur auf die neunte zentrale Fähigkeit in der Liste von Nussbaum eingegangen: Mit der Fähigkeit zum »Spiel« sind die Tätigkeiten »Lachen«, »Spielen« und »Freude an Freizeitaktivitäten« verbunden. Aus einer zentralen Tätigkeit können sich diverse Handlungen ergeben, je gemäß den Entscheidungen der involvierten Akteure. – Selbst wenn für meine Untersuchung der eudämonistische Aspekt des Fähigkeiten-Ansatzes weniger von Belang ist, war dieser Exkurs zu Martha Nussbaum insofern erhellend, als er einerseits auf die Stufung, Komplexität und Interdependenz von Fähigkeiten und andererseits auf die Korrelation von einem Vermögen mit diversen Tätigkeiten hinweist.

Zusammenfassend zu der ersten Bestimmung der praktischen Möglichkeit als rationales oder kinetisches *Handlungsvermögen* mit internen oder externen Fähigkeiten lässt sich festhalten: Ein praktisches Vermögen muss als ein *Können* verstanden werden, aus

48 Ich unterscheide hier zwischen zentralen Fähigkeiten und Grundfähigkeiten. Nussbaum selbst ist nicht ganz eindeutig bei der Wortwahl. Mir scheint aber, dass nicht alle der von ihr genannten zentralen Fähigkeiten »von Natur aus« dem Menschen zukommen. Zwar können einige Grundfähigkeiten zugleich zentrale Fähigkeiten sein, nicht aber sind alle zentralen Fähigkeiten als Grundfähigkeiten zu verstehen. Nussbaum zufolge können zentrale Fähigkeiten zu Ungleichheiten führen, die als ungerecht erachtet werden müssten. Ein Beispiel: Zwar ist nachvollziehbar, dass bei mehreren Bewerberinnen um ein Amt in der Polis diejenige ausgewählt wird, welche die Tätigkeit am besten ausübt. Aber kann man wirklich sagen, dass denjenigen eine Schulbildung oder politische Partizipationsrechte versagt werden kann, die »von Natur aus« verklagt sind, also nicht die nötigen Grundfähigkeiten mitbringen, um sich der Mühe hinzugeben und sich an den gemeinsamen Entscheidungsprozessen zu beteiligen? Vgl. a.a.O., S. 115f. Nussbaum attestiert Aristoteles diesbezüglich Unklarheit in der Argumentation. Demgegenüber stuft Gordon diese Einschätzung als zu milde ein: Die Rede von »Aristotelischer Sozialdemokratie« sei aufgrund seiner Apologie der Sklaverei wenig plausibel und deswegen zu verwerfen. Vgl. John-Stewart Gordon, Aristoteles über Gerechtigkeit. Das V. Buch der Nikomachischen Ethik, Freiburg: 2007, S. 329ff.

49 Siehe hierzu die Stufenunterscheidung, die Nussbaum vornimmt: »Jetzt verkompliziert sich der Sachverhalt, da wir zwei unterschiedliche Schwellen beschreiben möchten: Eine Schwelle der Fähigkeit zur Ausübung von Tätigkeiten, unterhalb deren ein Leben so verarmt wäre, daß es überhaupt nicht mehr als menschliches Leben gelten könnte; und eine etwas höher anzusetzende Schwelle, unterhalb deren die für die Menschen charakteristischen Tätigkeiten so reduziert ausgeübt werden, daß wir das entsprechende Leben zwar als ein menschliches, nicht aber als ein *gutes* menschliches Leben bezeichnen würden.« Nussbaum, *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 197. Grundfähigkeiten sind auf der Stufe jenseits der zweiten Schwelle angesiedelt.

50 Die Liste umfasst zehn zentrale Fähigkeiten des Menschen, die untereinander korrelieren. Siehe etwa die Fassung von 2010: Martha C. Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, Berlin: 2010, S. 112 oder die Fassung von 2011 (deutsch 2015) in Nussbaum, *Fähigkeiten schaffen*, S. 41f.

dem keine zwingenden, wohl aber mögliche Tätigkeiten folgen. Mögliches kann deshalb wirklich werden, weil dem Akteur Vermögen zugeschrieben werden, die zu dessen Realisierung beitragen. Tätigkeit ist also niemals ohne entsprechende Fähigkeit zu erklären. Durch interne Fähigkeiten und externe Vermögen eröffnet sich dem Akteur ein *Handlungsspielraum*, in dem er darüber zu entscheiden vermag, welche Alternative er ›will‹ oder wählt. Auf das Erkennen der Handlungsalternativen folgt deswegen und üblicherweise die *Wahl* einer Alternative. Sie ist weder vorherbestimmt noch beliebig. Um gemäß der Einsicht, worin nun die beste Alternative bestehe, auch handeln zu können, muss ein weiteres Vermögen hinzukommen, nämlich *Entscheidungskompetenz*: Nur, wenn der Akteur aufgrund der gewonnenen Einsicht sich für eine Handlung entscheidet, kann sie erfolgen. Wer handelt, verbindet damit stets eine Absicht hinsichtlich zukünftiger Situationen: Im Handeln ist er bezogen auf *Zukünftiges*. Dieses Zukünftige ist als der »Aufenthaltort« des Möglichen zu bezeichnen.⁵¹ Es ergibt sich aus jeder (bewussten) Definition der Situation. Die daraus resultierende These lautet: *Es gibt kein Handeln ohne Erkenntnis der Handlungsmöglichkeiten*.

b. Doppelte Kontingenz: Entscheidungskontingenz und Handlungsraumkontingenz

Die Handlungsmöglichkeiten werden durch interne und externe Vermögen strukturiert und begrenzt. Wenn Handeln sich dadurch auszeichnet, dass ihm eine Wahl zwischen mehreren Handlungsalternativen (und sei es nur die Alternative, X zu tun oder nicht zu tun) zugrunde liegt, dann muss es als ein Vorgang beschrieben werden, der keineswegs notwendigerweise stattfindet. Handlungen lassen sich nicht hinreichend umschreiben, wenn wir sie streng deterministisch zu fassen gedenken; rein mechanistische Versuche einer Definition von Handlung – gemäß der *causa efficiens* – sind zum Scheitern verurteilt.⁵² Gemäß Aristoteles sind die Angelegenheiten, in denen Klugheit vonnöten ist, praktischer Natur und können sich auch anders verhalten.⁵³ Etwas, das weder vorher-

51 Wetz, Die Begriffe »Zufall« und »Kontingenz«, S. 28. Vgl. Aristoteles, De interpretatione 9, 19a f.

52 Diese anti-mechanistische Auffassung ist in der Neuzeit weit verbreitet. Inwiefern aber deterministische Erklärungsansätze in der Handlungstheorie vollständig zu verwerfen seien, bleibt umstritten. So warnte etwa William James zwar vor einer Konzeption des Handelns, die auf einem »starken Determinismus« beruht, weil jene Spielart zu Pessimismus und einer Verkümmern der Subjektivitätsvorstellung führe. Dennoch schließe der Determinismus einen freien Willen nicht unbedingt aus. James prägte den Begriff »weicher Determinismus«. William James, The Dilemma of Determinism, in: ders., The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, Cambridge: 1979, S. 145 ff. Vgl. auch Daniel C. Dennett, Ellenbogenfreiheit. Die erstrebenswerten Formen des freien Willens, Frankfurt a.M.: 1986: »Wenn es zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen keinen Raum gibt, keine Ellenbogenfreiheit, mit der man sich bewegen kann, können wir in Ermahnungen keinen Sinn ausmachen. [...] Dr. Pang-loss, der Pessimist, wird seufzen und zustimmen: Es ist die beste aller möglichen Welten – und sie könnte nicht schlechter sein! Wie die Philosophen es ausdrücken: ›Soll‹ impliziert ›kann‹, selbst auf Gebieten, die nicht das geringste mit Willensfreiheit und moralischer Verantwortlichkeit zu tun haben.« (S. 184) Der Hinweis auf die dem Handeln fremden Gebiete ist wie folgt zu verstehen: Dennett zeigt, dass noch nicht einmal die Naturwissenschaften ohne diese Differenz zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen – er nennt diese Ellenbogenfreiheit jenseits der praktischen Philosophie mit Hume »Ungebundenheit« – auskommen.

53 Aristoteles, Nikomachische Ethik, VI, 5 und 8.

bestimmt noch beliebig ist, heißt »kontingent«. So zeugen die Handlungsmöglichkeiten von der *Kontingenz* menschlicher Praxis: Praktische Möglichkeiten können verwirklicht werden, müssen es aber nicht. Kontingenz ist konstitutiv und charakteristisch für den Handlungsbereich überhaupt. Sie ist neben »Fähigkeit/Können/Vermögen« die zweite Bestimmung des Begriffs der praktischen Möglichkeit. Wir sprechen nur dann von Handeln, wenn die Tat nicht als zwangsläufige Abfolge oder als strikt voraussehbares Verhalten begriffen werden muss. Handeln muss als ein Geschehen aufgefasst werden, welches – wie der letzte Abschnitt ergab – aus einer Wahl zwischen mehreren Handlungsmöglichkeiten hervorgegangen ist. Insofern gibt es eine Beziehung zwischen Handlungsmöglichkeiten und praktischer Kontingenz. Allein begrifflich ist im Altgriechischen dieser Zusammenhang von Kontingenz und Möglichkeit manifest: Der Kontingenzbegriff wird im Griechischen beinahe synonym mit *Dynamis* gebraucht. Dort, wo keine *Dynamis* ist, kann nicht gehandelt werden, denn dort gibt es keine Alternativen.

Um das praktisch Kontingente näher bestimmen zu können, mag die Erinnerung an zwei verschiedene Kontingenz-Typen bei Aristoteles helfen. *Absolute Kontingenz* wird denjenigen Sachverhalten unterstellt, die unbestimmt sind und deswegen rein zufällig eintreten können. Absolute Kontingenz ist mit »Zufall« engzuführen: Zwei Ereignisse fallen zusammen und bewirken ein drittes, ohne dass dieses Dritte in irgendeiner Art und Weise hätte vorausgesehen werden können, weil das »Zusammenfallen« von Ereignis 1 und Ereignis 2 nicht vorherbestimmt war.⁵⁴ Demgegenüber ist dann von *relativer Kontingenz* die Rede, wenn etwas meistens eintritt, also mit einer gewissen Regelmäßigkeit und Wahrscheinlichkeit, aber keineswegs immer. Ein derartiges Ereignis ist partiell bestimmt.⁵⁵

Diese relative Kontingenz tritt nicht ausschließlich bei natürlichen Gegenständen auf. Sie ist insbesondere für das Verständnis von praktischen Zusammenhängen von Belang. Etwas, das nicht immer eintritt, ist zugleich Ausdruck eines *Anderskönnens*, womit stets zu rechnen ist, weil praktische Geschehnisse nur zum Teil vorherbestimmt sind.⁵⁶ Das Eintreten einer Handlung bleibt – bis zu ihrem Eintreten – unterbestimmt, keineswegs aber zufällig. Kontingent sind Handlungen aufgrund der Unbestimmtheit, die maßgeblich aus dem *Entscheidenkönnen* zwischen mehreren Handlungsalternativen von Akteuren resultiert. Nicht rein zufällig sind Handlungen, weil etwas möglich ist

54 Aristoteles, Physik, II, 5 sowie Aristoteles, Metaphysik, V, 30 sowie VI, 2. Diese Koinzidenz von zwei kausal unabhängigen Geschehnissen lässt sich mit Aristoteles noch einmal unterteilen in einen »Tyche«-Zufall und einen »Automaton«-Zufall. Bei Zufall verstanden als »Tyche« koinzidieren zwei Handlungen, welche unbeabsichtigt waren, aber beabsichtigt hätten werden können: Der Gläubiger geht auf den Markt zur Erledigung von Geschäften und trifft dabei auf seinen Schuldner, der ihm sein Geld zurückzahlen kann. Zufall verstanden als »Automaton« hingegen ereignet sich dann, wenn zumindest eines der beiden Geschehnisse ohne planende Vernunft zustande gekommen ist: Der lose Ziegel fällt genau in dem Moment vom Dach, als sich ein Spaziergänger deswegen am falschen Ort befindet, weil er von dem Stein erschlagen wird. Vgl. Peter Vogt, Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte, Berlin: 2011, S. 139.

55 Aristoteles, Erste Analytik, I, 13, 32b.

56 Hier sei auf eine definitorische Feinheit hingewiesen, die sich zwischen Kontingenz unter ontologischer und unter praktischer Perspektive auftut: Im ersten Fall sprechen wir von *Andersseinkönnen*, im zweiten Fall von *Anderskönnen*.

aufgrund von Vermögen: Absolute Kontingenz wird ausgeschlossen, wenn der Aspekt des Vermögendseins im praktischen Möglichkeitsbegriff verankert ist, denn durch Vermögen findet eine Bestimmung statt.⁵⁷ Auch wenn Rahmenbedingungen die Handlungsmöglichkeiten eingrenzen oder gewisse Optionen wahrscheinlicher werden lassen, führt dies nicht dazu, dass die Entscheidung dem Akteur abgenommen wird. Kontingenz, die mit der praktischen Fähigkeit zur Entscheidung verbunden ist, soll *Entscheidungskontingenz* heißen. Dort, wo ein Akteur in der Lage ist, zwischen verschiedenen Handlungsoptionen zu wählen, ist insofern von Kontingenz auszugehen, als die Entscheidung selbst nicht vollständig vorherbestimmt, also notwendig ist. Aus der Entscheidungskompetenz von Akteuren resultiert Entscheidungskontingenz.

Praktische Kontingenz, verstanden als ein So-oder-anders-Handeln-Können, rekurriert also auf das Moment der Entscheidung. Doch ein weiteres Moment muss noch hinzukommen, um von praktischer Kontingenz in einem umfassenden Sinne sprechen zu können. Wie im Reich des Natürlichen ist in der Sphäre des Handelns Kontingenz dort anzutreffen, wo Veränderung stattfindet. Die ›Rumpfform‹ der Kontingenz, nämlich das Sein- oder Nichtseinkönnen, fußt gemäß der aristotelischen Naturphilosophie und Ontologie auf der Offenheit des Stoffes.⁵⁸ In Hinblick auf die Handlungssphäre muss diese Vorstellung dahingehend erweitert oder modifiziert werden, dass der Raum, in dem eine Handlung vonstattengeht, diese Offenheit mitbewirkt.⁵⁹ Nicht nur wird Kontingenz in der Wahl zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten konstatiert, sondern ebenso in dem, worin sich eine Handlung vollzieht. Wäre jener Handlungsraum unveränderlich, bliebe die Wahl aus verschiedenen Handlungsalternativen wirkungslos. Veränderung geschieht durch Handlungsvollzüge auf der Grundlage von Vermögen. Kontingenz ›garantiert‹, dass Raum zu Veränderung durch Handeln bleibt und ist demnach eine notwendige Bedingung von Praxis. Bubner bemerkt:

-
- 57 Diese Unterscheidung zwischen absoluter Kontingenz (reinem Zufall) und relativer Kontingenz wird ähnlich auch von Makropoulos getroffen: Er spricht von »Zufallskontingenz« und »Verfügbar-Kontingenz«. Michael Makropoulos, *Möglichkeitsbändigungen. Disziplin und Versicherung als Konzepte zur sozialen Steuerung von Kontingenz*, in: *Soziale Welt*, Vol. 41: 1990, S. 410. Vgl. auch die Unterscheidung und den Zusammenhang von Zufall und Kontingenz bei Rohbeck, demzufolge »Zufall« als Koinzidenz von unabhängigen Handlungsketten zu deuten sei, während »Kontingenz« als Bereich des Wirklichkeitsraums zu bestimmen sei, in dem sich Dinge auch anders verhalten können. Zwar ereignen sich Zufälle im Bereich des Kontingenten, aber insbesondere sei mit Kontingenz auf Strukturen verwiesen, durch die nicht alles beliebig verlaufe, sondern lediglich bestimmte Möglichkeiten vorhanden sind. Rohbeck, *Machbarkeit oder Unverfügbarkeit der Geschichte?*, S. 69f. sowie Johannes Rohbeck, *Zukunft der Geschichte. Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband, Berlin: 2013, S. 35ff.
- 58 Der Stoff erweist sich als der Grund von allem Seienden, das geworden ist: »Alles aber, was wird, sei es durch Natur, sei es durch Kunst, hat einen Stoff; denn ein jedes Werdende hat die Möglichkeit sowohl zu sein als auch nicht zu sein, und das ist in einem jeden der Stoff.« Aristoteles, *Metaphysik*, 1032a.
- 59 Verstehen wir unter Praxis allein diejenigen Tätigkeiten, die ihren Zweck in sich selbst tragen, dann kann der Stoff nicht entscheidend sein. Subsumiert man aber unter den Bereich des Praktischen auch diejenigen Tätigkeiten, die ihren Zweck im Produkt des Wirkens haben, dann darf der Stoff *auch* als Ursache kontingenter Sachverhalte keineswegs vernachlässigt werden.

»Handeln mag sich nur dort zu vollziehen, wo die Dinge auch anders sein können, und es muß sich dort aufhalten, solange es Handeln ist.«⁶⁰

In diesem Sinne spricht Makropoulos von *Handlungsraumkontingenz*.⁶¹ Das So-oder-anders-Handeln-Können wird bestimmt durch das Moment der Handlungsraumkontingenz, zugleich wird damit aber auch auf die Situationsspezifität hingewiesen, die zumindest in Teilen dem individuellen Handeln entzogen ist: Handlungsraumkontingenz meint denn auch das Unberechenbare, bisweilen Unverfügbare, was sich daraus ergibt, dass durch Handeln nichtintendierte Geschehnisse eintreten können. Für die Akteure sind die Begebenheiten, die mit diesen Handlungen zusammenfallen und das erstrebte Resultat maßgeblich modifizieren können, nicht vorhersehbar gewesen. Praktische Kontingenz impliziert also auch die Vorstellung von Zufall. Der Zufall erweist sich in der dargelegten Systematik zwar als Aspekt von Handlungsraumkontingenz, nämlich als einer, auf den die Handelnden in ihren Zwecksetzungen und Realisierungsbestimmungen de facto keinen Einfluss haben.⁶² Aber Zufall bleibt immer nur ein Aspekt in Fähigkeits-Wirklichkeits-Zusammenhängen, deren Andersseinkönnen keineswegs grenzenlos und alles andere als unbestimmt ist. An rationalen Vermögen, sozialen Kompetenzen, emotionalen Fähigkeiten und technischen Fertigkeiten wird bewusst, dass ein jeder Handlungsraum ein veränderliches und veränderbares Feld ist, das aber keineswegs vom Zufall regiert wird: Der Handlungsraum ist partiell bestimmt.

c. Conclusio. Praktische Vermögen und Kontingenz: die Ermöglichung von Freiheit

Der Begriff der praktischen Möglichkeit ist demnach definiert worden durch die Vorstellung von *Vermögen* und *Kontingenz*. Unter dem Begriff des Vermögens wurden sowohl die Fähigkeiten der Akteure als auch externe Vermögen subsumiert. Praktische Kontingenz, das So-oder-anders-Handeln-Können, setzt sich aus den Momenten der Entscheidungs- und der Handlungsraumkontingenz zusammen. Die Bestimmungen »Vermögen« und »Kontingenz« sind gegenseitig vermittelt: Die Sphäre der Kontingenz ist partiell bestimmt durch praktische Vermögen, und die praktischen Vermögen wiederum zeitigen weder notwendige noch unmögliche Ereignisse.

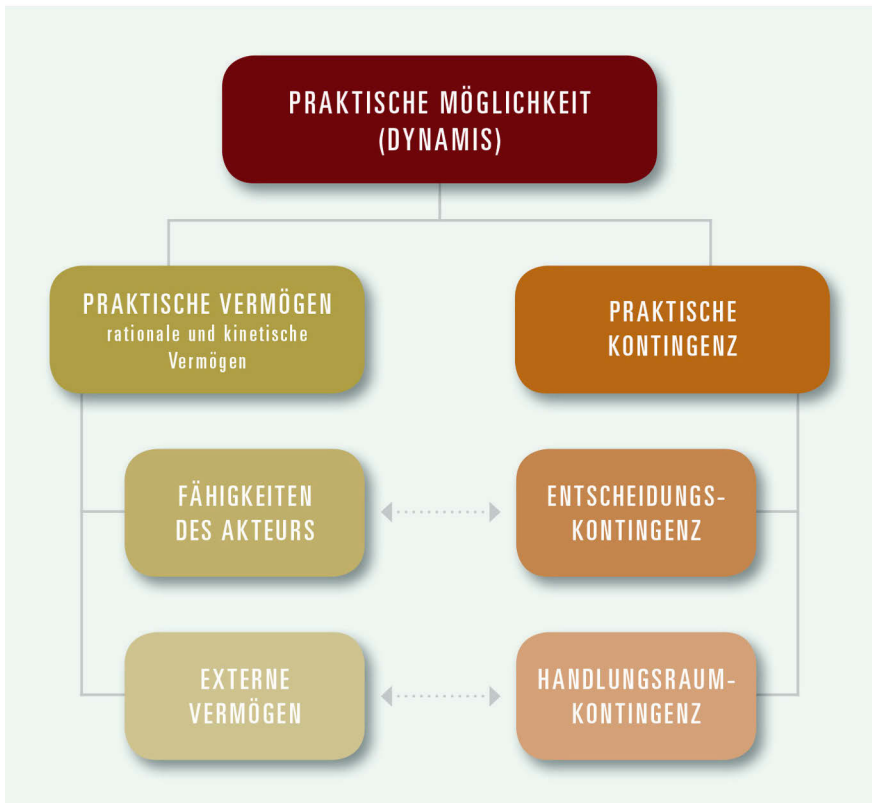
Man wird den Eindruck nicht los, dass Aristoteles – um mit Kant zu sprechen – das Feld der praktischen Vermögen und der Kontingenz nur rhapsodisch bestellt hat. Insbesondere fällt es schwer, den Kosmos der praktischen Vermögen mit aristotelischen Begrifflichkeiten hinlänglich zu erfassen. Gleichwohl wurde ein erster Versuch unternommen: Erstens wurden rationale und kinetische Handlungsvermögen als Elemente

60 Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: 1984, S. 38 sowie Rüdiger Bubner, *Die Aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik*, in: Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, München: 1998, S. 8f.

61 Michael Makropoulos, *Kontingenz und Handlungsraum*, in: Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, München: 1998, S. 24.

62 »Alles, was durch menschliches Können entsteht, entsteht also um eines Zweckes willen, und das ist sein Ziel und das Beste. Was aber durch Zufall entsteht, entsteht um keines Zweckes willen«. Aristoteles, *Protreptikos* (griechisch-deutsch), 2. Auflage, Frankfurt a.M.: 1993, B 12.

einer jeden Handlung bestimmt. Zweitens umfasst jede Handlung interne Fähigkeiten und externe Vermögen. Mit diesem Komplex an Vermögen hängt ein anspruchsvolles Konzept der praktischen Kontingenzt zusammen. Zu konstatieren ist zumindest eine gegenseitige Vermittlung von Vermögen und Kontingenzt, die sich einerseits auf der Akteursebene in der Relation zwischen internen Fähigkeiten (Willen/Erkenntnis/Entscheidung und Macht/Kraft) und einer Kontingenzt im Handeln (Andersseinkönnen der Entscheidung und Ungewissheit des Gelingens) zeigt. Andererseits wird die Vermittlung von Vermögen und Kontingenzt auf der extrasubjektiven Ebene in externen Vermögen und der Handlungsraumkontingenzt erschlossen.



Dieses Schema ist der Versuch, verschiedene Vermögen und Kontingenzt-Arten abzubilden. Diese visualisierte Typisierung krankt aber letztlich daran, dass sie Interaktionen zwischen Subjekten nicht darzustellen vermag. Sie weist damit dasjenige Defizit der aristotelischen Theorie der praktischen Möglichkeit auf, was ich oben beschrieben habe: Aristoteles fehlt ein begriffliches Werkzeug zum Verständnis von Vermögen und Möglichkeiten, die in Interaktionen zwischen Akteuren gebildet oder modifiziert werden und als Voraussetzung dafür gelten können, soziale Sachverhalte zu verändern.⁶³

63 So kann etwa das, was Luhmann im Anschluss an und in Abgrenzung zu Parsons im 20. Jahrhundert als »doppelte Kontingenzt« umschrieb, auf Grundlage der aristotelischen Systematisierungs-

Der Geschehenszusammenhang, in dem Handeln seinen Ort hat, wird als *Möglichkeits-Wirklichkeits-Gefüge* begriffen. Dieser Zusammenhang gehorcht weder dem Zufall noch der Notwendigkeit. In einem praktischen Geschehenszusammenhang können Handlungsmöglichkeiten durch Akte realisiert werden – oder auch nicht. Die Kontingenz in der Entscheidung und die Kontingenz des Handlungsraums erweisen sich hierfür als notwendige Bestimmungen praktischer Möglichkeiten. So ist der Begriff der praktischen Möglichkeit Ausdruck der relativen Offenheit von Handlungsräumen, in denen Klugheit und die Fähigkeit zur Entscheidung unverzichtbar sind.

Was ich als Möglichkeits-Wirklichkeits-Gefüge bezeichne, wurde vielfach anthropologisch aufgeladen. Dergestalt sieht Agamben eine Grundbestimmung des Menschen darin, seine »Vermögen zu vermögen«. Dies kann als Element menschlicher *Freiheit* gelesen werden: Der Mensch ist insofern frei, als er auch in der Lage ist, seine Vermögen *nicht* zu realisieren. Im aristotelischen Möglichkeitsverständnis, so Agamben, sei dieses Freiheitsverständnis zumindest angelegt.⁶⁴ Agamben ist mitnichten der einzige Autor, der in den menschlichen Vermögen und der praktischen Kontingenz zumindest eine Vorform des modernen Freiheitsverständnisses ausmacht.⁶⁵ Gewiss finden sich bei Aristoteles einige Konturen für eine derartige Interpretation. Ein Element besteht in der Kausalität der Handlung. Eine Handlung hat nach Aristoteles ihre Ursache im Handelnden selbst. Aristoteles deutet damit an, dass der Komplex an praktischen Möglichkeiten diejenigen Tätigkeiten umfasst, zu denen man nicht gezwungen ist oder wird. Die Praxis ist der Bereich dessen, was durch uns geschehen kann. Die

versuche nur bedingt dargestellt werden, weil die Kontingenz der Interaktion und Koordination verschiedener Akteure in ihren Handlungsabsichten und wechselseitig unterstellten Erwartungshaltungen nur ungenügend berücksichtigt werden kann. Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: 1984, S. 171ff.

- 64 Giorgio Agamben, *On Potentiality*, in: ders., *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford: 1999, S. 182. Dieser Auffassung von menschlichen Vermögen als »Zwei-Wege-Fähigkeiten« (Fähigkeit, etwas zu tun und es nicht zu tun), widerspricht vehement: Jasper Liptow, *Fähigkeiten und die »Bedingung alternativer Möglichkeiten«*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 36, 2011, S. 192.
- 65 Freiheit wird dabei als Willensfreiheit thematisiert. Ricoeur hat seine Überlegungen zu den intellektuellen und sittlichen Tugenden in der »Nikomachischen Ethik« mit folgender Frage beendet: »Wird man nun immer noch an der Behauptung festhalten, die Griechen hätten unsere Begriffe des Willens, der Willensfreiheit, des Selbstbewußtseins nicht gekannt? Tatsächlich kannten sie sie nicht im Sinne der Kategorien, die die unsrigen geworden sind. Aber sie haben zwischen ihnen und uns eine Nähe auf der Ebene des sittlichen Verständnisses geschaffen, in dessen Rahmen eine scharfsinnige Analyse gesellschaftlichen Handelns möglich ist.« Ricoeur, *Wege der Anerkennung*, S. 120f. Freiheit wird hier v.a. am Verantwortungsbegriff expliziert: Der fähige Mensch, der eine Tat vollbrachte, ist aufgrund der Aktualisierung seines Vermögens für sie verantwortlich. Höffe hingegen vermeidet in seiner differenzierten Erörterung des Willensbegriffs bei Aristoteles die Rede von Freiheit. Zwar seien voluntative Elemente innerhalb einer auf den Grundbegriff »Streben« ausgerichteten Ethik vorhanden (vgl. die Anfangspassage der »Nikomachischen Ethik«), aber der »volle Begriff des Willens«, gar Willensautonomie, sei nicht erkennbar im Werk des Aristoteles. Höffe gibt zudem einen reichhaltigen Überblick über die Verfechterinnen und Kritikerinnen der These, bei Aristoteles fände sich bereits der für die Neuzeit so wichtig werdende Begriff des Willens. Höffe, *Aristoteles*, S. 216ff.

Vorstellung der *causa finalis* wird damit entnaturalisiert. Finalität lässt sich in den konkreten Handlungszusammenhängen ausfindig machen. Erworbene Vermögen weisen ein je spezifisches Worum-Willen auf. Es ergibt sich aus den spezifischen Praktiken vergesellschafteter Akteure, sodass eine Wissenschaft des Handelns kaum Naturwissenschaft sein kann, sondern primär Kulturwissenschaft ist, die um die Historizität der praktischen Vermögen und der Zwecksetzungskompetenz der Akteure weiß. Menschen setzen Zwecke, und weder ihre Zwecke noch damit korrespondierende Ereignisse (Handlungen) sind vollends vorherbestimmt. Praktisch Mögliches ist partiell bestimmt und wird erst durch Entscheidungen und Handlungsvollzüge vollends bestimmt und in diesem Sinne ›wirklich‹. Das Entscheiden-Können und das Handeln-Können dürfen als Ausdruck menschlicher Freiheit verstanden werden.

Diese Aspekte einer Theorie der praktischen Möglichkeiten geben Hinweise, inwiefern sowohl die Vorstellung von Willensfreiheit als auch die Idee der Handlungsfreiheit einen Vorläufer in Aristoteles haben. Willensfreiheit wird im Kontext der Ausführungen zu den rationalen Vermögen einschlägig, Handlungsfreiheit in der Betrachtung des Handlungsraums. Handeln ist niemals vollends determiniert: Praxis ist der Bereich des Anderskönnens. Politik, als vorzüglicher Praxisgegenstand, wurde deswegen in aristotelischen Betrachtungsweisen stets als ein Handlungszusammenhang verstanden, in dem zwischen verschiedenen Möglichkeiten abgewogen und entschieden werden muss.⁶⁶ Politische Praxis hat es bevorzugt mit der Wahl der vermeintlich besten und (nicht der wahren) Alternativen zu tun. Von Alternativen zu sprechen bedeutet aber auch: Konkrete politische Handlungszusammenhänge erlauben niemals, aus beliebigen, sondern aus bestimmten und in der jeweiligen Situation angemessenen Alternativen zu wählen. Entscheiden und Handeln gehen ›von uns‹ aus, und das begrenzt und bestimmt wiederum die Handlungsmöglichkeiten – einerseits aufgrund von objektiven Rahmenbedingungen und externen Vermögen, andererseits durch die kulturell geprägten Tugenden, das Urteilsvermögen und die kinetischen Fähigkeiten der beteiligten Akteure. Die so aus der Dynamis-Energeia-Lehre des Aristoteles abgeleiteten Überlegungen deuten schon an, worauf auch in den folgenden Kapiteln die Diskussion um das Möglichkeitsdenken abzielt: die Ermöglichung von Freiheit.

2. Der Begriff der Handlungsmacht, die Negation des Möglichkeitsgedankens und die Irrealität der Kontingenz bei Spinoza

Am Ende des Weges seh ich die Macht
Und sie ähnelt einer Zwiebel
Tomas Tranströmer

Vollziehen wir den Sprung. Es ist ein Überspringen derjenigen historischen Zeitspanne, welche die Modernen als Mittelalter bezeichnen. In dieser Epoche konnte sich im Kontext der Scholastik ein christlicher Aristotelismus entfalten, der dann in Baruch

66 Wilhelm Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied: 1963.

de Spinoza einen wirkmächtigen Gegner gefunden hat.⁶⁷ Spinozas Abhandlungen zur Ontologie, Theologie, Epistemologie, Ethik und Politik können insofern als imposanter Auftakt der Aufklärung in ihrer radikalen Variante gelten, als es ihm zuallererst gelang, die zentralen Motive dieser Strömung zu bündeln. In Spinozas Schriften wird die ›Neue Zeit‹ als eine Zeit der Kritik am Bestehenden begründet: Sie tritt auf als Kritik der Religion, Kritik des Wissens und Kritik der Macht. Spinoza steht am Anfang einer Zeitenwende, welche die Machbarkeit einer besseren Zukunft dahingehend zu begreifen unternimmt, dass sich die möglichen Alternativen zum status quo in wissenschaftlichen und praktischen Hinsichten nur dann entdecken und realisieren lassen, wenn durch die menschliche Vernunft ein hinter dem notwendigen Schleier liegendes Wissen über die Bedingungen des Seins und des Denkens hartnäckig erschlossen wird.⁶⁸ Zur Radikalität und Neuheit der spinozianischen Philosophie zählt ein Anti-Aristotelismus, der sich auch in der Negation des Begriffs der Möglichkeit manifestiert: In den Überlegungen zu Kontingenz und Vermögen bezieht Spinoza die Antithese zu Aristoteles.

Somit endet *vorerst* die Auseinandersetzung mit Aristoteles. Doch zuvor soll noch auf eine terminologische Besonderheit hingewiesen werden, die in dem griechischen Wort »Dynamis« und seiner Verwendungsweise bei Aristoteles angelegt ist. Dynamis kann sowohl mit »Vermögen« als auch mit »Macht« übersetzt werden. Im Deutschen liegt dieser Zusammenhang auf der Hand, wenn man bedenkt, dass »Vermögen« vom mittelhochdeutschen Substantiv »Möge« abstammt. Dieses Substantiv meint »Macht«. Mit dem Begriff der Macht, so ließe sich *vorerst* sagen, bezeichnen wir das, was etwas vermag. Im aristotelischen Verständnis ist es angebracht, Dynamis bevorzugt mit »Vermögen« zu übersetzen, denn in diesem Wort steckt die Vorstellung von Fähig-Sein, verstanden als ein Können, das kein Müssen ist. Vermögen bedingen Möglichkeiten. Bei Spinoza hingegen liegt es nahe, *potentia* (das lateinische Wort für Dynamis) mit »Macht« zu übersetzen, um den Unterschied zur aristotelischen Konzeption des Vermögens zu verdeutlichen: Aus einer *potentia* können sich keine Möglichkeiten ergeben, die das Moment der Kontingenz implizieren. Aus der *potentia* von Einzeldingen oder Kollektiven erfolgen vielmehr bestimmte Wirkungen.⁶⁹

Anhand dieser Vorbemerkungen wird bereits die Motivation ersichtlich, warum es zur ›Anreicherung‹ des Möglichkeitsbegriffs unerlässlich ist, Spinoza zu bemühen. Zwar mündet Spinozas Anti-Aristotelismus in der Negation des Begriffs der Möglichkeit, aber zugleich wird ein Begriff der Macht entfaltet, der für die weitere Entwicklung

67 Einen guten Überblick bietet dieser Sammelband: Ludger Honnefelder et al. (Hg.), Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, Münster: 2005. Vgl. Norman Kretzmann et al. (Hg.), The Cambridge history of later medieval philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600, Cambridge: 1982.

68 Jonathan I. Israel, Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, Oxford: 2001, S. 159-168 und S. 242-246.

69 Gewiss kennt auch Spinoza »Fertigkeiten« und »Begabungen«. Diese werden aber mit dem Terminus »*facultas*« ausgedrückt. In einem anti-aristotelischen Kontext, in dem die Dynamis-Energeia-Konzeption obsolet geworden ist, zeigt der Begriff der *facultas* den ›Wirklichkeits-Charakter‹ von Fähigkeiten an.

eines modernen Begriffs der praktischen Möglichkeit relevant wird. Pointiert formuliert: Mit Spinoza wurde das Moment der Kontingenz aus der Ontologie vertrieben, aber die Machtförmigkeit von Seins- und Handlungszusammenhängen etabliert. Darüber hinaus wird sich allerdings zeigen, wie die Vorstellung von Kontingenz mit Spinoza rehabilitiert werden kann, wenn die Sphäre des Menschen unter einer spezifischen Perspektive untersucht wird: Kontingenz ist unreal, aber nicht irrelevant, weil menschliche Handlungsvollzüge häufig auf Kontingenzunterstellungen beruhen. Während die Vorstellung von Kontingenz auf Ebene der richtigen Erkenntnis exkludiert wird, ist sie fester Bestandteil auf Ebene der faktischen, gesellschaftlichen Vollzüge menschlicher, also mit begrenztem Verstand versehener Lebewesen. Hierfür bedarf es eines Perspektivwechsels von der allgemeinen Ontologie zu einer politischen Ontologie, die ich als Sozialphysik bezeichne und anhand einiger Merkmale darlegen werde.

a. »Potentia« und die Negation des Begriffs der Möglichkeit

Häufig wird im heutigen Verständnis der Begriff der Macht ausschließlich in menschlichen Handlungszusammenhängen verortet und bei der Analyse von sozialen Gebilden (Institutionen, Netzwerken oder Systemen) verwendet. Gemäß einer gängigen Definition ist Macht »als Inbegriff der Gestaltungsmöglichkeiten der sozialen Welt« aufzufassen.⁷⁰ Macht meint dann Handlungsmacht, soziale oder politische Macht. Außerdem ist Macht oftmals negativ konnotiert, indem sie mit willkürlichem Handeln, gar Gewalt in Verbindung gebracht wird. Doch diese Engführung von Macht allein auf menschliche Macht scheint ebenso verkürzend zu sein wie die negativen Konnotationen. Um einen Machtbegriff, der beide voreiligen Verkürzungen unterlässt, war Spinoza bemüht.⁷¹ Wie er zu zeigen gedenkt, gelangen wir nur dann zu einem richtigen Verständnis von Macht, wenn sie aus allgemeinen – das heißt nicht spezifisch menschlichen – Zusammenhängen abgeleitet wird. Dabei handelt es sich um einen deskriptiven Machtbegriff, der als Ursache der Existenz und der Veränderung von Einzeldingen im Rahmen der spinozianischen Ontologie expliziert wird.

Einzeldinge haben innerhalb der spinozianischen Ontologie teil an der Macht des Gesamtzusammenhanges, der als Gott oder Natur bezeichnet wird. Diese Macht wird als *Wirkmacht* eingeführt, wonach aus Gott alles folgt und in Gott alles ist. Er ist, wie

70 Georg Zenkert, Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung, Tübingen: 2004, S. 15. Vgl. Byung-Chul Han, Was ist Macht?, Stuttgart: 2005, S. 15–36.

71 Martin Saar hat darauf hingewiesen, dass dieses Verständnis von Macht, so allgemein und abstrakt es dann auch vorerst sein mag, gewiss keine Besonderheit neuzeitlicher Ontologie darstellt und ebenso auch bei Aristoteles vorzufinden ist, sofern der Begriff der »Dynamis« mit »Macht« übersetzt wird: »Macht« heißt hier nichts Bestimmtes, sondern ganz allgemein so etwas wie »Können«, »Vermögen«, und dies, was gekonnt werden muss und worüber verfügt werden muss, das ist, die eigenen Fähigkeiten zur Erhaltung und zum Verhalten in der Welt nutzen, ausüben, realisieren zu können.« Martin Saar, Macht in Bewegung, in: Katrin Felgenhauer und Falk Bornmüller (Hg.), Macht: Denken. Substantialistische und relationalistische Theorien – eine Kontroverse, Bielefeld: 2018, S. 78. Man merkt alleine an diesen wenigen Worten, wie – etwa durch den Rekurs auf Selbsterhaltung – diese Aristoteles-Interpretation durch Spinozas Ontologie geprägt ist, hier also eine Kontinuität hergestellt wird.

Spinoza es ausdrückt, die immanente Ursache von allem.⁷² Die Macht Gottes ist notwendig, unteilbar und ewig. An dieser allgemeinen und fundamentalen Bestimmung wird bereits deutlich, dass der Begriff »potentia« konstitutiv ist für Seiendes und für dessen Verständnis: Ohne den Begriff der Macht wären wir nicht in der Lage, überhaupt etwas adäquat (also seiner Ursache gemäß) zu erkennen, geschweige denn menschliches Handeln zu begreifen.

Unter dieser allgemeinen, ontologischen Perspektive erscheinen Menschen als gewöhnliche Einzeldinge, die ebenso wie alle anderen Geschöpfe der Natur teilhaben an der Macht Gottes: Das Einzelding Mensch wird als eine Modifikation unter mannigfaltigen Modifikationen der Natur bestimmt, nimmt somit keine herausragende Rolle in der Gesamtstruktur alles Seienden ein und gleicht in vielen Aspekten allen anderen Modi der Substanz. Die fundamentalste Gemeinsamkeit ist das Streben – der *conatus* – jedes Dings, sich in seinem Sein zu erhalten.⁷³ Jedes Ding strebt nach Selbsterhaltung, so viel es vermag. Sein Streben wird mit der Macht dieses Einzeldings gleichgesetzt; die Macht aller Dinge besteht gerade in diesem Streben. Es muss sich gegen seine eigene Zerstörung durch andere Dinge jederzeit behaupten, oder anders ausgedrückt: Seine Existenz ist nicht notwendig gegeben. Solange seine Macht ausreicht, um seine Zerstörung zu verhindern, existiert es. Insofern ist der *conatus* mit der Macht des Einzeldings zu identifizieren, da es nur dann existiert, wenn ihm die nötige Macht zukommt.⁷⁴

In dieser *Engführung von Selbsterhaltungstreben und Macht*, von *conatus* und *potentia*, ist das Einzelding seinem Wesen nach bestimmt: Seine Macht besteht darin, sich auf bestimmte Art und Weise am Leben zu erhalten. Diese Macht zeigt sich in den Wirkungen des Einzeldings, die es auf sich selbst oder auf andere ausübt. Allerdings würde die spinozianische Auffassung vom *conatus* unterboten werden, wenn das Streben nach Selbsterhaltung allein als Überlebensstreben aufgefasst werden würde. Das nackte Überleben wird keineswegs der Machtfülle gerecht, die Einzeldinge üblicherweise anstreben. Einzeldinge drängen danach, ihre *Macht zu steigern*. Das Streben nach Selbsterhaltung ist immer auch ein Streben nach Steigerung der eigenen Macht.

Einzeldinge wirken in der Welt. Auf diese Weise genügen sie ihrem Streben nach Selbsterhaltung und Steigerung der eigenen Macht. Insofern ist die Macht eines Einzeldings als *Wirk- oder Handlungsmacht* zu verstehen. Macht hängt mit Machen oder Tun zusammen. Die Macht eines Einzeldings besteht in denjenigen Tätigkeiten, die alleine aus seiner eigenen Natur etwas bewirken.⁷⁵ Macht ist demnach auf das Handeln bezogen, denn ein Individuum handelt (*agere*) nach Spinoza immer nur dann, wenn die Ursache seines Handelns adäquat aus der Natur seiner selbst erklärt werden kann.⁷⁶ Findet aber an einem Einzelding eine Veränderung statt, die ursächlich nur

72 Spinoza, *Ethik* (1677), Darmstadt: 1967, I, Prop. 18.

73 A.a.O., III, Prop. 6.

74 A.a.O., III, Prop. 6, Demonstratio sowie IV, Def. 3.

75 A.a.O., IV, Def. 8.

76 A.a.O., III, Def. 2: »Ich sage, dass wir dann thätig sind, wenn Etwas in uns oder ausser uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind«. Auch wenn die zitierte Definition von Handeln sich auf menschliche Einzeldinge zu beziehen scheint, hat Spinoza mit Handeln keine Tätigkeit vor Augen, die spezifisch menschlich wäre, sich nur auf Menschen anwenden ließe. Der Handlungs-

in einem begrenzten oder bedingten Sinne es selbst ist, so leidet (*pati*) dieses Einzelding. In diesem Fall wäre es unangemessen, das Bewirkte ausschließlich als Folge der Machtaktualisierung seiner selbst zu erachten. Wer in diesem Sinne die Machtfrage stellt, möchte die Ursachen bestehender Verhältnisse oder bereits vollzogener Prozesse erkunden. Macht erweist sich somit als ein Begründungsverhältnis.⁷⁷ Wird außerdem berücksichtigt, dass das Selbsterhaltungsstreben ein Streben zur Steigerung der eigenen Macht bedeutet, so geht es dem Einzelding darum, mehr bewirken oder begründen zu können.

In der spinozianischen Ontologie ›ist‹ allein Gott uneingeschränkte Handlungsmacht. Er leidet also nie. Dies trifft auf Einzeldinge keineswegs zu. Alle Dinge, alle *Modi* der göttlichen Substanz sind demgegenüber niemals nur als handelnd zu verstehen, sie sind eben nicht omnipotent.⁷⁸ Vielmehr sind sie je spezifische und eingeschränkte Ausdrucksweisen (Modifikationen) der göttlichen Macht. Jedes Ding ist sowohl ein Teil der Natur als auch ihrer Macht, notwendig eingebunden in den natürlichen Gesamtzusammenhang und deswegen *potentia agendi et patiendi*.⁷⁹ Die Beschränkung der Macht eines jeden Einzeldings wird in seinem *begrenzten Handlungsradius* offenbar. Seine Handlungsmöglichkeiten sind dadurch eingeschränkt, dass es unausweichlich auf die Macht anderer Dinge stößt. Macht ist als das bestimmt, was ein Einzelding aus sich heraus (und nicht durch äußeren Zwang) bewirkt. Das, was ein Ding aus sich heraus macht, ist das, was es vermag. Das, was es vermag, ist Ausdruck seiner wirksamen Vermögen oder Fähigkeiten. Im Gegensatz zu Aristoteles zählen also nur diejenigen Vermögen eines Einzeldings zu seiner Macht, die tatsächlich wirken. Etwas, das man zwar zur Steigerung der eigenen Macht machen könnte, aber gerade nicht tut, ist nach Spinoza Ausdruck der *Ohnmacht* des jeweiligen Einzeldings. Denn, so die spinozianische Voraussetzung, man würde es tun, wenn man nicht daran gehindert werden würde.

Damit wird auch verständlich, warum die Handlungsmacht jedes Individuums nicht als konstante Größe zu interpretieren ist. Sie kann vermehrt oder vermindert, erhöht oder beschränkt werden. Diese Veränderungen bewirken die *Affekte*, die Körper und Geist eines jeden Dings zugleich betreffen: Unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet verändern sie die Handlungsmacht des Körpers, unter dem Attribut des Denkens die Handlungsmacht des Geistes.⁸⁰ Die Macht eines jeden Einzeldings verändert sich also stetig – eine Fülle an Wechselwirkungen zwischen den einzelnen

begriff kann mit Spinoza auf all diejenigen Einzeldinge angewendet werden, die etwas aus sich selbst heraus bewirken und die als adäquate Ursache dieser Veränderung begriffen werden.

77 Gunnar Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a.M.: 2008, S. 65.

78 Spinoza, *Ethik*, I, Prop. 17, Scholium und Prop. 34.

79 A.a.O., IV, Prop. 4.

80 Engstler weist darauf hin, dass diese Parallelität von Geist und Körper in der dritten Definition im III. Buch der »Ethik« nicht aufzufinden ist. Allerdings kann er mit Rückgriffen auf Lehrsätze aus dem II. und III. Buch zeigen, dass Spinoza den Affekt als Veränderung der Handlungsmacht in geistiger und körperlicher Perspektive begreift. Damit wendet er sich u.a. gegen die Interpretation von Bartuschat, der Spinoza unterstellt, er bestimme Affekte alleine unter dem Attribut des Denkens. Achim Engstler, *Spinozas Begriff des Affekts*, in: ders. und Robert Schnepf (Hg.), *Affekt und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, Hildesheim: 2002, S. 118ff. sowie Wolfgang Bartuschat, *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg: 1992, S. 148, Anm. 61.

Mächten ist jederzeit zu erkennen. Aufgrund dieser Wechselwirkungen ist Spinozas Ontologie als *dynamisch* oder *prozedural* zu charakterisieren: Die endlichen Einzeldinge unterliegen einem permanenten Wandel, sie entstehen, steigern ihre Macht, verlieren sie wieder und gehen letztlich zugrunde.⁸¹

Auch für den *Menschen* gilt, was bisher über endliche Einzeldinge im Allgemeinen gesagt wurde: Sie streben nach Selbsterhaltung, ihre Existenz ist keineswegs gegeben, ihre Handlungsmacht ist begrenzt und unterliegt aufgrund ihrer affektiven Verstricktheit in das sie umgebende Feld der Einzelmächte permanenten Veränderungen (Vernichtung inklusive). Doch Spinozas Ontologie bleibt bei dieser allgemeinen Beschreibung der Welt nicht stehen, sie versucht verständlich zu machen, wie spezifische, nämlich menschliche Einzeldinge existieren. Die Existenzweise des Menschen wird anhand seiner besonderen Form der Macht erläutert. Im Gegensatz zu vielen anderen Einzeldingen können Menschen ihre Macht, also ihr Streben nach Selbsterhaltung und nach Steigerung ihrer Wirkvermögen, vergegenwärtigen. Menschen, unter dem Attribut des Denkens betrachtet, verfügen über Selbstbewusstsein und sind somit nicht immer dem Wirkungsgeschehen oder der Interaktion mit anderen Einzelmächten blindlings ausgeliefert. Das menschliche Streben kann sich als *bewusstes Streben* entfalten.

Wenn Menschen sich über die Wirkungszusammenhänge, in denen sie leben, bewusstwerden, müssen sie sich als Ursache bestimmter Tätigkeiten begreifen und bewusst darauf hinwirken, ihre Macht zu steigern. Die für Menschen zentralen Wirkzusammenhänge betreffen ihr Zusammenleben. Die gemeinsame Macht der Verbündeten übertrifft die Macht, die jede Einzelne im fiktiven Naturzustand für sich innehatte.⁸² Nach Spinoza ist die Natur des Menschen so gestaltet, dass es zum Zusammenleben mit anderen keine Alternative gibt: Die *individuelle Macht* ist immer schon mit anderen Einzelmächten vermittelt. In diesem Vermittlungsgeschehen drückt sich die *Macht der Menge* (*potentia multitudinis*) aus, die wiederum die obersten staatlichen Gewalten konstituiert. Der Staat ist folglich Ausdruck der Lebensweise des Menschen und nicht seiner Natur entgegengesetzt. Die Macht der Menge bildet die Grundlage des menschlichen Über- und Zusammenlebens. Die spezifische Form menschlicher Macht ist also dadurch definiert, dass sie bewusst und intersubjektiv ist. Menschliche Macht tritt als *vergesellschaftete Handlungsmacht* auf.

Zurückgebunden bleibt eine derartige Vorstellung von menschlicher Macht an die allgemeine, ontologische Bestimmung der Macht. Demnach kann auch die menschl-

81 Ein Problem der spinozianischen Ontologie der Macht besteht darin, dass unklar bleibt, wie Einzeldinge (also beispielsweise Menschen) aufeinander wirken: Sind diese Wirkungen als Resultat von Kräften zu verstehen, aus Ursachen also, die Bewegungen zur Folge haben? Spinoza verfügt nicht über einen *Kraftbegriff* im Unterschied zum Machtbegriff. Auch wenn der Begriff »vis« auftaucht, wird er allem Anschein nach lediglich als Umschreibung von Macht, also nicht als eigenständiger Terminus, verwendet. Gemäß der klassischen Mechanik wäre demgegenüber die Vorstellung der »Kraft« (verstanden als physikalische Größe) erforderlich, um die Bewegung von Dingen erklären zu können. Zum Begriff der Bewegung bei Descartes und seiner Umwandlung bei Spinoza vgl. Daniel Garber, Descartes und Spinoza on Persistence and Conatus, in: *Studia Spinozana*, Vol. 10: 1994, S. 43ff.

82 Spinoza, Politischer Traktat (1677), Hamburg: 1994, II, 13 und 15.

che, vergesellschaftete Form der Macht nicht als Inbegriff von alternativen Gestaltungsmöglichkeiten verstanden werden. Ein Verständnis von sozialer Handlungsmacht, aus dem verschiedene Möglichkeiten (Optionen) hervorgehen, kann nicht mit der spinozianischen Ontologie in Übereinstimmung gebracht werden, denn die Macht ist immer ein Wirkliches, ein Tun. Ähnlich wie im altgriechischen Wort *Energeia*, wird mit dem deutschen Wort Wirklichkeit ein *Wirkzusammenhang* bezeichnet. Die spinozianische Idee der *potentia* ist aber hiervon nicht verschieden, sie ist *reine Wirkmacht*. Spinoza betreibt eine uneingeschränkte Aktualisierung der *potentia*: Macht ist stets aktualisierte Macht. Damit ist die Differenz von *Dynamis* und *Energeia* im spinozianischen Potenzbegriff überwunden. Spinozas Argumentation erinnert an diejenige Position, von der sich Aristoteles abgrenzte: Sie ähnelt der Auffassung der Megariker, wie sie von Aristoteles beschrieben und kritisiert wurde.⁸³ Demzufolge gibt es keine die Wirklichkeit übersteigende Möglichkeit – zumindest nicht in der Beschreibung des Gesamtzusammenhangs, wie ihn Spinoza als einzig vernünftig vorstellt. Diese Wirklichkeitskonzeption, verstanden als deskriptive Gesamtheit aller kausalen Prozesse oder Begründungsverhältnisse, führt dazu, die Kategorie der Möglichkeit in das Reich der Notwendigkeit zu überführen. Er kennt keinen Möglichkeitsraum, der verschieden wäre von der Wirklichkeit. Er ebnet den Möglichkeitsbegriff ein in den immanenten Gesamtzusammenhang alles dessen, was ist und notwendigerweise wirkt: Die Welt ist zwar ein sich veränderliches Gebilde, das aber keineswegs verschiedene Entwicklungs- oder Entfaltungsmöglichkeiten in sich birgt. Alles, was geschieht, ist notwendig. Spinozas Ontologie lässt sich deswegen als *radikaler Aktualismus* charakterisieren.⁸⁴ Er basiert auf der Idee der totalen Bestimmtheit von Einzeldingen und Prozessen durch Machtverhältnisse.

Spinozas Ontologie sperrt sich gegen einen die Wirklichkeit transzendierenden Möglichkeitsbegriff, weil sonst der immanente Gesamtzusammenhang aufgebrochen werden würde. Die Idee der totalen Bestimmtheit lässt einen Begriff der Macht entstehen, der als *potentia ohne possibilitas*, als Vorstellung von aktualisierter Macht ohne Kontingenz auftritt. In den Worten Spinozas lautet der Gedanke:

»Es gibt in der Natur nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken.«⁸⁵

Demzufolge muss die Vorstellung von *Kontingenz* defekt sein:

»Zufällig (contingens) aber wird ein Ding aus keiner andern Ursache, als in Rücksicht eines Mangels unserer Erkenntniss genannt.«⁸⁶

Die konsequente und radikale Negation von Kontingenz geht ein in die Vorstellung von Macht, die also auch ohne das auskommt, was dem realen Möglichkeitsbegriff bei

83 Vgl. hierzu in dieser Arbeit die Ausführungen im Kapitel »1.2a. Kinetische Realmöglichkeit und Wirklichkeit«.

84 Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt*, S. 72f. Der Ausdruck »Aktualismus« ist von Ayers entlehnt und wird dementsprechend auf Spinoza angewandt: Michael R. Ayers, *The Refutation of Determinism. An Essay in Philosophical Logic*, London: 1968, S. 6.

85 Spinoza, *Ethik*, I, Prop. 29.

86 A.a.O., I, Prop. 33, Scholium I.

Aristoteles zugrunde lag. Die Welt als Unfertiges und das einzelne Leben als partiell unbestimmbar zu begreifen, muss den Ansprüchen dieser cartesisch inspirierten Konzeption von Wissenschaft fremd bleiben.⁸⁷

Spinoza verwirft die Vorstellung von Kontingenz, die – in aristotelischer Perspektive – bereits im logischen Begriff der Möglichkeit verankert ist. In Hinblick auf praktische Möglichkeiten mag dies als fatal erscheinen, weil ein menschliches Seiendes (wie alle anderen Modi der Substanz) nur so existieren kann, wie es existiert. Das, was sich im Rahmen einer aristotelischen Ontologie als praktischer Möglichkeitsraum herausstellte, wird als defizitäre Vorstellung verworfen. Spinoza negiert einen wirklichkeitsdistinkten Möglichkeitsraum, indem er den Machtbegriff aus der Verschwisterung mit der Vorstellung von Handlungsraumkontingenz löst. Handlungsfreiheit, verstanden als Wahl zwischen möglichen Alternativen, ist im Bereich des Kontingenten angesiedelt und bedingt Kontingenz. Wer Kontingenz verwirft, negiert zugleich die Freiheitsmomente im Handeln des Menschen.⁸⁸ Spinozas Polemik gegen das Mögliche ist einem ontologischen System geschuldet, wonach alles nach kausalen Gesetzmäßigkeiten, mithin notwendig geschieht. Dieses System muss Aussagen gemäß der Kategorie der Möglichkeit aufgrund der implizierten Kontingenzunterstellung als Ausdruck subjektiver Unwissenheit disqualifizieren. Spinozas Begriff der Macht erscheint demzufolge als *Negation des Möglichkeitsdenkens*.

b. Kontingenz in der Welt: Spinozas Sozialphysik

Ein an Aristoteles angelehntes Konzept der Möglichkeit kann nicht auf das Moment der Kontingenz verzichten. Spinoza hingegen negiert es. Aber liegen damit zwei gegensätzliche Ansätze vor, die lediglich eine mehr oder weniger begründete Entscheidung für das eine oder das andere Modell erforderlich werden lassen? Ich denke nicht. Es bietet sich ein Ausweg in Form eines *Perspektivwechsels* an, wenn das Moment der Kontingenz – und mit ihm der Begriff der praktischen Möglichkeit unter spinozianischen Vorzeichen – nicht vorschnell erledigt werden soll. Dieser Perspektivwechsel fußt einerseits auf erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Andererseits geht er mit einer

87 Politische Zusammenhänge sind ebenfalls gemäß dieser geometrischen Methode zu verstehen oder zu handhaben. Latour geht zwar auf Platons »Gorgias« ein, um eine gängige Übertragung wissenschaftlicher Erkenntnisse (hier: Geometrie) auf die Sphäre der Politik zu problematisieren, aber er hätte auch auf Spinoza rekurren können: Bruno Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M.: 2000, S. 266.

88 Gewiss verfügt auch Spinoza über eine Vorstellung von Freiheit. Sie besteht darin, sich nicht von anderen einschränken zu lassen. Es ist die Freiheit von äußerem Zwang. Sie wird in letzter Konsequenz als eine Tugend aktualisiert, wenn Einblick in den Bereich der relevanten und notwendigen Wirkungszusammenhänge erlangt worden ist, um demgemäß das Handeln zur Steigerung der eigenen Wirkmacht und Verminderung des Leidens zu optimieren. Weil der Mensch nach Spinoza mehr durch die Kraft seines Geistes und weniger durch die Stärke seines Körpers adäquat bestimmt ist, wird er seiner eigenen Natur gemäß leben, wenn er sich von der Vernunft leiten lässt. Diese Erkenntnis in die eigene Natur zeitigt Handlungen, welche seine Selbsterhaltung gewährleisten und ihn zum Herrn seines Geistes machen: Spinoza, *Politischer Traktat*, II, 7. Vgl. Spinozas Brief an G.H. Schuller (Nr. 58), in: Spinoza, *Briefwechsel. Übertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen von Carl Gebhardt*, Leipzig: 1914, S. 235ff.

Konkretisierung des bisher dargestellten theoretischen Rahmens um gesellschaftliche und historische Zusammenhänge einher. Mit diesen Ausführungen wird der Weg zu einem *historisch-sozialen Verständnis des Begriffs der Möglichkeit* beschritten, das daraufhin in der Auseinandersetzung mit Hegel und Marx maßgeblich angereichert wird.

Zusammengefasst lautet die Argumentation Spinozas: Der menschliche Verstand ist begrenzt. Deswegen hat der Mensch keine vollständige Einsicht in die natürliche Ordnung der Welt; ihm fehlt Ursachenwissen. Dieser Mangel verleitet den Menschen allerdings dazu, seine Unkenntnis zu verschleiern, indem er sich bei nicht bekannter oder nur undeutlich erkannter Ursache der Kategorie der Möglichkeit bedient, um einen Prozess als kontingent oder zufällig zu bezeichnen. Insbesondere im Bereich der Praxis und des Sozialen ist diese Unkenntnis häufig vorzufinden, sodass es für endliche, menschliche Einzeldinge oftmals erstrebenswert erscheint, die Kategorie der Möglichkeit samt Kontingenzvorstellung zu bemühen. Eine Aussage gemäß der Idee der Möglichkeit wäre bloß ein Lückenfüller und bliebe Bestandteil unzureichendem (defekten) Wissens. Sofern sich auch Gesellschaftstheorie und Sozialforschung der Kategorie der Kontingenz bedienen, wären sie kein Bestandteil der Ontologie, sondern Ausdruck der unzureichenden Existenzbewältigung des Menschen. Allerdings ist dieser Schluss vor-schnell.

Diese geraffte Argumentation gilt es nun zu explizieren, um herauszustellen, inwiefern Kontingenz auch für eine Gesellschaftstheorie von Belang ist, die auf ontologischen Propositionen beruht – Propositionen wiederum, die Kontingenz *sub specie aeternitatis* als defekte Vorstellung verwerfen. Kontingenz, so die leitende Hypothese, muss ontologisch gesehen als *irreal* eingestuft werden, wohingegen sie keineswegs *irrelevant* sein kann für geschichts- oder sozialwissenschaftliche Analysen unter spinozianischen Vorzeichen. Zur Erklärung sozialer Zusammenhänge muss nicht nur die Kategorie der Kontingenz, sondern auch die Vorstellung des Zufalls berücksichtigt werden.

Bei Duns Scotus findet sich ein Gedanke, der Avicenna zugeschrieben wurde:

»Jene, die die Kontingenz leugnen, müßten so lange gefoltert werden, bis sie zugeben, daß sie auch nicht hätten gefoltert werden können.«⁸⁹

89 Ich zitiere nach Giorgio Agamben, *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin: 1998. Auf S. 54 findet sich dieser Avicenna zugeschriebene Ausspruch. Dieses Zitat konnte ich in der mir vorliegenden Ausgabe der »Metaphysik« Avicennas nicht nachweisen, wohl aber diese Fassung bei Duns Scotus: »Es scheint daher, daß der Satz ›manches Seiende ist kontingent‹ a priori wahr ist und nicht von seiner Ursache her bewiesen werden kann. Wenn daher der Philosoph gegen die Notwendigkeit des Zukünftigen argumentiert, dann deduziert er nicht in Hinblick auf eine Hypothese, die noch unmöglicher wäre, sondern in Hinblick auf eine Unmöglichkeit, die ganz offenbar ist, nämlich daß man sonst weder mit sich zu Rate gehen noch handeln müßte. Und daher fehlt es denen, die derart Offenbares leugnen, an Strafe oder an Wahrnehmung, da nach Avicenna, *Metaphysik I*, diejenigen, die das erste Prinzip leugnen, geschlagen werden müssen oder dem Feuer ausgesetzt, bis sie zugeben, daß es nicht das Gleiche ist, verbrannt zu werden und nicht verbrannt zu werden oder geschlagen zu werden und nicht geschlagen zu werden und ebenso müßten jene, die leugnen, daß irgendein Sein kontingent ist, Folterqualen ausgesetzt werden, bis sie zugestehen, daß es möglich ist, daß sie nicht gefoltert werden.« Duns Scotus, *Quaestiones in Lib. I Sententiarum*, dist. 39, q. V, in: ders., *Opera V/1*, Lyon 1639, Reprint Hildesheim 1968, Bd. V/2, S. 1299f.

Wer auch nicht hätte gefoltert werden können, wurde nicht notwendigerweise gefoltert. Demzufolge ist diese Folter als ein mögliches Ereignis einzustufen, denn sie hätte ebenso ausbleiben können. Sie war möglich, nicht aber notwendig. Was hätte Spinoza auf dieses Szenario entgegnet? Abgesehen davon, dass die Androhung oder der Vollzug von Folter ein starker Grund ist, die Unwahrheit zu sagen, hier also die Idee der Kontingenz nicht länger zu leugnen, würde Spinoza wie folgt argumentieren: Wurde die Folter bereits vollzogen, dann konnte sie in dieser Situation nicht ausbleiben. Denn sie ist geschehen. Sie lässt sich nicht mehr rückgängig machen, und es ist prinzipiell möglich, die Kausalkette, warum es zur Tortur gekommen ist, vollständig zu rekonstruieren. Alle vergangenen Ereignisse sind – gerade weil sie nicht ausgeblieben sind – notwendigerweise geschehen, denn sie und keine anderen Ereignisse sind eingetreten. Deswegen wäre das Eingestehen der Kontingenz auch und gerade unter Folter eine Falschaussage: Indem die Person gefoltert wird, wird die Folter wirklich und ist nicht bloß möglich. Ihr Zustandekommen ist strikt kausal zu erklären und damit für Spinoza notwendig.

In Hinblick auf vergangene Ereignisse würde sich auch eine an Aristoteles geschulte Ontologie an Spinozas Argumentation nicht unbedingt reiben: Diese Ereignisse sind geschehen und deswegen nicht mehr anders möglich. Allerdings postuliert der im obigen Folterbeispiel enthaltene Gedanke die Möglichkeit des Nichteintretens, bevor die Tortur begann: Vor dem Eintreten der Folter sei sie nur möglich, nicht aber notwendig gewesen. Demgegenüber unterstellt Spinoza nicht nur den vergangenen Abläufen und Dingen die soeben skizzierte Notwendigkeit. Auch für Gegenwart und Zukunft gilt Kontingenz als defekte Vorstellung. Um mit Dons Scotus zu sprechen: Spinoza »leugnet« Kontingenz in der Retrospektive und in der Prospektive. Hierin besteht der bereits dargelegte Dissens zur aristotelischen Ontologie. Mit Spinoza kann es keine die Wirklichkeit übersteigenden Möglichkeiten geben.⁹⁰ Der Raum des kontingent Möglichen bleibt leer; die aristotelische Kategorie der Dynamis wird gegenstandslos.

Eine Variante, Kontingenz aus unseren Erklärungs- und Orientierungsstrategien zu eliminieren, bestünde darin, das vermeintlich Unterbestimmte oder Unbestimmte im Lichte eines »göttlichen Heilsplans« oder der »List der Vernunft« zu interpretieren. Diese Strategien könnten politisch zwar von Nutzen sein, erweisen sich aber für Spinoza als zutiefst unwissenschaftlich. Ein Weg, der dann noch offensteht, um Zufall und Kontingenz im Begreifen menschlicher Zusammenhänge zu eliminieren, ließe sich als *Sozialphysik* bezeichnen.⁹¹ Sozialphysik ist der *causa efficiens* verpflichtet. Sie visiert insofern eine erschöpfende Erklärung sozialer Sachverhalte, als sie Auskunft geben will über die tatsächlichen Ursache-Wirkungs-Relationen. Dabei bedient sie sich physikalischer

90 Spinoza, Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet mit dem »Anhang, enthaltend der metaphysische Gedanken« (1663), Hamburg: 1987, Anhang Teil 1, Kap. 3, S. 116f.

91 Der Gedanke, dass Spinoza eine »physique sociale« entwirft, ist gewiss nicht abwegig. Negri liefert zwar dieses Stichwort, verwendet aber eher die Bezeichnung »politische Physik«, die zumindest kein griechisch-lateinisches Mischwort darstellt, aber meines Erachtens nicht unbedingt das »Objekt« dieser Wissenschaft, den vergesellschafteten Menschen, trifft. Antonio Negri, *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin: 1982, S. 129.

Modelle, um das Wechselspiel der Kräfte, die Dynamik des Sozialen, zu begreifen.⁹² Mit Spinoza ist eine physikalische Vorgehensweise zur Erforschung sozialer Gegenstände nicht nur unproblematisch, sondern auch geboten, denn eine wirkliche Kluft zwischen einem Reich der Natur und einem Reich des Menschen kann es nicht geben.⁹³ Spinozas Lehre vom Menschen ist eingebettet in die Lehre von der Natur.⁹⁴ Um allerdings soziale Dynamik zu begreifen, reicht es nicht aus, ein simples Körpermodell zugrunde zu legen, das – etwa am Modell der Billardkugeln orientiert – verschiedene Kräfte bei Bewegung im (sozialen) Raum analysiert und am Ende hierüber allgemeine Gesetzmäßigkeiten aufstellt.⁹⁵ Das sozialphysikalische Modell muss *komplexer* sein als eine Bewegungslehre, die sich allein auf Veränderung von Körpern in Raum und Zeit unter Berücksichtigung von Masse, Impuls usw. konzentriert.⁹⁶

-
- 92 Eine physikalische Betrachtung der menschlichen Zivilisation erweist sich – zumindest für uns heute – keineswegs als eine Spezialität, gar als ein ›Alleinstellungsmerkmal‹ Spinozas. Bubner liefert einen Grund, warum die neuzeitliche Politik-Konzeption nahezu gezwungen ist, eine physikalische Argumentation zu bemühen. Die Vorstellung der technischen Machbarkeit löst das Paradigma der antiken Praxis-Idee ab. Es ist der Beherrschung der natürlichen Abläufe adäquat und bietet sich in den Augen der Zeitgenossen Bacons und Hobbes auch für die Soziallehre an: »Politik wird im Zeichen der wissenschaftlichen Erforschung von objektiver Natur zu einer technischen Umsetzung physikalischer Gesetzmäßigkeit.« So paradox es vielleicht klingen mag: Im Kontext der Naturalisierung der Politik vollzieht sich der Durchbruch der Idee des Subjekts. Vgl. Rüdiger Bubner, Das moderne Dilemma politischer Theorie, in: ders., Zwischenrufe, Frankfurt a.M.: 1993, S. 105f. Als Schöpfer des Ausdrucks »Sozialphysik« mag Adolphe Quételet gelten, der ihn im Titel seines Aufsatzes aus dem Jahr 1835 erwähnte: »Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou essai de physique sociale«. Das programmatische Motiv dieser Denkungsart wird wie folgt charakterisiert: »Nachdem wir gesehen haben, welchen Weg die Wissenschaften hinsichtlich des Weltsystems gegangen sind, können wir da nicht versuchen, ihn hinsichtlich des Menschen zu betreten? Wäre es nicht unsinnig anzunehmen, daß, während alles nach so bewundernswerten Gesetzen vor sich geht, das menschliche Geschlecht allein blind sich selbst überlassen sei, oder keinerlei Prinzip der Erhaltung besitze? Ohne Scheu können wir behaupten, daß eine solche Annahme eine Beleidigung der Gottheit wäre und nicht die Untersuchung, die wir uns zum Ziele gesetzt haben.« Adolphe Quételet, Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeit des Menschen. Nach der Ausgabe letzter Hand (1869), Jena: 1914, Bd. 1, S. 170. Inwiefern physikalische Überlegungen insbesondere in den Wirtschaftswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle spielten, verdeutlicht diese Studie: Philip Mirowski, More Heat than Light. Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics, Cambridge: 1989. Einen Überblick über Sozialphysik zu Beginn des 21. Jahrhunderts vermittelt dieser Aufsatz: John Urry, Small worlds and the new »social physics«, in: Global Networks, Vol. 4 (2): 2004, S. 109ff. Urry führt als Beispiel für gegenwärtige sozialphysikalische Überlegungen Hardts und Negris Buch »Empire« an. Das verwundert nicht, soll doch der Netzwerkgedanke im Zentrum von Sozialphysik stehen.
- 93 Deswegen ist der status civilis auch nicht als Gegensatz zum Naturzustand zu begreifen. Vielmehr ist er derjenige Zustand, in dem Menschen seit jeher leben, weil er der menschlichen Natur entspricht: Der bürgerliche Zustand ist der dem Menschen eigentümliche Naturzustand. Spinoza, Politischer Traktat, II, § 15.
- 94 Klaus Hammacher, Spinoza und die Naturwissenschaften, in: ders. (Hg.), Spinoza und die moderne Wissenschaft, Würzburg: 1998, S. 233.
- 95 Zur Körperphysik siehe Spinoza, Ethik, II, Axiome, Lehrsätze und Postulate nach Prop. 13.
- 96 In gewisser Weise, um in den Worten Hegels zu sprechen, besteht hierin der Übergang von der Bewusstseinsgestalt »Kraft und Verstand« in das »einheimische Reich der Wahrheit«, das heißt in die Sphäre des Selbstbewusstseins. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geis-

Was zu einem komplexeren, also dem Menschen angemesseneren sozialphysikalischen Modell führt, geht einher mit der *Affektenlehre*. Dieses Modell von Sozialphysik, so wird sich erweisen, führt zu einer Neubewertung von Kontingenz und Zufall, demgemäß diese defekten Ideen zur Erklärung sozialer Sachverhalte erforderlich sind. Die Affektenlehre wird von Spinoza als eine Theorie der Vermehrung und Verminderung der Handlungsmacht eingeführt. Sie beansprucht, die Wirkzusammenhänge, die für das menschliche Zusammenleben zentral sind, näher zu bestimmen. Wenn Handlungsmacht über Affektionen vermindert oder gesteigert wird, so muss Sozialphysik darüber Auskunft geben, wie Menschen affiziert werden in sozialen Kontexten. Eine Sozialphysik, in deren Zentrum eine Lehre vom affektiven Leben des Menschen steht, differenziert und ordnet die Wirkzusammenhänge des menschlichen Mit- und Gegen-einanders; sie vermag es, Gesetzmäßigkeiten über soziale Organisationsformen zu formulieren.⁹⁷ Diese Gesetze erklären, wie und warum sich gesellschaftliche Veränderungen einstellen. Aus diesem Grund ließe sich diese Art von Sozialphysik auch als *Sozialdynamik* bezeichnen. Dabei wird die Gesellschaft als ein Feld vorgestellt, in dem sich die nach Erhaltung und Steigerung des eigenen Seins strebenden Einzeldinge zusammenschließen, sich ergänzen oder sich entgegenstehen und schwächen.

Sozialphysik tritt bei Spinoza als eine Wissenschaft auf, die zur Beantwortung der Frage, wie eine stabile soziale Ordnung beschaffen sein muss, beiträgt. Mit Spinoza lässt sich Politik als *Affektentechnik* erfassen, die aus der Erkenntnis der in der »Ethik« entworfenen Affektenlehre resultiert.⁹⁸ Diese Technik adressiert Spinoza zuallererst an staatliche Institutionen.⁹⁹ Eine staatliche Affektentechnik hat die Funktion, die gesellschaftlichen Kräfte so zu stimulieren, dass ein friedliches Zusammenleben in der *civitas* von Dauer ist. Eine Passage aus der »Ethik« mag einen ersten Hinweis geben, was unter einer Technik zur Steuerung der Affekte zu verstehen sei. Spinoza beschäftigt sich hier mit dem Problem der Wankelmütigkeit der Bevölkerung, welche die Stabilität des Staates gefährdet. Diese Unbeständigkeit muss minimiert werden, indem »ein Affect

tes (1807), Frankfurt a.M.: 1970, S. 138. Dass dies nicht ganz abwegig ist, verdeutlichen die Stellen in »Ethik« IV, wo Spinoza Rudimente einer Anerkennungstheorie präsentiert. Vgl. Klaus Hammacher, Spinozas Affektenlehre unter besonderer Berücksichtigung des Bedürfnisses nach Anerkennung in seiner Bedeutung für Genese und Struktur von Gesellschaft und Staat, in: Helmut Girndt (Hg.), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel, Sankt Augustin*: 1990, S. 43ff.

- 97 Hier sei etwa an die Argumentation erinnert, wonach die Demokratie die natürlichste Form des Gemeinwesens darstelle und deswegen auch die Stabilste sei. Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat* (1670), Darmstadt: 1979, Kapitel XVI.
- 98 Die Bestimmung der Politik als Technik mag alleine aus etymologischen Gründen einleuchten: Der Begriff *Politik* stammt vom griechischen πολιτική τέχνη ab. Politik ist demgemäß als *Staatskunst* bestimmt, die nach Aristoteles alle durch Handeln zu erreichenden menschlichen Ziele umfasst. Insofern ist sie die höchste Kunst aller Künste und praktischen Wissenschaften. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094a und b.
- 99 Doch den Kreis möglicher Adressaten auf die staatliche Sphäre zu beschränken, scheint mir nicht zwingend. So sollten etwa die Überlegungen von Hardt und Negri zur ökonomischen und politischen Struktur des globalen »Empire« vor der Illusion schützen, dass die staatlichen Institutionen die einzig maßgeblichen Zentren von Affektentechnik darstellen. Michael Hardt und Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M./New York: 2002, S. 24ff.

nur durch einen Affect, welcher stärker und dem einzuschränkenden Affect entgegengesetzt ist, eingeschränkt [wird, so] dass jeder sich Schaden zuzufügen enthält, aus Besorgnis vor größerem Schaden. Auf dieses Gesetz also kann die Gesellschaft gegründet werden«. ¹⁰⁰ Spinoza fokussiert hierbei den Kern staatlichen Gewalthandelns: Ein Staat hat ein Bedrohungspotential zur Schau zu stellen, welches die Furcht vor den staatlichen Folgen der Gesetzesüberschreitungen so manifestiert, dass von schädlichen Taten zumeist abgesehen wird. Garantiert wird die Gesetzesbefolgung durch Institutionen, welche die Überschreitungen entsprechend sanktionieren können. Dieser Grundsatz wird um den Gedanken erweitert, dass eine effiziente Affektentechnik nicht nur mit Furchterzeugung allein operieren kann. Weitaus nachhaltiger wird den Gesetzen gefolgt, wenn die Gesellschaftsmitglieder vom Affekt der Hoffnung geleitet werden, wenn sie also vom Gesetzesgehorsam sich eigene Vorteile – in Form der Steigerung der eigenen Handlungsmacht – erhoffen. ¹⁰¹ Was anhand der nur groben Skizze des staatlichen Umgangs mit den Affekten der Hoffnung und der Furcht angedeutet werden soll, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Eine wirksame Affektentechnik beruht auf allgemeinen Gesetzen über die menschliche Affektnatur. Sie soll Feindseligkeiten und somit die Instabilität des Staates verhindern. Staatliche Aktivitäten werden nur dann wirksam sein, wenn sie eine effiziente Lenkung (Manipulation) der Affekte der Gesellschaftsmitglieder bedingen.

Allerdings wird die effiziente Lenkung der Affekte den staatlichen Gewalten nur gelingen, wenn sie über *größtmögliche Einsicht* in das historisch-spezifische Affektleben der Mitglieder des Gemeinwesens verfügen. Diese Bedingung zeigt bereits die Begrenztheit jeder Affektentechnik auf. Eine Theorie der menschlichen Affekte, die sozialtechnologische Lösungen auf praktische Probleme zu finden beansprucht, bleibt naiv, wenn sie die Begrenztheit des menschlichen Verstandes im Allgemeinen und die Beschränktheit des Verstandes der politischen Elite im Besonderen als Randerscheinungen oder als zu vernachlässigende Tatsache einstuft. Mangelndes Wissen über die affektiven Zusammenhänge führt beispielsweise dazu, dass staatliche Akteure den Erfolg ihrer politischen Maßnahmen nicht klar bestimmen können, sodass ein angestrebtes Ziel als möglich, aber keineswegs als zwingend eingestuft werden wird. In diesem Fall sprechen wir von *Kontingenz* im Sinne des Andersseinkönnens. Wenn sich die Akteure aufgrund mangelnden Wissens nichtintendierten oder unerwarteten Wirkungen gegenübersehen, werden sie die eingetretenen Konsequenzen als *zufällige Ereignisse* einschätzen. ¹⁰² Wer die

100 Spinoza, Ethik, IV, Prop. 37, Scholium II.

101 Spinoza, Politischer Traktat, III, § 3.

102 Ich greife hier auf die Studie »Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie« von Arnd Hoffmann zurück. Hoffmann beabsichtigt, die Begriffe »Zufall« und »Kontingenz« so zu konzipieren, dass sie für Geschichtswissenschaft sinnvoll verwendet werden können. Hoffmanns Differenzierung von Zufall und Kontingenz ist motiviert durch den oben skizzierten Perspektivwechsel. Während der Zufall eine auf unvorhergesehene Ereignisse bezogene Erfahrungskategorie darstellt, ist die Kategorie der Kontingenz für die Beschreibung von Handlungssituationen, -strukturen oder -räumen vorbehalten, in denen sich Dinge auch anders verhalten können. Kontingenz wird als eine Kategorie erachtet, die auf das Andersseinkönnen innerhalb von Strukturen, Institutionen etc. rekurriert. »Nicht die Ereignishaftigkeit des Wirklichen wird somit in den Vordergrund gerückt, sondern dessen Strukturiertheit, deren innere Dynamik des Andersseinkönnens durch den Kontingenzbegriff angezeigt wird.« Arnd Hoffmann, Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studi-

praktische Relevanz von Kontingenzunterstellungen oder die Rede von zufälligen Ereignissen theoretisch ausblendet, verfehlt auf ganz elementare Weise das ›Wesen‹ des Politischen. Denn derartige inadäquate Vorstellungen ergeben sich als wirkmächtige Gedankengebilde, ohne die eine Vielzahl an Interaktionen kaum zu erklären wären.

Spinozas praktische Philosophie würde sich also in naiver Sozialphysik erschöpfen, wenn das ontologische Urteil über die Irrealität von Kontingenz alles wäre, was es über diese defekte Idee zu sagen gäbe. Eine Sozialphysik, die hierüber mehr zu berichten weiß, hat Spinoza im Rahmen seiner Affektenlehre angelegt. Auf dieser Grundlage kann seine politische Theorie die praktische Relevanz von Kontingenz oder Zufall trotz der Irrealität dieser Vorstellungen entfalten. Die These der Relevanz trotz der Irrealität von Kontingenzunterstellungen hat sich bereits im Unvermögen gezeigt, Politik als Affektentechnik so zu perfektionieren, dass alle bedeutsamen Faktoren berücksichtigt werden: Der menschliche Verstand reicht nicht aus, das Kräftefeld namens »Gesellschaft« hinreichend zu erkennen und zu kontrollieren. Dieser Erkenntnismangel stellt das *Einfallstor für die Rede von Kontingenz in sozialen Zusammenhängen* dar. Meist verfügen die Akteure nur über ungenügendes Wissen über die tatsächlichen Wirkzusammenhänge, um Prozesse so zu steuern, dass sie zum gewünschten Erfolg führen. Und in diesem Zusammenhang ist es angebracht, die Idee der Kontingenz einzuführen. Die Rede vom Andersseinkönnen sozialer Institutionen, ökonomischer Systeme oder dem künftigen Verlauf eines politisch gesteuerten Prozesses ist dort angemessen, wo das nötige Wissen um die wahren Ursachen und Wirkzusammenhänge fehlt:

»Dazu kommt noch, daß wir die Ordnung und Verkettung der Dinge selbst, d.h. wie die Dinge in Wirklichkeit geordnet und verkettet sind, gar nicht kennen und es deshalb für die Lebenspraxis besser, ja notwendig ist, die Dinge bloß als möglich zu betrachten.«¹⁰³

Die Rede von Kontingenz zeigt an, dass unser Gründewissen nicht ausreichend ist. Diese Lücke ließe sich zumindest mit dem Desiderat verbinden, sie beizeiten zu schließen. Nicht also besteht das Defizit auf ontologischer Ebene. Es besteht auf der Ebene der Erkenntnis. Menschliche Akteure, die aufgrund ihrer begrenzten Verstandesmacht häufig nicht wissen können, ob ihr beabsichtigtes Ziel mit dem Einsatz bestimmter Mittel unter gegebenen Rahmenbedingungen zum Erfolg führen wird, greifen auf Erklärungen mit Kontingenzunterstellungen oder Zufallsannahmen zurück. In der Prospektive bezeichnen sie deswegen den angestrebten Zustand als einen möglichen und nicht als etwas, das notwendigerweise aus ihren Handlungen folgen wird. Treten unberücksichtigte Ereignisse ein, so werden sie in der Retrospektive als zufällig bezeichnet. Eine derartig defizitäre Deutung der »Ordnung und Verkettung der Dinge« ist nicht nur besser, als an den begrenzten Vernunftkapazitäten zu verzweifeln; sie ist sogar notwendig.

en zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte, Frankfurt a.M.: 2005, S. 62. Vgl. Rohbeck, Zukunft der Geschichte, S. 35ff. Eine Unterscheidung zwischen Zufall (contingens) und Kontingenz (possibile) findet sich auch – zumindest angedeutet – bei Spinoza. Auch wenn er beide Termini auf Einzeldinge anwendet, also keinen Unterschied macht zwischen einem Ereignis und dem Handlungsraum, in dem sich etwas ereignet, liegen Ähnlichkeiten auf der Hand. Spinoza, Ethik, IV, Def. 3 und Def. 4.

103 Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, Kapitel IV, S. 135.

Die Relevanz von Kontingenz und Zufall für politische Lebewesen geht also von der Voraussetzung aus, dass der menschliche Verstand begrenzt ist und deswegen häufig defekte Ideen produziert, die auch praktische Wirkungen entfalten. Kontingenz und Zufall sind deswegen primär auf Ebene der Erkenntnis von Belang: Spinoza rehabilitiert sie als epistemologisch relevante Vorstellungen zur Erklärung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die weitverbreitete Rede von Kontingenz oder Zufall muss Spinoza berücksichtigen, wenn der Anspruch an eine politische Theorie erfüllt werden soll, wonach die Menschen so zu beschreiben sind, wie sie sind, und nicht so, wie sie sein sollen.¹⁰⁴ Menschen gehen nun einmal davon aus, dass es unterschiedliche Optionen gibt, für die sie sich entscheiden können. Wenn sie sich in Situationen wiederfinden, in die sie unerwartet hineingeraten sind, hat das zwar Ursachen, aber diese sind so geartet, dass sie nicht berücksichtigt oder falsch eingeschätzt wurden. Menschen brauchen oder erzeugen aufgrund mangelnden Ursachenwissens defizitäre Zugangsweisen zu sich und ihrer sozialen Umwelt.

Somit wurde ein Perspektivenwechsel vollzogen: *Sub specie aeternitatis* sind Kontingenz und Zufall defekte Vorstellungen. Daran zu rütteln, scheint für Spinoza abwegig zu sein: Objektive Kontingenz oder objektiv zufällige Ereignisse sind schlichtweg inexistent. Aber *sub specie hominis* haben Kontingenz und Zufall durchaus ihre Berechtigung. Für Einzeldinge mit begrenztem Verstand mag es angemessen sein, sie bei der Beschreibung ihrer Welt einzubringen, denn es ist ihnen oftmals nicht möglich, eine vollständige Einsicht in die Wirkzusammenhänge zu erheischen. Kurzum: Die Verwendung dieser defekten Ideen erweist sich als eine Frage der Perspektive.

Aufgrund der spezifischen Affektnatur des Menschen und seines begrenzten Erkenntnisvermögens muss in etlichen sozialen Zusammenhängen das Wirken von Kontingenztvorstellungen berücksichtigt werden: So wie im »Theologisch-politischen Traktat« die Relevanz und Wirksamkeit von religiösen Überzeugungen in der Geschichte der Menschheit expliziert wird, wäre auch die inadäquate Idee der Kontingenz bei der Erklärung sozialer Prozesse zu untersuchen. Wiederum sind die Affekte der Furcht und der Hoffnung einschlägig, um die Relevanz der Kontingenziadee in praktischen Zusammenhängen zu illustrieren. Die Affekte von Furcht und Hoffnung werden stimuliert, indem *Möglichkeitsräume* entworfen werden.¹⁰⁵

Als Beispiel sei eine gesamtgesellschaftliche Situation vorgestellt, die man als »vorrevolutionär« bezeichnen könnte: In ihr schließen sich wirkmächtige Gruppierungen zusammen, um die gegebenen Herrschaftsverhältnisse grundlegend zu ändern. Derartige Aktionen werden dann wirksam sein, wenn sie ein Ziel, etwa die Durchsetzung demokratischer und rechtsstaatlicher Prinzipien, zu verfolgen beanspruchen. Diese angestrebte bessere Gesellschaft wird als eine mögliche dargestellt, die durch gezielte Aktionen herbeigeführt werden soll. Es kann aus Sicht der Aufständischen schon allein deswegen keine notwendige andere Gesellschaft sein, weil sie nicht voraussagen

104 Spinoza, Politischer Traktat, I, §1.

105 Saar wählt die Formulierung »Potentialitätsräume«, die sich für das politische Handeln darstellen. Politik bestünde dann darin, die »Spielräume des Sozialen« so zu gestalten, dass es zu einer produktiven Entfaltung der Vermögen kommen kann. Martin Saar, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin: 2013, S. 187f. Vgl. dort auch S. 419.

können, ob ihre Interventionen von Erfolg gekrönt sein werden. Gemäß dieser Vorstellung wird die andere Gesellschaft möglich, wenn es im Ermessen und auch in der Macht der vergesellschafteten Akteure liegt, ob es zum Umsturz und der Etablierung einer neuen Ordnung kommt oder nicht. Hierbei erweist sich die Hoffnung auf soziale Veränderungen als Element einer gesellschaftsverändernden Affektentechnik: Gehofft wird dort, wo Ungewissheit herrscht, ob das Erstrebte wirklich eintreten wird. Sollte sich der Erfolg einstellen, wird aus der ehemals als Möglichkeit eingestufenen »besseren« Gesellschaft Wirklichkeit. – Auch in anderen sozialen Konstellationen mag der Möglichkeitsgedanke relevant sein. Nehmen wir nun den Affekt der Furcht: Wenn im Möglichkeitsraum einer Gesellschaft die Furcht vor Ökokatastrophen oder Massenarbeitslosigkeit weit verbreitet ist, so kann sie genutzt werden, um politische, rechtliche oder ökonomische Maßnahmen durchzusetzen, die ohne diese Furcht auf geringe Unterstützung gestoßen wären.

Die These lautet demgemäß: Die Konzeption oder Konstruktion von Möglichkeitsräumen, in denen sich Dinge auch anders verhalten können, wird relevant zur Erklärung von sozialem Wandel im Allgemeinen und politischen Prozessen im Besonderen. Möglichkeitsräume können Furcht oder Hoffnung hervorrufen, zwei Affekte also, denen höchste Relevanz zur Erklärung sozialen Handelns zukommt. Die Hoffnung auf sozialen Wandel ist Teil der Erklärung seiner selbst: Aus der Hoffnung folgt unter bestimmten Bedingungen die Veränderung gesellschaftlicher Institutionen. Ähnliches gilt für die Furcht: Auch sie kann sozialen Wandel maßgeblich bewirken. Die Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderungen erweist sich als eine wirkmächtige Vorstellung, selbst wenn »Möglichkeit« ontologisch betrachtet als defekte Idee einzustufen ist. Obwohl es kein Andersseinkönnen in den weltlichen Prozessen geben kann, trägt diese defekte Idee zu sozialem Wandel bei, sofern sie denn im Rahmen einer Affektentechnik effektiv eingesetzt wird.

Der Perspektivenwechsel von der allgemeinen Ontologie zur Sozialphysik, verstanden als eine spezifische, nämlich politische Ontologie, impliziert die Kategorie der Kontingenz: Die in soziale Prozesse involvierten Akteure sind so zu begreifen, dass sie ihre Entscheidungen oftmals von Ereignissen abhängig machen, die sie als möglich einstufen: Sie bewegen sich in Handlungskontexten, die sie als veränderbar im Sinne des Anderseinkönnens erachten. In die Erklärung von Handlungsprozessen, politischen Entwicklungen oder gesamtgesellschaftlichem Wandel gehen Kontingenzannahmen ein. Sozialphysik muss also stets mit solchen Vorstellungen – und seien sie noch so inadäquat – auf Ebene der betroffenen Akteure rechnen. Im Umkehrschluss heißt dies aber keineswegs, dass hiermit auch die Erklärung von sozialen Tatbeständen defizitär wird. Ganz im Gegenteil erweist sich eine Gesellschaftstheorie im Sinne Spinozas dann als rational und realistisch, wenn sie auf das Affektleben und die damit zusammenhängenden Wirkungen, die auch durch defizitäre Vorstellungen der Akteure ausgelöst werden, adäquat einzugehen vermag. Adäquat wird sie das Politische insbesondere dann begreifen, wenn sie die Kontingenzunterstellungen der Akteure berücksichtigt. Menschen handeln insofern in Möglichkeitsräumen, als sie ihr Handeln von Kontingenz behaftet begreifen. Das hierdurch erzeugte Menschenmögliche wird zu einer bedeutsamen »imaginatio« vergesellschafteter und mit Vernunft begabter Einzeldinge.

In dieser Weise kehrt Kontingenz zurück. Sie ist mit Spinoza eine irrealer, aber keineswegs irrelevanter Idee zur Erklärung des menschlichen Zusammenlebens. Was auf Ebene der Ontologie defizitär erscheint, erweist sich auf Ebene der Sozialphysik als ernstzunehmende Vorstellung. Durch diese Differenz wird aber auch eine *Kritik* an solchen Wirklichkeitsauffassungen ermöglicht, die den Zufall oder die Kontingenz wie selbstverständlich in den weltlichen Dingen selbst verorten. Diese Kritik beugt einem inflationären Gebrauch der Idee der Möglichkeit vor. Zur Gefahr werden Kontingenz und Zufall, wenn sie das Wissen um Gründe verschleiern oder es gar außer Kraft setzen. Sofern soziale Sachverhalte in der Retrospektive nicht mehr maßgeblich auf reale Machtzusammenhänge zurückgeführt, sondern Unterdrückung, Ungleichheit und Ungerechtigkeit primär den Zufällen des menschlichen Zusammenlebens zugeschrieben werden, ist eine fatale politische Ideologie am Werke. Das Menschenwirkliche, so ist mit Spinoza zu konstatieren, wird von Menschen und nicht von den Zufällen des Lebens gemacht. Daraus folgt aber auch, dass das Bestehende durch Menschen verändert wird. Doch keineswegs ist alles jederzeit veränderlich: Die Dynamik der gesellschaftlichen Wirklichkeit fußt auf Bedingungen, die sie konstituieren und begrenzen. Sofern hingegen in der Prospektive ein Insistieren auf den bestehenden und wirkenden Machtzusammenhängen zu einer systematischen Negation von Möglichkeitsräumen führt, ist ebenfalls eine fatale politische Ideologie am Werke. Wird das Andersseinkönnen des Bestehenden nicht nur in der Beobachter-, sondern auch in der Teilnehmerperspektive gelehnet und bekämpft, so schwindet die Möglichkeit, Unterdrückung, Ungleichheit und Ungerechtigkeit zu überwinden, weil die Vorstellung (*imaginatio*) der Veränderbarkeit des status quo als notwendige Bedingung für die tatsächliche Veränderung zu erachten ist.

Ein Insistieren auf den Zufällen des menschlichen Lebens ist ebenso problematisch wie die vollständige Aktualisierung von Macht. Mir scheint, Spinoza hat nicht nur um das Problem der Verschleierung von Ursachen durch Zufallsunterstellungen gewusst: Die Rehabilitierung der Kontingenz *sub specie hominis* lässt Möglichkeitsräume inmitten der totalen Bedingtheit alles Seienden entstehen. Diese imaginären Nischen wiederum bedingen und erklären die Veränderbarkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Kontingenz wird auf der Ebene der menschlichen *imaginatio* zu einer erforderlichen Voraussetzung, um sozialen Wandel herbeizuführen. Auf Ebene der »richtigen« Erkenntnis ist diese »defekte« Vorstellung vonnöten, um sozialen Wandel adäquat erklären zu können.

c. Conclusio: Möglichkeitsmotive nach Spinoza

Fassen wir nun die Überlegungen zusammen, um diejenigen Motive in Spinozas politischer Ontologie oder Sozialphysik herauszugreifen, die für einen neuzeitlichen und um wesentliche Momente angereicherten Begriff der Möglichkeit relevant sind. Erwähnt seien drei Momente, die dazu beitragen, den Begriff der praktischen Möglichkeit näher zu bestimmen.

(1) Ohne Macht gäbe es überhaupt kein Seiendes, ohne Handlungsmacht keine Einzeldinge, die handeln könnten. Macht muss folglich als Existenzgrund menschlicher Einzeldinge erachtet werden. Spinozas Begriff der *potentia* ist deswegen von Belang,

weil er explizit auf den *Zusammenhang von Leben und Macht* eingeht: Die Erhaltung des eigenen Lebens und die Verbesserung desselben ist Ausdruck der individuellen Macht. Aufgrund dieser Grundannahme über das Streben von Einzeldingen, in ihrem Sein zu verharren und die eigene Macht zu steigern, wird das ›Existenzielle‹ eines Möglichkeitsbegriffs in der praktischen Philosophie gewahrt. Der Gedanke, demzufolge die wirkliche Macht eines menschlichen Lebewesens zumindest so gering ausfallen muss, dass es existieren kann, dürfte insbesondere einer (neo-)aristotelischen Gerechtigkeitstheorie vertraut sein.¹⁰⁶ Diejenige Form von Macht, die dem Menschen eigentümlich ist, wird als *soziale Handlungsmacht* bestimmt. Demzufolge kann die Macht eines vernunftbegabten Einzeldings keineswegs erschlossen werden, wenn es isoliert betrachtet wird. Die Wirkmacht eines jeden Akteurs ergibt sich aus der Machtfülle, die ihm im sozialen Zusammenhang zukommt.

(2) Spinozas Konzept der Macht ist auch deswegen von Interesse, weil sie als *Wirkmacht* auftritt und damit die Ursache für Veränderung darstellt. Ein durch Spinoza herausgeforderter Aristotelismus könnte viel klarer zwischen aktualisierter und möglicher Macht unterscheiden: *Wirkliche Macht* speist sich aus aktualisierten Vermögen und *mögliche Macht* aus noch nicht oder gerade nicht wirksamen Vermögen. Die wirkliche Macht ist konstitutiv für die Wirklichkeit und ihre Erkenntnis. Doch von ihr wäre die mögliche als eine Macht der Veränderung und Erneuerung zu unterscheiden. Allerdings braucht es dafür eine Vorstellung von Vermögen und Kontingenz, die bei Spinoza zumindest *sub specie aeternitatis* ausgeschlossen bleibt.

(3) Auch wenn *Kontingenz* vom Standpunkt der allgemeinen Ontologie aus unreal ist, kann sie keineswegs irrelevant sein für eine realistische Sozialphilosophie. Zumindest die Akteure machen Kontingenzunterstellungen. Sie begreifen ihre eigene Macht und die des Gemeinwesens als Vermögen, die aktualisiert werden können, aber nicht aktualisiert werden müssen. Wird Kontingenz derart ›de-substantialisiert‹, eröffnet sich ein Begriff der Möglichkeit, der die Perspektive handelnder Subjekte zu integrieren vermag: Mit der ›De-Substantialisierung‹ geht eine ›Subjektivierung‹ einher. – Im kommenden Kapitel soll gezeigt werden, wie Hegel diese Tendenz zur Subjektivierung aufgegriffen und konsequent umgesetzt hat. Hegels Überlegungen zu Selbstbewusstsein und zur Subjektivität von immer schon in sittlichen Verhältnissen lebenden Individuen bereiten ein Verständnis von »sozialer Möglichkeit« vor, das an aristotelische und spinozianische Aspekte anknüpfen kann und damit die Grundlage bildet für die marxischen Überlegungen zur Veränderbarkeit der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit.

3. Von praktischen zu sozialen Vermögen. Hegel über Arbeit und Vermögen in der bürgerlichen Gesellschaft

Die Vorstellung von partieller Bestimmtheit oder Kontingenz ist ambivalent. Kontingenz bedeutet auf der einen Seite, dass es Sachverhalte gibt, über die kein hinreichendes

106 Vgl. die Ausführungen zu Nussbaum in der Einleitung und in Kapitel »II.1.a. Handlungsvermögen: individuelle Fähigkeiten und externe Befähigungen« oben in der vorliegenden Untersuchung.

Wissen zur Verfügung steht oder stehen kann. Eine jede Beobachterin oder Handelnde hat also mit Dingen oder Prozessen zu rechnen, die nicht vollends kontrollierbar sind. Das damit verbundene Defizit besteht nun darin, die gewollten Absichten durch eigenes Tun nicht unbedingt realisieren zu können, da die Akteure im Voraus über den Erfolg des Gewollten zumeist nicht vollständig im Bilde sein können. Auf der anderen Seite bedarf es der Vorstellung von Kontingenzen, um diejenigen Zusammenhänge zu charakterisieren, in denen Freiheit realisiert werden kann. Nur wenn sich Subjekte in Zusammenhängen bewegen, die nicht vollständig vorherbestimmt (fremdbestimmt) sind, ist es ihnen möglich, gemäß den eigenen Vorstellungen (selbstbestimmt) auf Gegebenes einzuwirken.¹⁰⁷ Die Idee der Kontingenzen ist unabdingbar für die Erkenntnis *praktischer Freiheitsräume*: Wer Freiheit an Handeln bindet, muss mit Kontingenzen leben.¹⁰⁸ Mit jedem Versuch, die Verwirklichung von Freiheit als ein Geschehen in der Welt zu betrachten, wird eine Vorstellung von »Freiraum«, »Spielraum« oder »Möglichkeitsraum« vorausgesetzt, und diesem Raum wiederum ist die Vorstellung von Kontingenzen inhärent. Sie wird unabdingbar für ein Freiheitskonzept, das Handlungsräume als Voraussetzung eigenständigen Handelns erachtet. Anderskönnen ist freiheitskonstitutiv, ansonsten wäre Willensfreiheit ohne ein weltliches Korrelat: Der Wille ließe sich nicht manifestieren in der Welt.¹⁰⁹

Im Folgenden soll verdeutlicht werden, ob und inwiefern Hegel eine derartige Konzeption des Könnens, die nicht nur die individuellen oder kollektiven internen Vermögen meint, sondern auch Möglichkeitsräume – als Räume des So-oder-Anders-Handelns – in seine Überlegungen zum »objektiven Geist« integriert.¹¹⁰ Anhand der

107 Zur Ambivalenz der Kontingenzenvorstellung vgl. Michael Makropoulos, *Modernität als Kontingenzenkultur. Konturen eines Konzepts*, in: Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard (Hg.), *Kontingenzen*, München: 1998, S. 61.

108 Unter Umständen lässt sich auch mit Spinoza bereits die Dialektik der Aufklärung illustrieren: Der Bereich des Ungewissen und damit Unkontrollierbaren ist dem Denken der Aufklärung suspekt. Es zu tilgen, um es dem Bereich des menschlich Kontrollierbaren zu überführen, zielt auf Freiheitsgewinne, hat aber einen Machtgewinn zur Folge, der Freiheitsräume beschränkt. Mit der Überwindung der Idee der Kontingenzen wird zugleich die Überwindung des praktischen Möglichkeitsraumes bewirkt. Das, was dem Vernunft- und Entscheidungsvermögen des Menschen hätte überantwortet werden können, wird im göttlichen oder natürlichen Gesamtzusammenhang integriert in das System der Kausalketten.

109 Geert Keil hat dies deutlich herausgearbeitet: Keil, *Naturgesetze, Handlungsvermögen und Anderskönnen*, S. 929ff. sowie Geert Keil, *Willensfreiheit*. 2. Auflage, Berlin: 2013, S. 136ff. und S. 217ff.

110 Bei jeder Debatte, die sich auf Hegel unter einem spezifischen Erkenntnisinteresse beruft, könnte man den Vorwurf von Henrich aufbringen, man beteilige sich an der Arbeit im Steinbruch oder mache sich insofern der Goldwäscherei verdächtig, als man nicht die Wahrheit im Ganzen, sondern nur in Teilen suche. Nicht das Absolute steht dann mehr im Fluchtpunkt der Betrachtung, und der Rekurs auf Hegel verkenne damit den Sog seines Denkens. Dieser Vorwurf ist auch für die folgenden Untersuchungen gewiss nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Er lässt sich aber in Kauf nehmen mit Verweis auf mein Erkenntnisinteresse: Ich will einen Begriff der Möglichkeit in der Kritischen Theorie explizieren, wofür hegelsche Motive zwar eine gewichtige und erforderliche Bereicherung darstellen, wofür aber eine allumfängliche Darstellung des hegelschen Systems weder erstrebenswert noch sinnvoll zu sein scheint. Vgl. Dieter Henrich, *Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten*, in: Wolfgang Ivers und Klaus Vieweg (Hg.), *Das Interesse des Denkens*, München: 2003, S. 11.

Auseinandersetzung mit Hegels Rechtsphilosophie soll gezeigt werden, wie der von Aristoteles aus entwickelte Begriff der praktischen Realmöglichkeit um entscheidende Bedeutungsschichten angereichert wurde. Sie wiederum waren wegweisend für das Verständnis von sozialer Potentialität in der marxschen Theorie: Gesellschaftsformationen sind nicht nur in ihrem Sosein, sondern stets auch in ihrem historisch konkreten Andersseinkönnen zu begreifen, indem sowohl die Veränderbarkeit herrschender Verhältnisse als auch gesellschaftstransformierende Potentiale zutage treten.

»Wollen« und »Können« als die einzig maßgeblichen Momente von individueller Freiheit aufzufassen, wäre eine für Hegel abstrakte oder unterkomplexe Vorstellung. »Wollen« und »Können« sind sowohl inner- als auch intersubjektiv vermittelt und haben ihren Ort in den sittlichen Kontexten der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Die hegelsche Freiheitsvorstellung wäre um Längen unterboten, wenn man sie auf die beiden Momente des Anderswollens und Anderskönnens reduzierte.¹¹¹ Bestenfalls wären es Vorstufen einer sittlichen Rationalität, in welcher der freie Wille ein Dasein erlangt. Gleichwohl sind diese beiden Freiheitsaspekte bei Hegel vorzufinden und sollen im Folgenden betrachtet werden, denn »Anderswollen« und »Anderskönnen« sind zentrale Elemente einer hegelianischen Konzeption der praktischen Möglichkeit. Das Anderswollen werde ich mit Überlegungen zum Prinzip der Subjektivität erläutern. Mich interessiert aber vor allem das Anderskönnen, das aus einer Betrachtung von vergesellschafteten Vermögen im bürgerlichen Gemeinwesen hervorgeht. Diese Ausführungen wären auf ganz eigentümliche Weise aus dem Kontext der hegelschen Philosophie gerissen, wenn man nicht zuvor einige allgemeine Anmerkungen zu jener machte. Bevor also das Prinzip der Subjektivität, die subjektiven und die sozialen Vermögen zwecks Entwicklung eines an Hegel orientierten Begriffs der sozialen Möglichkeit eruiert werden können, ist es vonnöten, auf die Leistungskraft von Hegels praktischer Philosophie einzugehen, denn in diesem Philosophieverständnis liegt eine nahezu prinzipiell zu nennende Begrenzung oder Enthaltbarkeit, die sich auf die Möglichkeitskonzeption auswirkt. Die Überwindung dieser Begrenzung hatte den Weg ebnen können für das marxsche Modell der Potentialität. Gemeint ist die Grenze der eigenen Zeit.

a. Philosophie als ihre Zeit in Gedanken erfasst.

Zur Negation des Möglichkeitsdenkens

Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst. Das ist die beinahe schon populär zu nennende Bestimmung Hegels in der Vorrede zu den »Grundlinien der Philosophie des Rechts«.¹¹² Was aber meint »ihre Zeit«? Unter *Zeit* wird vorerst historische Zeit verstanden. Sie ist keineswegs Ausdruck eines willkürlichen Aneinanderreihens von einzelnen Vorkommnissen innerhalb eines vorher abgesteckten Zeitraums, sondern eine komplexe und vielschichtige Gesamtheit von soziokulturellen Begebenheiten. Eine bloß for-

111 Siehe hierzu den letzten und umfangreichsten Teil »Wirklichkeit der Freiheit« in Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: 2011, S. 221ff.

112 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), Frankfurt a.M.: 1970, S. 26.

male Bestimmung der Zeit wird hierdurch überwunden. So schlägt sich etwa im Konzept der »Epoche« ein solches Zeitverständnis nieder. Doch das Diktum, Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfasst, erschöpft sich nicht in der gedanklichen Leistung, alle relevanten Einzelphänomene als Momente eines strukturierten Ganzen anzuordnen. Vielmehr muss das Possessivpronomen *ihre* in einer aufs Ganze gehenden Reflexion der jeweiligen und eigenen Epoche zur Geltung gelangen: Erst wenn die Epochalisierung auch als Leistung einer von den denkenden Subjekten durchdrungenen Vernunft begriffen wird, ist das hegelsche Diktum vollständig: Die Verständigung über die eigene Zeit kann nicht vonstattengehen ohne diejenigen, die sie denken. Anders formuliert: Die Verständigung über die eigene Zeit ist zugleich die Selbstverständigung des Subjekts der philosophischen Reflexion. Die zentralen Aussagen der philosophischen Reflexion sind einerseits das Produkt historischer Prozesse. Andererseits wandeln sich philosophische Konzeptionen in der Zeit. Damit kommt die doppelte Historizität der Philosophie zum Ausdruck, die in der gegenseitigen Verwiesenheit von Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte ihren Ausdruck findet.¹¹³

Für das philosophische Bewusstsein ist der reflexive Vollzug, der die eigene Zeit auf ihren Begriff zu bringen unternimmt, deswegen möglich, weil ihm die geschichtliche Welt nicht als etwas unverständlich Fremdes erscheint oder entgegentritt. Vielmehr sind ihre Erscheinungsformen Gestalten des Bewusstseins selbst. Wäre die geschichtliche Welt dem Bewusstsein fremd, dann gäbe es keine Möglichkeit, das vermeintlich Geschichtliche zu verstehen oder zu begreifen. Es müsste unterstellt werden, dass die Phänomene, die wir üblicherweise der geschichtlichen Welt zurechnen, eigentlich Ausdruck eines sinn- und strukturlosen Chaos seien. Es gäbe im Gegenstandsbereich, den wir als Geschichte bezeichnen, nichts zu verstehen. Weil aber den Akteuren eine Vernunftbegabung attestiert und Geschichte von vernunftbegabten Akteuren bewirkt wird, können historische Zusammenhänge als potentiell vernünftig begriffen werden.¹¹⁴ Vernunft und Geschichte stehen demnach in einem direkten Verweisungszusammenhang.

Das philosophische Erfassen der eigenen Zeit besteht darin, sie auf einen Begriff zu bringen, der vernünftig ist. Die Vernünftigkeit der Zeit – gleichsam ihre real existierende Substanz – soll vermöge begrifflichen Denkens aus dem Dickicht kontingenter Einzelercheinungen, also aus dem »Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden«¹¹⁵, exponiert werden:

»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«¹¹⁶

Hier klingt der Wirklichkeitsbegriff von Hegels Logik an – oder wie es in der »Enzyklopädie« heißt: Wirklichkeit ist die »unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der

113 Rolf-Peter Horstmann, Selbsterkenntnis der Vernunft. Zu Hegels Verständnis von Philosophiegeschichte, in: Hegel-Jahrbuch 1997, S. 53.

114 Das Adjektiv »potentiell« ist hierbei von großer Bedeutung, weil Vernunftbegabung nicht heißt, dass stets vernünftig gehandelt wird.

115 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede, S. 25.

116 A.a.O., Vorrede, S. 24. Vgl. auch die alternative Formulierung: »Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig.« Georg Friedrich Wilhelm (!) Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hg. von Dieter Henrich, Frankfurt a.M.: 1983, S. 51.

Existenz«. ¹¹⁷ »Wirklichkeit« in rechtsphilosophischer Hinsicht meint dann den Inbegriff dessen, was sich in der eigenen Zeit vernünftig erfassen lässt. Dieses Vernünftige in der Zeit ist für Hegel die Idee des Rechts. Diese Idee wiederum wird als Freiheit bestimmt, welche »in ihrem Begriff und in dessen Dasein« erkannt werden muss. ¹¹⁸ Was mit dieser Engführung von Vernunft und Wirklichkeit für die rechtsphilosophische Analyse folgt, hat Hegel in den »Grundlinien« expliziert. Er beschreibt dort nicht, was die Gegenwart – rekonstruiert aus persönlichen Erfahrungen, kulturellen Artefakten und Daten (also Quellen) – sei, sondern er versucht, die eigene Epoche in ihrem »objektiven Geist« zu begreifen: Die rationalen und emanzipatorischen Potentiale der eigenen Zeit werden in einer Radikalität vorgestellt, der kein empirisches Gemeinwesen entspricht, aber gemäß der Vernünftigkeit der Wirklichkeit entsprechen könnte. ¹¹⁹

Problem I: Das Mögliche ist das Notwendige; Notwendigkeit in der Geschichte. Weil die geschichtliche Wirklichkeit zumindest der *Möglichkeit nach* vernünftig ist, lässt sich die eigene Zeit auf den Begriff bringen. Philosophie kann nach Hegel dasjenige in der geschichtlichen Welt als ihre Zeit erfassen, das sich als potentiell vernünftig auszeichnet. Ein derartiges Selbstverständnis von Philosophie impliziert eine unumstößliche Zeitlichkeit des Denkens. Es verwundert deswegen kaum, wenn der geschichtsphilosophisch transformierte Optimismus des neuzeitlichen Denkens auch vor der hegelschen Philosophie nicht haltmacht. ¹²⁰ Zumindest in der Retrospektive versteht Hegel unter der Weltgeschichte einen *Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*. ¹²¹ Geschichte, wie sie Philosophie in Gedanken zu erfassen vermag, wird als ein Geschehenszusammenhang unter dem Telos der Freiheitsverwirklichung begriffen – und gerade durch diese Teleologie findet eine Fokussierung statt, die einer folgeschweren Reduktion gleichkommt. Hegels Reflexionen auf die Weltgeschichte verdeutlichen, wie durch das Prinzip der Freiheit das historisch Mögliche reduziert wird auf das geschichtlich Notwendige:

»Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.« ¹²²

Möglichkeit und Notwendigkeit fallen in der philosophischen Betrachtung der vergangenen und der eigenen Zeit zusammen, die Differenz scheint ausgelöscht. Besteht darin das Ende von Möglichkeitsdenken überhaupt? Fest steht: Möglichkeitsdenken wird an den Rand gedrängt.

117 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Bd. 1 (1830), Frankfurt a.M.: 1970, § 142.

118 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §1 (Zusatz).

119 Rüdiger Bubner, »Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«, in: Karl-Otto Apel et al., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M.: 1971, S. 236. Diesen Aspekt greift Honneth auf, wenn er Hegel bescheinigt, »knapp über den Horizont der existierenden Sittlichkeit« zu blicken. Honneth, Das Recht der Freiheit, S. 27.

120 Etwas ausführlicher bin ich in der Einleitung zu dieser Arbeit auf die Entstehung der modernen Geschichtsphilosophie eingegangen.

121 Der Ausdruck »Retrospektive« scheint deswegen angemessen zu sein, weil die »Eule der Minerva« bekanntlich erst dann auf die eigene Zeit blickt, wenn zumindest schon die Abenddämmerung eingesetzt hat, hierzu später mehr. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede, S. 28.

122 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt a.M.: 1970, S. 32.

Problem II: Wirklichkeit ohne Zukunft (Aktualismus). Diese Fokussierung auf das geschichtlich Notwendige mag insofern nicht nachvollziehbar sein, als der Fortschrittsbegriff von Hegel bemüht wird: Wer Fortschritt postuliert, akzeptiert einen Unterschied zwischen der bereits erreichten (er kämpften) Verfassung der Freiheit und der noch nicht realisierten. Es gibt demnach einen Unterschied zwischen wirklicher und möglicher Freiheit. Dieser Unterschied bleibt aber deswegen bei Hegel bedeutungslos, weil die philosophische Betrachtung einzig die Realisierung von Verhältnissen fokussiert, in denen sich dieser Fortschritt bereits festmachen lässt. Die Fertigkeiten der Philosophie reichen nicht über das bereits verwirklichte Niveau an Freiheit hinaus, Fortschritt kann nur in der Retrospektive erkannt werden. Die »eigene Zeit« manifestiert sich als erstaunlich hartnäckige Grenze der philosophischen Expertise.¹²³ In diesem vernünftigen Erfassen der epochalen Substanz scheint kein Raum zu sein für das Erfassen derjenigen Möglichkeiten, die über das notwendigerweise erreichte Freiheitsniveau der eigenen Zeit hinausgehen. Es überstiege die philosophischen Kompetenzen, wenn im Erfassen der Möglichkeiten der Epoche auch ein Blick in die Zukunft und auf die zukünftige Verfasstheit von Gesellschaft und Staat gewagt werden würde.¹²⁴ Man wäre damit außerhalb des vernünftigen Erfassens der Wirklichkeit.¹²⁵ Was sich hier andeu-

-
- 123 Aus dem formalen Argument, wonach es der Vernunft nicht möglich ist, die eigene Zeit zu transzendieren, ohne dabei ins bloße Meinen oder Wünschen zu verfallen, ergibt sich in Hegels Geschichtsphilosophie eine Absage an heilsgeschichtliche Entwürfe, selbst wenn sie auf dem Prinzip der Freiheit fußen. Heilsgeschichte verlagert ihr geschichtliches Telos in die Zukunft, als dasjenige, was es zu erreichen gilt. Dieses Telos kann aber nicht vernünftig begriffen werden, weil es erst in der Zukunft verwirklicht und damit nicht in die Gleichung von Vernunft und Wirklichkeit integriert werden kann. Demgegenüber ist mit Hegel das Prinzip der Freiheit als vernünftig zu begreifen, weil es nicht als solches erfasst wird, sondern lediglich in Gestalt des Bewusstseins der Freiheit, wie es sich in der je eigenen Zeit zeigt. Vgl. Dirk Stederoth, *Das Ende am Anfang. Anmerkungen zu Hegels Geschichtsbegriff*, in: Heinz Eidam et al. (Hg.), *Die Zukunft der Geschichte. Reflexionen zur Logik des Werdens*, Kassel: 2003, S. 59f.
- 124 Zur geistesgeschichtlichen Einordnung von Hegels Zukunftsverständnis vgl. Lucian Hölscher, *Hegel und die Zukunft*, in: Rüdiger Bubner und Walter Mesch (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?*, Stuttgart: 1999, S. 325ff.
- 125 Exemplarisch zeigt sich dies an der Behandlung der USA, der Neuen Welt, in den »Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte«. Dort schließt Hegel Nordamerika aus der Betrachtung der Weltgeschichte aus, weil dieser junge Staat *noch nicht* einer vernünftigen Betrachtung der sittlichen Wirklichkeit offenstehe – die USA seien ein »Land der Zukunft«: »Nordamerika ist noch nicht als ein gebildeter und ausgereifter, sondern als ein Staat zu betrachten, der noch im Werden ist«. Er kommt zu folgendem Schluss: »Amerika hat von dem Boden auszuschneiden, auf welchem sich bis heute die Weltgeschichte begab.« Es sei ein Land der Träume und kein Gegenstand der Weltgeschichte, wie sie »bis heute« zu betrachten sei. »Der Philosoph hat es nicht mit dem Prophezeien zu tun. Wir haben es nach der Seite der Geschichte vielmehr mit dem zu tun, was gewesen ist und mit dem, was ist, – in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist, noch erst nur sein wird, sondern mit dem, was *ist* und ewig ist, – mit der Vernunft, und damit haben wir zur Genüge zu tun.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. 1. Teilband: *Die Vernunft in der Geschichte* (1822), Hamburg: 1994, S. 207 und S. 210. Vgl. Hans-Christian Lucas, *Hegels Vergessen der (in Bern noch gewürdigten) nordamerikanischen Revolution*. Von der Carthschrift zu den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Helmut Schneider und Norbert Waszek (Hg.), *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*, Frankfurt a.M.: 1997, S. 207ff.

tet, ist eine Dichotomie zwischen *vernünftiger Wirklichkeit* und *unvernünftiger Zukunft*: Auf der einen Seite steht ein vernünftiges Erfassen der Wirklichkeit, auf der anderen Seite ein unvernünftiges Erfassen von wirklichkeits-transzendierenden Möglichkeiten, deren Verwirklichung noch aussteht.¹²⁶

Beide skizzierten Probleme der hegelschen Philosophie des objektiven Geistes – also die ›Vernotwendigung‹ und die ›Defuturisierung‹ – sind als Beschränkungen ihrer selbst zu verstehen. Sie gehen auf das Diktum zurück, Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfasst: Negation des Möglichkeitsdenkens paart sich mit »Zukunftsagnostizismus«¹²⁷.

b. Rütteln am Gehäuse der Notwendigkeit: Über Zufall, Subjektivität und Vermögen

Gemäß dem Selbstverständnis der hegelschen Philosophie ließen sich folgende Schlüsse ziehen: Zum einen sind jegliche Formen von Möglichkeitsdenken zu überführen in Notwendigkeitsdenken, zum anderen liegt »Zukunft« außerhalb des philosophischen Kompetenzbereiches. Doch ganz so eindeutig stehen die Dinge nicht. Dies liegt *erstens* in Hegels Theorie des Zufalls begründet, die aus seinen Studien zur Logik herrührt und ihre Spuren auch im System des »objektiven Geistes« hinterlassen hat. *Zweitens* lassen Hegels Überlegungen zum Prinzip der Subjektivität am Notwendigkeitsprimat und dem Aktualismus zweifeln, wie sie zuvor an Spinozas Ontologie dargestellt wurden. *Drittens* deuten Hegels Überlegungen zu besonderen und dem allgemeinen Vermögen auf eine Neubesinnung hin, die – zumindest zwischen den Zeilen – einen Begriff der Möglichkeit im Kontext der Überlegungen zur »bürgerlichen Gesellschaft« vorbereitet. Es ist der Begriff der sozialen Möglichkeit.

I. Hegels Theorie des Zufalls: Zitate wie das Folgende haben Anlass zu der Vermutung gegeben, Hegel sei eine wirkmächtige Stimme im Konzert der Aufklärungsphilosophie, die den Zufall diskreditiert¹²⁸:

»Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen.«¹²⁹

Wie Dieter Henrich hingegen zeigt, sind solche Aussagen Hegels nicht dazu heranzuziehen, den *Zufall* als unwesentlich einzustufen. Denn das Zufällige, nicht aber der Zufall selbst sei zu vernachlässigen für die philosophische Betrachtung. Diese Unterscheidung führt Henrich zu der These, dass »Kontingenz in den Begriff des Wesens

126 Weitaus drastischer drückt sich Hegel aus, wenn empirische Möglichkeiten in das Blickfeld des Philosophen geraten. So mag es zwar auf der Ebene der einzelnen, existenten und endlichen Dinge oder Personen von Möglichkeiten nur so wimmeln, sie sind aber nicht Gegenstand der Philosophie: »Insbesondere muß in der Philosophie von dem Aufzeigen, daß etwas möglich oder daß auch noch etwas anderes möglich und daß, wie man es auch ausdrückt, denkbar sei, nicht die Rede sein. [...] der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Ersinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten.« Hegel, Enzyklopädie Bd. 1, § 143, S. 282.

127 Hölscher, Hegel und die Zukunft, S. 331.

128 Vgl. etwa Vogt, Kontingenz und Zufall, S. 68.

129 Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, S. 29.

selbst« bei Hegel aufgenommen worden ist, was augenscheinlich einleuchtet, schließlich wird der Zufall in der Wesenslogik behandelt. Hegels Logik sei sogar die einzige Theorie, »die den Begriff des absoluten Zufalls kennt.«¹³⁰ In der »Wissenschaft der Logik«¹³¹ kann diese Bestimmung alleine deswegen nicht vernachlässigt werden, weil das Prinzip der Zufälligkeit bereits in den ursprünglichen Bewegungen – dem Übergehen (bzw. »Übergegangensein«) des Seins in das Nichts – vorliegt.¹³² Dieses Übergehen ist nicht notwendig, sondern zufällig – und zwar in einer absoluten, und das heißt von Bestimmungen losgelösten Weise.¹³³ Das Denken selbst, als basale Operation und Gegenstand von Logik überhaupt, kommt nicht aus ohne die Vorstellung des Zufalls. Notwendigkeit wiederum, so das Resultat der Wesenslogik, sei nur denkbar, wenn es den absoluten Zufall »gibt«, oder wie Henrich es ausdrückt: »Zufall und Notwendigkeit sind analytisch verbunden.«¹³⁴

Obwohl diese Relation zwischen Notwendigkeit und Zufall in der Logik als ein Verhältnis des Aufeinander-Verwiesen-Seins dargelegt wird, lässt sich an der Interpretation von Henrich der Eindruck gewinnen, die hegelianische Konzeption der *Sittlichkeit* marginalisiere in einer möglichst radikalen Weise den Zufall. Zwar rechnet Hegel mit ihm sowohl in der Sphäre der Natur als auch in der Sphäre des Geistes: Es »gibt« Zufall und das Zufällige. Aber alle sittliche Anstrengung diene dem Zweck, zumindest dem Zufälligen zu entsagen. Doch dieses Entsagen könne nicht als Negation begriffen werden. Vielmehr sei das Zufällige frei zu lassen: Dieses Zufällige, das Triebe und Neigungen umfasst, lässt sich nicht bändigen, indem man es, wie bei Fichte oder Kant, durch Pflicht zurückzudrängen versuche. Man würde den Neigungen und Trieben durch dieses Zurückdrängen, Überwinden oder Aufheben eine Bedeutung beimessen, die Hegel unheimlich zu sein scheint. Doch wie steht es um den Zufall inmitten des begrifflichen Erfassens der eigenen Zeit? Nahezu undialektisch, so lässt sich Henrichs wohlwollende Interpretation bewerten, muss nicht nur dem Zufälligen, sondern auch der Kategorie

130 Dieter Henrich, Hegels Theorie über den Zufall, in: ders., Hegel im Kontext, Frankfurt a.M.: 1971, S. 161 und S. 159.

131 Das Kapitel »Die Wirklichkeit« in der »Wissenschaft der Logik«, in dem Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit behandelt werden, beginnt mit einer Kritik an Spinozas Substanzmetaphysik: Laut Hegel konnte Spinoza das Heraustreten des Bestimmten aus dem All-Einen nicht als Übergang erkenntlich machen; die Attribute und Modi treten lediglich zum Absoluten hinzu. So gibt es auch in der Logik eine Auseinandersetzung mit Spinoza genau an der Stelle, wo Kontingenzen und Möglichkeit verhandelt werden.

132 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik Bd. 2 (1812-1816), Frankfurt a.M.: 1970, S. 216f. Vgl. auch S. 217: »Diese Identität des Seins in seiner Negation mit sich selbst [...] ist diese Einheit als [...] in der Zufälligkeit.«

133 Vgl. Konrad Utz, Die Notwendigkeit des Zufalls. Hegels spekulative Dialektik in der »Wissenschaft der Logik«, Paderborn: 2001, S. 302. In Anlehnung an Hegel fasst er diesen Gedanken wie folgt: »Der Zufall ist dasjenige, worin und wodurch Setzung und Bestimmung überhaupt (ursprünglich) geschieht. Er leistet den unerklärlichen und unableitbaren Übergang vom Unbestimmten zum Bestimmten und vom Nichtsein zum Sein. Darin ist er konstruktiv. Selbstverständlich kann sich der Übergang auch in die umgekehrte Richtung vollziehen und Unbestimmtheit bzw. Vernichtung ergeben. Dann ist der Zufall destruktiv. Aber auch darin ist er positiv und nicht nur negativ, denn er schafft eine Neue, wenngleich »ärmere« Verhältnislage, die der Fall ist.« Zitat auf S. 306f.

134 Henrich, Hegels Theorie über den Zufall, S. 164.

des Zufalls aus dem Weg gegangen werden. Ihn dialektisch zu integrieren, scheint keine Option zu sein:

»Entsprechend der [...] theoretischen Situation bei Hegel ist für ihn die sittliche Leistung gerade die, den Zufall zu erkennen, ihn gewähren zu lassen, und den Willen dadurch, daß er dem an sich Zufälligen keine wesentliche Bedeutung gibt, in der eigentlichen Sphäre des Notwendigen zu beheimaten. [...] Auch im höheren sittlichen Sein muß der Zufall ohne Entgegensetzung ausgeschlossen sein.«¹³⁵

Hegels Sittlichkeitslehre, so hat es mit Henrich den Anschein, bekommt weder den Zufall noch das Zufällige in den Griff. Sie kann den Zufall nicht aufheben und muss das Zufällige ausschließen. Das Zufällige und den Zufall dialektisch einzuhegen, also gemäß der bestimmten Negation aufzuheben, würde die sittliche Struktur gefährden. – Bestritt Spinoza die Realität des Zufalls und räumte ihm zugleich in der Sphäre der Praxis Relevanz ein, so leugnet Hegel hingegen nicht die Realität des Zufalls, aber seine Relevanz inmitten der vernünftigen Betrachtung der sittlichen Wirklichkeit. Der Zufall rüttelt gleichsam am Gebälk der Sittlichkeit, was Hegel – gemäß der Interpretation von Henrich – dann noch übrig zu bleiben scheint, ist Ausschluss und Ignoranz.

Henrichs Überlegungen zur hegelschen Theorie des Zufalls wurden so ausführlich gewürdigt, weil er am Ende selbst andeutet, wie unvollständig sie geblieben sind. Vorausgesetzt der Zufall kann nur dort bestehen, wo die Dinge sich auch anders verhalten können, so könnte die Ausblendung des Zufalls ebenso dazu führen, praktische Kontingenzen zu ignorieren. Freiheit, so ist Henrich zuzustimmen, fordere einen »Raum der Kontingenzen«, doch er fügt hinzu: »Diese Seite der Kontingenztheorie, die eine neue Entwicklung des Problems fordern würde, bleibt hier ausgespart.«¹³⁶ Blendet aber Hegel selbst dieses Problem aus? Wird Kontingenzen als Moment des sittlichen Seins entfaltet, oder wird sie – dem Zufall gleich – aus dem objektiven Geist eskamotiert?¹³⁷

II. Anderswollen. Negation der spinozianischen Negation und das Prinzip der Subjektivität: Hegels Darstellung der Sphäre des »objektiven Geistes« trägt ambivalente Züge. Wo Hegel versucht, die vernünftige Wirklichkeit des objektiven Geistes zu bestimmen, und deswegen auf die Kategorie der Möglichkeit im Allgemeinen und auf die Vorstellung der Kontingenzen im Besonderen verzichtet, eröffnet er zugleich einen Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, welcher ohne das begriffliche Instrumentarium von »Möglichkeit« und »Kontingenzen« nicht auskommt. Man könnte Hegel unterstellen, ihm sei es nicht gelungen, das Mögliche aus dem vernünftigen Erfassen der sozialen Wirklichkeit zu

135 A.a.O., S. 172.

136 A.a.O., S. 185.

137 Ich habe darauf verzichtet, die hegelsche Bestimmung von *realer Möglichkeit* in der »Wissenschaft der Logik« (Wesenslogik) zu thematisieren, weil mir kein wesentlicher Unterschied zu der margarischen oder spinozianischen Position vorzuliegen scheint: Das Mögliche ist das Notwendige. Oder wie Hegel es ausdrückt: »So ist die Wirklichkeit in ihrem Unterschiedenen, der Möglichkeit, identisch mit sich selbst. Als diese Identität ist sie Notwendigkeit.« Hegel, *Wissenschaft der Logik* Bd. 2, S. 207 sowie auf S. 211: »Was daher real möglich ist, das kann nicht mehr anders sein; unter diesen Bedingungen und Umständen kann nicht etwas anderes erfolgen. Reale Möglichkeit und die Notwendigkeit sind daher nur *scheinbar* unterschieden.«

verbannen – es ist »zäher«, als es dem Verfechter der Wirklichkeit lieb sein kann. Offensichtlich hängt dies auch mit Hegels Vorstellung von Subjektivität zusammen.

Im Prinzip der Subjektivität überbietet Hegel den spinozianischen Substanzgedanken. Wie nach Willy Brandt eine gute Sozialdemokratin in ihrer Jugend Kommunistin gewesen ist, so hat die junge Philosophin als Spinozistin zu beginnen:

»Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist.«¹³⁸

Doch Spinozas Radikalität ist eben nur der Anfang. Blicke man bei der einen Substanz stehen, käme es zu keiner Entwicklung, denn alles verkomme dann in der einen, starren Substanz, die Hegel als Negation des »Geistigen« charakterisiert. Dem stellt Hegel das *Prinzip der Subjektivität* als das »Geistige« entgegen. Die Substanz als das Allgemeine ließe sich gar nicht denken, ohne die Vorstellung von Subjektivität, die aber letztlich als Konkretes wieder in den Substanzgedanken integriert werden müsse.¹³⁹

Mit dem Prinzip der Subjektivität sind wir schon inmitten der großen Erzählung, welche die Moderne über sich selbst erzeugt hat. Es ist die Geschichte vom *Erwachen des Subjekts*. Erst die moderne Zeit hat – um mit Hegel zu sprechen – das Prinzip der Subjektivität hervorgebracht. Es wird zum zentralen Gegenstand einer zeitgemäßen Rechtsphilosophie.¹⁴⁰ In ihr entfalten sich die vernünftigen Aspekte des sittlichen Gesamtzusammenhangs. So beruhen etwa rechtlich verbürgte Freiheiten, ein liberales Gesellschaftsgefüge samt marktwirtschaftlicher Ökonomie und ausdifferenzierten Sphären der Öffentlichkeit sowie der moderne Staat auf dem Prinzip der Subjektivität. Es wird als freie Subjektivität bestimmt, die sich dadurch auszeichnet, dass »alle wesentlichen Seiten, die in der geistigen Totalität vorhanden sind, zu ihrem Recht kommend, sich entwickeln.«¹⁴¹ In den »Grundlinien« wird die (für sich seiende) Subjektivität als Prinzip der Moralität eingeführt.¹⁴² Sie tritt dadurch zum Vorschein, dass die Person, als Referenzobjekt des abstrakten Rechts, nun zum Subjekt, als Referenzobjekt der Moral, wird.¹⁴³ Die Selbstbestimmung des Subjekts, die ihm als moralisches Wesen zukommt, wird als »die reale Seite des Begriffs der Freiheit« bestimmt.¹⁴⁴ Der Standpunkt der Moralität bleibt aber defizitär, denn in ihm stehe der objektiven Wirklichkeit ein subjektiv Gesetztes unvermittelt gegenüber. Sobald die im einzelnen Subjekt gesetzten Zwecke in der Welt realisiert werden sollen, gelangt es in Relation zur

138 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. 3, Frankfurt a.M.: 1970, S. 165. Vgl. auch Hegels Ausspruch: »Entweder Spinozismus oder keine Philosophie.« A.a.O., S. 163f.

139 Mit der Subjektivierung der Substanz wird Letztere erst in einem eminenten Sinne wirklich, da sie als Subjekt eine wirkende, tätige wird: »Es kommt [...] darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.« Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 22f.

140 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124 (Anmerkung), S. 233.

141 A.a.O., § 273 (Zusatz), S. 439.

142 A.a.O., § 104, S. 198.

143 A.a.O., § 105, S. 203.

144 A.a.O., § 106 (Anmerkung), S. 204.

objektiven Sphäre. Dort ›trifft‹ es auf andere Subjekte, die ihren Willen ebenso bekunden - und überwindet dadurch seine Selbstbezogenheit. Diese Sphäre heißt bekanntlich »Sittlichkeit«.

Philosophiegeschichtlich betrachtet lässt sich in der Entfaltung der Subjektivität ein entscheidender Meilenstein an der Schwelle des Mittelalters zur Neuzeit entdecken und im folgenden Motto bündeln:

»Das, was gelten, was festgesetzt sein soll in der Welt, muß der Mensch durch seine Gedanken einsehen.«¹⁴⁵

Ausgehend von Descartes vollzieht sich das Prüfen und Begründen von normativen Aussagen anhand von gedanklichen Operationen, die das Subjekt als vernünftiges, auf sich selbst gestelltes Ego voraussetzen: Einzig die reine Vernunft ist die Richterin der Moral.¹⁴⁶ Geschichtsphilosophisch betrachtet führt für Hegel die Entfaltung der Subjektivität zum Zerfall des sittlichen Gesamtzusammenhangs; überkommene Banden der Tradition treten in Konflikt zur Lebenswelt des modernen Menschen:

»[W]enn die vorhandene Welt der Freiheit ihm ungetreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr und muß die in der Wirklichkeit verlorene Harmonie nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen suchen.«¹⁴⁷

Insofern ist die Moderne durch die Ambivalenz der Freiheit des Subjekts und des Zerfalls sittlicher Strukturen gekennzeichnet: Die Entfaltung der Subjektivität wird erkaufte mit dem Zerschneiden der tradierten Ordnung, die dem Prinzip der Subjektivität nicht gerecht werden kann. Einerseits entspringt aus der Subjektivität in der Moderne eine Welt des Fortschritts der Verwirklichung von Freiheit, andererseits ist sie aber auch die Welt des Zerfalls und der Entfremdung von sittlichen Strukturen. Freiheit und Zerrissenheit avancieren zu den beiden Grund(be)stimmungen der modernen Welt.¹⁴⁸ Die Möglichkeit der Überwindung tradierten, die sukzessive Verwirklichung von Freiheit verhindernder Zusammenhänge erschließt sich im *Anderswollen*, wie es aus dem Prinzip der Subjektivität resultiert. Der sich seiner selbst bewusstwerdende Wille revoltiert gegen ihm äußerlich erscheinende Institutionen. Die tradierte Ordnung ist ihm fremd geworden – und der Wille äußert sich im *Anderswollen*.

145 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. 3, S. 120.

146 Dennoch, so betont Hegel, ist die »Philosophie der neuen Zeit« von dem Versuch geprägt, die (bereits im Mittelalter) gesetzte Differenz zwischen dem Gedachten und der Wirklichkeit als aufzulösenden Gegensatz zu bestimmen. Insofern kann sich eine Philosophie der Neuzeit nicht mit der selbstbezüglichen Reflexion des Subjekts begnügen, vielmehr erwächst die Notwendigkeit, den Denkenden zum »seienden Universum« in Bezug zu setzen. Schließlich strebt also der in der Neuzeit entstandene Gegensatz von Denken und Sein seiner Auflösung entgegen. A.a.O., S. 63.

147 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 138 (Anmerkung), S. 259.

148 Folgt man Habermas, so beginnt der »philosophische Diskurs der Moderne« mit Hegel. Das Grundproblem ist die interne *Zerrissenheit* der Epoche. Die von Hegel diagnostizierte verloren gegangene Einheit in sozialer, politischer, aber auch theoretischer Hinsicht gilt es seitdem, entweder zu überwinden oder zu affirmieren: Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M.: 1985, S. 26ff. Demgegenüber zeigt Honneth, dass der »sozialphilosophische Diskurs der Moderne«, welcher *Pathologien* der Gesellschaft zu thematisieren gedenkt, einen Vorläufer in Rousseau hat. Honneth, Pathologien des Sozialen, S. 11ff.

Nun besteht Hegels Ziel darin, die Überwindung der Entzweiung und damit eine neue Form von Sittlichkeit aufzuzeigen, die den Verhältnissen der Moderne entspricht.¹⁴⁹ Moderne Sittlichkeit muss als ein Modell der Vergesellschaftung begriffen werden, das nur dann bestehen kann, wenn es dem Prinzip der Subjektivität zur vollen Entfaltung zu verhelfen vermag. Die Überwindung der Zerrissenheit des »ganzen Systems der Lebensverhältnisse«¹⁵⁰ ist das Bedürfnis der hegelschen Philosophie. Angesichts der sozialen und geistigen Verhältnisse seiner Zeit entsteht das Bedürfnis nach Wiederherstellung der sittlichen Totalität:

»Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.«¹⁵¹

Philosophie, welche die Entzweiung zu überwinden trachtet, geht von dem Grundsatz aus, dass sich die Verwirklichung von Subjektivität (»eines wahrhaft freien Willens«) nur inmitten eines gesellschaftlichen und zuletzt staatlichen Ganzen vollziehen kann, in das zwar auch die Vorstellung von individueller Freiheit eingegangen ist, aber zugunsten einer Vermittlung aller Einzelwillen keine absolute Berechtigung mehr haben kann. Diese objektiven – also familiären, sozialen und staatlichen – Zusammenhänge, in denen Subjekte sich als selbstbewusste und anerkannte Wesen behaupten können, implizieren ein System der Rechte, Institutionen und sittlichen Überzeugungen (»Geseinnung«).

In diesem »System der Sittlichkeit« spielen *Vermögen* eine entscheidende Rolle, sie werden relevant auf Ebene der Familie, Wirtschaft, Gesellschaft und des Staates.¹⁵² Aus

149 Denn gemäß der hegelschen Dialektik kann das mit der Entfaltung und Realisierung des Prinzips der Subjektivität verbundene Problem der Besonderung und Zerrissenheit nicht das letzte Wort sein. Zum Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen im logischen und historischen Prozess bei Hegel siehe Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*. Bd. 3, Stuttgart/Weimar: 1997, S. 38ff.

150 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in: ders., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt a.M.: 1970, S. 23.

151 A.a.O., S. 22

152 In gewisser Weise zeigt sich an den wenigen Veröffentlichungen zur noch jungen Disziplin der Vermögensforschung, dass sie auf diesem Sittlichkeitsverständnis aufbaut, um »Vermögenskulturen« zu erforschen. Meines Erachtens »leidet« der Ansatz aber an seiner Fokussierung auf die normativen Aspekte. So liege der Sinn einer Vermögenkultur darin, bewusst und verantwortungsvoll die vorhandenen Möglichkeiten zu aktivieren: »Daher definiere ich die Vermögenkultur grundsätzlich als: die Förderung und Pflege von materiellen und immateriellen Werten, von Beziehungen und Netzwerken zum Schutz der individuellen, familiären, gesellschaftlichen und globalen Zukunftsfähigkeit.« Deswegen unterscheide sich auch der Reiche vom Vermögenden dadurch, dass Ersterer selbstsüchtig sowie ignorant und der Letztere verantwortungsvoll und weitsichtig handle. Diese direkte Koppelung zwischen Vermögen und ethischem Habitus scheint funktional zu sein. Nur selten wurde Wissenschaft so stark an die Apologie der bestehenden Verhältnisse und sozialen Unterschiede gekoppelt, wie bei Thomas Druyen: »Die Ungleichheit zwischen den Menschen ist kein Defizit aufgrund noch nicht wirksamer Sozialprogramme, sondern ein Kernbestandteil der Evolution. Es gilt daraus eine zukunftsweisende Perspektive zu entwickeln.« Thomas Druyen, *Vermögen ist mehr als Geld*, in: ders. (Hg.), *Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: 2011, erstes Zitat stammt von S. 14 und das zweite Zitat von S. 17.

diesen Vermögen erwachsen immer aber auch Möglichkeiten, aus dem Korsett der sittlichen Totalität, der Integration aller Subjekte in ein staatliches Ganzes, auszubrechen. Diese Möglichkeit des Ausbruchs nenne ich vorerst das »subversive Moment« in der hegelschen Sittlichkeitslehre, das ich unten bezugnehmend auf Hegels Pöbel-Analyse erläutere.¹⁵³ Zunächst aber ist zu klären, was unter Vermögen zu verstehen ist, die aus dem Prinzip der Subjektivität entspringen und als besondere Vermögen von Subjekten zu bezeichnen sind.

III. *Anderskönnen. Besondere und allgemeines Vermögen:* Selbst wenn sich der Möglichkeitsbegriff keiner häufigen Anwendung in Hegels praktischer Philosophie erfreut, so taucht der Begriff des Vermögens in einer Weise auf, die an die aristotelische Verwendung erinnern lässt. Aus diesem Grund werde ich mich in einem ersten Schritt mit dem Konzept der »besonderen Vermögen«, wie es aus Überlegungen zur Arbeit als zweckgerichtete Tätigkeit herrührt, auseinandersetzen. Daraufhin wende ich mich dem Begriff des »allgemeinen Vermögens« zu.

Unter praktischen Möglichkeiten sollen Handlungsoptionen verstanden werden, die dem einzelnen Akteur zukommen. Sie resultieren aus Fähigkeiten und Besitztümern, die sowohl erworben als auch aus Veranlagungen entwickelt werden können. Fähigkeiten und Besitz werden letztlich unter dem Terminus *besonderes Vermögen* erfasst. Vermögen in der Bedeutung von individuellen Fähigkeiten finden bereits in der »Phänomenologie des Geistes« ansatzweise Erwähnung. Im Kontext des hegelschen Begriffs der (kommandierten) *Arbeit* im Selbstbewusstseinskapitel werden diese Fähigkeiten relevant.¹⁵⁴ Damit der Knecht den Anweisungen des Herrn Folge leisten kann, bedarf es – wie Gadamer interpretierte – eines »Selbstbewusstsein[s] des Könnens«¹⁵⁵. Nur aufgrund dieses Könnens vermag erfolgreich gearbeitet zu werden. Arbeit setzt also die Aneignung von Fähigkeiten voraus. Sie entfacht zugleich einen Bildungsprozess, der die vorhandenen Fähigkeiten verfeinert und sie durch neue bereichert.

Arbeit bei Hegel – zumindest in dieser ursprünglichen Gestalt im Selbstbewusstseinskapitel – wird als transformierendes Tun an einem »Ding« vorgestellt.¹⁵⁶ Arbeit ist verbunden mit einer gehemmten Begierde, weil der Gegenstand vom Knecht nicht genießend vernichtet, sondern aufbewahrt und zugleich umgestaltet wird. Während der »Stoff« des Dinges (*causa materialis*) bewahrt wird, ändert der Knecht die »Form« (*causa formalis*) des Gegenstandes; dieser Vorgang der Stofferhaltung bei gleichzeitiger Formveränderung ist die adäquate Umschreibung dessen, was Hegel als Arbeit an

153 Siehe hierzu unten in dieser Untersuchung das Kapitel »II.3.c. Conclusio: Pöbel-Kontingenz und die Bindung von Vermögen in Institutionen zur Einhegung des gesellschaftlich Möglichen«.

154 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 150ff.

155 Hans-Georg Gadamer, *Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins*, in: ders., *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen: 1998, S. 61.

156 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 153. Inwiefern dieses »Ding«, das Hegel auch als »Gegenstand« umschreibt und das im Prozess der Arbeit transformiert wird, in der »Phänomenologie des Geistes« (1807) als etwas Materielles zu begreifen ist, bleibt unklar. Schmidt am Busch betont, dass Arbeit bei Hegel nicht immer und ausschließlich als veränderndes Tun an einem natürlichen oder materiellen Gegenstand konzipiert wird. Arbeit auf Herstellen zu beschränken, sei zu kurz gegriffen, sie kann ebenfalls Dienstleistungen umfassen. Er erläutert diese Beobachtung in seinen Studien zu Hegels Jenenser Vorlesung »Philosophie des Geistes« (1805/06). Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin: 2002, S. 32 und S. 39.

und mit einem Ding bezeichnet. Somit wird die »formale« Selbstständigkeit des Dings aufgehoben, ohne es selbst zu vernichten. Das knechtische Bewusstsein (*causa efficiens*) bildet Produkte, die seinen Vorstellungen (*causa finalis*) entsprechen. Dadurch, dass der Knecht Bestehendes herstellt, gelangt er zu der Einsicht in die sinnvolle Struktur seiner Tätigkeit: Im Arbeitsprodukt wird ihm sein Werk bewusst – er erkennt im anderen, also im Arbeitsprodukt, sich selbst als tätiges, kreatives Wesen. Indem er produziert, bildet er aufgrund der permanenten Auseinandersetzung mit dem Gegenstand sich selbst: Er gelangt zu *Bildung*. Indem er das Ding bearbeitet, macht er es insofern zu einem »Bleibenden«, als das »arbeitende Bewußtsein [...] hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seins als seiner selbst« gelangt.¹⁵⁷ Dies ist ihm nur dadurch vergönnt, dass er Techniken und Werkzeuge¹⁵⁸ zur Bearbeitung erfindet und folglich ein »Selbstbewusstsein des Könnens« entwickelt, welches im stetigen Transformationsprozess der Dinge in Arbeitsprodukte permanent bereichert wird.

Diese knappen Darlegungen zur Aneignung von Fähigkeiten durch Arbeit sind Teil von Hegels Ausführungen zum Herr-Knecht-Verhältnis. Demzufolge erlangt der Knecht im Dienen mehr und mehr Selbstständigkeit, während der Herr, im Genuss verweilend, in eine immer größere Abhängigkeit zu dem Knecht gerät; dem Herrn bleibt im Gegensatz zum Knecht der fundamentale Bildungsprozess in der Arbeit verwehrt, auf dessen Grundlage Freiheit erst möglich wird. Insofern mit Hegel die Befähigung des Subjekts im Arbeitsprozess zu Selbstständigkeit führt, verliert Arbeit zunehmend ihren Zwangscharakter. In der Arbeit generieren die Tätigen, so die große und verführerische Erzählung Hegels, Handlungsspielräume aufgrund der erfahrenen und erlernten Fähigkeiten, zu denen auch theoretisches und praktisches Wissen zu zählen sind. Folglich befördert der Bildungsprozess der Arbeit ein Können, das aufgrund der erlangten Selbstständigkeit auch als *Anderskönnen* zu begreifen ist, denn was nicht kommandiert wird, ist bis zu einem gewissen Grad dem Belieben – Hegel spricht, wenn auch abschätzig, vom »Eigensinn«¹⁵⁹ – des Individuums überlassen. Sein Können ist fortan nicht mehr nur ein Können für den Herrn, sondern es selbst »kann« auch anders – nämlich seinen eigenen Vorstellungen gemäß.¹⁶⁰ Das arbeitende Subjekt begreift sich als

157 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 154.

158 Deutlicher als in der »Phänomenologie des Geistes« wird das Werkzeug in Hegels »Philosophie des Geistes« behandelt, wo der Möglichkeitscharakter des Werkzeugs wie folgt dargestellt wird: »Die Arbeit selbst als solche ist nicht nur Tätigkeit, [...], sondern in sich reflectierte, Hervorbringen; [...] hier bringt sich der Trieb hervor, er bringt Arbeit selbst hervor – er befriedigt sich – jene fallen ins *äußere Bewußtsein*. – Es ist der *Inhalt* auch insofern als es das gewollte ist, und Mittel der Begierde, die *bestimmte Möglichkeit* desselben; in dem Werkzeug oder in dem bebauten fruchtbar gemachten Acker besitze ich die *Möglichkeit*, den *Inhalt* als *einen allgemeinen*«. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie des Geistes* (1805/06). Gesammelte Werke Bd. 8, Hamburg: 1976, S. 206.

159 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 155. Hegel bewertet diese Form der Freiheit als knechtisch, da der Eigensinn einer »Einzelheit«, einem selbstbezogenen Bewusstsein eigentümlich sei, das es noch nicht vermag, die Freiheit seiner selbst als ein Allgemeines zu denken: a.a.O., S. 157.

160 Es sollte nicht der Eindruck entstehen, dass die »Rechtsphilosophie« den Arbeitsbegriff übergeht. Ganz im Gegenteil: Er ist auch dort zentral und wird in einer der »Phänomenologie« ähnlichen Weise eingeführt und verwendet. In der »Rechtsphilosophie« wird der Zusammenhang zwischen Arbeit und Bildung deutlich herausgestellt. Hegel unterscheidet zwischen theoretischer und praktischer Bildung, die beide in Arbeitsprozessen unabdingbar sind und hierin (teilweise) entwickelt

Akteur der Veränderung, sein Tun ist aufgrund seiner Kenntnisse und Fähigkeiten nicht vollständig vorherbestimmt. Die von ihm bewerkstelligten Transformationsprozesse in der Arbeit erweisen sich als ein durch es selbst Bewirktes, das auch anders hätte geschehen, zumindest hätte unterlassen werden können. Arbeit wird demzufolge Teil eines Emanzipationsversprechens.¹⁶¹ Hierfür sind die Aneignung und Verfeinerung von Fertigkeiten und Fähigkeiten im Produktionsprozess zentral.

Mit den Fähigkeiten und Werkzeugen, welche Arbeit voraussetzt und bildet, ist aber nur ein Teil dessen umfasst, was unter den besonderen Vermögen eines Handlungssubjektes zu verstehen ist. Nicht nur Fähigkeiten zählen dazu, sondern auch das *Eigentum des Individuums*, das sich aus Arbeit, Kapital oder Boden speist. Diese materielle Dimension des Vermögensbegriffs wird in den »Grundlinien der Philosophie des Rechts« thematisch. Ein besonderes Vermögen kann demzufolge entweder eine Fähigkeit oder Eigentum bedeuten – oder beides zusammen. Besondere Vermögen aktualisiert ein Individuum in seinen Tätigkeiten, es kann sie verfeinern oder vermehren. Vermögen gestalten sich in der hegelschen Perspektive als Bedingung von Entäußerung (Vermögensaktualisierung in der Arbeit) und Resultat der Aneignung (Bereicherung des Könnens und des Eigentums) zugleich. Die Anwendung und Verfeinerung der individuellen Fähigkeiten sowie die Mehrung des Besitzes sind keine solipsistischen Angelegenheiten, sie finden in den ökonomischen Austauschprozessen der bürgerlichen Gesellschaft statt.¹⁶² Arbeit ergibt sich dabei, neben Konsumtion und Tausch, als Schlüsselkategorie der Vergesellschaftung.

Gleichwohl Vergesellschaftung maßgeblich durch Arbeit vonstattengeht und jene wiederum zur Aneignung und Ausbildung vielfältiger Fertigkeiten beiträgt, präsentiert Hegel den familiären Zusammenhalt als erstes und entscheidendes Bindeglied zwischen den Vermögen der Einzelnen. Familie, gleichsam die Keimzelle der Sittlichkeit, hat ihre »äußerliche Realität« im Eigentum. Ihm aber, so Hegel, hafte das Moment des Willkürlichen und der Eigensucht an, weil Eigentum auf die besonderen Bedürfnisse des »bloß Einzelnen« verweise.¹⁶³ Demgegenüber verwandelt sich die Eigentümlichkeit des Eigentums im familiären Kontext insofern in ein Sittliches, als der Erwerb und die Sorge um die materiellen Ressourcen nicht mehr dem Belieben von einzelnen Subjekten gehorchen, sondern als ein Gemeinsames, als Verpflichtung im und für den familiären Verbund, auftreten. Hegel charakterisiert Vermögen deswegen als das »Bleibende«.¹⁶⁴ Vermögen sind als stabilisierende Faktoren der Handlungssphäre

werden. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 197. Ich bevorzuge die »Phänomenologie«, weil der Aspekt des Anderskönnens deutlicher als in der »Rechtsphilosophie« zutage tritt.

161 Alexandre Kojève, Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes (1946). 4. Auflage, Frankfurt a.M.: 1996, S. 67.

162 Pippin ist zuzustimmen, dass es keine natürlichen Vermögen sein können, die Hegel im Blick hat, wenn er den Prozess der Selbstbefreiung innerhalb der Sphäre des objektiven Geistes thematisiert. Es geht nicht um die Realisierung von Vermögen, die einzig in der Natur des Menschen angelegt wären. Diejenigen Vermögen, die Hegel in den Blick bekommt, um die Emanzipation der Subjekte darzulegen, sind soziale Vermögen, wie sie etwa aus dem Arbeitsprozess hervorgegangen sind. Robert B. Pippin, Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life, Cambridge: 2008, S. 198.

163 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 169f.

164 A.a.O., § 170.

zu begreifen. Dieses gebundene Eigentum wird als *Vermögen der Familie* bestimmt.¹⁶⁵ Es ist als familiäres Gemeineigentum zu verstehen, an dem jedes Familienmitglied teilhat. An diesem Gemeinsamen haben die zur Familie gehörenden Einzelnen »ein Recht«.¹⁶⁶ Bemerkenswerterweise greift Hegel bei der Bestimmung des Familienvermögens nicht den Fähigkeiten-Aspekt auf, welcher sich in der »Phänomenologie des Geistes« in den Bildungsprozessen der Arbeit zeigt und für besondere Vermögen entscheidend ist.¹⁶⁷ Das Vermögen der Familie wird lediglich als materielle Größe aufgefasst.¹⁶⁸ Dergestalt kann es zum Teil zwar vererbt sein, wird aber in der hegelschen Vorstellung insbesondere auf Märkten, also außerhalb der Familie durch das männliche Familienoberhaupt gebildet. Diese Sphäre der Ökonomie wird zu einem Ort der Besonderung von Familienmitgliedern, in dem die Aneignung von familiärem Vermögen dadurch vonstattengeht, dass jedes Individuum gemäß seinen besonderen Vermögen am »allgemeinen, bleibenden Vermögen« teilnimmt und davon profitiert.

Das »System der Bedürfnisse« weist einen hohen Grad an Arbeitsteilung und gegenseitiger Abhängigkeit auf. Individuelles Erwerbsstreben zeichnet dieses soziale System aus, das vorerst an Naturzustandsbeschreibungen à la Hobbes, an einen »bellum omnium contra omnes« erinnert.¹⁶⁹ Zugleich formieren sich aber auf diesem Kampfplatz der Besonderheiten, Äußerlichkeiten und subjektiven Willkür aufgrund der Arbeitsteilung und gegenseitigen Abhängigkeit sittliche Potenzen, die den Weg in den Staat ebnen. Arbeit, als Medium dieser Vermittlungsprozesse, wird deswegen zur Schlüsselkategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neben dem Einsatz von Kapital ist es insbesondere Arbeit, welche zur Bedürfnisbefriedigung die erforderlichen Mittel, verstanden als Ergebnisse »menschliche[r] Produktionen«, generiert.¹⁷⁰ Der Bildungsprozess, wie er in

165 Ebd.

166 A.a.O., § 171. Was Hegel hier, nämlich im Kontext des Vermögens der Familie, zudem andeutet, ist die Möglichkeit des Konflikts aufgrund des Rechts eines jeden Mitglieds, daran teilzunehmen. In gewisser Weise zeigt sich hier schon im Kleinen, welche konfliktreiche Konstruktion auch im allgemeinen Vermögen und der Teilhabe daran angelegt ist: Die Sprengkraft des allgemeinen Vermögens deutet sich bereits beim Familienvermögen an.

167 Vgl. auch Fußnote 160.

168 Warum aber Hegel den Fähigkeiten-Aspekt des Vermögensbegriffs im Kontext der Familie vernachlässigt, bleibt schleierhaft.

169 Hobbes, *De cive*, Vorrede (Praefatio). Sehr nahe kommt Hegel dieser Formulierung, als er die bürgerliche Gesellschaft als »Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle« bezeichnet. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 289.

170 A.a.O., § 196. Die Schlüsselstellung der Arbeit resultiert daraus, dass Hegel sie als wichtigste Quelle von Einkommen in der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet. Im Gegensatz zu agrarischen Gesellschaften, in denen Einkommen auf Grund und Boden zurückgeführt werden, sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft maßgeblich auf Arbeit angewiesen, um ihre Subsistenz zu sichern. In der bürgerlichen Gesellschaft, so scheint es, wird die lockesche Ansicht allgemein »verwirklicht«, wonach sich das Eigentum des Arbeitenden in der Arbeit bildet und er folglich ein Recht auf die Früchte seiner Arbeit hat. Dieses bei Locke noch naturrechtlich gedachte Appropriationsrecht wird bei Hegel im »Recht auf Arbeit« greifbar, demgemäß es allen ermöglicht werden muss, im gesellschaftlichen Produktionsprozess die eigene Arbeitskraft einzubringen und entsprechende Vergütung zur Mehrung ihres Eigentums zu erlangen. Oder anders ausgedrückt: Ein Recht auf Arbeit muss gelten, damit alle die Möglichkeit erhalten, am allgemeinen Vermögen teilzunehmen. Vgl. Birger P. Priddat, *Hegel als Ökonom*, Berlin: 1990, S. 54f.

der »Phänomenologie« als entscheidendes Charakteristikum der Arbeit bereits entwickelt wurde, kehrt in den »Grundlinien« wieder, und zwar dergestalt, dass neben der Erzeugung von Mitteln zur Bedürfnisbefriedigung die theoretische und praktische Bildung zur weiteren Bestimmung des Begriffs des Vermögens avanciert.¹⁷¹ Anders ausgedrückt: Vermögen sind – wie bereits oben erwähnt – materieller *und* geistiger Natur.

Die ökonomisch motivierten Formen von Vergesellschaftung bringen eine Fülle an Fähigkeiten und materiellen Gütern hervor, welche die Produzierenden keineswegs bloß für die individuelle Bedürfnisbefriedigung entwickeln. Vielmehr veräußern die Einzelnen als freie Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft einzelne Arbeitsergebnisse gemäß den »besonderen, körperlichen und geistigen Geschicklichkeiten und Möglichkeiten der Tätigkeit«.¹⁷² Aufgrund der Verschränkung der einzelnen Willen im Produktionsprozess sind die hierdurch erzeugten Güter und Fähigkeiten immer schon Teil des Allgemeinen, hervorgegangen aus der Vermittlung der Einzelwillen in einer arbeitsteilig organisierten Ökonomie. Diese Vermittlung des Besonderen im Allgemeinen beschreibt Hegel als einen Vorgang, bei dem jedes aktive Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft »für sich erwirbt, produziert und genießt«, aber »eben damit für den Genuß der Übrigen produziert und erwirbt.«¹⁷³ Die hierdurch entwickelten und erzeugten Fähigkeiten und Güter bezeichnet Hegel als *allgemeines Vermögen*. Es resultiert aus der arbeitsteiligen Art der Bedürfnisbefriedigung, und an ihm kann jedes aktive Mitglied der Gesellschaft seiner Besonderheit gemäß »teilnehmen«.¹⁷⁴

Die Vorstellung eines allgemeinen Vermögens ist entscheidend von der klassischen politischen Ökonomie inspiriert.¹⁷⁵ Adam Smith verwendet den Begriff des allgemeinen Vermögens (*general stock*) im Rahmen seiner nationalökonomischen Studien, die zu zeigen beabsichtigen, wie der Wohlstand aller, einer Volkswirtschaft und der öffentlichen Institutionen durch richtiges staatliches Handeln gedeihen können. Das allgemeine Vermögen bezeichnet dabei den Reichtum einer Gesellschaft, der sich als Produkt von Arbeit, Kapital und Boden ergibt.¹⁷⁶ In Form von Löhnen, Profit und Renten, so die klassische Vorstellung, wird das allgemeine Vermögen auf die verschiedenen Klassen

171 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 197.

172 A.a.O., § 67.

173 A.a.O., § 199.

174 Ebd.

175 A.a.O., § 189 (Anmerkung).

176 »Das gesamte Vermögen [*general stock*] eines Landes oder einer Gesellschaft ist das gleiche wie das aller Einwohner oder Mitglieder. Es teilt sich daher, natürlich, in die drei gleichen Teile, von denen jeder eine bestimmte Funktion oder einen Dienst erfüllt.« A.a.O., S. 230. Die drei Vermögensarten sind von Smith als *Konsumentenvermögen* (zum Verbrauch vorgesehen und ohne Aussicht auf Wertsteigerung, beispielsweise Nahrung, Kleider, Immobilien), *Anlagekapital* (wechselt nicht den Besitzer und zielt darauf ab, Gewinne oder Einkommen zu erwirtschaften, also Maschinen, Immobilien zur Vermietung, Ackerland) und *Umlaufkapital* (führt zu Einkommen oder Profit durch Wechsel des Eigentümers, beispielsweise Fertigprodukte, Vorräte an zu handelnden Lebensmitteln und Geld zum Transfer der Güter) bestimmt worden. Dabei ist bemerkenswert, dass Smith unter die zweite Vermögensart (Anlagekapital) auch die Fähigkeiten der Marktakteure subsumiert, »die sich alle Einwohner oder Mitglieder der Gesellschaft erworben haben und mit Nutzen verwerten.« A.a.O., S. 232.

verteilt. So findet sich bereits bei Smith der Zusammenhang zwischen der Sozialstruktur und dem allgemeinen Vermögen.

Die Produktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft basiert auf stark ausdifferenzierten, arbeitsteiligen Prozessen. Es bedarf der gegenseitigen »Verschlingung und Abhängigkeit«, um für sich selbst zu produzieren – und damit immer auch für das Allgemeine. Aus dieser Verschlingung geht das allgemeine Vermögen hervor. Durch Bildung und Geschicklichkeit, so Hegel, eröffnet sich die Möglichkeit, an ihm teilzunehmen.¹⁷⁷ Bildung, Geschicklichkeit, aber auch Kapital sind »Produktionspotenzen«¹⁷⁸, die man mit Hegel als besondere Vermögen den einzelnen wirtschaftlichen Akteuren zuordnen kann. Allerdings ist genau diese Zuordnung problematisch, weil die Produktion von Wissen, Gütern und Kapitalbeständen zumindest zum Teil aus der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit resultieren und deswegen immer auch als gesellschaftliche Vermögen vorgestellt werden müssen.¹⁷⁹ Dieser Sachverhalt wird nicht klar genug im Verhältnis von allgemeinem Vermögen und besonderen Vermögen reflektiert. Das »Allgemeine« in den besonderen Vermögen der Akteure wird in den Produktionsprozessen der bürgerlichen Gesellschaft reprivatisiert. Eventuell ist hierfür auch die *Doppeldeutigkeit des Vermögensbegriffs* verantwortlich: Einerseits werden Vermögen im Sinne eines dauerhaften Eigentums, andererseits im Sinne von Fähigkeiten aufgefasst.¹⁸⁰ Eine Inanspruchnahme des »Wealth of Nation« im Sinne von Löhnen, Einkommen, Renten und Boden mag unter marktwirtschaftlichen Prämissen erforderlich und auch »vernünftig« sein, weil die Akteure im System der Bedürfnisse ihre Arbeitszeit und Arbeitskraft einsetzen, um hierdurch einen Großteil der eigenen und familiären Reproduktion zu bewerkstelligen. Doch in Bezug auf gesellschaftlich vermittelte Fähigkeiten scheint diese Vorstellung unverhältnismäßig, wenn nicht sogar widersinnig.

Abgesehen von diesen Unstimmigkeiten ist Hegels Begriff des Vermögens deswegen von Belang, weil in ihn nicht nur die bereits bei Aristoteles vorfindliche Definition, wonach es insbesondere auch intellektuelle, moralische und natürliche Fähigkeiten umfasst, eingeht.¹⁸¹ Mit der Materialisierung des Vermögensbegriffs im Kontext der

177 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §199.

178 Birger P. Priddat, Das allgemeine Vermögen. Eine sublunare Theoriefigur in der deutschen Ökonomie: Von Justi über Hegel zu Schmoller, in: ders., Produktive Kraft, sittliche Ordnung und geistige Macht. Denkstile der deutschen Nationalökonomie im 18. und 19. Jahrhundert, Marburg: 1998, S. 135.

179 Zu denken sei etwa an die Figur des »general intellect« bei Marx und seine subversive Interpretation samt Kritik der Bindung des allgemeinen Verstandes und wissenschaftlichen Wissens an das fixe Kapital im »Maschinenfragment«. Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58), in: MEW Bd. 42, Berlin: 1972, S. 602. Vgl. Paolo Virno, Wenn die Nacht am tiefsten... Anmerkungen zum »General Intellect«, in: Thomas Atzert und Jost Müller (Hg.), Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität, Münster: 2004, S. 148ff.

180 Mit dieser begrifflichen Explikation, welche auf die Doppeldeutigkeit des Begriffs des Vermögens abstellt, kann eine rechtliche und ökonomische Engführung überwunden werden, wie sie bei Priddat in der Bestimmung des allgemeinen Vermögens als Volkseinkommen plus spezifischer Anrechte und ihrer institutionellen Verankerung vorgenommen wird. Der Fähigkeiten- und Wissensaspekt geht bei Priddats Engführung völlig verloren. Siehe hierzu auch unten, Anmerkung 193.

181 Gewiss liegt der Gedanke nahe, diese Linie von Aristoteles zu Hegel bis in die Gegenwart fortzusetzen. Bourdieus Begriff des Kapitals weist ein vergleichbar breites Bedeutungsspektrum auf. Pierre

bürgerlichen Gesellschaft ist zugleich seine für sozialtheoretische Belange relevante Bestimmung vollzogen worden.

Als Grundbegriff der Auseinandersetzung mit Hegels sozialphilosophischem Möglichkeitsverständnis hat sich der Begriff des *allgemeinen Vermögens* erwiesen. Im allgemeinen Vermögen kulminiert die (wirtschaftliche) Leistungskraft einer Gesellschaft. Die vergesellschafteten Vermögen, wie sie im allgemeinen Vermögen begrifflich gebündelt werden, sind als Entäußerung von subjektiven Vermögen zu begreifen, wie weiter oben bei der Behandlung der besonderen Vermögen dargelegt wurde. Die Vermögen werden in *Institutionen* gebunden, in ihnen ausdifferenziert und reguliert. Eine derartige Explikation erinnert an Luckmann und Berger, die diesen Vorgang als »Verobjektivierung« erfassen.¹⁸² Verobjektivierung meint Institutionalisierung. Dabei gilt es aber zu beachten, dass die Institutionalisierung in diesem soziologischen Modell auf Habitualisierung beruht – und damit die materiellen Aspekte, wie sie im hegelschen Vermögensbegriff enthalten sind, vernachlässigt werden. Das Modell von Luckmann und Berger trägt deswegen eher aristotelische Züge. Diejenigen Fähigkeiten, die Aristoteles unter dem Begriff der Tugend subsumiert, ähneln habitualisierten Handlungsschemata. Im Begriff des Habitus liegt die Ambivalenz solcher Vermögen oder Tugenden begründet: Ein durch Gewöhnung erworbener Habitus reduziert einerseits die Handlungsmöglichkeiten und ermöglicht aufgrund seiner Entlastungsfunktion andererseits, dass wichtige Entscheidungen jenseits des Gewöhnlichen getroffen werden und entsprechend gehandelt werden kann.¹⁸³ Der wissenssoziologische Ansatz stimmt mit der hegelschen Rechtsphilosophie insofern überein, als Vermögen in Institutionen gebunden und strukturiert werden. Sowohl nach Hegel als auch nach Luckmann und Berger sind verobjektivierte Vermögen *handlungsermöglichend*, zugleich aber auch *handlungsbegrenzend*. Folglich eröffnen und restringieren Institutionen Handlungsmöglichkeiten. Anders formuliert: Sie sind Einrichtungen, die »strukturierte Möglichkeitsspielräume«¹⁸⁴ für individuelles und kollektives Handeln bilden und auch Raum für Neues entstehen lassen. In Institutionen können ausgediente Muster überwunden, neue Herangehensweisen experimentell erschlossen oder erfinderisch gehandelt werden. Veränderungen im Fühlen, Denken und Handeln werden möglich, wodurch die Ausgestaltung des Möglichkeits-Wirklichkeits-Kontinuums in dynamischen Institutionen modifiziert wird.

Die bürgerliche Gesellschaft bringt ihre eigenen Institutionen in den Ständen, der Rechtspflege und der Korporation hervor. Diese sozialen Institutionen ermöglichen

Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: R. Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt: Sonderband 2*, Göttingen: 1983, S. 183ff.

182 Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.: 1980, S. 62.

183 A.a.O., S. 57.

184 Christoph Hubig, *Die Unmöglichkeit der Übertragung individualistischer Handlungskonzepte auf institutionelles Handeln und ihre Konsequenzen für eine Ethik der Institution*, in: ders. (Hg.), *Ethik institutionellen Handelns*: 1982, S. 70. – Allerdings ist die These von Hubig, klar zwischen institutionellem und individuellem Handeln unterscheiden zu müssen, nicht an Hegels Institutionenlehre anschlussfähig, ihr liegt eine eigentümliche Subjekt-Objekt-Trennung zugrunde.

es den Einzelnen, ihre Handlungsabsichten zu koordinieren und Kontingenz zu beschränken. Institutionen – Hegel verwendet das deutsche Wort »Einrichtungen« – sind Regelsysteme, die im Verbund eine bestimmte Ordnung bewirken. Soziale und politische Institutionen umfassen Handlungsmuster, die beanspruchen, dauerhaft gewisse menschliche Beziehungen zu gestalten nach Maßgabe kulturell geprägter Gesinnungen. Dies lässt sich leicht an der Institution der Ehe bei Hegel exemplifizieren: Sie ist der Zusammenhang von zwei erwachsenen Personen, die als Ehepartner eine sittliche Einheit darstellen. Die Ehe basiert auf freiwilliger Einwilligung beider und gewinnt eine gesetzmäßige Form samt Rechten und Pflichten. In ihr sind Handlungen geboten, die in anderen Kontexten eher unangemessen wären.¹⁸⁵ Geht aus dieser Vereinigung eine *Familie* hervor, so werden die in ihr gebundenen Vermögen, wie oben beschrieben, als Familienvermögen bezeichnet, und an diesem Gemeinsamen hat jedes Familienmitglied »sein Recht«, indem es durch die Inanspruchnahme (Aktualisierung) von Vermögen eigene Wünsche oder auch kollektive, familiäre Ziele realisieren kann.

Ähnliches gilt für die Organisation des Wirtschaftslebens, wo spezifische Mengen des allgemeinen Vermögens in *Ständen* gebunden und strukturiert werden. Der substantielle Stand generiert sein Vermögen aus den Naturprodukten des Bodens, er bleibt dabei auf diese »natürlichen« Erträge aus bäuerlichen Tätigkeiten bezogen und bildet eine »einfache«, nicht von Profitinteressen dominierte Gesinnung aus.¹⁸⁶ Der Stand des Gewerbes wird zwar in den Handwerks-, Fabrikanten- und Handelsstand ausdifferenziert, ihm wird aber eine einheitliche, auf Reflexion und Verstandestätigkeit fußende Gesinnung bescheinigt. Im Zuge einer auf Bearbeitung von Naturprodukten ausgerichteten Subsistenzsicherung (arbeitsteilige und marktförmige Warenproduktion) entwickelt dieser Stand das Bedürfnis nach Aneignung von privatem Reichtum. Die Gesinnung des Gewerbestandes zeichnet sich außerdem durch ein ausgeprägtes Bestreben zur Entfaltung der je individuellen Persönlichkeit aus, umfasst einen Sinn für Recht und Ordnung und ist – im Gegensatz zum substantiellen Stand – »mehr zur Freiheit geneigt«.¹⁸⁷ Die Mitglieder des Standes besitzen ein ausgeprägtes Gespür für ihr Privatinteresse, das ihr Handeln maßgeblich motiviert. Demgegenüber verfügen die Mitglieder des allgemeinen Standes über Fähigkeiten und eine Gesinnung, die sich auf die allgemeinen Interessen (das Allgemeinwohl) der bürgerlichen Gesellschaft richten. Dem Erhalt und Schutz der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet sind die Standesmitglieder etwa in der Polizei, im Militär und der Zivilverwaltung. Im Gegensatz zum substantiellen Stand und dem Stand des Gewerbes ist die Beamtenschaft nicht in der Lage, Einkommen aus ihren Tätigkeiten auf Märkten zu erzielen. In der Verfolgung ihrer Aufgaben zum Wohle des gesellschaftlichen Gemeinwesens müssen sie entweder ihren vorhandenen Privatbesitz verzehren oder durch Abgaben aller Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft alimentiert werden.

Die Stände bedürfen gewisser Institutionen, um negative Systemeffekte abfedern, ihre Vermögen adäquat pflegen und eine dem Allgemeinwohl zuträglichke Gesinnung

185 Hegel denkt bei der Ehe adäquaten Praktiken zum Beispiel an Geschlechtsverkehr, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 163 (Zusatz).

186 A.a.O., § 203 (Zusatz).

187 A.a.O., § 204 (Zusatz).

entfalten zu können. Die primär dem Stand des Gewerbes zugeordneten berufsgenossenschaftlichen Verbände werden als Institution unter dem Namen »Korporation« zusammengefasst. Die Institution der »Polizei« setzt sich aus den Mitgliedern des allgemeinen Standes zusammen. Die Stabilisierung der bürgerlichen Gesellschaft soll durch die Institutionen der Polizei und der Korporation gewährleistet werden. Beide Institutionen werden – marxistisch formuliert – im Lichte des Antagonismus von Kapital und Arbeit eingeführt. Sie spiegeln Hegels vorsichtiges Vertrauen wider, dem Auseinanderdriften der Gesellschaft in Arm und Reich, in gebildete und ungebildete Massen, in Arbeitende und Arbeitslose oder in sittliche und gesinnungslose Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft durch soziale Institutionen begegnen zu können. Deswegen wird die *Polizei* (im alten Wortsinn) unter anderem mit der Einrichtung von Armenhäusern, aber auch einem öffentlich finanzierten Erziehungs- und Gesundheitswesen betraut. Hinzu kommen die Sicherung der öffentlichen Ordnung, die Gewerbeaufsicht und infrastrukturelle Maßnahmen. Auch der *Korporation* obliegt die Aufgabe, einzelne dem Stand des Gewerbes zugehörige Subjekte und ihre Familien in Notlagen zu unterstützen. Im Kern dieser, das System der Bedürfnisse korrigierenden und die Gesellschaft stabilisierenden Funktionen liegt der Zweck, den Vermögensbestand zu bewahren und zu verbessern: Wenn der allgemeine Stand im Institutionengefüge namens *Polizei* das allgemeine Vermögen der bürgerlichen Gesellschaft schützt (Sicherung der öffentlichen Ordnung, Armenfürsorge), es hegt und pflegt (Infrastruktur, Erziehungs- und Gesundheitswesen), so trifft das auch auf die selbstorganisierten Institutionen der *Korporation* zu. Derjenige Teil des allgemeinen Vermögens, der ihr obliegt, setzt sich aus den besonderen Vermögen der Angehörigen des Gewerbestandes zusammen. Als berufsgenossenschaftliche Organisation reguliert sie den Umgang mit diesen Vermögensbeständen in eigenen (also nicht-staatlichen) Rechtsordnungen. Sie trägt mit einem von ihr organisierten Ausbildungswesen zum Erhalt sowie zur Entwicklung berufsspezifischer Fähigkeiten bei. Die *Korporation* fungiert zudem als Interessenvertretung gegenüber anderen Institutionen und kann hierdurch auch gegen vermeintliche, den Vermögensbestand gefährdende Vorhaben anderer Einrichtungen intervenieren.

Gesellschaftliche Institutionen erscheinen so als Orte kollektiven Handelns. Die in ihnen gebundenen und strukturierten *Vermögen fundieren soziale Möglichkeiten*. Institutionen befähigen den Menschen, ein »allgemeines Leben« zu führen.¹⁸⁸ Sie sind damit konstitutiv für ein Leben in Gesellschaft. Dieses allgemeine Leben hat dem Prinzip der Subjektivität zu entspringen – und die Entfaltung der Subjektivität wiederum kann nur innerhalb eines Institutionengefüges geschehen.¹⁸⁹ Folglich kommt es darauf an, wie dieses Gefüge gestaltet ist, damit es dem Prinzip der Subjektivität entspricht, sich die Subjekte in ihm wiedererkennen können. Oder anders formuliert: Wie müssen gesellschaftliche Vermögen organisiert werden, um den Freiheitspotentialen der modernen Welt bestmöglich zur Entfaltung zu verhelfen? Wer sich dieser Frage widmet, wird recht schnell einsehen, dass es sich bei diesen aus Vermögen speisenden Institutionen um

188 A.a.O., § 258 (Anmerkung).

189 Rüdiger Bubner, *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Frankfurt a.M.: 1996, S. 136 und S. 164.

rechtsförmige Einrichtungen handelt. Dies leuchtet unmittelbar ein, wenn an die Anfangsbestimmungen der »Grundlinien« erinnert wird: Das Dasein des freien Willens ist das Recht.¹⁹⁰ Recht verwirklicht sich in geschichtlich gewordenen Institutionen. Es ist also nicht von Natur aus und vor einer sozialen Ordnung da. Hegel beschreibt, wie individuelles Handeln in soziale Praktiken und Institutionen eingebettet ist und wie diese Institutionen als Objektivierung der Freiheit zu begreifen sind: Freiheit verwirklicht sich erst in Institutionen, wenn mit guten Gründen verfolgte Zwecke in ihnen Geltung erlangen und von den Akteuren als ihre eigenen, selbst bewirkten Zwecke anerkannt und wertgeschätzt werden. Weder lassen sich also Institutionen bloß als Ermöglichungsbedingungen individueller Freiheit, noch als deren Einschränkung begreifen. Vielmehr sind so entwickelte und begriffene Institutionen als »Verkörperung einer kommunikativen Freiheit« zu verstehen.¹⁹¹ Die skizzierte Idee der Freiheit bewährt sich in wirklichen (also gelungenen oder »vernünftigen«) Institutionen, wird also nicht als denknotwendiges Postulat hervorgebracht und vorgestellt, sondern innerhalb der institutionellen Wirklichkeit entwickelt – und zwar als eine solche, die auf Verwirklichung in allen Bereichen und Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens drängt. Dieses Drängen hinterlässt seine Spuren in allen Sphären der modernen Gesellschaft. Der freie Wille gelangt zu sich in der Entäußerung, er findet sich in den familiären, sozioökonomischen und staatlichen Institutionen. Freiheit ist ein Vermitteltes und kein im einzelnen Subjekt unmittelbar zu Setzendes. Jedwede Bestimmung des Begriffs der Freiheit, die hinter ihrer Konzeption als eine sittliche zurückbleibt, muss als defizitär eingestuft werden.¹⁹²

In Bezug auf die Vermögensbestände der bürgerlichen Gesellschaft heißt das: Institutionen bündeln, koordinieren und regulieren die Vermögen gesellschaftlicher Gruppen. Sie werden selbst Bestandteil des Rechts, als Dasein des freien Willens. So ergibt sich das Sozialrecht als die, neben dem bürgerlichen Privatrecht, notwendige Rechtssphäre, welche die Teilnahme aller am *Wealth of Nation* inmitten einer modernen, auf möglichst ungehindertem Verkehr von Waren und Dienstleistungen beruhenden

190 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4 und § 29.

191 »Aber die Grundidee dieser [...] Sittlichkeitskonzeption [...] bleibt auch heute noch eine enorme Herausforderung für das moderne Freiheitsverständnis; sie zwingt dazu, ernsthaft den Gedanken zu prüfen, ob es nicht um unsere Freiheiten insgesamt besser bestellt wäre, wenn wir institutionelle Gebilde und Praktiken nicht entweder als Einschränkungen oder als Bedingungen einer bloß subjektiven Freiheit, sondern als Verkörperungen einer kommunikativen Freiheit begreifen würden.« Axel Honneth, *Von der Armut unserer Freiheit*, in: ders. und Gunnar Hindrichs (Hg.), *Freiheit*. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011, Bd. 1, Frankfurt a.M.: 2013, S. 27.

192 Diese Freiheitskonzeption wurde als »soziale Freiheit« näher bestimmt. Frederick Neuhaus, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge: 2000. Auch wenn das Adjektiv »sozial« bezogen auf Hegels Konzeption insofern verkürzend wirken muss, als damit nur die Freiheitssphären der bürgerlichen Gesellschaft und nicht auch die Sphäre des Staates gemeint sind, werde ich den Begriff gelegentlich verwenden, um auf eine Interpretation abzustellen, die Hegels Freiheitskonzeption an institutionelles Handeln bindet. Vgl. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 86. Eine Differenz zwischen Neuhausers Interpretation und seiner eigenen markiert Honneth auf der darauf folgenden Seite in Fußnote 82. Zur Kritik dieser »arkadischen« Konzeption sozialer Freiheit siehe Gunnar Hindrichs, *Buchnotizen zu Frederick Neuhaus: Foundations of Hegel's Social Theory*, in: *Philosophische Rundschau*, 49. Jahrgang, 2002, S. 85.

Volkswirtschaft garantieren und damit einhergehende Verfehlungen abfedern soll.¹⁹³ Hierzu bedarf es sozialer Institutionen, die wiederum nur dann zur Stabilisierung des gesellschaftlichen Ganzen beitragen können, wenn sie eingebettet sind in eine staatliche Ordnung. Der Vermögensbegriff, der bei Aristoteles lediglich die Vorstellung von Fähigkeiten umfasste, wird von Hegel um materielle Werte (Besitz) und institutionell verfasste Sachverhalte (Recht) erweitert: Vermögen sind materialisiert und vergesellschaftet, also in Institutionen gebunden und rechtlich reguliert.¹⁹⁴ Durch die rechtliche Fixierung werden diese Institutionen zwar auf Dauer gestellt, unterliegen aber als geschichtliche und auf Vermögen gründende Entitäten auch historischem Wandel. Auf diesem Vermögensverständnis fußt der Begriff der sozialen Möglichkeit. Weil die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft Möglichkeitsräume aufweist und diese Möglichkeitsräume zugleich als Freiheitsräume zu verstehen sind, liegt der Schluss nahe, dass soziale Freiheit bei Hegel auf einen Begriff der sozialen Möglichkeit verweist. Soziale Freiheit und die Bindung von Vermögen in Institutionen können aber nur dann zueinander in Beziehung gesetzt werden, wenn gezeigt werden kann, dass die bürgerliche Gesellschaft in der Tat über solche Möglichkeitsräume verfügt. Wenn sich etwa die solidarische Sittlichkeit verallgemeinern ließe, die sich in berufsgenossenschaftlichen Verbänden gemäß dem Modell der Korporation ausgebildet hat, könnten damit Produktionsweisen etabliert werden, die weniger auf Konkurrenz, persönlichem Besitzstreben und letztlich der privaten Anhäufung von Produktionsmitteln (Kapital) abzielenden Interaktionen der Marktteilnehmer beruht. Genossenschaftliche Formen der Vergesellschaftung von Arbeit, Wissen, Kapital und Boden stellen eine soziale Möglichkeit dar, die einerseits aus dem System der Bedürfnisse entwachsen ist und die es andererseits verändern könnte mit weitreichenden Folgen für die rechtliche Gestaltung der (bürgerlichen) Gesellschaft: Die Ordnungs-, Regulierungs- und Wohlfahrtsfunktion von korporativen Zusammenschlüssen, die sie nach Hegel zu einer »zweiten Familie«¹⁹⁵ werden lassen, könnte eine Eigentumsordnung bedingen, welche dem Familienvermögen entspricht. Das Privateigentum, das sich im Familienverbund in das Familienvermögen mit Anrechten für alle Angehörigen verwandelt, wäre im korporativen Verbund in ein allgemeines Vermögen umgewandelt, an dem alle Involvierten teilnehmen, indem sie über es bestenfalls in demokratischen Entscheidungsprozeduren

193 Man kann aber bei der Interpretation des allgemeinen Vermögens noch einen Schritt weitergehen: Das allgemeine Vermögen *impliziert*, so die folgende Deutung, gewisse Institutionen und rechtliche Regulierungen – sie kommen also nicht hinzu, sondern sind Teil des Vermögens. Zwar denkt auch Hegel in erster Linie beim Begriff des allgemeinen Vermögens an das Volkseinkommen, welches das faktische Einkommen aller aus Arbeit, Kapital und Boden sowie Anrechte auf Eigentum umfasst, aber diese Begrenzung auf die wirtschaftliche Leistung einer Gesellschaft ist – im Gegensatz zu Adam Smith – lediglich als Vorstufe des allgemeinen Vermögens aufgefasst. Zugleich werden unter dem hegelschen Begriff des allgemeinen Vermögens auch Verfahren und Institutionen subsumiert, »die die volle Verwirklichung aller Produktionspotenzen betreiben.« Priddat, Hegel als Ökonom, S. 169.

194 Weil dieses Konzept der realen Möglichkeit nicht nur auf immateriellen Fähigkeiten und Rechten, sondern auch auf Besitz und gesetzlich verankerten Institutionen fußt, ist es materialistisch zu nennen. Ich teile die Auffassung Honneths, wonach für uns »als Kinder eines materialistisch aufgeklärten Zeitalters« eine solche Lesart Hegels naheliegt. Honneth, Das Recht der Freiheit, S. 17.

195 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 252 und § 255.

verfügen. Doch diese sozialistisch oder rätendemokratisch anmutende Möglichkeit sieht Hegel eher nicht.¹⁹⁶ Neben diesem Transformationspotential der Korporation besteht zumindest indirekt eine Gefahr für die bürgerliche Gesellschaft in der Möglichkeit, im korporativen Verbund die kollektiven Interessen gegenüber anderen Einrichtungen zu artikulieren. Die hiermit einhergehende Politisierung der Gesellschaftsmitglieder kann einerseits die soziale Ordnung stabilisieren, indem um Interessenausgleich zwischen verschiedenen Verbänden gerungen wird, was gegenüber der hierarchischen Koordination der Interessen durch staatliche Gewalten in etlichen Handlungsfeldern von Vorteil für den sozialen Frieden wäre.¹⁹⁷ Andererseits kann die politische Artikulation von in der Korporation Verbündeten einen Vorbildcharakter für diejenigen entwickeln, die zwar als Vereinzelte für das Gemeinwesen keine Gefahr darstellen, aber die Stabilität durch subversive oder revolutionäre Aktivitäten bedrohen könnten, sobald sie ihre Interessen in einer korporativen Organisation bilden und vertreten: Diese Gruppe ist der Pöbel.

c. Conclusio: Pöbel-Kontingenz und die Bindung von Vermögen in Institutionen zur Einhegung des gesellschaftlich Möglichen

Institutionen schützen vor zufälligen Widrigkeiten. Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates beansprucht, ihre Vernünftigkeit in der Kontingenzbewältigung zu erweisen. Soziale Ordnung soll ein stabiles Gemeinwesen garantieren, in dem die legitimen Ansprüche aller Individuen auf Selbsterhaltung und -entfaltung als staatliches Projekt begriffen werden. Hierzu müssen die Bürgerinnen ein allgemeines Leben führen. Soziale und staatliche Institutionen regulieren die Praktiken ihrer Bürgerinnen, ermöglichen aber zugleich ein Handeln aus Freiheit. Demzufolge durchzieht das Spannungsverhältnis von *Kontingenzbewältigung* und *Freiheitsermöglichung* die Betrachtung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Die in Institutionen gebundenen Vermögen und die mit ihnen verbundenen individuellen und kollektiven Handlungsoptionen erzwingen kein eindeutiges Verhalten und entziehen sich einer vollständigen Berechnung und Vorhersagbarkeit. Typischerweise offenbaren Institutionen eine »begrenzte Unbestimmtheit«.¹⁹⁸ Dort, wo Möglichkeiten zu erblicken sind, haben wir es mit Zusammenhängen zu tun, die partiell unbestimmt oder unterbestimmt sind. Die Frage, die

196 Den Widerspruch zwischen marktwirtschaftlichem Handeln und der Verfolgung des Eigeninteresses einerseits und der solidarischen Handlungsorientierung in Korporationen andererseits scheint Hegel nicht auflösen zu können. Vgl. Timo Jütten, Kann Hegel Wettbewerb und Solidarität versöhnen?, in: Sven Ellmers und Steffen Herrmann (Hg.), Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, Paderborn: 2017, S. 169.

197 Wolfgang Streeck und Philippe C. Schmitter, Gemeinschaft, Markt, Staat – und Verbände?, in: Wolfgang Streeck, Korporatismus in Deutschland. Zwischen Nationalstaat und Europäischer Union, Frankfurt a.M./New York: 1999, S. 202ff. sowie Sven Ellmers und Steffen Herrmann, Die Korporation und ihre wirtschaftliche, soziale und politische Funktion nach Hegel, in: dies. (Hg.), Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, Paderborn: 2017, S. 20f.

198 Karl Otto Hondrich, Begrenzte Unbestimmtheit als soziales Organisationsprinzip, in: Neue Hefte für Philosophie, 24/25: 1985, S. 59ff.

sich dann vor dieser Folie, also im Rahmen einer Möglichkeitsheuristik der Institutionen, aufdrängt, lautet: Wie umfangreich muss Handlungsraumkontingenz unterbunden werden, um Freiheit zu realisieren? Einerseits kann die Unterbindung von Kontingenz zu Unfreiheit führen, andererseits kann das Institutionengefüge zerfallen, wenn Willkür und überbordende Affekte die menschlichen Interaktionen bestimmen.

Auch wenn Hegel dem weltgeschichtlichen Telos vom Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit anhängt, so ist seine Konzeption des Sozialen hierfür keineswegs ein hinreichender Garant. Denn das allgemeine Vermögen gibt auch Anlass zu *alternativen Entwicklungsmöglichkeiten*. Aus dem allgemeinen Vermögen resultieren Optionen gesellschaftlichen Wandels, ein *kollektives Anderskönnen*, das auf Handlungsraumkontingenz fußt.

Für Hegel wird das zum Problem. Es zeigt sich in der Möglichkeit einer massiv *ungleichen Teilnahme* der Mitglieder am allgemeinen Vermögen einer Gesellschaft, die auf marktwirtschaftlichen Fundamenten ruht. Wie Hegel bemerkt, partizipieren die Akteure der bürgerlichen Gesellschaft am allgemeinen Vermögen gemäß ihren besonderen Vermögen. Hegel zählt zu den besonderen Vermögen das eigene Kapital, geistige sowie körperliche Anlagen und gebildete Fähigkeiten. Das allgemeine Vermögen speist sich aus den besonderen Vermögen, die allerdings ihrerseits immer schon gesellschaftlich vermittelt sind und zugleich als besondere Vermögen (und Familienvermögen) bestehen bleiben. Jeder kann gemäß seinem besonderen Vermögen am allgemeinen Vermögen teilnehmen.¹⁹⁹ Weil diese besonderen Vermögen ungleich verteilt sind – in Hinblick auf die individuelle Ausstattung mit Kapital, theoretischer und praktischer Bildung sowie verschiedenen natürlichen und körperlichen Anlagen – hat dies zur notwendigen Folge, dass die Teilnahme am allgemeinen Vermögen auch unterschiedlich ausfällt. Die recht simple Überlegung lautet: Wer nicht die intellektuellen Fähigkeiten und Tugenden mitbringt, um einen gut bezahlten Beruf ausüben zu können, wird weitaus weniger vom großen Kuchen abbekommen als ein Arzt, Priester oder Jurist. Wer nicht über das nötige Kapital verfügt, um sich als Privatunternehmer am Markt zu beteiligen, wird eben als Arbeiter oder Bauer mit niedrigem Lohn oder Einkommen sein Leben zu bewältigen haben. Diese für Hegel selbstverständliche Ungleichverteilung der besonderen Vermögen²⁰⁰ führt einerseits zu einer Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Stände²⁰¹ samt spezifischen Vermögensbeständen²⁰², Standesmoral²⁰³ und Institutionen. Andererseits – und das ist das Fatale – sieht Hegel die *Tendenz* zur Verelendung breiter Bevölkerungsschichten in der kapitalistischen Gesellschaftsformation angelegt:

199 Die Möglichkeit, am allgemeinen Vermögen beteiligt zu werden, kann allerdings nicht als ein strikt einzulösender Anspruch verstanden werden. So ist die Sphäre der Distribution einer gewissen Willkür ausgesetzt. Sowieso ist auffällig, wie häufig Hegel in Bezug auf das »System der Bedürfnisse« von Zufälligkeit und Willkür spricht. Hierfür paradigmatisch: Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 200.

200 Ebd.

201 A.a.O., § 201.

202 Es hat den Anschein, dass Hegel das allgemeine Vermögen (Singular) ausdifferenziert in standes-spezifische allgemeine Vermögen (Plural). Er führt dies aus in Bezug auf den bäuerlichen Stand: »Der *substantielle* Stand hat sein Vermögen an den Naturprodukten eines *Bodens*, den er bearbeitet«. A.a.O., § 203.

203 A.a.O., § 207.

»Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, [...] vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* [...] auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Not* der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.«²⁰⁴

Die Teilnahme am allgemeinen Vermögen in einer den bürgerlichen Standards entsprechenden Weise ist damit tendenziell einem beachtlichen Teil der Gesellschaft versperrt, Hegel hat das englische Industrieproletariat seiner Zeit vor Augen.²⁰⁵ Mit dem Aufkommen des Industriekapitalismus scheint die bürgerliche Gesellschaft nicht mehr in der Lage, allen Mitgliedern eine Subsistenzsicherung durch Arbeit problemlos zu ermöglichen. Die Dynamik – Hegel spricht von »Wirksamkeit« – der bürgerlichen Gesellschaft bringt ab einer bestimmten Stufe ihrer logisch-historischen Entwicklung eine Masse an Armen hervor, und diese Stufe umfasst das »Industriell-Werden der Arbeit in der Fabrik«, in der aufgrund von Automatisierungsprozessen viele Arbeitskräfte durch Maschinen ersetzt werden, sodass die Arbeit für das Proletariat sukzessive auszugehen scheint.²⁰⁶

Vermögen und Armut erweisen sich als Gegenbegriffe, die sich beide nicht erschöpfen in einer individualistischen und rein auf Einkommen und Eigentum fixierten Betrachtungsweise. Weder sind Vermögen und Armut bloß als Leistungen oder Verfehlungen einzelner Subjekte zu erklären, noch rein monetär zu bemessen. Der als arm bezeichnete Mensch der bürgerlichen Gesellschaft ist Teil einer sozialen Gruppe, deren prekäre Situation sich in Einkommensarmut, mangelnder Beteiligung am gesellschaftlichen Leben und Sittenverfall zeigt. Wenn nun diese soziale Gruppe nicht mehr in der Lage ist, durch eigene Arbeit eine »gewisse Subsistenzweise«, die für jedes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft erforderlich ist, zu erlangen und zu pflegen, wird aus den Verarmten der *Pöbel*.²⁰⁷ Die Besonderheit und Tragik des Pöbels besteht nun darin, sich – um in marxischen Termini zu sprechen – nicht als »Klasse für sich« zusammenzuschließen. Vielmehr vereinzeln die Armen inmitten der bürgerlichen Gesellschaft.²⁰⁸

204 A.a.O., § 243.

205 A.a.O., § 244.

206 Frank Ruda, Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, Konstanz: 2011, S. 34.

207 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 244. Zudem kennt Hegel einen Luxus-Pöbel, der in seinem Überfluss ähnliche Privationsprozesse und destruktive Wirkungen zeitigen kann wie der Armuts-Pöbel: »Es gibt auch reichen Pöbel. Denn der Reichtum ist eine Macht, und diese Macht des Reichtums findet leicht, daß sie auch die Macht ist über das Recht, der Reiche kann sich aus vielem herausziehen, was anderen übel bekommen würde. Diese Gesinnung nun, daß der Reichtum Macht gegen das Recht, gegen Sitte ist, [...] so nimmt er ebenso an für sich einen Zustand von Rechtlosigkeit, in dem er die Macht ist.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22. Hg. von Hansgeorg Hoppe, Frankfurt a.M.: 2005, § 244. Vgl. Ruda, Hegels Pöbel, S. 67.

208 Ich deute hier nur an, wie sehr sowohl die marxsche Rede von der »Klasse für sich« als auch sein berühmtes Diktum, wonach der Mensch nur in Gesellschaft sich vereinzelt, aus den Überlegungen Hegels zu Armut und Pöbel-Bildung herrührt. Karl Marx, Das Elend der Philosophie (1847), in: MEW Bd. 4, Berlin: 1972, S. 180f. sowie Karl Marx, Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der

Die Betroffenen nehmen nicht angemessen teil am allgemeinen Vermögen: Weder können sie die materiellen Ressourcen zur eigenen Subsistenz abschöpfen noch Bildungsmöglichkeiten wahrnehmen und sittliche Fähigkeiten erlangen, die ihnen ein Leben in Freiheit erlauben würden. Oder anders ausgedrückt: Es mangelt an Möglichkeiten der Anerkennung. So verfügen sie auch nicht über angemessene politische Partizipationsmöglichkeiten, da sie nicht in die Ständeordnung integriert sind. Die vereinzelt Mitglieder derjenigen Personengruppe, die Hegel unter dem Begriff des Pöbels subsumiert, sind im wahrsten Sinne des Wortes Privatmenschen, beraubt um wesentliche Aspekte freier Subjekte. Denn die für eine Integration in die sittliche Totalität unabdingbare Gesinnung kann sich bei denjenigen nicht einstellen, die Hegel als Pöbel bezeichnet:

»Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel; dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw.«²⁰⁹

Ungeheuerlich wirkt die Vorstellung des Pöbels, weil er ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft ist, ohne an ihren Errungenschaften teilnehmen zu können. Der Pöbel ist eine Kollektion vereinzelter Subjekte, ohne in die Anerkennungsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft involviert zu sein: Er ist ein »Ich, das nicht wir sein kann«.²¹⁰ In Hinblick auf das Ge- oder Misslingen der gesellschaftlichen Integration wird er deswegen zur Gefahr, weil die ihm inhärenten *Empörungspotentiale* sich gegen die tragenden Säulen von Gesellschaft und Staat richten können.

Was Hegel damit skizziert, ist in der Tat außerordentlich: Die bürgerliche Gesellschaft produziert den Pöbel, der sich nicht in das Gemeinsame integrieren lässt. Es besteht zumindest die Möglichkeit, dass die bürgerliche Gesellschaft an ihren eigenen Widersprüchen zugrunde geht – und damit auch die höchste Vollendungsform moderner Subjektivität im Staat scheitert: Aus der Unmöglichkeit einer angemessenen Beteiligung des Pöbels am allgemeinen Vermögen resultiert auch die *Möglichkeit des Scheiterns der gesellschaftlichen und staatlichen Vermittlungsprozesse freier Subjekte*. Daraus schließt Hegel:

»Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelpen sei, ist eine vorzüglich die moderne Gesellschaft bewegende und quälende.«²¹¹

Das Herabsinken einer großen Masse, die Erzeugung des Pöbels, resultiert aus der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel bietet zwar einige Lösungsvorschläge auf, aber in der bürgerlichen Gesellschaft selbst, so scheint es, finden sich keine überzeugenden Wege, welche die Verelendung nachhaltig unterbinden würden, denn sie ist

politischen Ökonomie« (1857), in: MEW Bd. 42, Berlin: 1972, S. 20. Mithin scheinen einige Konnotationen der Bezeichnung »Lumpenproletariat« mit Hegels »Pöbel« in Verbindung zu stehen. Karl Marx und Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie* (1845-1846), in: MEW Bd. 3, Berlin: 1972, S. 183. Siehe zur »Klasse für sich« auch ausführlicher unten im Kapitel »III.1.b. Potentialität bei Marx: Die Entfaltung des Begriffs der prospektiven Möglichkeit«.

209 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 245 (Zusatz).

210 Julia Christ, *Das Ich, das nicht Wir sein kann. Pöbel, Volk, Politik*, in: Julia Christ und Titus Stahl (Hg.), *Momente der Freiheit. Zur Aktualität von Hegels Freiheitslehre*, Frankfurt: 2015, S. 123ff.

211 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 244 (Zusatz).

nicht allein ein materielles Problem, dem etwa mit Maßnahmen der Umverteilung des allgemeinen Vermögens beizukommen wäre²¹², sondern muss als eine soziokulturelle Desintegration auf breiter Linie aufgefasst werden. Auch soziale Institutionen, wie Polizei und Korporation, können nicht unbedingt diejenigen Formen von Kontingenzbewältigung betreiben, welche die Gesamtgesellschaft vor dem Auseinanderdriften in extrem vermögende und extrem arme Bevölkerungsschichten bewahren könnte.

Diese Überlegungen zur Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft verdeutlichen, wie auch Hegel in seiner Absicht, allein die vernünftige soziale Wirklichkeit zu begreifen, in ihr Tendenzen angelegt sieht, die ihren eigenen Zerfall implizieren. Entgegen der genuinen Absicht, die sittliche Totalität im Staat aufgehen zu lassen, steckt in der bürgerlichen Gesellschaft auch die Möglichkeit ihres Scheiterns, womöglich die gewaltsame Überwindung der bürgerlichen Verhältnisse. Ob die Integration aller Gesellschaftsmitglieder in die staatliche Totalität glückt oder scheitert, ist nicht nur auf der empirischen Ebene kontingent, sondern auch – und das ist entscheidend – auf der Ebene des vernünftigen Erfassens der Wirklichkeit. Das allgemeine Vermögen der bürgerlichen Gesellschaft wurde zwar als die Macht des Bleibenden gegen die Willkür und das Zufällige charakterisiert, aber es scheint nicht notwendigerweise diejenigen Ressourcen und Institutionen aufbringen zu können, die zur dauerhaften Stabilisierung einer von Antagonismen (Arm gegen Reich, Kapital gegen Arbeit, Arbeit gegen Arbeitslosigkeit) gezeichneten Gesellschaftsformation erforderlich sind. Hegels Anspruch, das Wesen des modernen Staates letztlich in seiner Notwendigkeit aufzuzeigen, scheint bedroht, weil in der bürgerlichen Gesellschaft möglicherweise Gegenkräfte in Gestalt des Pöbels entstehen, die nicht zwingend im staatlichen, sittlichen Ganzen aufgehoben werden können.²¹³ Aus der Dysfunktionalität in den Wechselwirkungen von besonderen Vermögen und dem allgemeinen Vermögen erwächst die Möglichkeit der Rebellion. Aufruhr begünstigt gesellschaftlichen Zerfall und vielleicht sogar revolutionären Umbruch – auch wenn »Revolution« ein von Hegel nur selten gebrauchter Terminus in den »Grundlinien« darstellt. Diese Gefahr von Aufruhr und Umbruch, wie sie für Hegel vom Pöbel ausging, ist als Möglichkeitsdenken zu deuten – und somit als *Negation der Möglichkeitsnegation* Spinozas. So lässt sich in Hegels Konzeption des Sozialen eine Vorstellung von Potentialität auffinden, die ich als *soziale Möglichkeit* bezeichne. Sie tritt

212 Und auch dieser materiellen »Lösung« der Armenfrage steht Hegel skeptisch gegenüber: »Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.« A.a.O., § 245. In dieser Hinsicht erweist sich das allgemeine Vermögen als ein Unvermögen, das selbst erzeugte und den Fortbestand der bürgerlichen Gesellschaft gefährdende Problem des Pöbels zu lösen.

213 Die andere Interpretation lautet: Hegel skizziert eine gelungene Integration, aber nicht im Sinne eines liberalen, sondern im Sinne eines autoritären Staates, wodurch die eklatanten Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, die eigentlich zur Aufhebung oder revolutionären Überwindung der bürgerlichen Eigentumsordnung hätten beitragen müssen, gewaltsam bestehen bleiben. So die scharfsinnige Kommentierung von Adorno: »Die bürgerliche Gesellschaft ist eine antagonistische Totalität. [...] Der Staat wird verzweifelt als eine jenseits dieses Kräftespiels stehende Instanz angerufen. [...] Er soll beschwichtigen, was sonst nicht zu beschwichtigen wäre. Hegels Staatsphilosophie ist ein notwendiger Gewaltstreich.« Adorno, *Drei Studien zu Hegel. Aspekte*, S. 274f.

auf als Möglichkeit des Scheiterns der bürgerlichen Gesellschaft und damit auch des sittlichen Staates.

Entgegen der Annahme, Hegel sei ein Apologet des Notwendigen, entsteht also inmitten derjenigen Sphäre, welche die Vorstufe zur sittlichen Totalität (Staat) darstellt, ein Verständnis von sozialer Möglichkeit. Es resultiert aus den Interaktionen von auf Eigennutz bedachten Subjekten und den darauf bezogenen Strukturen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. In den ökonomischen Sphären tummelt sich das Zufällige, mithin Willkürliche, dem ein Bleibendes entgegenzusetzen ist. Dabei entwickelt Hegel ein mehrschichtiges Konzept, das vom familiären Vermögen ausgehend, die Fertigkeiten und Kenntnisse der Produzenten und das allgemeine Vermögen umfasst. Zwar erweisen sich diese Vermögensschichten als systemstabilisierende und institutionell verankerte Güter-, Geld- und Wissensbestände der bürgerlichen Gesellschaft. Doch die Tendenz fortschreitender sozialer Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft könnte schlimmstenfalls zu ihrer eigenen Entzweiung führen – und damit die »Idee« eines sittlichen, staatlichen Ganzen scheitern lassen. In Hegels Konzeption des Sozialen wird also im Medium des allgemeinen Vermögens eine Vorstellung von Potentialität verankert, die nicht nur *systemimmanente* Dynamiken begreiflich werden lässt. Sie deutet auch Entwicklungen an, die als *systemtranszendierend* zu erachten sind, da sie zum Zerfall des Gemeinsamen und zu einer neuen, zumindest aber anderen Ordnung führen können. Auch wenn Hegel diesen Begriff in diesem Kontext nicht verwendet: Mit dem Pöbel kehrt »Kontingenz« zurück in die Sphäre der Sittlichkeit, denn mit den Mitteln der bürgerlichen Gesellschaft ist dem Pöbel nicht unbedingt oder notwendigerweise beizukommen. In dieser Hinsicht wird die oben erwähnte Interpretation von Henrich relevant, denn am Pöbel zeigt sich, ob Kontingenz im sittlichen Staat »aufgehoben« werden kann oder schlicht und ergreifend aus der vernünftigen Betrachtung »ausgeschlossen« wird.²¹⁴ Kontingenzphänomene erscheinen als gefährliche, zersetzende Prozesse der bürgerlichen Gesellschaft, denen der Not- und Verstandesstaat nicht unbedingt entgegenwirken kann²¹⁵, sodass sich zwei Optionen ergeben: Entweder wird der Pöbel durch und in staatliche Institutionen integriert und hierdurch die Gefahr der

214 Siehe oben in dieser Untersuchung Kapitel »II.3.b. Rütteln am Gehäuse der Notwendigkeit: über Zufall, Subjektivität und Vermögen.«

215 Ruda hat sieben Lösungsstrategien der bürgerlichen Gesellschaft aufgearbeitet, die Hegel vorschlägt, um dem Pöbel zu begegnen. Sie lauten: Armenversorgung durch die Gesellschaft, Bettelei, Notrecht, Kolonisation, öffentliche Arbeit, Korporation und Polizei. Alle diese Lösungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bekommen allerdings das strukturelle Problem der Entstehung von Armut und dem Pöbel nicht in den Griff. Ruda, Hegels Pöbel, Kapitel 4, S. 37ff. Auch Horstmann kommt zu einem ähnlichen Schluss: »Der Hauptpunkt, den Hegel in diesem Kontext geltend macht, besteht darin, daß es in einer nach den Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft organisierten Gemeinschaft notwendig zu einer Verelendung großer Massen ihrer Mitglieder kommt und zu einer Anhäufung des Reichtums in den Händen einiger weniger Personen. [...] Dieses die bürgerliche Gesellschaft letztlich zerstörende Dilemma wird interessanterweise von Hegel nicht aufgelöst, sondern nur konstatiert.« Rolf-Peter Horstmann, Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, in: Ludwig Siep (Hg.), G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin: 1997, S. 210.

»Auflösung des Ganzen« als »Tod des sittlichen Lebens« abgewendet.²¹⁶ Oder er wird als unvernünftig disqualifiziert und ausgeschlossen, entgleitet so dem Fokus der philosophischen Rechtswissenschaft und wird unsichtbar. Mit Henrich wäre man geneigt, die zweite Option als die Hegel gemäße zu verfolgen. Doch mir scheint, in der Figur des Pöbels zeigt sich zumindest punktuell ein Möglichkeitsdenken, welches Potentialität und Anderskönnen innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft zu ihrem Recht kommen lässt. Diese Potentialität garantiert, dass die sozialen Prozesse nicht von einer Notwendigkeit bestimmt sind, welche die Gesellschaftsmitglieder (als *bourgeois* und *citoyen*) in ihren Bann zwingt.

Bevor Missverständnisse aufkommen: Bei Hegel findet sich keineswegs ein ausgereifter Begriff der sozialen Möglichkeit. Doch, so habe ich soeben zu skizzieren versucht, wird eine derartige Vorstellung in seinem Konzept der bürgerlichen Gesellschaft vorbereitet. Der Begriff der sozialen Möglichkeit wird – wie der Begriff der praktischen Möglichkeit – über Vermögen und Kontingenz bestimmt. Als entscheidende Neuerung kommt hinzu, dass soziale Möglichkeiten auf akkumuliertem Reichtum, gesellschaftlich vermittelten Techniken und Rechtsverhältnissen beruhen. Die soziale Wirklichkeit enthält Möglichkeitsräume, in denen bestimmte Geschehnisse vonstattengehen können, aber nicht müssen. Was in diesen Räumen verortet ist, bezeichne ich als soziale Möglichkeiten. Wer diese Möglichkeiten ausklammert, dürfte nur schwerlich den Vorwurf von sich weisen können, selbst unvernünftig zu sein, weil er das Blickfeld willkürlich verengt: Das Wirkliche umfasst bei Hegel zumindest Möglichkeitsräume, die unter Umständen eine Negation des als vernünftig bestimmten gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs zur Folge haben können. Erst eine Integration des Möglichen, so die Kritik an der hegelschen Wirklichkeitsreduktion, kann einen adäquaten Begriff der sozialen Wirklichkeit entstehen lassen, vermöge dessen auch das vermeintlich unvernünftig Wirkliche erkannt werden kann und nicht willkürlich ausgeklammert wird. Die so erschlossene Möglichkeits-Wirklichkeits-Form unterwandert hierdurch den Versuch, ein sittliches Ganzes zu entwickeln, das Kontingenz, verstanden als kollektives oder soziales Anderskönnen, bloß negiert, das heißt Möglichkeiten des Sozialen inmitten einer notwendigen Ordnung letztlich ausradiiert. In der Möglichkeits-Wirklichkeits-Form des Sozialen zeigt sich das *Wirkliche als Moment*, nämlich als Raum realisierter Möglichkeiten einerseits und notwendiger Ereignisse und Entitäten andererseits. Zugleich hat das *Moment des Möglichen* zu seinem Recht zu kommen, indem diejenigen »starken« Alternativen, Tendenzen oder Entwicklungen gehoben werden, die sich in der jeweiligen Zeit verwirklichen können.²¹⁷

216 Siehe hierzu Hegels Überlegungen zum Zerfall des Römischen Reichs: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 357.

217 Wie wenig das aber mit der klassischen Interpretation der hegelschen Rechtsphilosophie zu tun hat, wird etwa an Riedel deutlich: Hegels Begriff der Wirklichkeit innerhalb der praktischen Philosophie sei gemäß der Logik zu fassen, nämlich als Einheit von Wesen und Existenz. Deswegen könne auf Möglichkeitsbezüge verzichtet werden. Manfred Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart: 1982, S. 43ff. In einem stimmt aber diese Interpretation mit der meinigen überein: »[d]ie Philosophie will die Welt weder belehren, wie sie sein soll, noch kann sie prophezeien, wie sie sein wird.« A.a.O., S. 63. Hier werden Motive aus der Vorrede der »Grundlinien« aufgegriffen, welche auch meine Möglichkeitsinterpretation leiten:

Das allgemeine Vermögen birgt, so meine Interpretation, nicht nur den Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch den Reichtum an sozialen Möglichkeiten. Soziale Vermögen können als ›Motor‹ von Gesellschaft und Staat, als ›Lokomotive‹ sozialer und politischer Veränderungen begriffen werden. Nun sind aber gesellschaftliche Vermögen keineswegs bloß Quelle sozialer Konflikte und Veränderungen. Sie sind vor allem Gründe der Stabilität des gesellschaftlichen und staatlichen Ganzen, wenn sie – so der Normalfall – in Institutionen gebunden werden. Hegel, und das dürfte meine Interpretation zumindest trüben, interessieren insbesondere die systemstabilisierenden Aspekte am Vermögensbegriff, die dann zum Tragen kommen, wenn Institutionen so ausgestaltet und ausgestattet sind, dass sie die vorhandenen Potentiale auf eine dem gesellschaftlichen und staatlichen Ganzen zuträgliche Weise strukturieren, stärken und aktualisieren. Kurzum: Der Möglichkeitsraum wird in erster Linie in einem dem Allgemeinwohl förderlichen Institutionengefüge festgelegt, und gefährlich wird es nur dann, wenn in ihm gesellschaftliche Kräfte nicht eingebunden, vorhandene destruktive Potentiale (wie der Pöbel) nicht erfasst werden können. Demzufolge besteht die Funktion von Institutionen darin, Vermögen so einzuhegen, dass sie einerseits die aus dem Prinzip der Subjektivität erwachsenen Freiheitsmaßstäbe, wie sie der modernen Welt unwiderruflich eingeschrieben zu sein scheinen, garantieren, aber andererseits auch alles potentiell Gefährliche und gefährlich Potentielle ausschließen. Deswegen ist Hegel tunlichst darauf bedacht, das Anderskönnen, wie es mit dem Pöbel greifbar wird, nach dessen ›Aufflammen‹ aus der Betrachtung wieder auszuschließen.

Wie plausibel es nun ist, die Fehlentwicklungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft mit den sozialen Institutionen (Polizei und Korporation) beheben zu wollen sowie als Antwort auf systeminterne Widerstände in die versöhnende Kraft des staatlichen Institutionengefüges zu vertrauen, wurde zum Gegenstand nachhaltiger Kontroversen. Begonnen haben sie im Kreise der Junghegelianer, ihr wirkmächtigster Vertreter war bekanntlich Karl Marx. Er sah im »System der Bedürfnisse« und den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft ein Potential heranreifen, das die Überwindung dieser Verhältnisse bewirkt. Diese Dynamisierung des gesellschaftlichen und staatlichen Ganzen kann Hegel nicht exponieren, denn hierfür müsste er die Grenze desjenigen Gegenstandsbereichs überschreiten, die sich die Philosophie des Rechts selbst gesetzt hat.²¹⁸

Weder geht es bei der Aufdeckung von gesellschaftlichen Potentialen um Sollenssätze über diese Gesellschaft, noch wird ihre künftige Verfasstheit vorausgesagt, obgleich *Hinweise auf ihre mögliche Entwicklung* gegeben werden. In diesem ›Hinweis-Charakter‹ weicht meine Interpretation der hegelschen Konzeption ab von klassischen Deutungen. Sie steht insofern auf tönernen Füßen, als sie mit der Hervorhebung des Möglichkeitsmoments in Hegels philosophischer (und nicht soziologischer, historischer etc.) Betrachtung der bürgerlichen Gesellschaft in Konflikt gerät mit Aussagen in der Vorrede der »Grundlinien«, aber auch der »Logik« und der »Enzyklopädie«. Bestenfalls, und das ist das Anliegen meiner Interpretation, können Inkonsistenzen nachgewiesen werden. Dementsprechend lautet meine These, wie oben bereits erwähnt: Auch die philosophische Betrachtung der bürgerlichen Gesellschaft kann sich dem Möglichkeitsdenken nicht erwehren, weil in ihr Potentiale gesellschaftlicher Veränderung angelegt sind, welche die historische und vernünftige Entfaltung des staatlichen Ganzen hemmen, untergraben oder sogar zunichtemachen können.

218 Hegel »stellt die [...] Dynamisierung für die von ihm ausgezeichnete Sittlichkeit erst gar nicht in Rechnung; das nämlich hätte bedeutet, die eigene Rechts- und Staatslehre für die konflikthaftern, ja revolutionären Veränderungen offen zu halten, die sich aus den von ihm selbst zugelassenen

Es ist die Grenze der eigenen Zeit: »Zukunft« bleibt außerhalb der philosophischen Betrachtung – die Weltgeschichte bleibt das Weltgericht. Möglichkeitsdenken richtet sich auf bestimmte, als ›rational‹ qualifizierte Möglichkeiten. Die Rechtsphilosophie beansprucht, diese rationalen Potentiale so darzustellen, dass sie in ihrer Wirklichkeit gewahrt werden – oder anders ausgedrückt: Weil das Optimum an Freiheit, das in der bürgerlichen Welt realisiert werden kann, nicht als Möglichkeit, sondern als Wirklichkeit in der philosophischen Betrachtung ›erzeugt‹ wird, verschwindet die Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Das Mögliche wird notwendig. Doch entgegen dieser Logik flackert stellenweise ein Begriff der Möglichkeit bei Hegel auf, der von mir rückgeführt worden ist auf die besonderen und das allgemeine Vermögen sowie ihre Bindung in Institutionen. Die Enthaltbarkeit der Zukunft betreffend manifestiert sich ebenso im Begriff der sozialen Möglichkeit: Er kann aufgrund der Reichweite des vernünftigen Erfassens der Welt freilich nicht zu einem Begriff der prospektiven Realmöglichkeit entwickelt werden. Folglich wird auch Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, so er denn stattgefunden hat, immer nur bis zur je eigenen Gegenwart diagnostizierbar. Gesamtgesellschaftliche Tendenzen können sich aus einem retrospektiven Telos der Geschichte nicht ableiten lassen. Erst Marx ließ die Eule der Minerva schon vor der Dämmerung aus dem Käfig, und hierfür braucht es einen prospektiven Begriff der sozialen Möglichkeit.

Reibungen im System institutionalisierter Freiheiten in Zukunft einmal ergeben könnten. Diesen Schritt hat Hegel [...] nicht getan; er hat seine Rechtsphilosophie nicht für einen Zwischenschritt in der Selbstverständigung moderner Gesellschaften über ihre eigenen Freiheitsmöglichkeiten gehalten.« Honneth, *Von der Armut unserer Freiheit*, S. 29.

III. Möglichkeit als gesellschaftstheoretischer Grundbegriff

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich Euch dichten!
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelsreich errichten.
Heinrich Heine

Die Erkenntnis, dass eine andere Welt möglich sei, ist keineswegs erst im 21. Jahrhundert als Einspruch gegen den »Sound des Sachzwangs« aufgekommen. Wie bereits in der Einleitung erörtert, wird die Epoche der Moderne im Lichte ihrer alles ergreifenden Dynamik charakterisiert: Moralische Vorstellungen, soziale Gegebenheiten und politische Verfassungen sind grundlegend veränderbar. Die in ihrer Bedeutung sich ebenfalls radikal verändernde Idee der politischen Revolution steht hierfür Pate: Gemeinwesen können in ihrer Verfasstheit, also von Grund auf, verändert und erneuert werden.¹ Die gesamtgesellschaftliche Dynamik ist von Menschen – und nicht von Gotteshand oder natürlichen Kräften – verursacht. In ihr spiegeln sich die Interessen und Zwecksetzungen der involvierten Akteure. Die hierdurch bewirkten sozialen Veränderungen können zu verbesserten Lebensbedingungen beitragen. Auch Hegels Verständnis des sittlichen Staates zehrt von diesem oftmals als »modern« bezeichneten Bewusstsein. Was Hegel unter dem Terminus »bürgerliche Gesellschaft« beschreibt, wird als ein in sich dynamisches System vorgestellt. Sie ist permanent in Bewegung begriffen, worauf sich Institutionen einstellen müssen, um einerseits die Spielregeln einer krisenanfälligen, kapitalistischen und industriellen Ökonomie (Schutz der Eigentumsverhältnisse) aufrechtzuerhalten und andererseits die Einheit aller im sittlichen Staat garantieren zu können. Doch die Figur des Pöbels weist auf gesellschaftsverändernde Potentiale hin, wodurch die Sphäre der »Sittlichkeit« in Aufruhr versetzt werden könnte. Hegel sieht im Pöbel

1 Arendt hat das einmal wie folgt ausgedrückt: »Erst im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts und seiner Revolutionen entstand ein Bewußtsein davon, daß es das absolut Neue auch im Politischen geben könne, daß also das Neue etwas sei, was in die Hand des handelnden Menschen gegeben sein könnte.« Arendt, Über die Revolution, S. 57. Entscheidend ist weniger, ob Arendts Datierung auf das 18. Jahrhundert zutreffend ist, vielmehr ist der Gedanke der Neuheit in politischen Zusammenhängen maßgeblich für dieses Verständnis von menschengemachten Revolutionen.

eine potentielle Opposition zur sittlichen Wirklichkeit, eine Gefahr also, welche der Einheit aller im Staat entgegen zu wirken vermag. Allerdings belässt es Hegel nicht dabei, sondern ordnet den subversiven Pöbel als unsinnig ein, weil er auf ein *zukünftig zu realisierendes Mögliches* – die Möglichkeit der Entzweiung und Überwindung der sittlichen Ordnung – verweist. Der philosophischen Wissenschaft muss diese Differenz zwischen Sein und Möglich-Sein defizitär erscheinen. Sie unterbindet deswegen Möglichkeitsdenken, das über die vermeintlich vernünftige Konzeption der Wirklichkeit hinausgeht. Ein vernünftiges Begreifen der sittlichen Welt beugt der Entzweiung vor, indem systemtranszendierende Potentiale im Wirklichen »ausgeklammert« werden. Letztlich verschwindet mit dem Perspektivwechsel von »Gesellschaft« (und ihrer Zufälligkeiten und Widersprüche) zu »Staat« (und seiner allumfassenden Sittlichkeit) die Möglichkeit der Überbietung der begrifflich erfassten Wirklichkeit aus der philosophischen Betrachtung. Der hegelsche Staat ist die versöhnende Antwort auf die Risse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Der Staat stellt in seinem alle Differenzen überwölbenden Anspruch transformative Kräfte still.² In der allgemeinen Substanz »herrscht« die verwirklichte Vernunft. Von über sie hinausreichenden Möglichkeiten wäre es abwegig, philosophische Untersuchungen anzustellen.

1. Die Kritik der hegelschen Wirklichkeitskonzeption angesichts der Potentialität sozialer Verhältnisse bei Marx

Für Hegel gelingt in der sittlichen Einheit des Staates die *Versöhnung* des Gedankens mit der Wirklichkeit³ – oder polemisch interpretiert: Das Arrangement der Philosophie mit den, freilich idealisierten, herrschenden Verhältnissen.⁴ Nun lässt sich argumentieren, dass diese Versöhnung eine scheinbare bleiben muss, weil sie erkaufte wird durch Verharmlosung der bestehenden Widersprüche und Ignoranz von unverwirklichten, bisweilen emanzipatorischen Potentialen.⁵ Dieser Bruch mit dem hegelschen

2 »Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, aber als sich wissend und betätigend schlechthin Subjektivität und als Wirklichkeit *ein* Individuum. Sein *Werk* überhaupt besteht in Beziehung auf das Extrem der Einzelheit als der Menge der Individuen in dem Gedoppelten, *einmal* sie als Personen zu erhalten, somit das *Recht* zur notwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr *Wohl*, das zunächst jeder für sich besorgt, das aber schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten, – das *andere Mal* aber beides und die ganze Gesinnung und Tätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Zentrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu tun und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Bd. 3 (1830), Frankfurt a.M.: 1970, § 537, vgl. auch Hegel, Enzyklopädie Bd. 1, Zusatz zu § 141.

3 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede, S. 24ff.

4 Vgl. etwa den Vorwurf der »Unkritik« in der Darstellung der konstitutionellen Monarchie innerhalb des sittlichen Staates bei Hegel: Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts §§ 261-313 (1843), in: MEW Bd. 1, Berlin: 1972, S. 238.

5 Bei Hegel wiederum findet sich eine Kritik der Kritik. Die Vorrede zur »Rechtsphilosophie« ist voll von spitzfindigen Polemiken einerseits gegenüber der Verlagerung der Identität von Vernunft und Wirklichkeit in die Zukunft und andererseits dem Bedürfnis nach Gesellschaftstheorie: Philosophie,

Zukunftsverdikt bahnte sich nur sieben Jahre nach dessen Tod an, vollzogen von einem, den man ehemals und fälschlicherweise den Junghegelianern zugerechnet hatte: August von Cieszkowski. Gemäß den »Prolegomena zur Historiosophie« erscheint die Selbstbeschränkung der Vernunft auf Vergangenheit und Gegenwart widersinnig:

»Wenn es also in der Vernunft liegt, das Wesen Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele zu erfassen, warum sollte das Wesen der Zukunft aus dieser Möglichkeit ausgeschlossen bleiben?«⁶

Welche eigentümliche Wendung dieser eschatologisch anmutende Ansatz⁷ dann nimmt, wird an der These ersichtlich, das gegenwärtig Wirkliche sei noch nicht vollends vernünftig, die Versöhnung noch unvollständig. Erst in der Zukunft könne eine wahrhafte Identität von Vernunft und Wirklichkeit gelingen. Eine philosophische Betrachtung müsse demnach auch in den gegenwärtigen »Keimen« die zukünftige Wirklichkeit in ihrem Wesen zu erkennen trachten, weil nur so die geschichtliche Welt in ihrer Totalität begriffen werden könne.⁸ Ein derartiges Totalitätsdenken wird idiosynkratisch in dem Anspruch, die wahrhafte Identität von Vernunft und Wirklichkeit antizipieren zu können. Sie schüttet das Kind, die Keime des Zukünftigen, mit dem Bade einer nebulösen Heilsgeschichte samt »sumpfartigen Andeutungen«⁹ über die Zukunft aus.

a. Erschließung des Möglichkeitsraums: Zur Identität von Wirklichkeit und Vernunft

Zumindest ein Aspekt dieses Ansatzes findet sich auch bei Marx. Eine Parallele besteht im Versuch der *Überbietung* der skizzierten Identität von Vernunft und Wirklichkeit. Marx versucht, das Verhältnis zwischen »Wirklichkeit« und »Vernunft« neu zu bestimmen:

so wird man belehrt, habe es gerade nicht mit dem Aufstellen eines »Jenseitigen« und Seinsollenden zu tun – sie solle sich mit der Rolle der Eule der Minerva zufriedengeben. Dem auf Distanz zum Bestehenden gehenden »Theoretiker« schreibt Hegel ins Stammbuch: »Am festesten konnte in unserer Zeit die Vorstellung, als ob die Freiheit des Denkens und des Geistes überhaupt sich nur durch die Abweichung, ja Feindschaft gegen das öffentlich Anerkannte bewiese, in *Beziehung auf den Staat* eingewurzelt [sein] und hiernach absonderlich eine Philosophie über den Staat wesentlich die Aufgabe zu haben scheinen, *auch* eine *Theorie* und eben eine neue und besondere zu erfinden und zu geben. Wenn man diese Vorstellung und das ihr gemäße Treiben sieht, so sollte man meinen, als ob noch kein Staat und keine Staatsverfassung in der Welt gewesen noch gegenwärtig vorhanden sei, sondern als ob man *jetzt* – und dies *jetzt* dauert ewig fort – ganz von vorne anzufangen und die sittliche Welt nur auf ein solches *jetziges* Ausdenken und Ergründen und Begründen gewartet habe.« Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 15.

6 August von Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie (1838), Hamburg: 1981, S. 10.

7 Vgl. die Einleitung von Bubner zur Neuauflage der »Prolegomena« von 1981 sowie József Czirják, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer. August von Cieszkowskis Anstoß zur radikalen Wende, in: Hegel-Jahrbuch 1992, S. 127ff.

8 Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie, S. 35.

9 Stederoth, Das Ende am Anfang, S. 65.

»Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.«¹⁰

Das Zitat legt das Grundmotiv einer an Hegel geschulten Sozialphilosophie offen: Wirklichkeit und Vernunft stehen in einem unabweisbaren Zusammenhang. Der Gedanke drängt auf Verwirklichung und die Wirklichkeit strebt dem Gedanken entgegen. Dieses Streben hätte sich erübrigt, wenn die Identität von Wirklichkeit und Vernunft gelungen wäre. Nun sind aber Gedanken schon dadurch wirklich, dass sie gedacht, mithin ausgesprochen und aufgeschrieben werden. Verwirklichung von Gedanken muss also mehr bedeuten als ihr bloßes Gedachtsein und ihre Artikulation. Erstens interessieren Marx Gedanken, die das Gegebene nicht bloß abbilden, sondern es *überschreiten*: Solche Aussagen beziehen sich auf etwas in der Welt, das *noch nicht* ist, aber werden kann. Zweitens drängen diese Aussagen danach, *verwirklicht zu werden*. Einige Gedanken scheinen also ein Begehren, eine Gerichtetheit auf Verwirklichung in sich zu tragen. Insofern sie wirklich werden können, zeugen derartige Gedanken von der Wirklichkeit der Vernunft. Doch dieses Verhältnis, so Marx, ist nicht einseitig: Gedanken, die zur Verwirklichung drängen, müssen zugleich innerhalb einer Wirklichkeit situiert sein, die sich *zum Gedanken hingezogen* fühlt. Dieses Hingezogensein zeugt von der (partiellen) Vernünftigkeit der Wirklichkeit, denn jene erweist sich als empfänglich für gewisse Gedanken.¹¹ Die Hegel-Kritik von Cieszkowski stimmt also mit Marx in dieser Überbietungstheorie überein. Sie zielt auf den Kern der hegelschen Rechtsphilosophie. Die zukünftige Überwindung der bestehenden Verhältnisse auszublenden, sei eine willkürliche Unterbietung der Möglichkeiten der Vernunft. Das Wirkliche umfasse auch das Mögliche. Dementsprechend könne die Philosophie als der Kopf dieser dialektischen Bewegung von Wirklichkeit und Vernunft begriffen werden: »so ist es jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt.«¹²

Der argumentative Aufwand dabei ist keineswegs gering, denn es bedarf eines Grundes, warum Philosophie befugt sein könnte, über die bereits verwirklichte Gestalt der Sittlichkeit hinaus zu blicken: Die zukünftige Verfassung des gesellschaftlichen Ganzen, so lautet der Standardeinwand, ist eben noch nicht, und es kann nicht Aufgabe der Philosophie sein, sich dem Orakel von Delphi gleich diesem ungewissen, inexistenten Erkenntnisgegenstand auszuliefern.¹³ Hegels Kritikerinnen müssen

10 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844), in: MEW Bd. 1, Berlin: 1972, S. 386

11 Diese verschränkte Intentionalität von Vernunft und Wirklichkeit basiert auf allgemeinen und weitverbreiteten Annahmen über die moderne Gesellschaft, wie sie seit dem 18. Jahrhundert in Nordamerika und Europa die Gemüter erhitzen. In beiden Merkmalen – der innovativen Dynamik im soziopolitischen Kontext sowie der Idee einer selbsterzeugten und fortschreitenden Geschichte der Menschheit – drückt sich diese verschränkte Intentionalität aus. Demzufolge ist Vernunft in der Lage, soziale Verbesserungen zu bewirken, weil die rationalen Potentiale als primär emanzipatorisch gedeutet werden. Die Wirklichkeit wiederum ist für derartigen Fortschritt empfänglich, weil sie wesentlich rational ist.

12 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 385.

13 Es sei denn die Philosophin verwandelt sich in eine Wahrsagerin, indem sie eine Zukunft prophezeit, die auch tatsächlich eintritt, weil sie »die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die [sie] zum voraus verkündigt.« Kant denkt nicht nur an religiöse Propheten aus fernen Zeiten, sondern verweist sowohl auf zeitgenössische politische als auch geistliche Akteure, die den sittlichen

demgegenüber zeigen, dass die soziale Wirklichkeit – bei Hegel die anhand der Sphären Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat auf den Begriff gebrachte Totalität – interne Widersprüche und ihr eigenes Dasein sprengende Potentiale enthält. Es ist also gerade nicht das Wunschdenken eines mit den gegebenen Verhältnissen unzufriedenen Subjekts, das sich – womöglich von Ressentiments geleitet – trotz der Wirklichkeit verweigert und dies in Pamphleten, Staatsromanen oder sonstigen moralisch romantisierenden Werken kundtut, sondern aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit lassen sich diejenigen Potentiale extrapolieren, welche einen Überstieg über die gegebenen Rechtsverhältnisse früher oder später zur Folge haben können. Die Aufgabe der Kritikerin der Wirklichkeit lautet deswegen, diejenigen Widersprüche und Potentiale freizulegen, die über den status quo hinausgehen und letztlich zur Überwindung bestehender Unfreiheit beitragen. Weil sich eine derartige Analyse der gesellschaftstransformierenden Potentiale im Rahmen einer Kritik der Politischen Ökonomie vollzieht, ist weder eine moralisierende Kritik an der kapitalistischen Wirklichkeit (als der wirklichen Sittlichkeit), noch eine das Reich der Freiheit auspinselnde Erzählung opportun. Kurzum: Eine Kritik einzig im Modus der Empörung am bestehenden Unrecht ist ebenso wenig angemessen wie das Verfassen sozialistischer Inselromane. Der Überstieg ist ein zeitlicher, den die Kritikerin der bürgerlichen Epoche aufgrund bestimmter Entwicklungstendenzen auf den Begriff zu bringen hat: Nicht anhand eigenen Phantasievermögens, nicht aufgrund tradierter Vorstellungen von Gerechtigkeit oder Glückseligkeit, sondern einzig aufgrund der entdeckten Widersprüche und Potentiale in Theorie und Empirie übersteigt das denkende Subjekt¹⁴ die bestehende Gesellschaftsformation. Es wird hierdurch zum Geburtshelfer einer künftigen sozialen Wirklichkeit: Marx, der Mäeut einer Gesellschaft der Freien und Gleichen?

Um eine Formulierung aus der »Phänomenologie des Geistes« aufzunehmen: Mit der Überwindung des Zukunftsverdikts ist Marx in das »einheimische Reich«¹⁵ einer *Kritischen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* eingetreten. Hegel hat zwar die zeitgemäße Form von Sittlichkeit beschrieben, aber er hat es versäumt, diejenigen Potentiale freizulegen, die darüber hinausreichen.¹⁶ Der Unterschied zur hegelschen Möglichkeits-

Verfall vorhersagen, an dessen Eintreten sie maßgeblich beteiligt sind. Vgl. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Zweiter Abschnitt, S. 351f.

- 14 Die Formulierung »denkendes Subjekt« hängt zusammen mit der geistigen Situation, in der sich die Junghegelianer befunden haben dürften und wie sie beispielsweise Klaus Hartmann skizziert. Auch Marx habe vor einer »fertigen Philosophie« gestanden, nämlich der Philosophie Hegels. Bevor er allerdings in direkte Auseinandersetzung mit dem so übermächtig erscheinenden Gedankengebäude ging, widmete er sich in seiner Dissertation Epikur, der sich wohl in einer ähnlichen – nämlich einer nacharistotelischen Situation – befunden habe: »Und dies Verständnis Epikurs als subjektive Antwort auf eine fertige Philosophie ist gleichzeitig ein Verständnis der nachhegelianischen Aufgabe, mehr noch, ist eine Begründung des aus Hegel zu ziehenden Fazits: eine fertige Philosophie wie die Hegelsche führt über sich zu ihrer Negation im Selbstbewußtsein und in der Wirklichkeit.« Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin: 1970, S. 15.
- 15 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 138.

- 16 Dem ist hinzuzufügen, dass er es willentlich unterlassen hat, ansonsten hätte er die Substantialität des sittlichen Staates in der »modernen« Gestalt nicht weiter behaupten können: »Hegel ist nicht

konzeption liegt darin, dass nicht nur das Begreifen der eigenen Zeit in ihren besten Verwirklichungsgestalten fortan zum philosophischen Kerngeschäft gehört. Die Philosophie im Bild der Eule der Minerva, die erst dann ihren Flug aufnimmt, wenn eine Epoche ihrem höchsten Reifegrad entgegengeht, genügt nicht mehr. Diesem Vogel des Abends wird ein Federvieh des Morgens zur Seite gestellt: Der gallische Hahn.¹⁷ Der gallische Hahn passt deswegen so vorzüglich, weil er einerseits den Blick auf das Kommende richtet und andererseits dieses Zukünftige an historische Errungenschaften bindet: Der Hahn steht für eine wirklichkeits-transzendierende Betrachtung der eigenen Zeit und ist zugleich das Wappentier der Französischen Revolution.

Wie der gallische Hahn anzeigt, eignet sich eine historisch-materialistische Theorie der Gesellschaft durch die Entdeckung von wirklichkeits-überflügelnden Möglichkeiten ein Terrain an, das der bisherigen Wirklichkeitsbetrachtung äußerlich bleiben musste. Es ist das Terrain von Erkenntnissen über Nicht-Seiendes, das aber bereits in Form von Vermögen oder Potentialen existiert. Gesellschaftstheorie erweitert damit ihre Erkenntnisse über die Wirklichkeit durch Erkenntnisse über »positive Möglichkeiten« der sozialen Entwicklung.¹⁸ Was bei Ciezskowski noch recht allgemein durch die Figur des Keims (der unverwirklichten Vernunftpotentiale) gegen die Identität von Vernunft und Wirklichkeit an der hegelschen Konzeption vorgebracht wurde, konkretisiert sich mit Marx – nämlich durch eine Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die beansprucht, sowohl die Konflikte und Widersprüche als auch die emanzipatorischen Möglichkeiten in der Darstellung von Gesellschaftsformationen aufzudecken. Beides, Darstellung der Wirklichkeit einerseits und Mäeutik einer »besseren« Wirklichkeit durch Hebung bereits bestehender emanzipatorischer Potentiale andererseits, sind keine zu trennenden Operationen, vielmehr sind sie als Momente einer begrifflich-theoretischen Anstrengung zu deuten, als Momente einer Kritischen Theorie der Gesellschaft, die miteinander vermittelt sind. Die bedächtige, auf Vergangenheit und Gegenwart blickende Eule und der revolutionäre, auf gegenwärtige Potentiale und mögliche Zukunft schielende Hahn stehen in einem fruchtbaren Spannungsverhältnis.

In enger Verbindung mit diesem Zukunftsinteresse einer materialistischen Theorie befinden sich die Überlegungen zur Praktischwerdung der Philosophie. Eine Erkenntnis der positiven Möglichkeiten der Entwicklung des gesellschaftlichen Ganzen wird

zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgibt. Daß das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im *Widerspruch* der *unvernünftigen Wirklichkeit*, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist.« Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 266.

17 So endet der berühmte Text des jungen Marx: »Wenn alle innern Bedingungen erfüllt sind, wird der *deutsche Auferstehungstag* verkündet werden durch das *Schmettern des gallischen Hahns*.« Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 391. Auch Žižek stellt diese Verbindung her, begreift allerdings den gallischen Hahn als Negation der Eule: »Die Eule der Minerva (die deutsche kontemplative Philosophie) soll durch das Schmettern des gallischen Hahns (das französische revolutionäre Denken) abgelöst werden, der die proletarische Revolution verkündet – im revolutionären Akt des Proletariats wird das Denken dem Sein vorausgehen.« Slavoj Žižek, Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus, Berlin: 2014, S. 305. Auch Arndt sieht im Hahn das Gegenbild zur Eule: Andreas Arndt, Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx, Berlin: 2015, S. 74.

18 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 390.

fortan verbunden mit dem Interesse, solche Möglichkeiten zu verwirklichen.¹⁹ In diesem Sinne hat bereits der junge Marx darauf hingewiesen, dass die Kritik der Wirklichkeit praktisch ausgerichtet ist. Kritik an den bestehenden Verhältnissen soll eine *Wirksamkeit* inmitten der bestehenden Verhältnisse entfalten. Aufgabe der Kritikerin sei eine »Reform des Bewußtseins«²⁰, ein recht klassisch zu nennender Gedanke im Lichte der Aufklärung, indem die eigene Zeit über ihre Verklärungen oder Mythen – seien sie religiöser oder politischer Art – ins Bilde gesetzt wird. Die tatsächlichen Konflikte, die »wirklichen Kämpfe« der eigenen Zeit, müsse die Kritikerin vor Augen haben, an sie anknüpfen. Die Hoffnung von Marx besteht nun darin, dass sich die Adressaten dieser Kritik über ihre »Kämpfe und Wünsche« bewusstwerden und dadurch ihrem Aufbegehren eine Richtung geben, wodurch der Blick gerichtet wird auf eine implizite, bisweilen nur »geträumte« und neue Weise des menschlichen Zusammenlebens. Indem Kritik praktisch, also wirksam werden will, wird durch sie die Perspektive der Zukunft aufgeschlossen, wie Klaus Hartmann erläutert:

»Kritik wäre damit das Öffnen eines Horizonts für künftige Wirklichkeit und stünde damit zwischen den Extremen einer Willkür oder eines nur heuristischen Vorgehens und eines Gewährenlassens der Geschichte.«²¹

Theorie und Kritik können insofern zu wirksamen und gewichtigen Kräften der Entbindung gesellschaftsverändernder Potentiale werden, als sie die Massen ergreifen. Sie sind damit selbst *als gesellschaftliche Vermögen* zu bestimmen. Das Erwachen aus dem Traum ist zugleich das Erkennen der realen Möglichkeiten. Das Erkennen dieser Möglichkeiten bildet wiederum die Grundlage für die Veränderung derjenigen Verhältnisse, in denen sie gereift sind.

b. Potentialität bei Marx: Die Entfaltung des Begriffs der prospektiven Möglichkeit

Im Folgenden soll das marxische Verständnis von Vermögen und Möglichkeit skizziert werden. Die Darstellungsweise ähnelt der hegelschen Vermögens- und Möglichkeitskonzeption in der »Phänomenologie des Geistes« und den »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. Ausgehend vom marxischen Grundbegriff der Arbeit und seiner Relevanz in der kapitalistischen Wirklichkeit geht es um diejenigen Vermögen, die sich als *vergesellschaftete Vermögen* bezeichnen lassen. Die Bindung von Vermögen in Produktionsmitteln, die Organisation der Gesellschaft anhand von Produktionsverhältnissen und die politische Dimension in der von Klassen strukturierten Gesellschaft sollen hierfür thematisch werden. Dabei werden für Marx auch diejenigen gereiften Potentiale zentral, durch die Wege aus ebendieser Gesellschaftsformation erschlossen werden können.²²

19 Karl Marx, Thesen über Feuerbach (1845), in: MEW Bd. 3, Berlin: 1972, S. 5ff.

20 Karl Marx, Briefe aus den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« (1844), in: MEW Bd. 1, Berlin: 1972, Brief von Marx an Ruge, September 1843, S. 345f. Dort auch die nächsten Zitate in diesem Absatz.

21 Hartmann, Die Marxsche Theorie, S. 80.

22 Mit dieser Marx-Deutung können insbesondere zwei Autoren, nämlich Habermas und Castoriadis, in Verbindung gebracht werden. Vgl. hierzu Axel Honneth, Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, Berlin: 2015, S. 86.

Der in diesem Szenario zu entwickelnde Begriff der Möglichkeit ist insofern prospektiv, als er über das Bestehende hinausweist.

Den Beginn der Potentialitätsüberlegungen bildet der marxsche Begriff der *Arbeit*. Arbeit – so hat Lukács seinen Säulenheiligen interpretiert – sei eine »seinsmäßige Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins«. ²³ Marx hat diese Grundtatsache insbesondere in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« unter anthropologischen Prämissen erläutert. In dieser Fassung des Arbeitsbegriffs lässt sich ein ontologischer Begriff der Möglichkeit entdecken, der in seinen Grundzügen mit der aristotelischen Unterscheidung zwischen Möglichsein und Wirklichsein von Substanzen übereinstimmt. ²⁴ In der Darlegung von Gattungseigenschaften und ihrer gesellschaftlichen Realisierung wird ein ontologischer Möglichkeitsbegriff ersichtlich, der zur Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit herangezogen werden konnte, indem die Differenz zwischen realisierten und unverwirklichten Möglichkeiten des menschlichen Wesens auf bestehende Hemmungen zurückgeführt werden.

Der Mensch als Gattungswesen ist dadurch definiert, dass er sich durch bewusste und freie *Lebenstätigkeit* auszeichnet. Er ist in der Lage, sich selbst zum Gegenstand seines Denkens zu machen und sich somit zugleich als Objekt zu betrachten, das zur Erhaltung seiner selbst Natur bearbeitet, sie zu seinem »unorganischen Leib« macht. Arbeit, das »produktive Leben« des Menschen, wird so zu seinem »Gattungsleben«. ²⁵ In seinen eigenen, selbstbestimmten Tätigkeiten äußert sich sein Gattungswesen. In der Arbeit vergegenständlicht sich der Mensch, er kann sich sein Gattungswesen in der von ihm geschaffenen Welt vergegenwärtigen, wird sich seiner selbst als eines Wesens bewusst, das sich in der Produktion vom direkten Zwang der physischen Bedürfnisbefriedigung emanzipiert. Tiere produzieren einseitig, die Produktionsweise des Menschen ist universell. Er produziert nicht nur zur Befriedigung seiner unmittelbaren Bedürfnisse, sondern »formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.« ²⁶ Wesensgemäß erscheint also menschliche Arbeit dann, wenn sie die Vermögen zur selbstbestimmten und selbstreflexiven Verfolgung eigener Zwecke im Tätigsein aktualisiert und verfeinert.

Arbeit als »zweckmäßige, produktive Tätigkeit« ²⁷, die als Äußerung der menschlichen Natur erscheint, ist üblicherweise nur im Rahmen einer gesellschaftlichen Organisation der Produktion denkbar. ²⁸ Der Mensch ist auch nach Marx ein *geselliges Tier* (ζῷον πολιτικόν). ²⁹ Er verfügt über Vermögen der Kooperation und Koexistenz und vermag deswegen gesellschaftlich zu produzieren, kann also arbeitsteilig die Mittel zur

23 Georg Lukács, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Erster Halbband (1971), in: ders., Werke Bd. 13, Neuwied: 1984, S. 14.

24 Siehe oben Kapitel »I.2.b. Ontologische Realmöglichkeit und Wirklichkeit«.

25 Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: MEW Bd. 40, Berlin: 1985, S. 516.

26 A.a.O., S. 517.

27 Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Bd. 1. Nach der vierten, von Friedrich Engels durchgesehenen Auflage (1890), in: MEW Bd. 23, Berlin: 1972, S. 57.

28 Marx verwirft explizit Erörterungen über das Wesen des Menschen in Form von Robinsonaden: a.a.O., S. 90f.

29 Marx, Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«, S. 20.

Bedürfnisbefriedigung aller herstellen. Außerdem lässt sich diese kooperative Produktion so strukturieren, dass die Individuen nicht feindselig gegeneinander agieren, sondern füreinander zu existieren und zu handeln bereit sind. Das bewusste und friedliche Zusammenwirken sowie die wechselseitige Ergänzung der handelnden Menschen ergeben sich als Wesensmerkmale. Es bedarf nicht eines Aktes der Sublimierung, der die Feindseligkeit und Egozentrik aus dem Menschen »verbannt«, sondern es bedarf vielmehr einer entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung, die dem menschlichen Wesen eine gehaltvolle Entfaltung ermöglicht.

Auch bei Marx wird Arbeit als ein *Bildungsprozess* vorgestellt; ähnlich wie Hegel begreift er den arbeitenden Menschen als Subjekt, das die »Formen der Stoffe«³⁰ manipuliert. Jeder Erfahrungs- und Erkenntniszugewinn wirkt auf das Subjekt und sein Verhältnis zur Natur und seinen Mitmenschen zurück – Arbeit wird zum »Beweger« der intellektuellen und materiellen Entwicklung des Menschengeschlechts. Die Erfahrungen, welche die Arbeiterin im Vollzug ihrer Tätigkeit macht, können somit als Momente eines Bildungsprozesses gedeutet werden. In der Arbeit vergegenwärtigt sich das Subjekt sowohl die eigene als auch die objektive Natur. Im Produktionsprozess gelingt es der Gattung Mensch, ihre Wesenskräfte zu entfalten. Erfahrung und Wissen, die aus den Arbeitsprozessen entstehen, werden zur Produktivkraft und reihen sich ein in den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess der menschlichen Gattung:

»Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das gewordene *gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufgeschlagene* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* ist, die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen, sondern immer nur in einer äußern Nützlichkeitsbeziehung gefasst wurde.«³¹

Wenn also diese Welt des Menschen von ihm geschaffen und entwickelt worden ist, so ist sie keine fertige Welt: Sie lässt sich in den Arbeitsprozessen, in der menschlichen Praxis, auch weiterhin verändern, mithin grundlegend transformieren. Der so verstandene Bildungsprozess ist also nicht nur erfahrungskonstitutiv und welterschließend, sondern umfasst auch eine praktische, weil Veränderung ermöglichende Dimension: Was auf menschliche Praxis sich zurückführen lässt, kann auch durch sie verändert werden.³²

Marx betont das Verdienst Hegels, den »wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit«³³ bestimmt zu haben. Der Mensch erzeugt sowie reproduziert seine Gattung, indem er sich im gesellschaftlichen Arbeitsprozess vergegen-

30 Marx, Das Kapital Bd. 1, S. 57.

31 Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 542.

32 Vgl. Christoph Demmerling, Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie, Frankfurt a.M.: 1994, S. 28f. Dieses, von Demmerling dargestellte »Konstitutionstheorem« kann allerdings dann in Schieflage geraten, wenn menschliche Gesellschaften irreversible Bedingungen schaffen. So führen durch den Menschen bewirkte Veränderungen im Ökosystem zu Klimawandel und Artensterben, die ihrerseits nicht mehr umkehrbar sind. In gewisser Weise ist Irreversibilität als Entmöglichkeit zu begreifen – und begrenzt die Verallgemeinerbarkeit des Konstitutionstheorems.

33 Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 574.

ständig. Allerdings kann die Entfaltung des menschlichen Wesens durch bestimmte gesellschaftliche Bedingungen *gehemmt* werden: Vergegenständlichung schlägt in *Entfremdung* um. Es kann nicht genug betont werden, dass der Prozess der Vergegenständlichung für Marx ein notwendiges Moment der Menschheitsgeschichte darstellt. Demgegenüber wird mit dem Begriff *Entfremdung* ein Prozess bezeichnet, durch den die menschliche Gattung in ihrer Entwicklung beeinträchtigt wird und von dem die Arbeitenden je nach den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen schwächer oder stärker betroffen sind.³⁴

Arbeit ist also zugleich das Medium, wodurch der Mensch entfremdet werden kann. Im Industriekapitalismus, wie Marx ihn als Sohn seiner Zeit erfahren und in Gedanken erfasst hat, treten Entfremdungsphänomene am deutlichsten zutage. Die Arbeiterin produziert nicht nur Waren, sondern auch sich selbst »als eine Ware«³⁵. Unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen befinden sich die abhängig Beschäftigten in Arbeitsverhältnissen, die ihnen von außen, von den Interessen des Kapitals, auferlegt werden. Der entscheidende Faktor dieser Herr-Knecht-Situation ist das Privateigentum an Produktionsmitteln, das sich vereinfacht gesagt in den Händen der Bourgeoisie befindet. Durch die Trennung der Produktionsmittel (Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstände) von den Produzierenden werden Letztere von der Lohnarbeit abhängig, die als kommandierte Tätigkeit kaum noch Bezüge zur selbstbestimmten, dem eigenen Wesen gemäße Produktion aufweist. Durch verschärfte Arbeitsteilung und Industrialisierung ehemals handwerklich-organischer Produktion wird die Tätigkeit zunehmend sinnentleert, stupide und zur abstrakten Arbeit. Zudem erscheint aufgrund der ökonomischen Dynamik das Herabsinken einer großen Masse arbeitender Menschen unter ein angemessenes Subsistenzniveau unvermeidlich.³⁶ Diese, wenn auch grobe Skizze der Arbeit als gesellschaftliches Verhältnis unter kapitalistischen Bedingungen steht im Widerspruch

34 Stark zusammengefasst und schematisiert, bedeutet Entfremdung für den Menschen einen Prozess der Wesenshemmung in vier Hinsichten. (1) Als *Entfremdung vom Produkt der Arbeit* wird dem Menschen die ihn umgebende Welt fremd, denn er begreift das Gemachte nicht als sein eigenes »Produkt«, sondern als »fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht« (a.a.O., S. 511). Die Entfremdung vom Arbeitsprodukt kommt der Fremdwerdung der ihn umgebenden Welt gleich, denn als homo laborans erschafft sich der Mensch »seine« Welt und erkennt sie in der produktiven Tätigkeit. (2) Die *Entfremdung von der Arbeitstätigkeit* ist eng verwoben mit der ersten Bestimmung. Ihr zufolge kann die Arbeiterin aufgrund der Entfremdung vom Produkt auch sich selbst nicht in ihm wiederfinden. Die in der Tätigkeit gemachten Erfahrungen erlebt sie nicht als ihre eigenen. Arbeit erscheint als bloßes Mittel, welches zur Bedürfnisbefriedigung angewendet wird. Letztlich wird die Arbeiterin sich selbst zum Mittel: Das Resultat dieser Arbeitsweise ist Selbstentfremdung. (3) Die *Entfremdung vom Gattungswesen* resultiert aus den vorhergegangenen Bestimmungen, sodass der Mensch sich nicht mehr zu sich selbst als freies und universelles Wesen verhalten kann. Er ist nicht mehr in der Lage, sein Gattungswesen und somit sein kreatives Potential zu entfalten, was nur dann der Fall wäre, wenn die Tätigkeit als bewusste und zielorientierte Auseinandersetzung mit der Natur vonstattengehe. (4) Die *Entfremdung des Menschen zu seinen Mitmenschen* ist eine weitere Folge, denn das Verhältnis, welches sich für die Arbeitenden zum Arbeitserzeugnis und zur Arbeitsweise ergibt, wird übertragen auf das Zusammenleben der Menschen überhaupt. Die vier Entfremdbestimmungen hängen eng zusammen und sind niemals getrennt voneinander aufzufassen: Sie bedingen sich gegenseitig. A.a.O., S. 519.

35 Ebd.

36 A.a.O., S. 474.

zur marxischen Bestimmung einer dem menschlichen Wesen gemäßen Lebensform: Weder frei noch universell kann der arbeitende Mensch produzieren. Die Entfaltung oder Aktualisierung der menschlichen Wesenskräfte wird zunehmend verunmöglicht. Bezogen auf seine Gattungsmöglichkeiten verkümmert der »wirkliche Mensch« innerhalb eines gesellschaftlichen Seins kapitalistischer Prägung. Die Kluft zwischen Wesen und Existenz, zwischen (Noch-)Nicht-Sein und Sein der menschlichen Gattung, wird größer. Die Überwindung der von ihnen wesentlichen Vermögen sich entfremdenden Gattungsmglieder scheint unter kapitalistischen Verhältnissen versperrt: Emanzipation, die im Wesen der Gattung und ihrer Tätigkeiten gründet, erweist sich durch und in der Arbeit als Sackgasse.³⁷

Der junge Marx operiert erstaunlich unverhohlen mit einem ontologischen Möglichkeitskonzept. Dabei wird das Wesen als Gattungswesen erfasst, das sich in allen Gattungsmgliedern manifestiert und gemäß spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen erscheint.³⁸ Und so ist der Schein dem Wesen wesentlich: »Wesenskräfte« der Gattung können sich nur in gesellschaftlichen Zusammenhängen entfalten; nur in geschichtlichen Prozessen erscheint – wie verkümmert auch immer – das Gattungswesen. Diese Rede vom Gattungswesen impliziert insofern einen *sozialontologischen Möglichkeitsbegriff*, denn Möglichsein bezieht sich nicht auf die Substanzen von Einzeldingen, sondern auf *Vermögen*, die *gesellschaftlicher* Natur sind. In der Bestimmung des Menschen als soziales Tier klingt an, was Marx unter menschlichen Wesenskräften versteht: Diese Vermögen sind auf das Leben in Gesellschaft ausgerichtet. Die Arbeitsvermögen »sind« ontologisch betrachtet als kollektive oder soziale Sachverhalte konzipiert. Jede Einzelne aktiviert, aktualisiert oder entfaltet diese Vermögen, aber als Vermögen der menschlichen Gattung. Jede besondere, individuelle Lebensäußerung muss demzufolge immer auch als Allgemeines, als Erscheinung des Gattungswesens begriffen werden. Diese auf das Gattungswesen verweisenden Lebensäußerungen erweisen

37 Ich begnüge mich mit wenigen Hinweisen zu dieser Debatte um Entfremdung und Verdinglichung, die eine schier überwältigende Liste an Publikationen seit Erscheinen der »Pariser Manuskripte« zur Folge gehabt hat. Wichtig für die Kritische Theorie waren insbesondere Lukács Überlegungen zum Verdinglichungstheorem (sein einschlägiger Beitrag wird allerdings vor Erscheinen der »Pariser Manuskripte« publiziert, er widerruft danach zentrale Thesen) sowie die Rekonstruktionen von Habermas und Honneth zur entfremdeten Arbeit. Honneth formuliert in seiner Kritik am Begriff des instrumentalen Handelns bei Habermas einen Ausweg aus der vermeintlichen Aporie, wie sie sich im marxischen Begriff der Arbeit (Emanzipation) unter kapitalistischen Bedingungen (Entfremdung) zu ergeben scheint. Vgl. Georg Lukács, *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* (1923), in: ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied: 1970, S. 170ff. sowie zu seiner Selbstkritik in diesem Band S. 26, Habermas, *Arbeit und Interaktion*, S. 9ff., Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M.: 1973, S. 36ff. und Axel Honneth, *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in: ders. und Urs Jaeggi (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, Frankfurt a.M.: 1980, S. 214ff.

38 »Das Individuum ist das *gesellschaftliche* Wesen. [...] Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht *verschieden*, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondre* oder mehr *allgemeine* Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr *besondres* oder *allgemeines* individuelles Leben ist.« Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 538f.

sich auch deswegen als besondere Erscheinungen, weil sie in der Zeit, in spezifischen historischen Konstellationen geworden sind. Die Arbeit des Subjekts ist demnach immer auch gesellschaftliche Arbeit (Wesen). Unter kapitalistischen Bedingungen nehmen menschliche Tätigkeiten die Form der abstrakten und entfremdeten Arbeit (Existenz) an.

Diese Wesen-Existenz-Unterscheidung kann eine Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit – etwa im Theorem der entfremdeten Arbeit – fundieren. Vielleicht kann sie auch plausible Behauptungen über die Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte jenseits des Kapitalismus aufstellen: Die Aufhebung des Privateigentums, so Marx, sei die »vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften«.³⁹ Doch wie dieser Schritt von der kapitalistischen zur postkapitalistischen Gesellschaftsformation vollzogen werden kann, vermag das sozialontologische Modell aus sich heraus kaum zu klären.⁴⁰ *Es fehlt eine Transformationskategorie.*⁴¹ Aristotelisch gesprochen: Ein Möglichkeitsbegriff, mit dem Seinsweisen von Substanzen markiert werden, ist durch ein *kinetisches Möglichkeitsverständnis* zu ergänzen, um historische und soziale Prozesse (der Verwirklichung von Möglichem) und damit *Möglichkeiten der Veränderung* begreifen zu können.⁴²

Zum substanzzontologischen Möglichkeitsverständnis gesellt sich eine Aporie auf Ebene der Erscheinung: Emanzipation verkümmert unter Produktionsverhältnissen, welche die Freiheitslogik menschlicher Arbeit systematisch untergraben. Um dieser Aporie zu entgehen, operiert Marx mit einem kinetischen Möglichkeitskonzept, das die

39 A.a.O., S. 540.

40 Mit ihm können nämlich nur verschiedene Möglichsein- und Wirklichsein-Relationen als Zustände zu unterschiedlichen Zeitpunkten differenziert werden, wenn nicht noch ein Streben hinzukommt, wodurch Prozesse des Werdens erklärt werden können. In Bezug auf die Arbeit würde dies bedeuten: Die Arbeiterin erfährt in der Arbeit sich selbst als freies und universell tätiges Subjekt und wird deswegen alles daran setzen, ihrem Wesen gemäße Arbeitsbedingungen zu erkämpfen und ihm entsprechend zu produzieren. Selbst wenn man – etwa mit Lukács – diese Teleologie in der Arbeit verankert sieht, wäre dennoch das Problem weiterhin die Entfremdung als Hemmung dieser nach Verwirklichung strebenden Vermögen. Mithin müsste man konstatieren, dass durch Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen keine Wesens-Annäherung, sondern eine Wesens-Entfernung vollzogen wird. Benjamins »Engel der Geschichte« käme für diesen Prozess insofern metaphorisch infrage, als die sukzessive Entfernung vom Paradies an die sukzessive Distanzierung vom menschlichen Wesen in der kapitalistischen Produktion erinnert – allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Die Arbeiterin kann nicht anders, als sich *aktiv* – in einer entfremdeten Tätigkeit – an der Entfernung vom paradiesischen Wesen der eigenen Gattung zu beteiligen. Sie ist keine Beobachterin, sondern tragische Teilnehmerin. Demgegenüber weist Adorno darauf hin, dass gerade aufgrund solch einer archaischen Wesensbestimmung durch Rückgriff auf vergangene, bessere Zeiten der Wesensbegriff diskreditiert werde. Vielmehr wäre es angebracht, das Wesen im Sinne eines »Noch-Nicht«, zu bestimmen: »Die Menschen, keiner ausgenommen, sind überhaupt noch nicht sie selbst. Mit Fug dürfte unter dem Begriff des Selbst ihre Möglichkeit gedacht werden, und sie steht polemisch gegen die Wirklichkeit des Selbst.« Adorno, *Negative Dialektik*, S. 274.

41 Bloch spricht in Auseinandersetzung mit Aristoteles von »Transmissionskategorien«, hieran lehnt sich die Rede von »Möglichkeit als Transformationskategorie« an. Vgl. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*. Frage, Kategorie des Herausbringens, Praxis (1975), Frankfurt a.M.: 1985, S. 141.

42 Zur Unterscheidung zwischen ontologischer und kinetischer Realmöglichkeit siehe oben in dieser Abhandlung Kapitel »I.2. Reale Möglichkeit und Wirklichkeit«.

Potentialität gesellschaftlicher Sachverhalte im historischen Prozess verankert. »Möglichkeit« wird nur in ihrer kinetischen Variante zur *Prozesskategorie*, zu einer Kategorie der Transformation.⁴³ Mit diesem historisch-materialistischen Möglichkeitsbegriff werden Wesen-Existenz-Unterscheidungen in ein Verhältnis von kinetischer Realmöglichkeit und Wirklichkeit überführt. Vereinfacht lautet die These: Selbst wenn essentialistische Annahmen sowohl zur Kritik realer Verfehlungen (entfremdete Arbeit und Fremdbestimmung der Arbeiterin im Kapitalismus) als auch für Möglichkeits-Wirklichkeits-Unterscheidungen in antizipatorischen Reflexionen (Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln und die Entfesselung der menschlichen Wesenskkräfte) erhellend sein mögen, so taugen sie nur bedingt für Konzeptionen sozialen Wandels.

Um sozialen Wandel zu erfassen, wird ein Möglichkeitsverständnis vonnöten, das sich an den kinetischen Begriff der Realmöglichkeit von *Aristoteles* anlehnt. Der *hege-
lianische* Aspekt besteht darin, dass Möglichkeiten in gesellschaftlichen Verhältnissen produziert und aus Potentialen erschlossen werden, die sich in Fertigkeiten oder Fähigkeiten der vergesellschafteten Individuen, in sozialen Institutionen und kulturellen Artefakten (Kunst, Technik und Wissenschaft) ausfindig machen lassen. Die Wirksamkeit derartig gebündelter Vermögen und Bedingungen der Ermöglichung sozialen Wandels können mit einem Konzept der Macht erschlossen werden, was in der Lage ist, »Wirkungs- und Potentialitätsverhältnisse« zu explizieren.⁴⁴ Das ist der *spinozianische* Aspekt dieser Möglichkeitskonzeption. Möglichkeiten der Veränderung sind im Bestehenden angelegt, sie erwachsen aus gesellschaftlichen Vermögen und werden wirksam in Machtverbänden – oder wie es bei Marx heißt: Eine neue Gesellschaft erwächst aus der alten.

Die Kinetisierung, Vergesellschaftung und Vermachtung des marxischen Möglichkeitsdenkens soll im Folgenden so dargestellt werden, dass *Kinetisierung als Resultat von Vergesellschaftung* (Ökonomisierung) und *Vermachtung* (Politisierung) sichtbar wird.

43 Renault hat eine Unterscheidung zwischen drei verschiedenen Typen der Sozialontologie vorgeschlagen und gezeigt, dass die Kritische Theorie, sofern sie auf die Veränderung sozialer Zusammenhänge gerichtet ist, auf prozessontologischen Annahmen beruhe. Im Gegensatz zu essentialistischen und relationalen Ontologie-Varianten betrachte eine Gesellschaftstheorie, die prozessontologisch verfasst ist, soziale Zusammenhänge und die in ihnen integrierten Einzeldinge als primär dynamisch: Die gesellschaftliche Wirklichkeit ergibt sich so als Resultat ihrer eigenen Genese. Ein »Sein« jenseits dieser Prozesse darf demzufolge als widersinnige Vorstellung erachtet werden. Die marxische Gesellschaftstheorie wird folgerichtig auch als prozessontologisch klassifiziert. Emmanuel Renault, *Critical Theory and Processual Social Ontology*, in: *Journal of Social Ontology*, Bd. 2, Heft 1: 2016, S. 21 und S. 25. Ausführlicher zu den drei Typen der Sozialontologie siehe weiter unten in Kapitel »II.2. Potentialität der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Vernunft-Geschichte-Ontologie« im Zweiten Teil der vorliegenden Studie.

44 Saar hat in seiner Abhandlung zu Spinoza dargelegt, wie Machtdenken bei Betonung des »dynamischen« Aspekts von »potentia« einen Schlüssel zur Logik des Sozialen für politische Theorie und Philosophie darstellt. Er verweist dabei zu Recht auf Marx, dem er ebenfalls ein »Bemühen um ein Entziffern des sozialen und politischen Raums als eines Machtraums oder einer Arena sich gegenüberstehender sozialer Kräfte, durchzogen von einer Dynamik der Durchsetzung oder Steigerung von Kräften und charakterisiert durch eine Vielzahl von Machtmitteln, -faktoren und -quellen« attestiert. Saar, *Die Immanenz der Macht*, S. 134.

Die ökonomischen und politischen Implikationen des Möglichkeitsbegriffs werden bei Marx im Rahmen der *Kritik der politischen Ökonomie* erschlossen. Als Kritik ist sie Darstellung der politischen und ökonomischen Verhältnisse in ihren Unstimmigkeiten und Errungenschaften, sie stellt aber zugleich auch diejenigen Potentiale heraus, welche die Widersprüche der herrschenden (kapitalistischen) Produktionsweise überwinden können. Die Wirklichkeitsanalyse soll Möglichkeitsentfaltung in theoretischer *und* in praktischer Hinsicht sein.

(1) Unter dem Aspekt der *Vergesellschaftung* führt mit Hegel, wie oben dargelegt, die industrielle Produktion zur Pöbel-Bildung. Die bürgerliche Gesellschaft scheint nicht mächtig genug, um der Armut und Desintegration breiter Bevölkerungsschichten wirksam zu begegnen: Armut und Ausgrenzung seien, so muss man Hegel verstehen, struktureller Natur, doch über systemimmanente Mittel zur Bekämpfung ihrer Ursachen verfügt die bürgerliche Gesellschaft nicht in ausreichendem Maße. Nach Marx führt Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen ebenfalls zu Armut und Verelendung. Ein bedeutsamer Unterschied zu Hegel besteht aber darin, dass Marx die Bildung einer oppositionellen Klasse als gesellschaftsverändernde Kraft mit denen verbindet, die sich aufgrund der rechtlichen und ökonomischen Verhältnisse in einer gemeinsamen Lage befinden:

»Insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung, von denen der andern Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen, bilden sie eine Klasse.«⁴⁵

Auch wenn die Termini Familie, Lebensweise und Bildung an Hegels Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft erinnern, wird die Gliederung in Stände bei Marx durch die Idee der Klassengesellschaft überwunden. Der Aspekt der Dynamik (Klassenkampf) weicht dem hegelschen Bedürfnis nach Stabilität (Versöhnung). So ist auch die Vorstellung des Pöbels als unorganisierte Zusammenballung von Vereinzelteten, die zur destruktiven Gefahr werden können, weil sie das Gemeinwesen zersetzen⁴⁶ und deswegen aus der vernünftigen Betrachtung eines sittlichen Gemeinwesens ausgeschlossen werden sollten, für Marx keineswegs einleuchtend. Marx richtet seinen Blick auf die Ausgeschlossenen, die Verdammten dieser Erde: Er greift Hegels Idee des Armuts-Pöbels auf und transformiert die Randständigen in die Klasse des Proletariats.⁴⁷ An den Rän-

45 Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852/1869), in: MEW Bd. 8, Berlin: 1972, S. 198.

46 Vgl. hierzu die Theorien der Masse, wie sie dann im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert aufkommen sind. Als wichtigster Impuls darf folgendes Werk gelten: Gustave Le Bon, Psychologie der Massen (1895), Stuttgart: 1982. An Le Bons Studie, vermöge derer er zum Begründer der Massenpsychologie avancierte, knüpfen etliche Autoren – meist kritisch – an. Die wahrscheinlich prominenteste Untersuchung, die Le Bons Ansatz aufgreift, ist: Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in: ders., Gesammelte Werke Bd. 13, Frankfurt a.M.: 1999. Vgl. Theodor Geiger, Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen (1926), Darmstadt: 1967.

47 Wie die Entwicklung oder Bildung des Proletariats sich an Hegels Bestimmungen des Pöbels anlehnen, wird an diesem Zitat des frühen Marx ersichtlich: »In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in An-

dern der modernen Gesellschaft – jenseits der Ständeordnung – wird die für sozialen Wandel maßgebliche Gruppierung identifiziert.⁴⁸

(2) Unter dem Aspekt der *Vermachtung* besteht der entscheidende Schritt also darin, die bei Hegel unter dem Ausdruck »Pöbel« zusammengefassten, aber vereinzelt Privatpersonen in einen politischen Akteur, in eine »Klasse für sich« zu überführen. Marx beschreibt am Beispiel der Entstehung des Proletariats die Transformation einer von Armut und Ausbeutung gezeichneten Masse in eine Klasse. Die ökonomischen Verhältnisse verwandelten »die Masse der Bevölkerung« in Arbeitende. Die »Herrschaft des Kapitals« schaffte eine »gemeinsame Situation« mit »gemeinsame[n] Interessen« der Beherrschten, die sich in den anfangs lokal begrenzten Kämpfen um ihre Belange (Streiks) vermehrt in Gewerkschaften und anderen Arbeiterassoziationen (Parteien, Vereinen oder Syndikaten) zusammenschlossen. Im Rahmen dieser Kämpfe und Institutionalisierungen konstituierten sie sich als Klasse. Diese Konstitutionalisierung begreift Marx als Politisierung, als einen Prozess also, in dem die Interessen der ehemals Vereinzelt oder nur lokal assoziierten Arbeiterinnen sukzessive die Gestalt von Klasseninteressen annehmen. Werden diese Interessen mobilisiert, so können sie sich in Kämpfen artikulieren, die auf die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Eigentumsordnung und politische Verfasstheit gerichtet sind. Gegner in diesem Konflikt sind nicht mehr die Verantwortlichen in den einzelnen Fabriken, sondern die Klasse der über das Kapital verfügenden Bourgeoisie, nach deren Interessen das bestehende Gemeinwesen eingerichtet worden ist.⁴⁹

Soweit die aus jedem Marx-Lektürekreis bekannte und hier nur sehr grob skizzierte Klassentheorie, die eine Alternative zur Entfremdungstheorie darstellt und die mit ihr nur schwer in Einklang zu bringen ist, weil Entfremdung letztlich die emanzipatorischen Potentiale komplett lähmt. Die Vergesellschaftung der arbeitenden Masse, die in der Konstitution des Proletariats kulminiert, schärft die Konturen eines Begriffs der sozialen Möglichkeit, wie er bereits bei Hegel vorgefunden werden kann. Stellte das allgemeine Vermögen nach Hegel die Gesamtheit aller immateriellen und materiellen Werte einer Gesellschaft dar, wie sie durch Einsatz von Rohstoffen, Arbeitskraft, Maschinen, Wissen und Kapital produziert, gemäß geltenden Rechtsgesetzen angeeignet, verteilt und geschützt sowie in Ständen oder Institutionen gebunden, verfeinert und verwandelt werden, so richtet Marx seine Analyse auf die *Machtverhältnisse*, die sich aus der gesellschaftlichen Produktion des allgemeinen Vermögens ergeben. Die Klassen sind

spruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, [...] einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.« Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 90. Vgl. auch Ruda, Hegels Pöbel, S. 248ff. und Conze, Werner, Vom »Pöbel« zum »Proletariat«. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland. In: Wehler, Hans-Ulrich (Hg.): Moderne deutsche Sozialgeschichte. Köln: 1973.

48 Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 271 und S. 284f.

49 Marx, Das Elend der Philosophie, S. 180f.

Resultat und Ausdruck gesellschaftlicher Machtverhältnisse agonalen oder antagonistischen Zuschnitts. Sie artikulieren bestenfalls ihre je eignen Interessen, was in striktem Gegensatz zur hegelschen Konzeption steht, die von der Hoffnung geprägt war, einen Ausgleich und letztlich die Aufhebung von widerstreitenden Interessen in einer sittlich-organischen Totalität bewirken zu können. Das Klassenmodell stellt demgegenüber die maßgeblichen Interessensgegensätze dar, die, so wird Marx nicht müde zu betonen, nicht innerhalb der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft und ihrer staatlichen Ordnung zu lösen sind.

Marx muss auf dieser Transzendenz insistieren: Wenn ein subversives Kollektiv, das nicht begriffen werden soll (Hegel und der Pöbel), in eines verwandelt wird, das auf den Begriff gebracht werden kann (Marx und das Proletariat), so besteht die Möglichkeit, es in die bestehende Ordnung zu integrieren. Eine Integration aber wäre gemäß der marxsschen Kritik der politischen Ökonomie eine wenig zufriedenstellende Option. Um das genauer verstehen zu können, bietet sich eine Konzeption von Potentialität an, die auf zwei miteinander verknüpften Momenten beruht. Christian Meier hat in seinen Studien zu Caesar eine Unterscheidung zwischen Macht *in* den Verhältnissen und Macht *über* die Verhältnisse vorgenommen. Caesars Tragik bestehe darin, zwar Macht des ersten Typs ausgeübt haben zu können, es mangelte ihm aber an Macht, die Verhältnisse selbst maßgeblich zu verändern.⁵⁰ Weil Marx den Pöbel im Begriff des Proletariats in eine gesellschaftliche Klasse verwandelt, wird er vorerst zu einer Macht innerhalb der Verhältnisse. Das Proletariat wird zu der entscheidenden Produktivkraft, die sich in der Arbeitskraft der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung manifestiert: Ihre Fertigkeiten und Fähigkeiten bilden gemeinsam mit dem Stand des wissenschaftlichen Wissens und den hieraus ableitbaren Technologien, einem geschickten Management samt effizientem Einsatz von Produktionsmitteln (Rohstoffe, Werkzeuge und Maschinen) die *Produktivkraft der Arbeit*.⁵¹ Die Produktivkraft ergibt sich – neben dem Begriff der Klasse – als eine weitere Konkretisierung des Begriffs der sozialen Möglichkeit.⁵² Durch die Produktivkraft seiner gesellschaftlich organisierten Arbeit wird das Proletariat in den Produktionsprozess integriert, könnte sich also aufgrund seiner zur gesellschaftlichen Reproduktion erforderlichen Vermögen als eine Macht innerhalb des Bestehenden etablieren. Die konstitutive Macht, die dem Proletariat aufgrund seiner Stellung im Produktionsprozess zukommt, könnte zu politischen Kämpfen um Anerkennung führen, die darauf hinauslaufen, sich etwa in Form von Parteien am politischen Willensbildungsprozess wirkmächtig zu beteiligen. Dadurch könnte die gesellschaftliche und rechtliche Lage der arbeitenden Bevölkerung (Verkürzung des Arbeitstages, Sozialversicherung, Arbeitsschutz etc.) verbessert werden, wodurch ein Ausgleich oder Kompromiss der unterschiedlichen Interessen zwischen Bourgeoisie und Proletariat bei prinzipieller Beibehaltung der Klassengesellschaft samt kapitalistischer Produktions- und Eigentumsverhältnisse denkbar wird. Dieser Weg, den

50 Meier, Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar, S. 23f. Siehe auch oben, Anmerkung 25 in der Einleitung zu meiner Untersuchung.

51 Marx, Das Kapital Bd. 1, S. 54.

52 Das altgriechische Substantiv δύναμις lässt sich auch mit »Kraft« ins Deutsche übersetzen. Dies scheint mir zumindest ein sprachlicher Hinweis dafür zu sein, dass mit »Produktivkraft« an die aristotelische Möglichkeitsvorstellung angeknüpft wird.

manche als den sozialdemokratischen bezeichnen würden, soll die Klassengegensätze abmildern, mithin sozialen Frieden stiften. Gelänge er, so wäre die Klasse des aus dem widerspenstigen Pöbel erwachsenen Proletariats ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft geworden. Doch wie Marx zu zeigen versucht, handelt es sich dabei um einen Holzweg. Das Proletariat muss die bürgerlichen Verhältnisse radikal und deswegen revolutionär überwinden, um aus dem Korsett von Ausbeutung und Fremdbestimmung ausbrechen zu können. Dies lässt sich an der für soziales Möglichkeitsdenken relevanten Figur des »Gesamtarbeiters« verdeutlichen. Marx hat den Gesamtarbeiter als die Verbindung aller Werktätigen bestimmt, die in den Produktionsprozessen einer Gesellschaft zusammengefasst werden. Sie produzieren durch Einsatz ihrer Arbeitsvermögen – also indem sie den eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten gemäß ihre Arbeitskraft zur Warenproduktion einsetzen und hierfür Arbeitszeit aufwenden – den Reichtum der Gesellschaft, der als eine »ungeheure Warenansammlung« erscheint.⁵³ Doch sie treten nicht als ein sich selbst bestimmendes Kollektiv auf, sondern als Werkstatt (Marx verwendet das heute so harmlos klingende französische Wort »Atelier«):

»[Sie] sind die lebendige Produktionsmaschine dieser Produkte, wie sie, den gesamten Produktionsprozeß betrachtet, ihre Arbeit gegen Kapital austauschen und das Geld der Kapitalisten als Kapital reproduzieren, d.h. als sich verwertenden Wert, sich vergrößernden Wert.«⁵⁴

Der Gesamtarbeiter kann weder die Ziele der Produktion bestimmen, noch über die in der gesellschaftlichen Arbeit entstandenen gemeinsamen Produkte verfügen, denn seine Arbeit ist kommandierte Tätigkeit. Zwar schafft die gesellschaftliche Produktion den Wohlstand einer jeden Nation, aber dieses allgemeine Vermögen lässt sich nicht oder nur unverhältnismäßig durch das Proletariat aneignen. Die Teilnahme aller aktiven Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft am allgemeinen Vermögen samt friedlicher Koexistenz verschiedener Stände, wie Hegel es vorschwebte, kann für Marx unter kapitalistischen Bedingungen nicht funktionieren, weil die abhängig Beschäftigten nicht nur Waren, sondern immer auch Mehrwert produzieren, der vom Kapital angeeignet wird. Sie produzieren nicht für sich selbst, sondern für den Mehrwert des Kapitalisten: Der arbeitende Mensch wird zum »unmittelbaren Verwertungsmittel des Kapitals«.⁵⁵ Der Gesamtarbeiter schafft kein Gesamtvermögen, über das alle Produzenten etwa nach Maßgabe demokratisch getroffener Entscheidungen verfügen. Vielmehr wird gesellschaftlich geschaffener Wert in der Warenproduktion zugunsten des Kapitals reprivatisiert, die Werktätigen aber lediglich mit einem Lohn ausgestattet, der zumeist nicht mehr als die erforderlichen Mittel zur eigenen Reproduktion umfasst.⁵⁶

53 Marx, Das Kapital Bd. 1, S. 531.

54 Karl Marx, Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des »Kapitals«). Erster Teil (1861-1863 verfasst; nach der Fassung von 1954), in: MEW Bd. 26.1, Berlin: 1972, S. 386.

55 Marx, Das Kapital Bd. 1, S. 532.

56 Ohnehin hat es den Anschein, dass aufgrund dieser kapitalistischen Verwertungslogik nur noch in einem vagen Sinne von einem allgemeinen Vermögen gesprochen werden kann, weil es unter der »Herrschaft des Kapitals« für Marx undenkbar wird, den durch den Gesamtarbeiter erzeugten Reichtum als seinen Reichtum zu begreifen – hierfür würde es einer Überwindung der bürgerlichen Eigentumsverhältnisse bedürfen.

Der Gesamtarbeiter, die geballte Produktivkraft der Arbeit, kann innerhalb der herrschenden Produktionsverhältnisse seine Macht nicht konsequent entfalten. Auch wenn er als politisch organisierter Akteur etwa höhere Löhne, die Abschaffung der Kinderarbeit oder gleichen Lohn für Frauen und Männer erkämpft: Er bleibt weiterhin den Mehrwert ausbeutenden Kräften des Kapitals unterworfen, produziert fremdbestimmt und ist bei allen systemimmanenten Möglichkeiten der Verbesserung seiner Lebenssituation ohnmächtig, seine Vermögen als werktätiges Wesen gemäß selbstbestimmter und vernünftiger Pläne zu realisieren und zu kultivieren.

Folglich ›muss‹ das Proletariat (als die letzte Klasse in der Vorgeschichte der Menschheit), um seine Vermögen entfalten und seine Interessen (als Interessen der Menschheit) durchsetzen zu können, die Macht *über die Verhältnisse* erringen. Nun behaupten Marx und Engels, dass dies nicht nur erforderlich, sondern auch möglich sei: Es mangelt der Arbeiterschaft zwar an Macht in den Verhältnissen, aber sie scheint ihr immanente Potentiale unter kapitalistischen Bedingungen freisetzen zu können, was letztlich zur Macht über die Verhältnisse führt. Das Proletariat wird hierdurch zu einem inversen Caesar. Es überwindet sukzessive seine Ohnmacht in den Verhältnissen, indem es die Macht über die Verhältnisse erlangt. Was, in der Schilderung Meiers, dem römischen Diktator am Ende der Republik fehlte, war eine das Bestehende transformierende Perspektive. Dem Proletariat wird sie von Marx und Engels zugestanden, und zwar als eine, die in der kapitalistischen Wirklichkeit gründet. Dieser Bildungsprozess proletarischer Macht wird auch in den Kämpfen um »Anerkennung einzelner Interessen der Arbeiter in Gesetzesform« vollzogen, etwa zur Reduktion und Begrenzung der Arbeitszeit.⁵⁷ Und doch kann sich das Proletariat mit Machtgewinnen innerhalb der bestehenden Verhältnisse nicht zufriedengeben. Diese systemimmanenten Kämpfe um Anerkennung befeuern gleichsam einen Prozess der revolutionären Umgestaltung des gesellschaftlichen Seins. Dieser Prozess, in dem die ehemals Vereinzelten zu einer eigenen Klasse zusammenwachsen und als politischer Körper reifen, geschieht gleichzeitig mit der konsequenten Durchsetzung kapitalistischer Produktionsverhältnisse und der Etablierung der Bourgeoisie als exklusiv herrschende Klasse (der Adel und die Kirche verlieren zunehmend an Bedeutung). Aus dem *Schoß* der kapitalistischen Gesellschaft erwachsen das transformative Potential des Proletariats und die Bedingungen einer künftigen, postkapitalistischen Gesellschaftsformation:

»In dem Maße, wie die Bourgeoisie sich entwickelt, entwickelt sich in ihrem Schoße ein neues Proletariat, ein modernes Proletariat: Es entwickelt sich ein Kampf zwischen der Proletariatsklasse und der Bourgeoisieklasse, ein Kampf, der, bevor er auf beiden Seiten empfunden, bemerkt, gewürdigt, begriffen, eingestanden und endlich laut proklamiert wird, sich vorläufig nur in teilweisen und vorübergehenden Konflikten [...] äußert.«⁵⁸

57 Karl Marx und Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1848), in: MEW Bd. 4, Berlin: 1972, S. 471.

58 Marx, Das Elend der Philosophie, S. 141.

Die Metapher des Schoßes kann nicht ernst genug genommen werden. Marx wiederholt diese Metapher an verschiedenen Stellen seines Werkes, so etwa auch im Vorwort zur »Kritik der Politischen Ökonomie«:

»Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.«⁵⁹

Das marxische Konzept der sozialen Möglichkeit fußt auf der Vorstellung eines Reifungsprozesses, der bereits beginnt, bevor das, was sein wird, das Licht der Welt erblickt – und letztlich diejenige Gesellschaftsformation aus der Welt schafft, aus der die revolutionäre Klasse hervorgegangen ist.

Allgemeiner formuliert lautet der Gedanke, dass *soziale Möglichkeiten aus dem Wirklichen erwachsen* und Auskunft über die *Entwicklung der Gesamtgesellschaft* geben. So verstandene Möglichkeiten können in der jeweiligen *Zukunft wirklich werden*. Diese transformatorischen Möglichkeiten resultieren aus vergesellschafteten Potentialen – aus Produktivkräften, ihrer Bindung in Organisationen und rechtlichen Bedingungen – inmitten derjenigen Gesellschaft, die durch »kluge« Aktualisierungen dieser Potentiale überflügelt werden soll. Klug sind konzertierte Aktualisierungen dann, wenn die Zeit reif ist, also auch – wie man mit Aristoteles sagen könnte – die passiven Vermögen der Überwindung in erforderlichem Ausmaß vorliegen und als solche erkannt werden. Gesellschaften müssen nicht nur über die nötigen Potentiale und Akteure der Veränderung verfügen, sondern auch reif für diese Veränderung, also veränderbar und aufnahmeoffen, sein. Die neue Gesellschaft erweist sich demzufolge nicht als ein »ganz Anderes«, das nach dem großen Bruch sich blitzartig einstellt, sondern als eine Gesellschafts*formation*, die sich aus der bestehenden bildet und gebildet, konfiguriert oder konstelliert wird:

»Die Arbeiterklasse [...] hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden kapitalistischen Gesellschaft entwickelt haben.«⁶⁰

Doch wie schwierig es nun einmal ist, diesen richtigen Zeitpunkt (Kairos) zu bestimmen, macht die überwiegend ruhmlose Geschichte im »Zeitalter der Extreme« deutlich.

59 Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, S. 9.

60 Karl Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich (1871), in: MEW Bd. 17, Berlin: 1972, S. 343. Dass die künftige Gesellschaft nicht als etwas »ganz Anderes« begriffen werden kann, wird deutlich an folgendem Zitat von Marx, wonach selbstverständlich mit Kontinuitäten zu rechnen ist: »Womit wir es hier zu tun haben, ist eine kommunistische Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer eignen Grundlage entwickelt hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht, also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt.« Karl Marx, Kritik des Gothaer Programms (1875), in: MEW Bd. 19, Berlin: 1972, S. 20.

Für uns heute mag dieses Insistieren auf gesellschaftstransformierenden und emanzipatorischen Potentialen inmitten der kapitalistischen Wirklichkeit sowie der damit ausgedrückte Zukunftsoptimismus naiv erscheinen, und es erfordert größte intellektuelle Anstrengung, den Optimismus vorsichtig neu zu begründen. Diese Bemühungen, in welche die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts eingegangen sind, laufen immer wieder Gefahr, daran zu verzweifeln. – Mit Marx hingegen konnten Minervas Eule und der Gallische Hahn eine produktive, mithin auch explosive Liaison eingehen: Das Mögliche entspringt aus dem Wirklichen, kann zur Transformation der bestehenden Gesamtgesellschaft aktualisiert werden, wenn ihre tragenden Institutionen zu schwach geworden sind, um den revolutionären Akteuren in ihrem Streben nach Verwirklichung des bereits Möglichen mit Gegenwehr in erforderlichlichem Maße zu begegnen. Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist sowohl Darstellung des Bestehenden in seinen maßgeblichen Wirkzusammenhängen als auch Vergegenwärtigung des prospektiv Möglichen im Medium eines kinetischen Begriffs der Realmöglichkeit.

c. Die Notwendigkeit des gesellschaftlich Möglichen: Die marxsche Geschichtsphilosophie und der emanzipatorische Fortschritt

Marxens Kritik der Politischen Ökonomie impliziert Erkenntnisse über die zukünftige Entwicklung des Menschengeschlechts, auch wenn sie sich detaillierter Aussagen über die konkrete Ausgestaltung der kommenden Gesellschaft enthalten muss. Doch *tendenziell* ist sie in der gegenwärtigen Gesellschaftsformation angelegt und dergestalt erkennbar. Ernst Bloch hat das einmal so umschrieben:

»Die dialektisch-historische Tendenzwissenschaft Marxismus ist derart die vermittelte Zukunftswissenschaft der Wirklichkeit plus der objektiv-realen Möglichkeit in ihr.«⁶¹

Kritik beansprucht, die richtungsweisenden Potentiale und historischen Tendenzen innerhalb der bestehenden Gesellschaftsformation zu erschließen, ohne obendrein noch Rezepte für die »Garküche der Zukunft« zu entwerfen.⁶² Kritik enthüllt diese Vermögen, wenn sie sich auf die Kräfte und Widersprüche der herrschenden Verhältnisse richtet. In gewisser Weise wird dadurch die Kluft zwischen Gegenwart und Zukunft geschlossen.

Damit hat die marxsche Theorie der Gesellschaft zugleich den Status *utopischen Denkens* von sich gewiesen: Die Zukunft soll nicht mehr denjenigen überlassen werden, die wünschbare gesellschaftliche Zustände auspinseln. Der marxsche Materialismus trat als Theorie der Geschichte auf, in deren Fortgang zentrale Probleme der kapitalistischen Gesellschaftsformation behoben werden. Der Sozialismus konnte deswegen, wie Engels proklamiert, von der »Utopie zur Wissenschaft« fortentwickelt werden.⁶³ Die Ar-

61 Bloch, Das Prinzip Hoffnung, S. 331.

62 Marx, Das Kapital Bd. 1, S. 25.

63 Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (1880), in: MEW Bd. 19, Berlin: 1962, S. 177ff.

beiterklasse habe, so Marx, keine »Utopien durch Volksbeschluß einzuführen.«⁶⁴ Denn die höhere, sozialistische Lebensform könne nicht einfach in positive Gesetze gegossen werden, sondern ergibt sich als Resultat von lange dauernden sozialen Kämpfen, die mehr und mehr alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringen, mithin den Menschen selbst (in seinem Fühlen und Denken) verändern und ihn damit seinem »wahren« Wesen annähern. Dem Proletariat kommt dabei die Aufgabe zu, gemäß der ökonomischen Entwicklung die Revolution voranzutreiben. In dieser geschichtlichen Entwicklung verliere utopisches Denken sukzessive seine Berechtigung:

»Die Bedeutung des kritisch-utopistischen Sozialismus und Kommunismus steht im umgekehrten Verhältnis zur geschichtlichen Entwicklung. In demselben Maße, worin der Klassenkampf sich entwickelt und gestaltet, verliert diese phantastische Erhebung über denselben, diese phantastische Bekämpfung desselben allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung.«⁶⁵

Allerdings scheint es mit Rekurs auf die neue Gesellschaft, die bereits unter gegebenen Verhältnissen in Umrissen erkannt werden könne, nur noch diese eine Möglichkeit zu geben: Die einzige mögliche Alternative zur kapitalistischen Gesellschaftsformation ist der Sozialismus. Die Zukunft der bürgerlichen Gesellschaft scheint also nicht für unterschiedliche Entwicklungsprozesse offen, sondern die einzige konsequente Fortentwicklung besteht in der klassenlosen, letztlich kommunistischen Gesellschaft.

Wenn die Geschichte als eine Geschichte von Klassenkämpfen erscheint, so ist der Übergang von einer Gesellschaftsformation zur anderen die Revolution. Wenn zugleich Fortschritt möglich ist, so richtet sich der Blick gen Zukunft:

»Die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft.«⁶⁶

Das Mögliche entsteht aus dem Wirklichen, sodass der Raum an zukünftigen Entwicklungsmöglichkeiten begrenzt ist. Darin liegt nichts Außergewöhnliches, diese Begrenztheit gehört vielmehr zur klassischen Konzeption der realen Möglichkeit, denn ein so verstandenes Mögliches ist immer relativ zu Wirklichem. Allein es ist zu klären, wie stark diese Einhegung, Begrenzung oder Fokussierung ausfallen darf, um überhaupt noch von Möglichkeiten und ihren Räumen sprechen zu können.⁶⁷ Konkret lautet die

64 Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, S. 343. Dort auch das folgende Zitat.

65 Marx und Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 491.

66 Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, S. 117.

67 Diese Frage ist etwa motiviert durch Castoriadis. Er setzt Bedingungen, die ein Verständnis sozialer Dynamik erfüllen müssen, um als Möglichkeitsdenken (im Gegensatz zu Determinismus) bezeichnet werden zu können. Wie Marx lautet die Startbedingung, dass das geschichtlich Reale nicht vollkommen vernünftig ist. Wäre es vollständig vernünftig, so gäbe es kein Tun, keine Praxis mehr, in der die Ziele stets aufs Neue zu setzen wären: »Das Tun impliziert, daß das Wirkliche nicht durchgängig vernünftig ist, ebenso aber auch, daß es kein Chaos ist.« Dieses Tun beruht auf einem Verständnis von Akteuren, die nicht blindlings einem sie durchwirkenden geschichtlichen Prinzip unterworfen sind, sondern die mit praktischer Vernunft begabt die Möglichkeiten erkennen und ergreifen – oder auch nicht. Das Tun impliziert nämlich, »daß es Rillen, Kraftlinien, Adern darin gibt, die das Mögliche und Machbare begrenzen, das Wahrscheinliche anzeigen und es dem

Frage: Scheinen in der marxschen Darstellung der künftigen Entwicklung tatsächlich Möglichkeiten des sozialen Wandels auf?

Weil die Klassentheorie (samt geschichtsphilosophischen Implikationen) flankiert wird von einem »Ökonomismus« (samt der Idee des systemimmanenten Zusammenbruchs), scheint die sozialistische Überwindung kapitalistischer Systeme eher als eine unvermeidbare Konsequenz geschildert zu werden. Gerade der ökonomisch argumentierende Marx ist auf den Nachweis erpicht, dass die kapitalistische Ordnung an ihren inneren Widersprüchen zerbricht, wie sie beispielsweise im tendenziellen Fall der Profitrate zutage treten. Die im Schoß der kapitalistischen Gesellschaft heranreifenden Potentiale implizieren nicht unterschiedliche soziale Entwicklungstendenzen. Angesichts der bürgerlichen Epoche scheint *einzig die klassenlose Gesellschaft* als die nächste Stufe des historischen Prozesses *möglich zu sein*. Allerdings ist diese unterstellte Fortschrittslogik insofern bemerkenswert, als die Notwendigkeit geschichtlichen Fortschritts, manifestiert durch den Sieg der jeweils progressiven Klasse, für alle bisherige Geschichte *nicht* gilt:

»Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen [...] Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.«⁶⁸

Die hier skizzierte Alternative zur revolutionären Umgestaltung heißt Bürgerkrieg, bei dem alle involvierten Klassen zerrieben werden, untergehen und keine den Sieg erringt. Somit wird inmitten der Szenerie der widerstreitenden Klassen ein Anderskönnen ersichtlich – in dem Zitat durch die Konjunktion »oder« ausgedrückt. Demnach gibt es für Marx zumindest eine Alternative zum Progress, nämlich das Scheitern der revolutionären Umgestaltung. Wenn das Scheitern als Alternative zum Fortschritt vorgestellt wird, verliert er sein »Notwendigkeitsantlitz«: Fortschritt ist einzig und allein möglich, nicht aber notwendig.

Retrospektiv sind also zumindest zwei unterschiedliche Verläufe und Resultate von Klassenkämpfen möglich gewesen. Prospektiv gilt das aber nicht mehr. Im finalen Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat verliert Möglichkeitsdenken seine Berechtigung, weil der Ausgang bereits festzustehen scheint: An der notwendigen Realisierung der sozialistischen Gesellschaft geht früher oder später kein Weg vorbei. Weil sich die Klassegegensätze zunehmend polarisieren, die Arbeiter die Konkurrenz untereinander zugunsten ihrer Vereinigung überwinden und die systemimmanenten Krisen immer gewaltiger werden, wird die Neugestaltung der Gesellschaft als sozialistische unausweichlich und gelingen:

»Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich

Handeln erlauben, im Gegebenen Eingriffspunkte zu finden.« Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a.M.: 1984, S. 135f.

68 Marx und Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 462.

aneignet. Sie produziert vor allem ihren Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats ist unausweichlich.«⁶⁹

Demzufolge ist der Progress hin zur sozialistischen Gesellschaft, die im Schoße der kapitalistischen entsteht, als eine Entwicklung zu verstehen, die an die leibnizsche Idee erinnert, wonach der Lauf der Dinge vorgezeichnet sei:

»Das Gegenwärtige ist mit dem Kommenden schwanger, das Zukünftige läßt sich aus dem Vergangenen lesen.«⁷⁰

Pure Notwendigkeit wäre dem geschichtlichen Prozess eigentümlich und die Differenz zwischen bestehender und zukünftiger Wirklichkeit wäre gesetzesmäßig zu deduzieren.⁷¹

Dieses Ergebnis mag frustrieren. Der Begriff der prospektiven Möglichkeit, wie ich ihn mit Marx (und gegen Hegel) zu entwickeln versucht habe, verwandelt sich in prospektive Notwendigkeit. Was also bleibt am Ende dieser Betrachtung über Marx? Mit Marx geht es darum, den Blick der Wissenschaftlerin auf die Befreiungslogiken im Sozialen zu richten. Wissenschaft wird zu einer kritischen Unternehmung, weil sie die Potentiale der Veränderung im Sozialen aufspürt inmitten der bestehenden Antagonismen. Kritik am Bestehenden wird fortan als Einsicht in den transitorischen Charakter der kapitalistischen Gesellschaft aufgefasst und betrieben. Wenn aber die Geschichte des Proletariats als ein Befreiungsprozess verstanden wird, der sich künftig unvermeidlich fortsetzen wird, so wird das zum Problem: Aus einem Denken von sozialen Möglichkeiten wird ein Denken sozialer Notwendigkeit. Das Moment der Kontingenz, wie es für ein an Aristoteles angelehntes Möglichkeitsverständnis unumstößlich ist, wird aus der materialistischen Antizipation postkapitalistischer Verhältnisse ausgetrieben.⁷² Wenn auf die kapitalistische die klassenlose Gesellschaft notwendig folgt, ist ein Begriff der sozialen Möglichkeit zur Analyse und zum Verständnis kapitalistischer Wirklichkeit

69 A.a.O., S. 474. Deutlicher noch wird Engels in einer Retrospektive auf die Entwicklung des sozialistischen Gedankens, der in Marx seine Vollendung fand: »Hiernach erschien jetzt der Sozialismus nicht mehr als zufällige Entdeckung dieses oder jenes genialen Kopfs, sondern als das notwendige Erzeugnis des Kampfes zweier geschichtlich entstandener Klassen, des Proletariats und der Bourgeoisie. Seine Aufgabe war nicht mehr, ein möglichst vollkommenes System der Gesellschaft zu verfertigen, sondern den geschichtlichen ökonomischen Verlauf zu untersuchen, dem diese Klassen und ihr Widerstreit mit Notwendigkeit entsprungen, und in der dadurch geschaffnen ökonomischen Lage die Mittel zur Lösung des Konflikts zu entdecken.« Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, S. 208.

70 Gottfried Wilhelm Leibniz, Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade (1714), in: ders., Monadologie und andere metaphysische Schriften, Hamburg: 2002, S. 167. Vgl. im selben Band: Leibniz, Monadologie (1714), § 22, S. 119.

71 Honneth, Die Idee des Sozialismus, S. 72.

72 So ist etwa Budes Interpretation des Kapitalismus zumindest als post-marxistisch einzuordnen: »Alles, auch der Kapitalismus, ist anders möglich. Diese so harmlos daher kommende Formel der Kontingenz ist freilich deshalb so gespenstig, weil sie die Utopie wie auch den Untergang denkbar macht.« Heinz Bude, Die Welt nach Marx, in: Merkur, 63. Jahrgang, 2009, S. 268. Mit Marx müsste es demgegenüber heißen: Der Kapitalismus entfacht eine notwendigerweise über sich hinausstrebende Dynamik, die im Schoß seiner selbst entfacht wird und unausweichlich in sozialistische Verhältnisse münden wird. Utopie wie Kontingenz spielen hierbei keine maßgebliche Rolle mehr.

hinfällig geworden.⁷³ Seine von mir unterstellte Relevanz, nämlich als Grundbegriff Kritischer Gesellschaftstheorie zu rangieren, hätte er verwirkt.

Doch dieser Schluss ist nur dann zu ziehen, wenn wir auch heute noch diese Zwangsläufigkeit für plausibel, mithin für wahr hielten. Demgegenüber kann eine Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit weiterhin an Marx anknüpfen, wenn sie einerseits der materialistischen Geschichtstheorie in ihren Notwendigkeitsurteilen nicht auf den Leim geht und andererseits den bereits in den marxischen Frühschriften entwickelten Gedanken aufgreift, wonach es der Kritikerin um die Hebung sozialer Vermögen zur Darstellung der Gesamtgesellschaft unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit zu tun ist. So würden Potentialitätsüberlegungen weiterhin dazu dienen, die Wirklichkeit im Horizont ihrer Möglichkeiten zu erfassen. Auch der Anspruch, praktische Relevanz zu entfalten, also wirksam zu werden, wäre weiterhin gegeben, indem eine Kritik der Wirklichkeit die Bedingungen und Vermögen zu ihrer erstrebenswerten Veränderung, aber auch die Kräfte und Tendenzen ihrer Verhinderung aufzudecken unternimmt inmitten der Debatten und politischen Kämpfe. Die Zukunft bliebe mit Hegel und gegen Marx weiterhin offen⁷⁴, also empfänglich für verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten. Aus der Gegenwart ließen sich Wege möglicher Zukünfte erschließen – regressive wie progressive.

2. Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung. Weber und der Begriff der objektiven Möglichkeit in den Sozialwissenschaften

Kontingenz wurde in der bisherigen Darstellung auf Ebene der Logik, der Natur, dem Seienden als Seiendes, der menschlichen Praxis und von gesellschaftlichen Wirkungszusammenhängen thematisch. In all diesen Gegenstandsbereichen mag ein aristotelischer Ansatz angemessen sein, weil er Kontingenz als Grundbestimmung setzt. Gegen den spinozianischen Substanzgedanken, aus dem die totale Bestimmtheit von allem folgt, lassen sich handlungs- und sozialphilosophische Ansätze anführen, die auf die bloß partielle Bestimmtheit sozialer Sachverhalte und Prozesse hinweisen und deswegen auf Kontingenz rekurren. Aber auch die Biologie des 19. Jahrhunderts und die theoretische Physik nach Einstein und Heisenberg brachten Erkenntnisse hervor, die sich nicht mehr in ein streng deterministisches System einfügen ließen. Bezogen auf

73 Gewiss wäre für uns heutige eine sehr viel näherliegende Alternative zur Revolution einerseits oder dem Untergang der kämpfenden Klassen samt Regression andererseits denkbar: »Marx hat nicht erwogen, daß die bürgerliche Ökonomie das zur Basis ihrer Existenz machen könnte, was sie durch die permanente Steigerung der Produktivkräfte intendiert: wachsenden Reichtum durch wachsende Unabhängigkeit von der Arbeit der Massen. [...] Ausgeschlossen blieb die Möglichkeit, daß diese bürgerliche Ökonomie sowohl vorm Untergang sich retten wie zu höherer Perfektion ihres Systems gelangen kann«. Karl Heinz Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt a.M.: 1983, S. 185.

74 Vgl. Terry Pinkard, *Contingency and Necessity in History: Rethinking Hegel*, in: Rüdiger Bubner und Walter Mesch (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999*, Stuttgart: 2001, S. 117.

die Biologie seien namentlich Darwin und Wallace erwähnt, die auf Aristoteles verwiesen, weil er den Begriffen »Prozess« und »Funktion« zentralen Stellenwert bei der Erforschung des Natürlichen eingeräumt hat – womit untrennbar sowohl »Kontingenz« als auch »Vermögen« als Grundbestimmungen gesetzt sind. Von Darwin ist der Satz überliefert:

»Linné und Cuvier waren meine beiden Götter, aber verglichen mit dem alten Aristoteles waren sie reine Schulbuben.«⁷⁵

Was für die Biologie zutrifft, gilt zunehmend auch für die Physik; Aristoteles kehrt auf die Bühne der Naturwissenschaften zurück: Weder sind evolutionäre Prozesse mit rein deterministischen Gesetzmäßigkeiten hinreichend zu beschreiben, noch ist es prinzipiell möglich, zugleich den Ort und den Impuls eines kleinsten Teilchens zu bestimmen; Elementarteilchen sind grundsätzlich unterbestimmt.⁷⁶ Das, was nicht vollends bestimmt oder bestimmbar ist, bezeichnen wir üblicherweise als kontingent. Die Aktualität des Aristoteles besteht also gerade darin, die Vorstellung von Kontingenz als unumstößlichen Aspekt von bewegten Dingen im Kontext ihrer Mit- oder Umwelt erfasst zu haben. Im Gegensatz zu Spinoza wird Kontingenz nicht als Scheinkategorie aufgefasst, die aufgrund einer mangelhaften Erkenntnisweise endlicher und mit begrenzter Vernunft ausgestatteter Einzeldinge unvermeidlich sei. Bei aller Regelmäßigkeit des Natürlichen und Sozialen muss eine prinzipielle Ungewissheit über den Verlauf künftiger Werdens- oder Veränderungsprozesse unterstellt werden. Gleichwohl lassen sich Aussagen über derartige Prozesse treffen, es herrscht alles andere als reines Unwissen – oder positiv ausgedrückt: Solche Prozesse erweisen sich als partiell bestimmt, und Erkenntnisse über sie sind immer auch Erkenntnisse über Mögliches, das gemäß der aristotelischen Unterscheidung weder notwendig noch unmöglich ist.⁷⁷

75 Zitiert nach: Randall, Die Bedeutung der Naturphilosophie des Aristoteles, S. 236. Aus biologischer Perspektive des 20. Jahrhunderts sei noch die Auffassung von Max Delbrück hinzugefügt, wonach man Aristoteles den Nobelpreis hätte verleihen müssen, wenn dies posthum möglich wäre. Der Grund: Er habe die Prinzipien der DNA entdeckt (insbesondere das Form-Prinzip, das die genetische Information innerhalb des Zeugungsprozesses im Samen darstellt). Allerdings macht Delbrück dies an der Vorstellung des unbewegten Bewegers fest und nicht an der Vorstellung von Kontingenz: »And yet, ›unmoved mover‹ perfectly describes DNA: it acts, creates form and development, and is not changed in the process.« Max Delbrück, Aristotle-totle-totle, in: Jaques Monod und Ernest Borek (Hg.), *Of Microbes And Life*, New York/London: 1971, S. 55.

76 »Wenn wir aus den atomaren Erscheinungen auf Gesetzmäßigkeiten schließen wollen, so stellt sich heraus, daß wir nicht mehr objektive Vorgänge in Raum und Zeit gesetzmäßig verknüpfen können, sondern [...] Beobachtungssituationen. Nur für diese erhalten wir empirische Gesetzmäßigkeiten. Die mathematischen Symbole, mit denen wir eine solche Beobachtungssituation beschreiben, stellen eher das Mögliche als das Faktische dar. [...] Diese bestimmte Erkenntnis des Möglichen läßt zwar einige sichere und scharfe Prognosen zu, in der Regel aber erlaubt sie nur Schlüsse auf die Wahrscheinlichkeit eines zukünftigen Ereignisses.« Werner Heisenberg, *Quantenmechanik und Kantsche Philosophie* (1969), in: ders., *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart: 2008, S. 71f.

77 In Bezug auf die Quantenmechanik heißt das: Es sind Erkenntnisse über die relative Häufigkeit im »Verhältnis« der kleinsten Energiepackchen zueinander möglich. Wie sich das einzelne Paket verhält, ist zwar unbestimmt, aber statistische Aussagen über die Verteilung der Elementarteilchen können dennoch getroffen werden. Doch diese Unbestimmtheit, wie sie den nahezu ei-

Doch geht mit dieser Renaissance des Aristoteles in den Naturwissenschaften auch die Vorstellung von Andersseinkönnen in den modernen Sozialwissenschaften, wie sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als eigenständige wissenschaftliche Disziplin entstanden sind, einher.⁷⁸ Einer ihrer Protagonisten, Max Weber, hat in seinem Bemühen um eine stichhaltige Methodologie den Begriff der »objektiven Möglichkeit« geprägt. Möglichkeit wird zum Gegenstand von erkenntnistheoretischen Reflexionen der Wissenschaftslehre. Weber führt den Begriff im Kontext seiner Kritik an geschichtsphilosophischen Konzeptionen ein, die auf teleologischen Prinzipien beruhen und dem geschichtlichen Prozess eine allzu eindimensionale Zwangsläufigkeit unterstellen. Konkret richtet sich Weber gegen die *materialistische Geschichtsauffassung*, wie er sie am »Kommunistischen Manifest« von Marx und Engels festmacht. Knapp sechzig Jahre nach dessen Erscheinen formuliert er:

»Die sogenannte »materialistische Geschichtsauffassung« in dem *alten* genial-primativen Sinne [...] beherrscht heute nur noch die Köpfe von Laien und Dilettanten. Bei ihnen findet sich allerdings noch immer die eigentümliche Erscheinung verbreitet, daß ihrem Kausalbedürfnis bei der Erklärung einer historischen Erscheinung so lange nicht Genüge geschehen ist, als nicht irgendwie und irgendwo ökonomische Ursachen als mitspielend nachgewiesen sind (oder zu sein scheinen)«.⁷⁹

Ein ökonomistisches Kausalbedürfnis, das Weber der marxistischen Geschichtsbeurteilung attestiert, verengt den Raum an Ursachen historischer Prozesse auf eine inakzeptable Weise. Hierbei sieht er eine Strategie bei Marx und Engels am Werke, die von der Auseinandersetzung um Hegels Pöbel bereits bekannt ist: Sachverhalte, die

-
- gesellschaftslosen Elementarteilchen zukommt, einfach auf die Welt des Menschen zu übertragen, würde auch den Meister der Analogien, Aristoteles, sicherlich irritieren. Demgegenüber bemerkt Hondrich: »Auch wenn man die Analogie zwischen Naturwelt und Sozialwelt nicht so weit treiben will, die Makroprozesse der Vergesellschaftung genauso wie die der Physik den Kausalgesetzen zu unterwerfen, liegt doch eines nahe: die inneren Strukturierungen und äußeren Bewegungen von Gruppen, Kollektiven, sozialen Systemen lassen sich wegen der Verzahnung und gegenseitigen Stützung von Handlungen [...] gesetzmäßig erfassen und voraussagen als Handlungen von Individuen selber.« Hondrich, *Begrenzte Unbestimmtheit als soziales Organisationsprinzip*, S. 63.
- 78 Diese Frage ist zwar zu bejahen – allerdings nicht mit Weber, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche. Man müsste dann eher auf einen anderen Klassiker der Soziologie, nämlich auf Georg Simmel verweisen. Zwar werde ich mich im Folgenden nicht weiter mit Georg Simmel beschäftigen, weil Webers Verständnis von Sozialwissenschaft weitaus stärker von Horkheimer und Adorno rezipiert worden ist. Aber zumindest dieser Hinweis erscheint mir erforderlich zu sein, um kein falsches Bild entstehen zu lassen. Simmel hat im Rahmen erkenntnistheoretischer Überlegungen vorgeschlagen, von der kantischen Anschauungs- zur Möglichkeitsform überzugehen. Der Raum gestaltet sich unter soziologischer Perspektive nicht als eine bloße Anschauungsform, sondern als Möglichkeitsform. Er fungiert damit als Fundament für gesellschaftliche Ordnung überhaupt. Vgl. Andrea Glauser, *Von der Anschauungs- zur Möglichkeitsform. Simmels soziologische Reinterpretation der Kantschen Raumtheorie*, in: Christian Papilloud und Cécile Rol (Hg.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Wiesbaden: 2009, S. 65ff.
- 79 Max Weber, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: 1988, S. 167.

nicht in die vernünftige Betrachtung passen, werden als »wissenschaftlich *bedeutungslose* ›Zufälligkeit‹« ausgeschlossen. Diese Strategie sei insbesondere dann erforderlich, wenn sich in verschiedenen, aber ökonomisch betrachtet gleichen Situationen unterschiedliche Ergebnisse eingestellt haben:

»[D]ann degradiert man, um die Suprematie des Oekonomischen zu erhalten, alle diese Momente zu den historisch zufälligen ›Bedingungen‹, unter denen die ökonomischen Motive als ›Ursachen‹ wirken.«⁸⁰

Weber hält einen derartig reduktionistischen Ansatz auf keinem wissenschaftlichen Gebiet der »Kulturercheinungen« für zielführend – also auch nicht auf dem Gebiet der politischen Ökonomie. Die Soziologie habe sich nicht nur von solchen Reduktionen, sondern auch von dem Anspruch zu verabschieden, »die« kulturelle, soziale oder historische Wirklichkeit als Ganzes – oder hegelianisch ausgedrückt: in ihrer Totalität – zu erfassen.

Um mit Weber soziale Tatsachen überhaupt begreifen zu können, muss ein Erkenntnissubjekt sie in ein »Gedankengebilde« verwandeln. Es mag zwar sein, dass *sub specie aeternitatis* Wirkliches vollends bestimmt ist, aber im Lichte der Kopernikanischen Wende Kants scheint es unmöglich, das Wirkliche in all seinen Hinsichten und Bedingtheiten zu begreifen. Wer den Erfolg oder das Eintreten eines sozialen Sachverhalts auf Ursachen zurückführen möchte, muss dabei selektiv vorgehen, um aufgrund der *Mannigfaltigkeit kausaler Momente* überhaupt zu Erkenntnis zu gelangen. An der Geschichtswissenschaft macht Weber deutlich, inwiefern immer eine *Auswahl* aus der »Unendlichkeit der Determinanten« getroffen werden muss, damit soziale Prozesse erschlossen werden können:

»[E]s kommt der Geschichte ausschließlich auf die kausale Erklärung derjenigen ›Bestandteile‹ und ›Seiten‹ des betreffenden Ereignisses an, welche unter bestimmten Gesichtspunkten von ›allgemeiner Bedeutung‹ und *deshalb* von historischem *Interesse* sind.«⁸¹

So interessieren am Tod von Caesar zumeist nicht kriminalistische oder medizinische Aspekte, sondern der politische Kontext und die erheblichen Folgen für die Zeit danach. Kurzum: Wir sind zu Zwecken der Erkenntnis genötigt, eine Auswahl aus dem schier unendlichen Kosmos der Gründe zu treffen, und das Erkenntnisinteresse bestimmt diese Auswahl.

Um die kausalen Zurechnungen »adäquat« vornehmen zu können, also die bedeutsamen Kausalzusammenhänge gemäß dem gesetzten Erkenntnisinteresse erfassen zu können, bedarf es sozialwissenschaftlicher Methoden (Regelwissen) und historischen Sachverstands (Quellenwissen). Zur Überprüfung der adäquaten Verursachung bezieht sich Weber auf ein Verfahren, bei dem der Begriff der *objektiven Möglichkeit* zentral ist. Die Vorstellung von objektiver Möglichkeit geht auf den Psychologen und Physiologen Johannes von Kries zurück. Mit Kries dient der Begriff dazu, das Eintreten oder Nicht-Eintreten eines Ereignisses fassen zu können:

80 A.a.O., S. 168f.

81 Weber, Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik (1906), S. 272.

»Man nennt also das Eintreten eines Ereignisses unter gewissen ungenau bestimmten Umständen dann objectiv möglich, wenn Bestimmungen dieser Umstände denkbar sind, welche gemäß den factisch geltenden Gesetzen des Geschehens das Ereignis verwirklichen würden.«⁸²

Ein laplacescher Dämon könnte auf den Begriff der objektiven Möglichkeit verzichten, da er alle Bestimmungen für den Erfolg eines Ereignisses vor Augen hätte. Wenn aber nur einige und nicht alle Umstände, die ein Ereignis bedingen, erkannt werden (können), vermag der Begriff der Möglichkeit die partielle Bestimmung eines Ereignisses in Aussagesätzen anzudeuten. Auch wenn es seltsam klingen mag: Objektive Möglichkeit resultiert aus subjektivem Unwissen über die Totalität aller Bedingungen oder aus der subjektiven Entscheidung, für das Verständnis eines Ereignisses gemäß vorliegendem Erkenntnisinteresse eine spezifische Auswahl aus dieser Totalität getroffen zu haben. Objektiv möglich ist ein Ereignis genau dann, wenn die berücksichtigten Bedingungen seines Erfolges oder Eintretens den bekannten und hierfür relevanten Gesetzmäßigkeiten nicht zuwiderlaufen: *Objektiv möglich ist das, was nicht unmöglich ist*. Doch recurriert Weber auf die von Kries skizzierte Kategorie der objektiven Möglichkeit lediglich auf solch dürre Weise?⁸³

Die Kategorie der objektiven Möglichkeit, so Weber, sei hilfreich, um die Erkenntnis der Kausalzusammenhänge historischer Vorgänge unter einem spezifischen Erkenntnisinteresse »adäquat« zu begreifen. Weil hierfür notwendigerweise eine Auswahl aus der Menge an determinierenden Momenten getroffen werden muss, geht damit auch eine gewisse Unsicherheit einher, ob tatsächlich die relevanten Gründe für den zu untersuchenden Prozess ausgewählt worden sind. Weber schlägt ein *Prüfverfahren* in Form eines *Gedankenexperiments* vor, um die Kausalbeziehung zwischen »jenen »wesentlichen« Bestandteilen des Erfolgs und bestimmten Bestandteilen aus der Unendlichkeit determinierender Momente« festzustellen.⁸⁴ Um also die adäquaten von nicht oder kaum bedeutsamen Faktoren eines historischen Prozesses zu scheiden, kann die Historikerin insofern kontrafaktisch verfahren, als sie einzelne Ereignisse als Faktoren eines histori-

82 Johannes von Kries, Über den Begriff der objectiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben, Leipzig: 1888, S. 5.

83 Gleichwohl könnte dieser Begriff der objektiven Möglichkeit von Interesse sein, weil Kries ihn näher bestimmt durch den Begriff des *Spielraums*. Kries merkt an, dass aufgrund gewisser Bedingungen das Eintreten eines Ereignisses unbestimmt bleibe. Diese Unbestimmtheit wird als »Spielraum verschiedenartigen Verhaltens« aufgefasst. Kries illustriert das am wahrscheinlichkeitstheoretischen Beispiel des Würfelspiels. Wenn ein Ereignis, das Würfeln der Zahl 6, eingetreten ist, ist es vollends bestimmt, doch vor dem Wurf kann nur angegeben werden, dass bei einem sechsseitigen Würfel die Zahl 6 mit der Häufigkeit 1/6 fällt. Häufigkeit sei ein empirischer Begriff, Spielraum seine theoretische Entsprechung. Der Spielraum umfasst dann die unterschiedlichen Ereignisse, die eintreten können, also möglich sind. Oder allgemeiner gefasst: Alle möglichen Ereignisse unter bestimmten allgemeinen Bedingungen bilden den Spielraum, welcher folglich zum Inbegriff möglicher Alternativen wird. A.a.O., S. 7. Zur Theorie des Spielraums vgl. auch Johannes von Kries, Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung, Freiburg: 1886, insbesondere Kapitel VII.

84 Weber, Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, S. 273.

schen Prozesses ausschaltet oder abändert.⁸⁵ Daraufhin imaginiert sie, welchen Verlauf jener dann genommen hätte. Diese Experimente werden in *Möglichkeitsurteilen* gefällt. Objektiv ist die hierfür zugrundgelegte Kategorie der Möglichkeit, weil unter Anwendung gewisser Erfahrungsregeln auf tatsächlich stattgefundene Geschichtsprozesse rekurriert wird.⁸⁶ Indem andere, als möglich erachtete Resultate eines sozialen Prozesses skizziert werden, lassen sich die maßgeblichen Ursachen des tatsächlichen Ausgangs deutlicher erfassen. Ein derartiges Gedankenexperiment kommt nicht ohne die Kategorie der Möglichkeit aus. Mit dieser Kategorie und unter Berücksichtigung nomologischer Wissens (Erfahrungsregeln des Geschehens) sowie von Wissen über historische Tatsachen können Alternativen zum tatsächlichen Verlauf konstruiert werden.

Der Begriff der objektiven Möglichkeit wird damit in der *Retrospektive* angewendet. Die so imaginierten Alternativen sind immer nur Alternativen zu sozialen Prozessen, die tatsächlich stattgefunden haben. Für Weber wäre es widersinnig, diesem Denken von Alternativen inmitten einer sozialwissenschaftlichen Betrachtung einen Stellenwert einzuräumen, der über solche methodischen Operationen zum besseren Verständnis des tatsächlichen Verlaufs hinausgeht. Andersseinkönnen wird einzig im *Irrealis der Vergangenheit* zugelassen.⁸⁷ Zwar könnte der Forscher ein Gespür für das Andersseinkönnen sozialer Prozesse gewinnen, wenn er sich diesen Gedankenexperimenten gemäß dem Begriff der objektiven Möglichkeiten hingibt, aber darüber schweigt Weber. Diese Experimente gleichen Forschungen unter Laborbedingungen: Wir verändern einige Bedingungen sozialer Prozesse, die aber bereits kausal verursacht worden sind.⁸⁸ Es

85 Zum Zweck einer kontrafaktischen Geschichtsbetrachtung vgl. Alexander Demandt, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?*, Göttingen: 1986, insbesondere das Kapitel 7 über alternative Möglichkeiten, S. 119ff. Erst Jahrzehnte später erscheint im deutschsprachigen Raum die nächste Publikation, die sich mit dieser Betrachtungsweise beschäftigt. Die Herausgeber stellen verwundert fest, wie wenig Beachtung sie seit nunmehr über 100 Jahren unter Historikerinnen erlangte, obwohl »[j]ede Form von Geschichtsschreibung [...] eigentlich immer mit kontrafaktischen Methoden« operiere. Christoph Nonn und Tobias Winnerling (Hg.), *Eine andere deutsche Geschichte 1517–2017. Was wäre wenn...* Paderborn: 2017, S. 8.

86 Ein ähnliches Verfahren findet sich im »Modell-Platonismus« der neoklassischen Wirtschaftswissenschaften. Es ist der fast schon manische Einsatz von *Ceteris-Paribus*-Annahmen. Vgl. den in die Jahre gekommenen, aber angesichts der gegenwärtigen Bewusstseinslage der »mainstream economics« immer noch aktuellen Aufsatz: Hans Albert, *Modell-Platonismus. Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens in kritischer Beleuchtung*, in: Friedrich Karrenberg und Hans Albert (Hg.), *Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Festschrift für Gerhard Weisser*, Berlin: 1963, S. 53f.

87 »Und es ist streng daran festzuhalten, [...] daß wir einen Teil der im ›Stoff‹ des Geschehens vorgefundenen ›Bedingungen‹ abstrahierend isolieren und zum Gegenstande von ›Möglichkeitsurteilen‹ machen, um so an der Hand von Erfahrungsregeln Einsicht in die kausale ›Bedeutung‹ der einzelnen Bestandteile des Geschehens zu gewinnen. Um die wirklichen Kausalzusammenhänge zu durchschauen, *konstruieren wir unwirkliche*.« Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, S. 287. Weber führt zwar den Begriff der objektiven Möglichkeit auch in Bezug auf individuelles und Gemeinschaftshandeln ein, um die Orientierung der Akteure an gemeinsamen Regeln darzustellen, aber auch diese Verwendungsweise übersteigt nicht den retrospektiven Gebrauch des Möglichkeitsbegriffs. Vgl. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913), S. 443f.

88 Folgerichtig kommentiert Max Horkheimer die Theorie der objektiven Möglichkeit bei Weber: »Solches Kalkulieren gehört zum logischen Gerüst der Historie wie der Naturwissenschaft. Es ist

bleiben reine Gedankenspiele außerhalb der »wirklichen« Welt: Die hierbei untersuchten Potentiale wurden nicht realisiert. Die imaginierten Alternativen zum tatsächlichen Geschichtsverlauf erhärten nur Webers Insistieren auf der Wirklichkeit. Das – wenn auch ungeschriebene – Verbot lautet: Benutze niemals dieses Gedankenexperiment für die Antizipation verschiedener Entwicklungspfade gesellschaftlicher Zusammenhänge.⁸⁹ Webers Wissenschaftsverständnis gemäß können Wirtschaft und Gesellschaft nur unter dem Aspekt ihres Gewordenseins, nie unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit »adäquat« gedeutet und verstanden werden.⁹⁰ In der Gründungsphase der Soziologie und als Reflex gegen die marxistische Geschichtsphilosophie wiederholt sich die spinozianische Negation des Möglichkeitsdenkens mit anderen Mitteln, zu denen paradoxerweise der Begriff der Möglichkeit gehört.⁹¹

3. Retrospektive und prospektive Möglichkeit. Vorüberlegungen zur Kritischen Theorie

Vor einigen Jahren erregte sich Robert Menasse über die zeitgenössische Phantasielosigkeit in Kunst, Wissenschaft und öffentlichen Debatten. Kaum würden noch Alternativen zur neoliberalen Moderne aufgeworfen. Affirmation oder Fatalismus, so schien es ihm, seien an die Stelle einer von Distanz und Kritik bestimmten Perspektive auf soziale, ökonomische und politische Sachverhalte getreten:

»Was Anspruch zumindest eines Kontinents war, nämlich das Denken in Alternativen, ist weltweit aufgegangen in alternativloser Affirmation, in emphatischer oder grimmiger Zustimmung zu einer Entwicklung, die einfach stattfindet, der wir uns lethargisch oder begeistert unterwerfen, jedenfalls unterwerfen, bei der wir tätig oder untätig mitmachen, jedenfalls mitmachen, in der wir unseren Profit suchen, jedenfalls keine Alternative suchen, in der die immer größere technische oder naturwissenschaftliche Beherrschung der Welt die einzige Perspektive ist, jedenfalls die Beherrschung, jedenfalls nicht die soziale Befreiung. [...] Verglichen mit der Zwangsläufigkeit, die der Globalisierung allgemein zugeschrieben wird, war Hegels Weltgeist ein

die Existenzweise von Theorie im traditionellen Sinn.« Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt a.M.: 1988, S. 168.

89 Es gibt aber auch bei Weber Ausnahmen von diesem Verbot. Zumeist gegen Ende seiner materialen Analysen lässt er methodologisch gebotene Vorsicht fahren, wie beispielsweise am Schluss der »Protestantischen Ethik«.

90 Detlev Claussen hat das einmal so ausgedrückt: »Der historische Sinn, den Marx mit seiner Kritik der Politischen Ökonomie im Auge hatte, die kapitalistische Produktionsweise unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit darzustellen, verdunstet bei Max Weber.« Claussen, Detlev, *Ikone der Bürgerlichkeit*, in: *Die Tageszeitung*, vom 19.04.2014, S. 26.

91 Fetscher hat darauf hingewiesen, dass der Begriff der objektiven Möglichkeit auch prospektiv verwendet werden kann. Eine derartige Verwendungsweise findet sich bei Georg Lukács. Irving Fetscher, *Zum Begriff der »objektiven Möglichkeit« bei Max Weber und Georg Lukács*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 27, 1973, S. 509.

Lufthauch. Aber anders als bei Hegels Weltgeist wissen wir von der Zwangsläufigkeit der Globalisierung nicht, was am Ende stehen soll.«⁹²

Dieses Zitat ist programmatisch. Es übertreibt, um herauszustellen, gegen welche Tendenzen kritische Projekte unentwegt vorzugehen haben. Diese Diagnose hätte ebenso von Adorno, Horkheimer oder Marcuse stammen können als Ausdruck des möglichen Endes der Epoche der Aufklärung: Aufklärung schlägt in Affirmation zurück. Eine Bastion gegen die Manifestation des affirmativen Zeitgeistes in gesellschaftstheoretischen Kontexten stellt seit jeher die Kritische Theorie dar. Wenn sie – wie ich vorerst nur behaupte – die Hebung möglicher Alternativen zum Bestehenden als eine ihrer Hauptaufgaben begreift, so dürfte Menasses Anspruch, die Hypostase der Zwangsläufigkeit zu kritisieren, ihr nahekommen. Zentrales Anliegen von Kritischer Theorie besteht in der Dynamisierung der Wirklichkeitserkenntnis. Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, inwiefern sich »Möglichkeit« als Grundbegriff der Kritischen Theorie erweist und sie als *Denken von sozialen Möglichkeiten* zu begreifen ist.

Aufgabe des Zweiten Teils dieser Untersuchung wird es also sein, diesen spezifischen Begriff der Möglichkeit und das für Kritische Theorie konstitutive Möglichkeitsdenken facettenreich darzulegen. Hierzu diene die Entfaltung des Begriffs der Möglichkeit in den vorangegangenen Kapiteln. Diese Geschichte des Begriffs, wie ich sie von Aristoteles über Spinoza zu Hegel und Marx sowie Weber skizziert habe, ist keineswegs eine Erfolgsgeschichte. Nahezu regelmäßig droht der Möglichkeitsbegriff zu scheitern: Die Öffnung der Wirklichkeitsbetrachtung auf mögliches Anderssein hin wird immer wieder infrage gestellt. Diese Einwände sind produktiv zu wenden im Rahmen einer Aneignung des Begriffs der Möglichkeit für die Kritische Theorie.

Mit *Aristoteles* beginnt das begrifflich fundierte Möglichkeitsdenken in der abendländischen Philosophie. Der Gedanke, dass die von Vermögen beflügelte Wirklichkeit sich stetig verändert und unter Umständen auch entwickelt, wird bereits in der Antike grundgelegt. Es tritt eine Konzeption des Realen hervor, die als Möglichkeits-Wirklichkeits-Relation zu charakterisieren ist. Die partielle Bestimmtheit des Möglichen, die Vorstellung von Kontingenz und das Vermögendsein von Einzeldingen sind elementare Aspekte. Wenn der Handlungsraum durch Kontingenz näher bestimmt wird und wenn Handeln nicht notwendiges Verhalten sowie das Wählen zwischen Alternativen impliziert, so sind damit Grundlagen für eine moderne Theorie der Handlungsfreiheit vorbereitet. Dort, wo vernunftbegabte Subjekte handeln, lassen sich Möglichkeiten erblicken.

Auch wenn mit *Spinoza* die Ontologie von Dynamis und Energeia negiert und durch ein System der absoluten Immanenz ersetzt wird, sollte nicht außer Acht bleiben, dass die Bestimmung von Vermögen als Macht einen Begriff der Möglichkeit anreichert, der für die Kritische Theorie der Gesellschaft dienlich ist. Vermögen »können«⁹³ etwas bewirken, und in ihrem Wirken auf andere erweist sich ein Einzelding als mächtig: Es bewirkt Veränderungen, und diese lassen sich als Ausdruck von Macht deuten. Ein

92 Menasse, *Die Zerstörung der Welt als Wille und Vorstellung*, S. 25f.

93 Spinoza würde allerdings auf »müssen« insistieren.

weiterer Vorteil der spinozianischen Ontologie besteht in ihrer gleichrangigen Berücksichtigung der Affekte von Einzeldingen. Macht wird nicht nur auf Ebene des rationalen Handelns thematisch, sondern auch unter dem Attribut des Körpers betrachtet: Wir verkürzen eine Analyse der Macht, wenn wir sie nur als ein rationales Phänomen zu untersuchen trachten. In Abgrenzung zu Spinoza müsste aber diese Macht, die man im Bereich des Handelns als Handlungsmacht näher bestimmt, unterteilt werden in mögliche Macht und tätige (verwirklichte) Macht. Weil Macht niemals nur von intrinsischen Vermögen der Einzeldinge, sondern immer auch von den Kontexten abhängt, in denen sich die Einzelnen bewegen, bedarf es einer Einbettung von Möglichkeitsdenken in intersubjektive und überindividuelle Zusammenhänge. Individuelle Möglichkeiten bilden sich erst im jeweiligen Handlungskontext von Vermögenden und politische Macht basiert auf der kollektiven Macht aller Staatsbürgerinnen.

Das führt zu *Hegel*: Möglichkeiten werden insbesondere in der Sphäre des Sozialen und des Staates gewahrt. Was mit Hegel als entscheidender Aspekt hinzukommt, ist die Materialisierung von Vermögen. Fortan werden unter Vermögen nicht nur Fähigkeiten, sondern auch materielle Güter gefasst. Werden Vermögen in Institutionen gebunden, dann lassen sich diese Einrichtungen als Fundament sozialer Möglichkeiten auffassen: Sie begrenzen und ermöglichen soziale Interaktionen. Institutionelle Zusammenhänge sind also konstitutiv für soziale Möglichkeitsräume. Prozesse der Institutionalisierung sind mit Hegel als Formen der Verrechtlichung und Verstetigung von Vermögen zu begreifen. Obwohl Vermögen durch Institutionalisierung auf Dauer gestellt werden, unterstreicht die Historisierung von Vermögen, dass sie zu sozialem Wandel beitragen und selbst wandelbar sind: Vermögen entstehen, werden verändert und vergehen als Teil historischer Prozesse – und mit ihnen die Institutionen, in die sie eingelassen sind.

Der Ansatz von *Marx* ist in dieser Hinsicht als Radikalisierung des hegelschen Vermögensbegriffs im Besonderen, der Konzeption von bürgerlicher Gesellschaft und Staat im Allgemeinen zu begreifen. Im Rahmen einer Kritik der politischen Ökonomie werden die Produktivkräfte als Ausdruck von historisch gewordenen Vermögen verstanden. Spezifische Weisen ihrer Realisierung können zu sozialem Wandel beitragen. Insofern ist der Begriff der Realmöglichkeit als ›sozial‹ zu bestimmen. Das marxssche Wirklichkeitsverständnis zielt darauf ab, gesamtgesellschaftliche Tendenzen und Potentiale innerhalb des Bestehenden so zu erschließen, dass Möglichkeiten der zukünftigen Entwicklung der Gesamtgesellschaft bewusstwerden. Insofern lässt sich der Begriff der sozialen Realmöglichkeit als ›prospektiv‹ charakterisieren. Hierin wird ein Gegensatz zu Hegel markiert, weil der Rechtsphilosoph sich diesen ›Blick nach vorne‹ untersagte: Marx greift die hegelsche Sittlichkeitskonzeption auf, indem er die individuellen, sozialen und staatlichen Vermögen in ihrer zeitlichen, materiellen und rechtlichen Realität zu begreifen gedenkt. Aber er erweitert diese Perspektive, indem Vermögen als Gewordene auch in ihrer für Gegenwart und Zukunft bedeutsamen Dynamik zugänglich gemacht werden. Marx öffnet mit diesem sozialen Möglichkeitsbegriff den Gegenstandsbereich seiner Wirklichkeitsanalyse auf die Zukunft. Doch diese Öffnung impliziert keine Offenheit des Zukünftigen: Einzig die sozialistische Zukunft ist möglich und ihre Realisierung scheint im Rahmen einer materialistischen Theorie der Gesellschaft sogar notwendig zu sein. Der für den Aspekt der Veränderbarkeit und für die Öffnung

auf Zukunft so entscheidende Begriff der Möglichkeit wird in einer auf Notwendigkeitsurteilen beruhenden Theorie sozialer Veränderung wieder eingegebenet.

Die marxische Thematisierung von Gesellschaft, Politik und Staat ist insofern nach-hegelianisch, als sie den Begriff der Wirklichkeit, den Hegel einer philosophischen Analyse für würdig erachtet, nicht mehr gelten lässt. Mit Marx verabschiedet sich die Kritik der Wirklichkeit von etablierten Formen der philosophischen Wirklichkeitsbetrachtung – praktische Philosophie wird zur Gesellschaftstheorie, die bestenfalls »die Massen ergreift«.⁹⁴ Diesem Praxisbezug muss sich Soziologie, wie *Max Weber* sie konzipiert, verwehren – ebenso wie einem materialistischen Geschichtsverständnis und der Öffnung auf die Zukunft hin. Gleichwohl verfügt die soziologische Betrachtung über einen Begriff der objektiven Möglichkeit, der einerseits methodisch von Belang wird und andererseits gesellschaftliche Sachverhalte als auf verschiedene Weise veränderbar betrachtet. Dieser Begriff der sozialen Möglichkeit, der zumindest in der Retrospektive verschiedene Wege gesellschaftlicher Entwicklung im Rahmen von Gedankenexperimenten imaginiert, macht die Konturen klarer, die der prospektive Möglichkeitsbegriff bei *Horkheimer und Adorno* vor dem Hintergrund einer geschichtsphilosophischen Enthaltsamkeit, mithin einer Lähmung des Zukunftsoptimismus, angenommen hat. Im Vergleich zu Weber versucht die Kritische Theorie – verstanden als sozialphilosophische Möglichkeitsanalyse – eine Erweiterung der Erkenntnismöglichkeiten. Sie manifestiert sich in dem bereits bei Marx identifizierten Begriff der prospektiven Möglichkeit. Er wird beispielsweise ersichtlich in Adornos Beschäftigung mit der spätkapitalistischen Gesellschaft, die er – ähnlich wie Marx und Engels – als einen in hohem Grade dynamischen, die je überkommenen Verhältnisse umwälzenden Prozesszusammenhang begreift. Doch systemtransformierender sozialer Wandel kann erfolgreich und langfristig verhindert werden, obwohl in der bestehenden Gesellschaftsformation »starke« Potentiale zu ihrer eigenen Überwindung existieren. War Hegels Problem der Pöbel und der mit ihm verbundene mögliche Umsturz, so wird der mögliche, aber ausbleibende systemtransformierende Wandel zum Problem einer Sozialphilosophie nach Marx. Bleiben emanzipatorische Potentiale unverwirklicht und verkommen gar, so wird der bei Marx als notwendig konstatierte Übergang in die sozialistische Gesellschaft zweifelhaft. Ein Verharren im Bestehenden und auch die Regression erweisen sich als Alternativen zum geschichtlichen Modell des Fortschritts. Zwar will Kritische Theorie, die sich im Geiste der Ideale der Menschheit zu bewegen beansprucht, die Möglichkeit der Befreiung denken. Sie muss aber angesichts des Fortgangs der Aufklärung, die im 20. Jahrhundert in Barbarei umschlug, den Optimismus der notwendig zu erfolgenden Freiheitsverwirklichung einbüßen. Das Möglichkeitsspektrum wird damit um Alternativen erweitert:

»Nicht bloß die Freiheit, auch künftige Formen der Unterdrückung sind möglich.«⁹⁵

94 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 385.

95 Max Horkheimer, Autoritärer Staat (1940/1942), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M.: 1987, S. 309.

Teil 2: Möglichkeit als Grundbegriff der Kritischen Theorie der Gesellschaft

Vorbemerkung: Möglichkeit – ein verborgener Grundbegriff der Kritischen Theorie?

Es war erforderlich, den Begriff der Möglichkeit im Ersten Teil dieser Untersuchung beginnend mit Aristoteles über Spinoza, Hegel, Marx und Weber zu entwickeln. Wie in der Einleitung bereits angemerkt, war die Auswahl der Autoren meinem Erkenntnisinteresse geschuldet, einen Begriff der Möglichkeit vorzubereiten, der einer *Kritischen Theorie der Gesellschaft* angemessen ist. Dieser Zugriff auf die Tradition fand folglich unter einer spezifischen Fragestellung statt, auf philologische Stoffhuberei konnte verzichtet werden. Ohne diese Vorgeschichte mag an manchen Stellen der folgenden Argumentation nicht deutlich genug werden, mit welchem im Laufe einer epochenübergreifenden Auseinandersetzung angereicherten Möglichkeitskonzept die Kritische Theorie konfrontiert ist und welche Herausforderungen damit im Erfassen der eigenen Zeit verbunden sind.

Die entwicklungsgeschichtliche Rekonstruktion des Begriffs sollte zu einem Verständnis von Möglichkeit beitragen, das einerseits die klassischen Momente wie Kontingenz und Vermögen betont und andererseits die im modernen Kontext so wichtig gewordenen Freiheitsschichten freilegt inmitten eines von wirtschaftlichen Belangen geprägten, von Institutionen gegliederten und rechtlich geordneten Gemeinwesens. Diese Entwicklungsgeschichte ist dialektisch verfasst. Sowohl die logische Kategorie als auch der realphilosophische Begriff der Möglichkeit waren immer wieder Negationen ausgesetzt, die insbesondere die Vorstellung von Kontingenz und Handlungsfreiheit betrafen und zu Neubewertungen der mit dem Begriff verbundenen praktischen und gesellschaftlichen Hinsichten führten. Möglichkeit ist ein umkämpfter und dynamischer Begriff. Er unterlag und unterliegt in *erkenntnistheoretischer, praxis- und sozialphilosophischer Hinsicht* vielfältigen Veränderungen. Sie hängen nicht nur mit begriffsinternen oder begriffssystematischen Problemen, sondern auch mit sich wandelnden Vorstellungen von Tätigkeit und Arbeit, Gesellschaft und Staat, Geschichte und Vernunft zusammen. Der Begriff der Möglichkeit sollte mithilfe dieser diachronen Betrachtung einige Konturen gewinnen, die für eine Kritische Theorie der Gesellschaft von basaler Bedeutung sind. Letztlich fußt dieser Begriff auf einem von Hegel und Marx konkretisierten Konzept der praktischen Realmöglichkeit. Ich habe ihn als Begriff der *sozialen Möglichkeit* bezeichnet,

der zwar maßgeblich von der Konzeption der Realmöglichkeit bei Aristoteles getragen wird, aber zugleich im Kontext moderner, gesellschaftlicher Verhältnisse einige Ausprägungen erlangt, wodurch er über seine antike Fassung hinausreicht. Die zentralen begrifflichen Bestimmungen im Möglichkeitsverständnis sind: *Kontingenz*, (individuelle und soziale) *Vermögen*, *Freiheit*, *Macht* und *Prospektivität*. Im Folgenden sollen diese begrifflichen Elemente im Lichte der Kritischen Theorie der Gesellschaft dar- und infrage gestellt, verfeinert und ergänzt werden. Der Begriff der Möglichkeit wird also innerhalb einer bestimmten philosophischen Tradition entfaltet. Er ist damit nicht der Reflexion vorgängig, sondern erscheint in einer spezifischen Konzeption, nämlich als Begriff der praktischen und sozialen Möglichkeit.

Der Begriff der Möglichkeit und Vorstellungen von gesellschaftlich Möglichem haben eine *Vorgeschichte*, ohne deren Erwähnung die Überlegungen von Horkheimer und Adorno unvermittelt und bisweilen unverständlich blieben. Er wurde aber in der überlieferten Gestalt zum Problem. Doch zugleich sieht sich meine Untersuchung vor die Herausforderung gestellt, dass keine explizite Auseinandersetzung mit diesem Grundbegriff im Rahmen der Kritischen Theorie geleistet wurde. Er gehört allem Anschein nach nicht zu denjenigen Begriffen, denen sich Horkheimer oder Adorno in begriffsbestimmender Absicht widmeten. Zu diesen zählen Begriffe wie »Dialektik«, »Aufklärung«, »Negativität« oder »Gesellschaft«. Damit ergibt sich die Schwierigkeit der folgenden Untersuchung: Sie versucht, ein seit der Antike sich entwickelndes, kontrovers diskutiertes Möglichkeitsverständnis zu aktualisieren, auch wenn es zumeist nur implizit, also weder begriffssystematisch noch begriffshistorisch in der Kritischen Theorie thematisch geworden ist. Dieser Herausforderung soll begegnet werden, ohne der Kritischen Theorie eine ungeschriebene Lehre zu unterstellen. Vielmehr recurriere ich auf programmatische Überlegungen zu »Theorie«, »Kritik« oder »Vernunft«, in denen entweder der Möglichkeitsbegriff anklingt oder in denen ein spezifisches Möglichkeitsverständnis vorausgesetzt werden muss. Oftmals wird der Möglichkeitsgedanke nur in einzelnen seiner Elemente oder Momente präsent: »Potentialität«, »Dynamik«, »Tendenz« oder »Transzendenz« gelangen in Hinblick auf die zu untersuchenden Gegenstände wie »Erkenntnis«, »Gesellschaft« oder »Geschichte« zur Sprache. Es kommt darauf an, diese Elemente in ein begrifflich fundiertes Möglichkeitsverständnis zu überführen.

Das leitende Erkenntnisinteresse des Zweiten Teils besteht also darin, die Kritische Theorie, wie sie in den Schriften von Horkheimer und Adorno entwickelt wurde, so zu rekonstruieren, dass sich der Begriff der *Möglichkeit* in seinem *grundbegrifflichen Charakter* zeigt.¹ Als Grundbegriff erweist er sich vorerst, weil er der Theoriebildung zugrunde liegt: Weder ein hinreichendes Verständnis von »Kritik« noch von »Theorie der Gesellschaft« kann gewonnen werden, wenn der Möglichkeitsbegriff und die damit verbundenen Implikationen nicht thematisch werden.

1 Weniger plakativ als bei Marcuse, aber dafür umso kryptischer wird der Möglichkeitsgedanke in den Schriften von Horkheimer und Adorno dargelegt. Ich erwähne Marcuse nur am Rande, weil die Betrachtungen von Horkheimer und Adorno aus meiner Sicht reichhaltiger sind: erkenntnistheoretisch, sozialphilosophisch und bisweilen ontologisch.

Diese Arbeit am Begriff der Möglichkeit dient der Auseinandersetzung mit *Prämissen* der Kritischen Theorie der Gesellschaft. Illustrieren lässt sich dies an folgendem Schlüsselsatz für Adornos Denken:

»Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles.«²

Diese vielleicht trivial wirkende Aussage weist einige bemerkenswerte Bedingungen auf. Sollte sich das Antezedens bewahrheiten, wäre das, was ist, *veränderbar*. In der Veränderbarkeit des Bestehenden ist insofern die Vorstellung von Möglichkeit angelegt, als das Suffix »bar« auf die Möglichkeit der Veränderung hinweist. Mit diesem Möglichkeitsverständnis sind weitere Implikationen verbunden. Erstens sagt es aus, dass etwas nicht unmöglich ist und wirklich werden kann, das bisher *noch nicht* besteht; es wäre anders als das, »was ist«. Zweitens kann diese Aussage nur dann wahr sein, wenn die Veränderungen, die zu diesem Anderen führen, nicht notwendigerweise erfolgen: Nur wenn weltlichen Verhältnissen das Moment der *Kontingenz* zukommt, können jene möglicherweise verändert werden. Drittens muss dieses Andere *geschaffen* werden: Das, was »sich ändern lässt«, ändert sich nicht von selbst.³ Die Möglichkeit der Veränderung hängt maßgeblich von denjenigen ab, die sie bewirken können. Insofern setzt die Verwirklichung eines Anderen nicht nur kontingente Bedingungen, sondern auch Handelnde voraus, deren Tun nicht vollends vorherbestimmt ist – ansonsten wäre der Verlauf der Welt vorgezeichnet: Das weltliche Geschehen wäre notwendig. Geht man davon aus, dass der Vordersatz wahr ist, so ist Kritische Theorie um die Bewussterwerdung dessen bemüht, was über das Bestehende hinausragt.

Diese Interpretation des oft zitierten Schlüsselsatzes von Adorno betrifft den Kern von Kritischer Theorie: Sie wird sowohl in Bezug auf ihre Prämissen als auch in Bezug auf ihre materialen Analysen *vom Möglichkeitsbegriff regiert*. Aus der Vorstellung der Veränderbarkeit des status quo schöpft sie ihre spezifische »kritische Energie«. Anderenfalls gliche eine Kritik der Wirklichkeit dem Mythos des Sisyphos, bei dem die Kritikerin den Stein stets den Berg heraufrollt, um ihn dann wieder sehenden Auges herunterrollen lassen zu müssen. Ohne die Voraussetzung des möglichen Andersseins des Kritisiererten bliebe die Kritik wirkungslos, und eine dem Sisyphos gleichende Kritikerin dürften wir uns – entgegen der Deutung von Camus – nicht als einen glücklichen Menschen vorstellen.⁴

In Begriffen verdichten sich implizite, verdeckte oder unbewusste Auffassungen und Einstellungen, die großen Einfluss auf Wahrnehmen, Empfinden und Denken, mithin auf die Weise unseres Zusammenlebens haben. Somit gewinnt die Arbeit am Begriff

2 Adorno, Negative Dialektik, S. 391.

3 Zwar ändert »es« sich nicht von selbst, aber *was* »es« ändert, bleibt sehr vage und unpersönlich. Diese Unbestimmtheit ist ein Hinweis darauf, wie weit entfernt Adorno von der Beantwortung der Frage nach dem (kollektiven) Subjekt ist, das Veränderung herbeiführen könnte: Die Menschen befinden sich schließlich unter dem »Schleier der Maja«, solange sie sich weder ihrer metaphysischen noch ihrer materiellen Interessen bewusst sind – wie Adorno in dem Satz zum Ausdruck bringt, der direkt vor dem hier untersuchten Zitat steht.

4 Vgl. die Rezeption des Mythos bei Camus: »Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.« Albert Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde (1942), Reinbek bei Hamburg: 1959, S. 101.

eine praktische, ideologiekritische Funktion – als eine Verständigung über und Kritik an den Praktiken inmitten der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Begriffsarbeit vermag dazu beitragen, überkommene Überzeugungen aufzulösen, denn im Modus begrifflichen Denkens bewegt sich jedes Wirklichkeitsverständnis, in das einerseits Erfahrungen gesellschaftlicher Praxis eingegangen sind und das andererseits diese Praxis formt.⁵ ›Verkehrtes‹ Denken steht in einer wirkungsvollen Relation zu ›verkehrten‹ gesellschaftlichen Verhältnissen. Begriffsarbeit ist somit immer auch Arbeit an der Wirklichkeit.

Im Folgenden soll anhand der Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen und sozialphilosophischen Prämissen kritischer Theoriebildung der grundbegriffliche Charakter von »Möglichkeit« herausgestellt werden. Es reicht also nicht aus, den bisher vorbereiteten Begriff der sozialen Möglichkeit auf die Kritische Theorie bei Horkheimer und Adorno anzuwenden. Dies würde außer Acht lassen, wie intensiv sich diese Autoren mit epistemologischen Problemen, mit begrifflichem Denken überhaupt, auseinandergesetzt haben. Der *erste Abschnitt* widmet sich deswegen *erkenntnistheoretischen Aspekten*. Zu Beginn wird die Frage diskutiert, was es heißen könnte, »Möglichkeit« als Grundbegriff der Kritischen Theorie zu verstehen. Weiterhin ist zu klären, wie diese Arbeit am Begriff erfolgen kann, wenn Begriffe durch definitorische Operationen kaum erschlossen werden. Die Explikation wird als diejenige Vorgehensweise vorgestellt, auf die zurückgegriffen wird, weil das bloße Definieren nicht erschöpfend ist. Wird die Dynamik von Begriffen erschlossen, so zeigt sich, dass sie auf Bestimmungen des Möglichkeitsbegriffs angewiesen ist: »Möglichkeit« ergibt sich so als Element begrifflichen Denkens überhaupt.

Im *zweiten Abschnitt* werden einige *praxis- und sozialphilosophische Aspekte* des Begriffs der Möglichkeit ausgeleuchtet. Ausgehend von Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Geschichte knüpfe ich an programmatische Schriften von Horkheimer und Adorno an, um das Selbstverständnis und den Zweck einer Kritischen Theorie so herauszuarbeiten, dass die gesellschaftstheoretische Relevanz des Begriffs der Möglichkeit verdeutlicht wird. Es ist zu zeigen, wie aus der Vernunftkonzeption von Horkheimer und Adorno einerseits und dem Postulat der Aktualität der Philosophie andererseits eine Vorstellung von gesellschaftlicher Wirklichkeit entspringt, die zugleich den Möglichkeitsbegriff erfordert: Das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit ist elementar für eine Theorie, die sich als kritische versteht. Diesem Verhältnis ist das Moment der Transzendenz eingeschrieben, das sowohl erkenntnistheoretisch als auch geschichtsphilosophisch und ontologisch motiviert wird und zu den zentralen Impulsen des übergeordneten Erkenntnisinteresses von Kritischer Theorie zu zählen ist: Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit kann nur im Lichte ihrer Veränderbarkeit erfolgen.

Der Begriff der Möglichkeit ist selbst dynamisch, in ihn sind historische Erfahrungen eingegangen. Weil er demzufolge nicht als in sich abgeschlossener und den Zeitläufen enthobener Baustein eines Organons zufriedenstellend konzeptualisiert werden kann, verwundert es kaum, wenn eine Entwicklung des Begriffs der Möglichkeit auch in den unterschiedlichen Werkphasen von Horkheimer und Adorno festzustellen ist.

5 Werner Bonefeld, Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno, in: John Holloway et al. (Hg.), Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism, London: 2009, S. 126.

Das eigentliche ›Explizit-Machen‹ des Begriffs der sozialen Möglichkeit für eine Kritische Theorie der Gesellschaft gelingt erst innerhalb dieser *werkgeschichtlichen Analyse* im *dritten Abschnitt*.

Den drei Abschnitten des Zweiten Teils der vorliegenden Studie lässt sich je eine These zuordnen:

- I. Ein kritischer Begriff der Möglichkeit basiert auf epistemologischen Bedingungen, die in einer Theorie über begriffliches Denken reflektiert werden. Die fundamentalen Bestimmungen werden in den Momenten der Dynamik und der Transzendenz aufgefunden, die in allen folgenden Überlegungen zum kritischen Möglichkeitsbegriff mitschwingen.
- II. Ein kritischer Begriff der realen Möglichkeit basiert auf geschichtsphilosophischen Vorstellungen und ontologischen Voraussetzungen. Dazu zählen »Kontingenz« und »Vermögen«, die zu einer sachhaltigen Konkretisierung von »Dynamik« und »Transzendenz« beitragen und in den Begriff der prospektiven und sozialen Möglichkeit eingehen.
- III. Ein kritischer Begriff der prospektiven und sozialen Möglichkeit weist einen Zeitkern auf, der sowohl die Erkenntnis von sozialen Möglichkeiten als auch die gesellschaftlichen Potentiale selbst betrifft.

Am Ende dieser Untersuchung werden im *Abschluss und Ausblick* zentrale Motive einer am Begriff der Möglichkeit orientierten »Schule« dargelegt, die dazu beitragen mögen, auch gegenwärtige Selbstverständigungsprozesse, programmatische Weichenstellungen und aktuelle Forschungsvorhaben von kritischen Theorien zu bereichern.

I. Epistemologische Näherungen an den Möglichkeitsbegriff: Zur Terminologie Kritischer Gesellschaftstheorie

Um den Begriff der Möglichkeit bei Horkheimer und Adorno zu erörtern, ist zuvor zu klären, wie die *Begriffsbildung* der Kritischen Theorie erfolgt. Es sind einige *erkenntnistheoretische Bemerkungen* vonnöten, welche die philosophische Terminologie selbst zum Gegenstand haben. Im Rahmen dieser Näherungen werden in den ersten beiden Kapiteln begriffliche Bestimmungen ersichtlich, die als semantische Weichenstellungen aufzufassen sind. Warum diese vermeintlich propädeutischen und formalen Überlegungen mit einer inhaltlichen Bestimmung korrespondieren, wird im dritten Kapitel ausgeführt.

1. Möglichkeit – eine Kategorie, eine Idee oder ein empirischer Begriff?

Die erste erkenntnistheoretische Bemerkung bezieht sich auf die Frage, was es genau heißen könnte, Grundbegriff der Kritischen Theorie zu sein. Kommt solchen Begriffen ein konstitutiver oder lediglich ein regulativer Status zu? Wodurch unterscheiden sich Grundbegriffe von anderen Begriffstypen?

Eine Unterscheidung zwischen Begriffstypen gemäß ihrer jeweiligen Funktion hat Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« vorgenommen. Bei Kant gibt es zumindest zwei Kandidaten, die auf den ersten Blick infrage kommen: Als Grundbegriffe können sowohl die Kategorien als auch die Ideen gelten. Im Folgenden diskutiere ich, inwiefern sich der Möglichkeitsbegriff der Kritischen Theorie einem dieser Begriffstypen zuordnen lässt. Oder entspricht er doch eher dem Typus »empirischer Begriff« bei Kant?

Kant rechnet »Möglichkeit« zu den reinen Verstandesbegriffen. Als *Kategorien* haben sie die Funktion, die mannigfaltigen Empfindungen nach Regeln zu strukturieren, um Erkenntnisse über Gegenstände in Urteilen gewinnen zu können. Die Reichweite der Kategorie der Möglichkeit in Urteilen ist begrenzt: Sie drücke lediglich logische Möglichkeit aus. Ein Urteil gemäß der Kategorie der Möglichkeit, so Kant, ist »eine freie Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkürliche Aufnahme dessel-

ben in den Verstand.«¹ Das Urteil »es ist möglich, dass x«, bringt eine Relation zwischen dem Urteil und dem Urteilenden zutage, es kann aufgrund der Einschätzung des Urteilenden wahr sein, muss es aber nicht. Um diese These zu verdeutlichen, muss auch die Kategorie der »Wirklichkeit« berücksichtigt werden. Als Kategorien der Modalität weisen »Möglichkeit« und »Wirklichkeit« die Eigenart auf, dass »sie den Begriff, dem sie als Prädikat beigelegt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken.«² Zwischen beiden Kategorien besteht in Hinblick auf das Objekt kein Unterschied, nur in Hinblick auf das urteilende Subjekt. Diese Unterscheidung, die einzig in den Bereich des Erkenntnissubjektes fällt, wird relevant, um den ontologischen Gottesbeweis zu widerlegen.³ Kant verdeutlicht dies an dem berühmten Vergleich der 100 wirklichen und der 100 möglichen Taler. Ihrem Begriff nach sind sie identisch, sie unterscheiden sich als mögliche und als wirkliche in keiner Eigenschaft voneinander: »Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche.«⁴

Allgemein gesagt: Zu keinem Objekt, das ich in Form von Begriffen gedanklich erfassen kann, kommt etwas durch das Prädikat »es existiert« hinzu. Das Prädikat der Existenz, das durch die Modal-Kategorie der Wirklichkeit angezeigt wird, drückt eine Relation zwischen mir als Erkenntnissubjekt und empirischen Gegenständen aus, die ich meiner Wahrnehmung gemäß unter bestimmte Begriffe bringen kann: Hundert Taler werden mit der Kategorie der Wirklichkeit versehen, wenn ich sie in meiner Geldbörse vorfinde.

Es lässt sich ohne großen argumentativen Aufwand ausschließen, dass der Möglichkeitsbegriff der Kritischen Theorie auf diese Urteilsrelation reduzierbar wäre: Möglichkeit meint stets »mehr« als logische Möglichkeit (also mehr als Widerspruchsfreiheit in Urteilen sowie eine Verknüpfung von Subjekt und Erfahrungswelt). Eine derartig formale Bezugnahme auf die philosophische Terminologie scheint nicht zuletzt deswegen unangemessen, weil nicht nur das Erkenntnisobjekt, sondern auch das Erkenntnissubjekt als historisch veränderbar erfasst wird:

»Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstandes und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs.«⁵

Folglich erweisen sich nicht nur die Gegenstände, sondern auch die Grundstrukturen von Erkenntnis überhaupt (Anschauung und Begriff) als geschichtlich geformt. Davon sind auch Kategorien wie »Urteil«, »Subjekt« oder »Wesen« nicht ausgenommen. Ihr »immanenter Sinn« erschöpft sich keineswegs in logischen Erörterungen. Der Sinn jeder Kategorie kann vielmehr erst dann erfasst werden, wenn ihre »geschichtliche und

1 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (1781/1787), Hamburg: 1998, B 101.

2 A.a.O., B 266.

3 Ottmann zeigt allerdings, dass Kant eine Widerlegung nicht gelingt. Henning Ottmann, Anselms ontologischer Gottesbeweis, in: Hegel-Jahrbuch 2003, S. 57f.

4 Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 627.

5 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 174.

gesellschaftliche Substanz begriffen und ihr gegenwärtiger Stand bestimmt« ist.⁶ Sie müssen also einer logischen, historischen und sozialphilosophischen Analyse unterzogen werden. Auch der Möglichkeitsbegriff gehört allem Anschein nach zu den relevanten Grundbegriffen, die sich niemals rein (vor aller Erfahrung) bestimmen lassen, sondern stets einen Zeitkern aufweisen. Damit wird ausgeschlossen, dass eine bloße Definition von »Möglichkeit« erhellende Wirkungen zeitigen könnte. Kategorien im Besonderen, Begriffe im Allgemeinen sind in der Zeit und wandelbar, und das hängt sowohl mit derjenigen zusammen, die Begriffe denkt, als auch mit demjenigen, worauf sich Begriffe beziehen. Wenn also die »geschichtliche und gesellschaftliche Substanz« erschlossen werden soll, reicht eine Bestimmung nicht aus, die dem reinen, überzeitlich wirkenden Modalbegriff der Möglichkeit bei Kant entspringt. Der Gehalt des Möglichkeitsbegriffs und seine Verwendung sind immer schon historisch gefärbt oder geprägt.

Was sich unter der »geschichtlichen und gesellschaftlichen Substanz« eines Begriffs verstehen lässt, kann an seinem Gebrauch in Urteilen erahnt werden. So hat Makropoulos die Geschichtlichkeit am Begriff der Kontingenz illustriert. Während in der Antike stets nur einzelne Ereignisse als kontingent innerhalb mehr oder minder unveränderlicher Systeme erachtet wurden, setzt sich in der Neuzeit der Gedanke durch, dass der Handlungs- oder Erfahrungsraum, in dem sich Dinge auch anders verhalten können, selbst nicht mehr starr ist, sondern wandelbar wird:

»Kontingenz, so könnte man sagen, sind jetzt nicht nur die Realien, an denen sich Handeln verwirklicht, sondern auch die Realität, in der diese Realien stehen, so daß die systematische Ambivalenz zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem, eine sehr andere Qualität bekommt.«⁷

Zwar wird die Grundbestimmung von Kontingenz – nämlich Anderskönnen – gemäß dieser Darstellung aufrechterhalten. Was sich aber ändert, ist ihr Gebrauch in Urteilen: Kontingenz wird aufgewertet, er wird zu einem zentralen Begriff nicht nur von veränderlichen Einzeldingen, sondern der Realität als solcher. Er rückt ins Zentrum von Wirklichkeitserkenntnis. Wenn auf ähnliche Weise der umfassendere Begriff der Möglichkeit aufgrund seiner Verwendungsweise in sozioökonomischen Kontexten der Moderne einen spezifischen Sinn gewinnt, so ist jeglicher Versuch, ihn rein zu bestimmen, defizitär. Der Erste Teil meiner Untersuchung zum Möglichkeitsbegriff kann als Beleg dieser These verstanden werden. Es wäre aber wiederum viel zu grobschlächtig, allein eine »vormoderne« von einer »modernen« Möglichkeitskonzeption zu unterscheiden. Innerhalb der modernen Zeitrechnung finden weitere Differenzierungen und Zäsuren statt, wie an der Entwicklung des Begriffs bei Horkheimer und Adorno in Auseinandersetzungen mit ihrer eigenen Zeit gezeigt werden soll.⁸

Ob es sich beim kritischen Grundbegriff der Möglichkeit nun um eine *Idee* im Sinne Kants, also um einen reinen Vernunftbegriff handelt, der die Totalität aller Bedingun-

6 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Diskussionsprotokoll »Verhältnis von Vernunftkritik und Gesellschaftskritik« (10. Oktober 1946), in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 12, Frankfurt a.M.: 1985, S. 600.

7 Michael Makropoulos, Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne, in: Archives Européennes de Sociologie, Vol. 45, 2004, S. 374.

8 Darauf gehe ich unten im III. Abschnitt im Zweiten Teil dieser Untersuchung näher ein.

gen eines bestimmten Bedingten liefert, darf bezweifelt werden. Die Reinheit von kantischen Ideen ist vielmehr zu kontrastieren mit der These von der »geschichtlichen und gesellschaftlichen Substanz«, welche der Terminologie einer Kritischen Theorie der Gesellschaft zugesprochen wird. Trotzdem weist der Möglichkeitsbegriff bei Horkheimer und Adorno zumindest eine Konnotation auf, die das Ideenverständnis Kants berührt. Ihm kommt eine *regulative Funktion* zu, wie sie Kant den Ideen auferlegt: »Möglichkeit« ist insofern einer Idee ähnlich, als sie die Erkenntnis grundlegend leitet. Ihre regulative Funktion besteht – wie das interpretierte Zitat von Adorno am Anfang dieses Abschnittes nahelegt – darin, jede kritische Erkenntnis so zu strukturieren, dass sie nicht beim bloß Bestehenden verweilt, sondern es überschreitet, indem sie auf die Potentiale im Wirklichen, verstanden als unverwirklichte und mögliche Alternativen im Bestehenden, verweist.⁹ Doch da weder die reine Vernünftigkeit des Möglichkeitsbegriffs konstatiert werden kann, noch die Totalität aller Bedingungen in ihm (wie bei den drei metaphysischen Ideen »Freiheit«, »Gott«, »Unsterblichkeit«) anvisiert wird, wäre es abwegig, sie als »Idee« im kantischen Sinne zu bezeichnen.¹⁰

Wenn »Möglichkeit« weder eine Kategorie noch eine Vernunftidee darstellt, bleibt noch eine dritte Option. Zu fragen ist, ob sie als *empirischer Begriff* aufzufassen sei. Für Kant selbst wäre es vollkommen widersinnig, die Kategorie der Möglichkeit als empirischen Begriff zu klassifizieren, auch wenn sie selbst nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewendet werden kann.¹¹ Die Kategorien können nach Kant nicht aus der Erfahrung entspringen, vielmehr sind sie Bedingung jeglicher Erfahrung: Die Kategorie der Möglichkeit erweist sich als reine Denkform, um Erkenntnisse in Urteilen gewinnen zu können. Als reine Denkregel bleibt sie für Kant a priori, vor aller Erfahrung. Allerdings ist von einem empirischen Begriff sicherlich immer dann zu sprechen, wenn »gesellschaftlich Mögliches« identifiziert wird. Dasjenige, was als gesellschaftlich möglich bestimmt wird, resultiert aus einer Analyse sozialer Sachverhalte. Ein derartig Mögliches ist auf Erfahrungen angewiesen und kommt nicht aus ohne basale Vorstellungen, wie sie im Begriff der realen Möglichkeit grundgelegt werden. Dazu zählen Kontingenz und die Regel, dass etwas möglich ist aufgrund von Vermögen. Derartige Begriffe sind stets auf Sachen (res) bezogen. Wenn also auch der Begriff der Möglichkeit nicht rein logisch, sondern als Realmöglichkeit aufgefasst wird, so vermehrt er die Bestimmung von Objekten in Aussagesätzen. Die Realisierbarkeit des Möglichen wird

9 Eine Erkenntnis kann nur dann als »gesättigt« gelten, wenn sie sich nicht damit zufriedengibt, das Bestehende in Aussagesätzen zu reproduzieren (verdoppeln). Eine Wissensrelation, die aus einer solchen Verdoppelung hervorgegangen ist, ist defizitär, weil sie einerseits ein passives Subjekt gegen ein starres Objekt setzt und weil sie andererseits die Möglichkeiten im Wirklichen verborgen bleiben lässt. Ein erkenntnistheoretischer Positivismus krankt genau an diesen beiden Eigenarten: Einerseits fußt er auf einer Subjekt-Objekt-Spaltung und andererseits blendet er das über das Bestehende hinausreichende Mögliche systematisch aus.

10 »Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe *transzendente Ideen*. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch.« Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 383f.

11 A.a.O., B 147.

nämlich zurückgeführt auf bestimmte Eigenschaften des zu Bestimmenden einerseits und auf äußere Bedingungen der Verwirklichung andererseits. Doch in der Bezugnahme auf Vermögen und auf äußere Realisationsbedingungen wird auch eine ontologische Ebene des Möglichkeitsbegriffs freigelegt, welche eine rein auf empirischen Daten beruhende Konzeption überschreitet.

Vorerst bleibt zu resümieren: Der Begriff der Möglichkeit, wie er der Kritischen Theorie gemäß wäre, lässt sich keinem der drei Begriffstypen von Kant eindeutig zuordnen. Er scheint zu ihnen quer zu liegen, denn er vereint gewisse Merkmale, die den drei Begriffstypen entstammen – und entzieht sich einer eindeutigen Zuordnung zu einem der drei Typen: »Möglichkeit« ist zwar kategorial, ideenhaft und empirisch konnotiert, reicht aber über jede dieser drei Typen hinaus. Mit einem »reinen Verstandesbegriff« (Kategorie) ist ihm gemein, dass dem realen, erfahrungsgesättigten Möglichkeitsbegriff logische Bestimmungen zugrunde liegen, auch wenn er immer schon über diese reine Form hinausgegangen ist. Als »Idee« kann der Möglichkeitsbegriff insofern gelten, als ihm eine regulative Funktion zukommt: Kritische Theorie wird von ihm »regiert«, gleichwohl er nicht die Totalität aller Bedingungen eines Bedingten aufweist. Als erfahrungsgesättigter Begriff der sozialen Möglichkeit könnte er dem Typus »empirischer Begriff« zugerechnet werden, doch eine derartige Klassifikation unterböte wiederum seine regulative, erkenntnisleitende Funktion einerseits und die ontologischen Implikationen (Potentialität) andererseits. »Möglichkeit« weist also in der Kritischen Theorie eine kategoriale, ideengemäße und empirische Seite auf. Weil er sich nicht reibungslos einem der drei Begriffstypen zuordnen lässt, werde ich ihn weiterhin als *Grundbegriff* bezeichnen. Wie aber lassen sich solche Begriffe bestimmen? Was zeichnet sie aus?

2. Das Problem des definitiorischen Verfahrens. Explikation begrifflicher Bedeutungen, das Modell der Entwicklung von Begriffen und die experimentelle Konstellation

[A]lle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfaßt, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat.

Friedrich Nietzsche¹²

Die Entfaltung des Begriffs der Möglichkeit hat den Ansprüchen und Bedingungen einer Kritischen Theorie zu genügen. Was könnte es aber heißen, Begriffe so zu bestimmen, dass sie den Anforderungen dieser von Horkheimer und Adorno geprägten Theorietradition entsprechen? Eine Auseinandersetzung mit dieser Frage soll der Gefahr vorbeugen, der Kritischen Theorie ein Möglichkeitsverständnis zu unterstellen, das von starr definierten Begrifflichkeiten ausginge und ihr deswegen nicht adäquat wäre. In der folgenden zweiten erkenntnistheoretischen Näherung soll deswegen einerseits auf

12 Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral (1887), in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 5, München: 1999, S. 317.

Probleme der Definition von Begriffen und andererseits auf ein zur Definition alternatives Begriffsbestimmungsverfahren eingegangen werden.

In einer Vorlesung zur »Philosophischen Terminologie« warnt Adorno davor, sich auf das Definieren von Begriffen zu versteifen. Weit komme man damit nicht:

»Ich meine, es ist eine ganz gute erste Bewegung des philosophischen Gedankens [...], daß dieses Vertrauen auf die Definition als etwas, das man schwarz auf weiß besitzt und getrost nach Hause tragen kann, für die Philosophie eben nicht gilt, daß vielmehr das, was in den anderen, in den positiven Wissenschaften die selbstverständliche und vorgegebene Methode ist, in der Philosophie gerade das Problem bildet.«¹³

Mit Adorno können die Einzelwissenschaften auf einen festen, wohldefinierten Begriffskanon zurückgreifen, welcher der eigentlichen wissenschaftlichen Tätigkeit vorgelagert ist. Begriffe erscheinen dann als Werkzeuge, um die Mannigfaltigkeit der Empirie zu ordnen. Die Definition eines Begriffs kann dann als gelungen gelten, wenn er möglichst alle relevanten Bestimmungen umfasst und wenn die Vertreter einer positiven Wissenschaft ihn so problemlos verwenden.¹⁴

Das Unbehagen an festgefügtten Definitionen und der Auffassung von wohlfeilen Begriffen als Werkzeuge wissenschaftlichen Arbeitens ist nicht neu. Bereits Kant hatte darauf hingewiesen, dass zumindest für empirische Begriffe das definitorische Verfahren nicht taugt. Erfahrungsbegriffe zehren von den Eindrücken derjenigen, die sie verwenden und bestimmen. Weil Erfahrungen wechseln oder sich wandeln, ist damit eine Dynamik des Begriffs verbunden: Starre Definitionen erscheinen als widersinnig. So kann ein reflexiver Umgang mit Begriffen nicht auf statische und überzeitlich gültige Abgrenzungen gegenüber anderen Begriffen aus sein, sondern auf *Explikation*:

»Definieren soll, wie es der Ausdruck selbst gibt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen. Nach einer solchen Forderung kann ein *empirischer* Begriff gar nicht definiert, sondern nur *expliziert* werden.«¹⁵

Mit Kant wird sich bestenfalls am Ende, also zum Abschluss der Exposition der einzelnen Elemente eines Begriffs, seine Definition einstellen, niemals aber am Anfang. Allein wie weiß man, wann die Exposition der Elemente an ihr Ende gelangt ist? Diese Frage kann auch Kant nicht beantworten. Vielmehr erweitert er das Problem des definitorischen Verfahrens noch auf die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien:

»[Es] kann auch [...] kein a priori gegebener Begriff definiert werden, z.B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit etc. Denn ich kann niemals sicher sein, daß die deutliche

13 Theodor W. Adorno, Philosophische Terminologie Bd. 1 (Vorlesung 1962), Frankfurt a.M.: 1973, S. 21f.

14 Mir hingegen ist keine wissenschaftliche Disziplin bekannt, die über derartig »unhistorische« Grundbegriffe verfügt. Man vergegenwärtige sich nur die 80 verschiedenen Definitionsversuche von »Leben«, die Gerd Toepfer im »Historischen Wörterbuch der Biologie« von der Antike bis in die Gegenwart zusammengetragen hat: Toepfer, »Leben«, S. 426ff.

15 Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 755.

Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat sei. [...] Anstatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der *Exposition* brauchen, der immer noch behutsam bleibt, und bei dem der Kritiker sie auf einen gewissen Grad gelten lassen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann.«¹⁶

Kant resümiert:

»Da also weder empirisch, noch a priori gegebene Begriffe definiert werden können, so bleiben keine andere als willkürlich gedachte übrig, an denen man dieses Kunststück versuchen kann.«

Die Kunst besteht demnach darin, aufgrund der Willkür begrifflicher Denkgebilde nicht in das vermeintlich seriöse Verfahren der Definition zu flüchten, sondern trotz der Unsicherheiten und damit verbundenen Zweifel die Begriffe »ausführlich zu entwickeln«, sie also zu explizieren.

Philosophisch gehaltvolle Begriffe werden demzufolge nicht definiert, sondern expliziert. Auch Adorno beschreibt diejenige Weise des Annäherns an Begriffe, die seinem eigenen Umgang mit der philosophischen Terminologie einigermaßen zu entsprechen vermag, als »Explikation der verschiedenen Bedeutungen der Begriffe.«¹⁷ Zuerst soll nun geklärt werden, was unter Begriffsexplikation im Gegensatz zu Begriffsdefinition zu verstehen ist. Anschließend wird darauf einzugehen sein, inwiefern dieses Verfahren stets mehrere Begriffe umfasst. Zuletzt soll mit dem Verfahren der Explikation der basale und meist nur implizite Möglichkeitsbegriff im Kontext von auf ihn verweisenden Begriffen aufgedeckt werden.

Unter *Begriffsexplikation* soll zunächst eine Untersuchung verstanden werden, welche die verschiedenen, oftmals nur verworrenen oder wenig bewussten »Bestimmungen« eines Begriffs darstellt und erläutert. Begriffe werden im Rahmen eines sachbezogenen Systems an Behauptungen (Theorie) und im Kontext anderer Begriffe eingeführt.¹⁸ Sie unterliegen einer Bildungsgeschichte, die nachzuvollziehen ist, um Begriffe in den jeweiligen Kontexten verorten zu können. Gerade weil sie nicht einfach je nach Gusto bestimmt werden, sondern zumeist aus einer spezifischen Aneignung der Tradition resultieren, muss die Vor- oder Bildungsgeschichte zur Sprache kommen. Dabei werden begriffliche Aspekte in spezifischen Sachanalysen gehoben; die Arbeit am Begriff ist von solchen Analysen nicht unabhängig zu leisten. Reflexionen auf begriffliche Bestimmungen vollziehen sich also stets inmitten von Sachanalysen, die wiederum im Kontext der eigenen Zeit verortet werden.¹⁹

16 A.a.O., B 756. Dort auch das nächste Zitat.

17 Adorno, Philosophische Terminologie Bd. 1, S. 10f. Vgl. Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1946), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M.: 1991, S. 167.

18 Das heißt aber auch, dass sich ein begriffliches Explikat ändern kann, wenn sich das Begriffssystem ändert, in das der zu explizierende Begriff eingelassen ist. Vgl. Tadeusz Pawłowski, Begriffsbildung und Definition, Berlin: 1980, S. 160ff.

19 Demgegenüber findet sich eine möglichst reine Begriffsbestimmung beispielsweise in Webers Katalog an Grundbegriffen. Vgl. Weber, Soziologische Grundbegriffe (1921), S. 541. Weber selbst macht deutlich, dass es sich hierbei um »abstrakt und wirklichkeitsfremd wirkende Begriffsdefinitionen« handele. Doch sie seien unvermeidlich. In Abwandlung eines hegelschen Zitates lässt

Um zu verstehen, wie diese sachbezogene, historisch informierte und in der eigenen Zeit reflektierte Explikation vonstattengeht, mag es fruchtbar sein, das Modell der *Entwicklung des Begriffs* von Hegel in Betracht zu ziehen – ich orientiere mich also weder an Carnap²⁰ noch an Brandom²¹. Die Konzeption eines begrifflichen Voranschreitens oder Entfaltens lässt sich an Hegels »Rechtsphilosophie« illustrieren. Am dort behandelten Begriff des Rechts wird eine Entwicklung ersichtlich, bei der die einzelnen Begriffsmomente so modifiziert werden, dass sich ihre Funktion für das begriffliche Ganze ändert.²² Diese Bestimmungen sind von logischen (man könnte auch sagen: inneren) Formen, die sich gemäß einer kategorialen Abfolge aneinanderreihen, zu unterscheiden. Letztere – wie etwa die Form des »Unmittelbaren« – durchziehen zwar die Entwicklung von Begriffen, sind aber nicht mit inhaltlichen oder sachbezogenen Begriffsbestimmungen identisch. Ansonsten hätten wir es bloß mit rein logischen und nicht mit *realen Begriffen* zu tun. Reale Begriffe organisieren und entfalten das Objektive, auf das sie sich beziehen, und manifestieren sich zugleich in diesem Objektiven. Das ist

sich kommentieren: Bevor an die Untersuchungsgegenstände (die Sache selbst) herangegangen werden kann, braucht es anscheinend begrifflich-methodologische Vorverständigungen – zumindest in der Soziologie.

- 20 Carnap verbindet mit der Explikation die Aufgabe, vage oder mehrdeutige Begriffe durch exaktere Begriffe zu ersetzen. Explikation ist in erster Linie eine Operationalisierung von oftmals aus der Alltagssprache entnommenen Wörtern. Die Explikation verwandelt diese Wörter in »Explikate«, indem sie präzisiert und in ein »wohlfundiertes System wissenschaftlicher Begriffe« eingebaut werden. Durch diese Operationalisierung soll der Begriff möglichst »fruchtbar« (nützlich) verwendet werden können, »d.h. die Formulierung möglichst vieler genereller Aussagen gestatten« und möglichst »einfach« (Einfachheit der Definition und Einfachheit der Gesetze zur Verknüpfung des Begriffs mit anderen) sein. Rudolf Carnap, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*. Bearbeitet von Wolfgang Stegmüller, Wien: 1959, S. 15.
- 21 Brandom selbst hat Hegel (und Spinoza) als Vorläufer einer inferentiellen Semantik erachtet, also einer Bedeutungstheorie, welche den begrifflichen Gehalt auf die *Verwendung* des Begriffs zurückführt (im Gegensatz zu Repräsentationstheorien der Bedeutung). Das Explizit-Machen besteht dann darin, begriffliche Gehalte von einer impliziten Form in eine explizite zu transformieren, wobei das Machen als ein Sagen aufzufassen ist, bei dem vor allem implizites Praxis-Wissen (knowing how) in propositionelle Formen (knowing that) überführt wird. Robert Brandom, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a.M.: 2000, S. 122ff. Nun wurde allerdings darauf hingewiesen, dass Brandoms Modell des Explizit-Machens keineswegs für alle Weisen der Explikation tauglich ist, sondern nur bei impliziten *Normen* angewendet werden kann, die in der sprachlichen Praxis aufzufinden und dem Gebiet der Logik (Regeln des Gründe-Gebens und Gründe-Forderns) zuzurechnen sind. Demgegenüber wird das Modell, das ich an Hegel anlehnend als »Entwicklung von Begriffen« bezeichne, nicht auf dieses logische Feld begrenzt. Zur Reichweite des Explizit-Machens bei Brandom vgl. Stefan Deines und Jasper Liptow, Explizit-Machen explizit gemacht. Über einen zentralen Begriff in der Sprachphilosophie Robert Brandoms, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 55: 2007, S. 64ff. Die Autoren würden – auf der Grundlage von Brandoms Bedeutungstheorie – aber auch in Abrede stellen, dass das Modell der »Entwicklung von Begriffen« tatsächlich als Explikation eines bisher nur Impliziten zu erachten sei: In Hinblick auf den Begriff der Möglichkeit haben wir es ja schon mit einem Ausdruck zu tun, der begriffliche Gehalte besitzt. Auch wenn sie vielleicht noch nicht allesamt explizit sind, liegt bei einer Entwicklung von Begriffen zu Beginn keineswegs pures Praxis-Wissen (knowing how) vor, das in begriffliche Gehalte (knowing that) überführt wird.
- 22 Vgl. Fulda, *Die Entwicklung des Begriffs in Hegels Rechtsphilosophie*, S. 319f.

die Konsequenz gemäß der hegelschen Vorstellung von Subjektivität und Objektivität. Begriffe vermitteln Subjekt und Objekt und bewerkstelligen somit Inhaltseinfaltung.

Hegel geht davon aus, dass Begriffe als Einheiten disparater Bestimmungen deswegen eine Entwicklung vollziehen können, weil die einzelnen Bestimmungen zwar bereits *enthalten*, aber noch nicht oder nicht differenziert genug *entfaltet* worden sind. Bezogen auf den Begriff des Rechts bedeutet dies: Die Substanz des Begriffs ist die Freiheit, die von der Bestimmung des freien Willens ausgeht. Der freie Wille wird vorerst nur abstrakt und unmittelbar erfasst, im Folgenden in seinen vielfältigen Gestaltungen inmitten der Wirklichkeit dargestellt und letztlich voll verwirklicht und begrifflich entfaltet.²³ Der Begriff des Rechts entwickelt die Bestimmungen seiner selbst in den unterschiedlichen Bereichen der Wirklichkeit, die gemäß Hegels »Rechtsphilosophie« in die Sphären des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit untergliedert sind. Er ist – was vielleicht wenig intuitiv anmutet – das tätige, formende und Bewegung garantierende Agens. Diese Aktivierung des Begriffs führt zu einer Dynamik, die ihre Bewegung bewirkende Energie aus der Dialektik von einseitigen, über sich hinaustreibenden Begriffsmomenten schöpft und bei der die einzelnen Bestimmungen eine reale Entsprechung haben. Diese Selbstentwicklung²⁴ wird als eine beschrieben, die von rudimentären Bestimmungen ausgehend in einen Prozess der gehaltvollen Anreicherung eintritt. Hierdurch bringt der Begriff verschiedene Gestaltungen seiner selbst hervor. Sie sind als konkrete, sachhaltige Konfigurationen von je spezifischen und auch vorläufigen Begriffsbestimmungen zu verstehen, die in je spezifischen Kontexten geformt werden. Ähnlich dem Gang der »Phänomenologie des Geistes« werden diese Gestaltungen so vorgestellt, dass sie in ihrer Einseitigkeit defizitär und vorläufig erscheinen: Der Begriff des Rechts kann in allen seinen je vorläufigen Formen diese jeweils überwinden. Die damit einhergehenden »Erfahrungen« reichern den Begriff an. Insofern ist die begriffliche Bewegung nicht bloß Veränderung, sondern Entwicklung. Sie ist darauf angelegt, die *schlummernden begrifflichen Potentiale sukzessive zu entfalten*. Sie mündet in einen Begriff des Rechts, der alle entwickelten und auch widersprüchlichen Momente als eine Einheit zu umfassen vermag.

Haben auch Horkheimer und Adorno in einer derartig systematischen Weise die Entwicklung von Begriffen nachvollzogen? Diese Frage ist sicherlich zu verneinen: Es scheint weder der eine Weg, auf dem die Begriffseinfaltung zu wandeln vermag, noch das eine Ziel, auf das der Begriff hinausläuft, ersichtlich oder gangbar.²⁵ Zwar stimmen Horkheimer und Adorno mit Hegel darin überein, dass Begriffsexplikationen zum einen in Sachanalysen zu vollführen sind und zum anderen dialektisch vonstattengehen:

23 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 4 sowie §§ 33–34.

24 Die Sphäre des Rechts entwickelt Hegel ausgehend von der Vorstellung eines freien Willens: Ein Begriff des Rechts fußt auf der Vorstellung und der Realität des freien Willens. Etwas, dem wir einen freien Willen zusprechen, verfügt über Selbstbewusstsein. Somit ist dasjenige, das den Begriff des Rechts denkt, zugleich von der Art wie das Objekt des Rechtsgedankens, nämlich ein freies, selbstbewusstes Wesen. Die Entwicklung des Begriffs des Rechts ergibt sich daher als eine Selbstentwicklung.

25 Modellhaft wurde dieser Entwicklungsgang am Begriff der Aufklärung vollzogen im Kapitel »Begriff der Aufklärung« und den beiden Exkursen: Horkheimer und Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 19ff.

Die Struktur dieser Entfaltung schließt einen Dualismus zwischen logischer Form und materialem Gehalt aus, sodass der Widerspruch in den Sachen selbst erschlossen werden kann und dem Objekt nicht von außen auferlegt wird.²⁶ Aber die Differenz zu Hegel wird mit der Negativität der Dialektik markiert, wodurch die Explikation nahezu kategorisch auf ihre *Unabgeschlossenheit* verpflichtet wird: Die Negativität der Explikation drückt sich darin aus, unentwegt Divergenzen und Dissonanzen gegen jegliche Versuche der Finalisierung, verstanden als Herstellung von begrifflicher Totalität, aufzudecken.²⁷ Begriffsentfaltung vollzieht sich dialektisch, insofern Dialektik als Inbegriff des »organisierten Widerspruchsgeist[es]«²⁸ realisiert wird. Sie führt dazu, unberücksichtigte Bedeutungspotentiale zu heben, ohne damit die Hoffnung oder Absicht zu hegen, an ein Ende der Begriffsbestimmung zu gelangen:

»Philosophie, die den Begriff für höher achtet denn ein bloßes Instrument des Verstandes, muß nach deren eigenem Gebot die Definition verlassen [...]. Die Bewegung des Begriffs ist keine sophistische Manipulation, die ihm von außen her wechselnde Bedeutungen einlegte, sondern das allgegenwärtige, jede genuine Erkenntnis be-seelende Bewußtsein der Einheit und der gleichwohl unvermeidlichen Differenz des Begriffs von dem, was er ausdrücken soll. Weil Philosophie von jener Einheit nicht abläßt, muß sie dieser Differenz sich überantworten.«²⁹

Der bloß instrumentelle Charakter begrifflichen Denkens wird abgestreift, wenn das definitorische Verfahren zugunsten der Explikation von Begriffen überwunden wird. Explizieren drängt in der hegelschen Fassung auf eine begriffliche Entwicklung, welche letztlich in eine Einheit der verschiedenen begrifflichen Momente mündet. Auch wenn die menschliche Ratio (analog zu Kants »Kritik der reinen Vernunft«) scheinbar nicht davon ablassen kann, diese Einheit anzustreben, sollen Begriffsexplikationen gemäß einer negativen Dialektik dazu in der Lage sein, Einspruch zu erheben gegen behauptete Einheitsstiftungen, also gegen die immer nur konstatierte Identität von Begriff und Begriffenem. In Begriffsexplikationen zeigt sich die Unabgeschlossenheit in dem Bemühen, die vermeintliche Einheit mit sie fraglich werden lassenden Abweichungen und mit nicht abgegoltenen Widersprüchen zu konfrontieren. Einheit wird in der dialektischen Entfaltung des Begriffs als vorläufig entlarvt, auch wenn das Streben nach Einheit keineswegs abgestreift oder delegitimiert wird und werden kann.

Nun könnte der Eindruck entstanden sein, dass es darum ginge, sich – quasi der Reihe nach – an Explikationen von einzelnen Begriffen zu versuchen. Was aber bereits im definitorischen Verfahren im Wortsinn liegt, trifft auf Explikation in besonderem Maße zu: Begriffe werden im Verhältnis zu anderen bestimmt. Doch im Gegensatz zu einer bloßen Abgrenzung von anderen begrifflichen Einheiten werden in der Explikation die *Relationen zwischen begrifflichen Gefügen* zentral: Die Erläuterung, Entfaltung

26 Jay Bernstein, Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel, in: Axel Honneth und Christoph Menke (Hg.), Theodor W. Adorno. Negative Dialektik, Berlin: 2006, S. 106. Vgl. a.a.O., S. 148.

27 Adorno, Negative Dialektik, S. 17. Vgl. auch Michael Theunissen, Negativität bei Adorno, in: Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hg.), Adorno Konferenz 1983, Frankfurt a.M.: 1983, S. 44.

28 Adorno, Drei Studien zu Hegel. Aspekte, S. 287.

29 Adorno, Drei Studien zu Hegel. Erfahrungsgehalt (1963), S. 310.

oder Entwicklung von Begriffen gibt es nur im Plural. Jeder Begriff ist in Relation zu anderen Begriffen zu explizieren. Die hierfür von Adorno verwendete Metapher lautet *Konstellation*. Sie soll darauf hinweisen, dass ein Sachverhalt in seiner Besonderheit nicht in einem einzigen, ihn bezeichnenden Begriff erschlossen werden kann. Vielmehr treten erst in einem Begriffsnetz, das um ihn gelegt wird, maßgebliche Aspekte an ihm hervor. Einem Sternbild gleichend, werden verschiedene Begriffe in einem Zusammenhang betrachtet. In ihm ist jeder Stern entscheidend für das Ganze, ohne dass damit der einzelne Himmelskörper durch die Gewährwerdung des Sternbildes verschüttet ginge.³⁰ Spinozianisch gewendet werden so die Wirkzusammenhänge und die in ihnen sich manifestierte Macht von Einzeldingen, sozialen Gruppen oder Sachverhalten ausgedrückt, indem das Faktorengeflecht dargestellt und letztlich auf seine Ursache zurückgeführt wird. Hegelianisch ausgedrückt entfaltet sich in den begrifflichen Relationen ein Allgemeines, das letztlich die Totalität aller Bestimmungen umfasst, in die jedes Besondere eingegangen ist und vermittelt wurde. Doch weder die kausal-deterministische noch die dialektisch-totale Variante entsprechen Adornos Konzeptualisierung: Auch wenn Wirkzusammenhänge von Belang sind, erschöpft sich die Deutung eines Sachverhaltes zumeist nicht in Notwendigkeitsurteilen; selbst wenn die Welt uns zur dialektischen Explikation von Begriff und Begriffenem nötigt, soll die Konstellation gerade davor bewahren, das Besondere in Allgemeinbegriffen³¹ aufgehen zu lassen.³²

Begriffe werden um die Sache gruppiert, um ihr angemessener gewahr zu werden. Dieser Umgang mit Begriffen, so Adorno, zeige sich allgemein in der Sprache – oder genauer gesagt in einer nahezu präreflexiven sprachlichen Einstellung:

»Modell dafür ist das Verhalten der Sprache. Sie bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt.«³³

Sprachliche Ausdrücke verweisen in ihrer dynamischen Relation zueinander auf Objekte. Diese Beziehung zwischen Sprache und Objekt fungiert als Vorbild oder Modell für Adornos Verständnis von begrifflicher Konstellation.³⁴ Eine Konstellation erinnert

30 Adorno selbst verweist auf Benjamin, von dem er den Gedanken der begrifflichen Konstellation aufgenommen und die Metapher vom Sternbild übernommen hat. Vgl. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. I.1, Frankfurt a.M.: 1991, S. 214f. und Benjamin, *Das Passagen-Werk*, S. 576f.

31 Sandkaulen hat auf ein Problem von Adornos Hegelkritik hingewiesen, demzufolge sie die Trinität von Allgemeinheit-Besonderheit-Einzelheit auf die Dualität von Allgemeinheit und Besonderheit reduziere. Vgl. Birgit Sandkaulen, *Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel. Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel*, in: Axel Honneth und Christoph Menke (Hg.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Berlin: 2006, S. 183f.

32 Die Verwendung des Verbs »sollen« erhält seine Berechtigung, wenn man sich vor Augen führt, welche normativen Implikationen mit dem Gebrauch von oder dem Umgang mit Begriffen verbunden sind. Vgl. Martin Seel, *Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen*, in: ders., *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt a.M.: 2004, S. 42ff.

33 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 164.

34 Das Sprachmodell ist aber nur eines unter verschiedenen Modellen, die »auf das im bloß identifizierenden Denken unausgeschöpfte Potential von Erfahrung und Erkenntnis verweisen.« Weitere

an das, was in den Einzelwissenschaften Theorien leisten sollen: Die Einordnung von Phänomenen in einen begrifflichen Zusammenhang, um bisher nur undeutlich vorgestellte Sachverhalte zu erklären. Mit Adorno ist es der »theoretische Gedanke«, der in der Konstellation die zu erschließenden Sachverhalte umkreist.³⁵ Die Konstellation wird so dem theoretischen Bemühen nicht entgegengesetzt, vielmehr stellt sie eine bessere Umschreibung dessen dar, was »bedeutende wissenschaftliche Untersuchungen« im Erschließen oder Entschlüsseln ihrer Gegenstände zu leisten vermögen.³⁶ Denn in derartigen Untersuchungen wird eine sprachliche Kraft entfacht, welche das Nichtaufgehen, die Nichtidentität zwischen Sache und Begriff, aufscheinen lässt.³⁷ In solchen, oftmals tastenden Darstellungsweisen können verschiedene Konstellationen erprobt werden.³⁸ Adorno selbst scheint überrascht zu sein, dass er in diesem Zusammenhang auf Max Weber ungewohnt anerkennend zu sprechen kommt.³⁹ Hinter einer

Weisen sind das Modell des Namens, das Modell der Interpretation von Kunstwerken und das Modell des Freiheitsbegriffs. Seel, Anerkennende Erkenntnis, S. 45.

- 35 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 166. Dabei gilt es aber zu berücksichtigen, dass der dinghafte Gegenstandsbezug nicht immer direkt gegeben ist. So sei etwa »Gesellschaft« keine Entität, auf die sich dinghaft rekurren ließe: »Weil Gesellschaft weder als Begriff nach der gängigen Logik sich definieren noch »deiktisch« sich demonstrieren lässt, während doch die sozialen Phänomene unabweislich ihren Begriff fordern, ist dessen Organ die Theorie.« Um »Gesellschaft« wird also bevorzugt theoretisch und weniger dingbezüglich konstellierte. Als Totalität repräsentiert sie einen Gesamtzusammenhang, und das scheint der Grund zu sein, warum der direkte Sachbezug in der Konstellation unterbleiben muss. Vgl. Adorno, *Gesellschaft*, S. 11.
- 36 Zu denken ist auch an den antiken Bedeutungskomplex von *θεωρία*: Im traditionellen griechischen Verständnis war »theoria« eine Art Expedition zu panhellenischen, zumeist auch religiösen Festspielen, bei der die vertraute Hemisphäre, die Region, in der man lebte, verlassen wurde, um Erfahrungen der Fremdheit und Andersheit zu machen. Theoria, als Schau, ermöglicht so außeralltägliche Zugangsweisen zu Gott oder innerweltlichen Phänomenen. In gewisser Weise knüpft an die Erfahrungen, die in solchen außeralltäglichen Weisen des Sehens (Visionen) gewonnen wurden, die philosophische Konzeptualisierung, von »theoria« an. Theoretisieren zehrt von der Distanznahme zur gewöhnlichen Wirklichkeitserkenntnis und übersteigt somit das Gegebene – als Schau ewiger Wesenheiten bei Platon, als Kontemplation zur Betrachtung des Allgemeinen bei Aristoteles. In vielen antiken Theorie-Varianten ist das Moment der Transzendenz des Bestehenden, Üblichen oder Alltäglichen entscheidend. Vgl. Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: 2004, S. 68ff.
- 37 Einen wichtigen Stellenwert des Nichtidentischen für die Möglichkeitskonzeption bei Adorno räumt Cook ein, die das Mögliche insbesondere vor dem Hintergrund der »Negativen Dialektik« entfaltet: Deborah Cook, *From the Actual to the Possible: Nonidentity Thinking*, in: *Constellations*, 12 (1): 2005, S. 26ff.
- 38 Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, S. 341.
- 39 Doch das ist wenig überraschend, wenn man berücksichtigt, wie intensiv seit der vorletzten Jahrhundertwende in den deutschen Kulturwissenschaften um das Verfahren der Konstellation gerungen wurde. Vgl. Andrea Albrecht, »Konstellationen«. Zur kulturwissenschaftlichen Karriere eines astrologisch-astronomischen Konzepts bei Heinrich Rickert, Max Weber, Alfred Weber und Karl Mannheim, in: *Scientia Poetica*, Bd. 14: 2010, S. 108ff. Dieses Interesse an der Methode der Konstellation in den Geistes- und Sozialwissenschaften reißt nicht ab. Im Begriff der Konstellationsforschung zeichnet sich sogar eine von Dieter Henrich maßgeblich geprägte Strömung ab, die eine eigenständige, von Hermeneutik und Diskursanalyse unterschiedene Methodologie auf die Idee der Konstellation gründet. Vgl. Martin Mulsow und Marcelo Stamm (Hg.), *Konstellationsforschung*, Frankfurt a.M.: 2005.

subjektivistischen Methodologie und einem instrumentellen Verständnis von Begriffen lasse sich in den materialen Analysen ein anderer Weber entdecken. Im Gegensatz zu den wohldefinierten »Soziologischen Grundbegriffen«, mit denen an die Wirklichkeit herangetreten und sie demgemäß zugerüstet werde, erblickt Adorno in der »Protestantischen Ethik« ein davon abweichendes Vorgehen.⁴⁰ Webers Metapher vom Komponieren wird zu denjenigen Impulsen gerechnet, die eine dem definitorischen Verfahren überlegene Begriffsbestimmung unterstreichen.⁴¹ Mit Weber sollen Begriffe, die für sozialwissenschaftliche Analysen angemessen sind, nicht definiert (durch Angabe von *genus proximum* und *differentia specifica*), sondern aus einzelnen Bestandteilen komponiert werden. Sie sind der geschichtlichen Wirklichkeit zu entnehmen.⁴² Adorno deutet diese Kompositionen als Konstellationen, die – vergleichbar der musikalischen – subjektiv hervorgebracht werden, aber im sprachlichen Ausdruck einen »geistigen Gehalt« erlangen, in Objektivität umschlagen.⁴³ Solche Figurationen von begrifflichen Bestimmungen, die experimentell einen Sachverhalt umkreisen, unterliegen einer Dynamik. Verändern sich nur einzelne begriffliche Bestimmungen, so verändert sich die gesamte Konstellation, denn Begriffe werden gemäß dieser Konfigurationslogik gerade nicht als eigenständige und unabhängige Einheiten, sondern sowohl in ihrer Relation zueinander als auch in Bezug auf konkrete, historisch wandel- und verstehbare Sachverhalte aufgefasst.⁴⁴ Weil eine Konstellation vom Besonderen ausgeht und sich dieses im Laufe der Zeit ändert, so wandelt sich das entsprechende Begriffsgeflecht ebenfalls. Weil Veränderungen im Begriffsgeflecht historisch verursacht sind, zeugt dies von der Unabgeschlossenheit begrifflicher Bestimmungen überhaupt: Sie können solange nicht zu einem Abschluss kommen, wie der »reale Gang der Geschichte« zum Erliegen kommt.

Konstellatives Denken weiß um die Vereinseitigungen und Verkürzungen herkömmlicher begrifflicher Welterschließung, also um die Reduktion auf einzelne Aspekte und die Ignoranz des Nichtidentischen; es dynamisiert die Begriffsbestimmung. In Konstellationen wird eine Dynamik zwischen Begriffen und Sachen entfacht, durch die neue Perspektiven freigelegt oder bisher vernachlässigte Aspekte gehoben werden. So lassen sich *Bedeutungspotentiale* erschließen, die bisher verstellt waren oder unberücksichtigt geblieben sind.

Das zu Begreifende wird damit nicht nur in seiner Gegebenheit, sondern auch in seinem *möglichen Anderssein* zu erfassen intendiert: In der Anordnung von Begriffen werden alternative Möglichkeiten ersichtlich. Die konstellative Technik ist also selbst vom

40 Zu den »Soziologischen Grundbegriffen« siehe auch oben in diesem Kapitel Fußnote 19.

41 Zu den Zusammenhängen zwischen Webers Idealtypenkonzept und Adornos negativer Dialektik vgl. Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M.: 1989.

42 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920), in: ders., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie* Bd. I, Tübingen: 1988, S. 30.

43 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 166f. Die Komposition lässt sich als diejenige Technik verstehen, vermöge derer Adorno Essays produziert. Die Konstellation wäre dann Teil des kompositorischen Organons. Vgl. Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute, Hassocks: 1977, S. 101. Buck-Morss liefert aufschlussreiche Beispiele für Adornos »Konstellations-Konstruktionen«. A.a.O., S. 96ff.

44 Adorno illustriert das sowohl an den Begriffen »Wesen« und »Erscheinung« als auch am Begriff des »Geistes«. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 169 und S. 300f.

Möglichkeitsgedanken durchdrungen.⁴⁵ Begriffliche Explikation erweist sich als Möglichkeitsdenken par excellence, weil mit ihr begriffliche Potentiale experimentell erfasst werden und sie als Konstellation keinem begrifflichen Abschluss entgegenstrebt. Sie bezweifelt die Ambition der begrifflichen Perfektion und Finalität. So avanciert das Experiment der Konstellation zum Element einer philosophia perennis, auch wenn sie als negative Dialektik gerade keine letztgültigen und zeitlosen Wahrheiten zu verkünden hat.⁴⁶

3. Kritik der Affirmation begrifflich tradierter Gehalte: Dynamische Begriffe und ihr transzendierendes Potential

Wenn Kritische Theorie darauf bedacht ist, Begriffe zu explizieren, so kommt der Tradition eine unverzichtbare Bedeutung zu. Das, was über eine rein logische Begriffsverwendung hinausreicht, folgt dem aristotelischen Impuls, ein reales Möglichkeitskonzept zu bestimmen: Die kategoriale, logisch-mathematische Möglichkeitskonzeption erweist sich als völlig unzureichend, um Möglichkeitsurteile über Seiendes zu fällen. Mit Aristoteles wird ein Möglichkeitsdenken als real bezeichnet, das sich auf Vermögen bezieht: Möglich ist etwas aufgrund von Vermögen. Neben der Vermögensbestimmung hat sich als weiteres begriffliches Element bei Aristoteles das Moment der Kontingenz ergeben. Der Zusammenhang von Macht und Möglichkeit bei Spinoza galt als erster Schritt zur gesellschaftstheoretischen Verortung. Schließlich gelingt mit Hegel eine konsequente Entnaturalisierung und Historisierung von Möglichkeitsdenken. Der marxische Gedanke von über sich selbst hinaustreibenden Formationen zielt auf eine gesamtgesellschaftliche Konzeption des Begriffs der Möglichkeit, demzufolge soziale Potentiale als (partielle) Ursache von Veränderung begriffen werden, und diese Ursache wiederum betrifft die Gesellschaftsformation in ihrer Totalität. Es ist diese Geschichte des Begriffs der Möglichkeit, mit der sich eine Kritische Theorie der Gesellschaft konfrontiert sieht.

Doch eine rein hermeneutische, auf die Tradition rekurrierende Begriffsbildung wird zum Problem, wenn die jeweilige »Aktualität«⁴⁷ in der Explikation nicht hinlänglich berücksichtigt ist: In Sachanalysen entfaltete Begriffe implizieren eine Reflexion auf die eigene Zeit. Die bloße Übernahme tradierter Begriffsbestimmungen kann nicht einer Theorie gemäß sein, die stets die eigene Historizität an die Aktualität ihrer selbst knüpft. Außerdem müssen Begriffe der Kritischen Theorie einer Kontextualisierung unterzogen werden. Wie die Rekonstruktion der überlieferten Begriffsbildung vonstatengeht, ohne die so gewonnenen tradierten Elemente eines Begriffs als erschöpfende

45 Die »denkpraktische Relevanz«, die Christian Többicke der Konstellation attestiert, gilt auf ganz ähnliche Weise für Möglichkeitsdenken überhaupt. Christian Többicke, *Negative Dialektik und kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Würzburg: 1992, S. 96ff.

46 Zur Opposition von klassischer Dialektik und der Idee einer philosophia perennis siehe Adorno, *Minima Moralia*, Aph. 152, S. 280. Vgl. auch Theodor W. Adorno, *Wozu noch Philosophie* (1962), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 10.2, Frankfurt a.M.: 1997, S. 471.

47 Zum Verständnis von Aktualität siehe ausführlich dann unten Kapitel »II.1. Aktualität der Philosophie. Wirklichkeit-Wirksamkeit-Wahrheit«.

Explication aufzufassen, und welche Anforderungen mit der Kontextualisierung von Begriffen einhergeht, verdeutliche ich einleitend an Adornos Schrift »Individuum und Organisation«. Als Beispiel fungiere der Begriff der Organisation:

»Ein gesellschaftliches Phänomen wie die moderne Organisation läßt sich ohnehin bestimmen nur in seiner Stellung im gesamtgesellschaftlichen Prozeß, also eigentlich durch eine ausgeführte Theorie der Gesellschaft. Formalistisch wäre es, ein paar Merkmale herauszugreifen und willkürlich den Umfang dessen, was diesen Merkmalen entspricht, für die Sache selbst zu unterschieben.«⁴⁸

Daraufhin zählt er einige geläufige Begriffselemente auf: Organisation sei ein Zweckverband, in dem gesellschaftliche Beziehungen diesem Zweck gemäß gesteuert, die Vorstellungen und Bedürfnisse seiner Mitglieder von diesem Allgemeinen dominiert werde; Schließungsprozesse sowie der Drang nach Machterhalt und Machtvergrößerung seien ebenfalls von Relevanz. Diese »tastende Charakteristik« sei aber lediglich der Anfang. Bereits das Römische Reich verfügte über Organisationen, auf welche die genannten Eigenschaften zuträfen. Was demzufolge fehle, sei eine spezifisch moderne Vorstellung der Organisation: Erforderlich sei eine *Verzeitlichung der Begriffsbestimmung*, die nur dann gelingen kann, wenn sie das Niveau einer *formalistischen Begriffsdefinition* in der Form $X=Y(1,2,3,n)$ überschreitet.⁴⁹ Folglich muss der geschichtliche Kontext der Organisation zutage treten, um die Begriffselemente (Bedeutungen) eines sozialen Phänomens adäquat zu gewichten und zu konfigurieren. Aber ein Zeitindex allein würde noch kein angemessenes Verständnis der Organisation zutage fördern, denn dem Formalismus einer bloß Merkmale aufzählenden Definition wäre man damit nicht unbedingt entronnen; Wissen um geschichtliche Abläufe im Sinne reinen Datenwissens reicht keineswegs aus. Historisierung impliziert stets Theoretisierung: Kein Begriff, der auf Soziales zielt, kann frei von *Gesellschaftstheorie* sich bestimmen lassen. Adorno veranschaulicht diese Notwendigkeit gesellschaftstheoretischer Begriffsbildung an einer Tendenz, die in kapitalistischen Organisationen an Bedeutung gewinnt. Es ist die Ausweitung des Zugriffs auf die Individuen, eine Art Kolonisationsthese. Erst im Kontext der rapiden technischen Innovationen in den letzten Jahrhunderten konnte es möglich werden, dass Organisationen die von ihr Betroffenen umfassend vereinnahmen konnten. Zeitgleich sei eine Vorstellung von individueller Freiheit herangereift, die durch die moderne Organisation an ihrer Entfaltung gehindert werde.⁵⁰ Der technisch perfektionierte Zugriff aufs Individuum inmitten einer historischen Dynamik, die auch ein »sichtbare[s] Potential« individueller Freiheit heranreifen ließ, mache die besondere Bedeutung der modernen Organisation aus: Sie verhindere die Realisierung des emanzipatorischen Potentials der gesellschaftlichen Moderne und ist selbst Ausdruck einer »zweckrationale[n] Vergesellschaftung«, die ebenfalls dieser Moderne entspringt.

Worauf auch die obigen Überlegungen zur Konstellation bereits verwiesen haben: Eine post-hermeneutische Begriffsbildung verlangt einerseits eine materiale Analyse

48 Adorno, Individuum und Organisation. Einleitungsvortrag zum Darmstädter Gespräch 1953, S. 441.

49 A.a.O., S. 443. Dort auch die beiden folgenden Zitate.

50 Dieser Aspekt der Hemmung wird unten, im ersten Kapitel von »Abschnitt und Ausblick« näher beleuchtet.

und andererseits eine gesellschaftstheoretische Einbettung des jeweiligen Problemzusammenhangs. Dabei sollen die tradierten Begriffe so mit dem Gemeinten konfrontiert werden, dass sie in *dynamische Begriffe* transformiert werden.⁵¹ Sie lassen sich auch als historische Begriffe bezeichnen, denn die Realität, auf die sie rekurren, ist eine gemachte und veränderbare.⁵² Zudem können solche Begriffe nur erschlossen werden im Kontext der mit ihnen verknüpften anderen Begriffe, und dieser Kontext unterliegt ebenfalls historischem Wandel. Die Dynamik von Begriffen führt dazu, dass sich ihre Bedeutung – wenn überhaupt – nur innerhalb eines zeitlich und räumlich bestimmten Ausschnittes der sozialen Wirklichkeit und gemäß bestimmten theoretischen Voraussetzungen erschließen lässt. Dies scheint mir der Grund zu sein, warum Horkheimer und Adorno das eigene Vorgehen als »Deutung« beschrieben haben.⁵³

Die Eigenart von dynamischen Begriffen besteht darin, über ihren jeweiligen Gegenstand hinauszuragen:

»Philosophie erfasst ihren Gegenstand eigentlich nur dadurch, daß sie über ihn hinaus-schießt, daß sie mehr ist als der bloße Gegenstand.«⁵⁴

Dieses Transzendieren umschreibt Adorno als *Übertreibung*. Damit geht Philosophie zwar das Wagnis ein, im Gegensatz zur Wahrheitssuche in mythologische Bilder oder in den Wahn zu verfallen.⁵⁵ Aber in philosophischen Urteilen scheint es nahezu unvermeidlich zu sein, dass der Gedanke über seinen Sachverhalt hinausweist. Der Gedanke kann sich in einem Urteil kaum in der bloßen Reproduktion des Sachverhalts erschöpfen. Übertreibung wird zu einem Charakteristikum des begrifflichen Denkens, mithin

-
- 51 Adorno verdeutlicht dies am Begriff der Gesellschaft: »Ist der Begriff der Gesellschaft wesentlich ein Funktionsbegriff; gilt er also den Beziehungen von Menschen im Rahmen der Erhaltung des Lebens der Gesamtheit, dem Tun eher als dem Sein, dann ist er wesentlich ein dynamischer Begriff. Allein schon, daß tendenziell am Ende eines jeden Zyklus gesellschaftlicher Arbeit ein größeres Sozialprodukt übrig bleibt, als zu dessen Anfang gegeben war, bedeutet ein dynamisches Moment: dieses ›Mehr‹ und alles, was es an veränderten Möglichkeiten, Bedürfnissen, auch Konflikten impliziert, verweist notwendig auf Änderungen des status quo, mögen diese nun von den Menschen selbst oder von denen, die sie beherrschen, gewünscht sein oder nicht.« Theodor W. Adorno, Gesellschaft. Erste Fassung eines »Soziologischen Exkurses« (1954), in: Rolf Tiedemann (Hg.), Frankfurter Adorno Blätter VIII, München: 2003, S. 145f. Vgl. Theodor W. Adorno, Der Begriff der Philosophie. Vorlesung 1951/52. Mitschrift von Kraft Bretschneider, in: Rolf Tiedemann (Hg.), Frankfurter Adorno Blätter II, München: 1993, S. 60 sowie Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 169f.
- 52 So hatte auch Weber diejenigen Begriffe, die nicht dem definitorischen Schema gemäß gebildet und demgegenüber aus einzelnen Bestandteilen der geschichtlichen Wirklichkeit komponiert werden, als »historische Begriffe« bestimmt. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 30.
- 53 Zur »Deutung« siehe ausführlich Peggy H. Breitenstein, Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault, Frankfurt a.M./New York: 2013, S. 62ff. sowie Bartonek, Philosophie im Konjunktiv, S. 134ff.
- 54 Adorno, Philosophische Terminologie Bd. 1, S. 68.
- 55 »Alles Denken ist Übertreibung, insofern als jeder Gedanke, der überhaupt einer ist, über seine Einlösung durch gegebene Tatsachen hinaus-schießt. In dieser Differenz zwischen Gedanken und Einlösung nistet aber wie das Potential der Wahrheit so auch das des Wahns.« Adorno, Meinung Wahn Gesellschaft (1961), S. 577.

zu einem konstitutiven Moment seiner selbst.⁵⁶ Die Übertreibung besteht nun darin, das Gegebene nicht als absolutes Maß oder Grenze des Gedankens zu fassen. Vielmehr ist das diesen Gedanken ausdrückende Urteil bereits über seinen Gegenstand im status quo hinausgegangen. Zwar wird üblicherweise ein Gegenstand in Urteilen allein schon dadurch transzendiert, dass er in Relation zu anderen Objekten gesetzt wird: In solcher Transzendenz wird ersichtlich, was er nicht ist. Aber der Überschuss in Gestalt der Übertreibung erlaubt als subjektives Moment zudem eine Distanznahme, die dazu beiträgt, Sachverhalte stets aufs Neue und anders zu erschließen. Übertreibung erweist sich somit, wie Düttmann formuliert, als »Kraft zur erschließenden Grenzüberschreitung«.⁵⁷ Auf diese Weise grenzt sich der philosophische Gedanke vom Positivismus der Einzelwissenschaften ab. Die Form von *Transzendenz*, die hier einschlägig wird, ist begrifflicher Natur. Im Begriff emergiert zugleich Etwas, das über das zu Begreifende in seiner bestehenden Gestalt hinausweist. Dieses Etwas kann im Sinne des Möglichkeitsgedankens interpretiert werden: Wenn Wirklichkeitserkenntnis als begriffliches Denken nicht beim Bestehenden verweilt, sondern es systematisch überschreitet, dann wäre es naheliegend, dieses »Mehr« gemäß der Bedeutung des Möglichen zu beschreiben.⁵⁸ Begriffen wird ein *Bedeutungspotential* zugestanden, das über die bloße *Bedeutungsaktualität* hinausreicht.

Bereits im Begriff des Begriffs, in der Form begrifflichen Denkens überhaupt, ist folglich die Vorstellung von Möglichkeit enthalten. Sie steckt im Kern des begrifflichen Denkens selbst. Die »Dynamis« eines Begriffs gewährleistet Wirklichkeitsdeutungen, die ein Überschreiten des jeweils Gegebenen implizieren. Diese begriffsimmanente Dynamik erweist sich so als Schlüssel zum Möglichkeitsverständnis der Kritischen Theorie der Gesellschaft.⁵⁹

56 Siehe sowohl das Zitat in der vorangegangenen Fußnote als auch: »Aber nur die Übertreibung ist wahr.« Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 139.

57 Alexander García Düttmann, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt a.M.: 2004, S. 263, vgl. dort zu Adorno auch S. 39.

58 »Die Philosophie besteht nicht einfach in der Entsprechung zwischen dem Gedanken und der Sprache auf der einen Seite und dem Gegenstand auf der anderen, [...] würde man [...] kein Wort in der Philosophie gebrauchen, das mehr sagt, als es jetzt und nur an dieser Stelle sagen soll, dann würde es überhaupt unmöglich sein, so etwas wie den philosophischen Gedanken zu formulieren.« Adorno, *Philosophische Terminologie* Bd. 1, S. 68.

59 An diesem Resultat wird deutlich, was für Horkheimers und Adornos Konzeption der Kritischen Theorie allgemein galt: Eine strikte Trennung zwischen Erkenntnistheorie und praktischer Philosophie ist willkürlich und nicht zu rechtfertigen.

II. Sozialphilosophische Näherungen an den Möglichkeitsbegriff: Historisch-ontologische Aspekte einer Kritischen Theorie der Gesellschaft

Mit dem Begriff der Möglichkeit wird ein Überstieg über das Gegebene vollzogen. Die hiermit verbundene Form der Transzendenz zielt nicht auf ein der sinnlichen Welt entzogenes Jenseits oder eine platonische »Hinterwelt«¹. Der Überstieg bezieht sich auf die Wirklichkeit – und zwar in Hinblick auf ihre Veränderbarkeit. Aus den bisherigen erkenntnistheoretischen Überlegungen resultieren zwei mit dem Möglichkeitsbegriff assoziierte Momente, die Transzendenz und die Dynamik. Diese Momente haben eine Entsprechung auf der Ebene des Sozialen. Kritische Gesellschaftstheorie entfaltet in ihren materialen Analysen einen Begriff der Realmöglichkeit, der auf die *Veränderbarkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit* und die *Transzendenz des bloß Bestehenden* zielt. Dieser Möglichkeitsbegriff steht insofern mit der Vorstellung von Wirklichkeit in Relation, als in ihr *Potentiale* ausfindig gemacht werden, die bestenfalls zur Transformation bestehender defizitärer Verhältnisse beitragen.

Im folgenden Abschnitt interessieren die begrifflichen Kontexte, in denen der Begriff der *sozialen Möglichkeit* verwendet wird. Bereits Aristoteles hatte den Begriff der Möglichkeit in Relation zum Begriff der Wirklichkeit entwickelt: Dynamis und Energeia bilden ein Begriffspaar. Doch im Gegensatz zu Aristoteles können Horkheimer und Adorno dieses Verhältnis sozialphilosophisch bestimmen. Vor dem Hintergrund der Überlegungen zur bürgerlichen Gesellschaft, Vernunft und Geschichte bei Hegel und Marx wurde ein Begriff der sozialen Möglichkeit umrissen, der im kommenden Abschnitt in die Kritische Theorie der Gesellschaft eingeführt und näher bestimmt werden soll. Auch Horkheimer und Adorno bezweifeln nicht die enge Bindung zwischen

1 »Es fällt [...] also die Idee der Deutung keineswegs mit dem Problem eines »Sinnes« zusammen, mit dem sie meist verwirrt wird. Einmal ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, einen solchen Sinn als positiv gegeben, die Wirklichkeit als »sinnvoll« darzutun und zu rechtfertigen. [...] Zum andern fordert die Idee der Deutung nicht die Annahme einer zweiten, einer Hinterwelt, die durch die Analyse der erscheinenden erschlossen werden soll.« Adorno, Die Aktualität der Philosophie, S. 334f.

»Wirklichkeit« und »Möglichkeit«. Doch in diesem Verhältnis werden Konflikte, Widerstände und Blockaden ersichtlich. Metaphorisch gesprochen ergeben sich Risse im begrifflichen Band, was dazu veranlasst, die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht nur im Lichte ihrer realen Möglichkeiten zu betrachten. In diesen Rissen wird ein Vorschein gewahr, der vorerst als »utopisch« zu charakterisieren ist.

Im ersten Kapitel des folgenden Abschnitts wird das *Wirklichkeitsverständnis der Kritischen Theorie* diskutiert, das sie aus ihrem Gegenwartsbezug, ihrer beanspruchten Wirkksamkeit und der damit verbundenen Vorstellung von Wahrheit schöpft. Aus der Relation zwischen Vernunft und Geschichte, wie sie im zweiten Kapitel diskutiert wird, gehen Vorstellungen zu sozialem Wandel hervor, welche die *Potentialität* oder den Möglichkeitscharakter des gesellschaftlichen Seins bewusstwerden lassen. Das dritte Kapitel wird schließlich vermöge des Konzepts der *Kritik* alle bisher erarbeiteten Begriffsbestimmungen bündeln. Hierbei gelangt einerseits die das Bestehende überwindende, prospektive Ausrichtung des Möglichkeitsdenkens zur Sprache. Andererseits werden Grenzen eines am Begriff der Realmöglichkeit orientierten Denkens erörtert, woraus zwei verschiedene Formen der Transzendenz resultieren: Während innerweltliche Transzendenz am Modell der Realmöglichkeit orientiert ist, kappt utopisches Überschreiten gleichsam die Fäden zur Wirklichkeit. Dennoch und zugleich bleibt utopisches Überschreiten dem Möglichkeitsdenken verhaftet.

Alle drei Kapitel dienen der Annäherung an einen inhaltlich gehaltvollen Begriff der sozialen Möglichkeit, welcher der Kritischen Theorie angemessen ist. Das begriffliche Gefüge, in das er eingelassen ist, wird für seine Explikation zentral. Gleichwohl – und das hat der erste Abschnitt ergeben – kann es keine einheitliche, streng verallgemeinerbare Definition des Begriffs geben, vielmehr wird es darauf ankommen, einzelne dargelegte Bestimmungen als Momente eines Möglichkeitsverständnisses aufzufassen, wie es aus je spezifischen Verwendungsweisen des Begriffs hervorgeht. Als vorläufig müssen diese Bestimmungen im folgenden Abschnitt auch deswegen erachtet werden, weil das Möglichkeitsdenken selbst in seiner Leistungskraft oder Tragweite in unterschiedlichen Werkphasen von Horkheimer und Adorno verschieden eingeschätzt wurde. Die nun folgenden Ausführungen breiten auf die drei Entwicklungsstufen des Begriffs der sozialen Möglichkeit im dritten Abschnitt vor.

1. Aktualität der Philosophie. Wirklichkeit-Wirksamkeit-Wahrheit

Bereits Adornos Antrittsvorlesung erhellt, dass Philosophie kaum noch »aktuell« zu nennen wäre, die auf die »Totalität des Wirklichen« ausgreift und zugleich mit diesem Blick auf das Ganze eine Rechtfertigung der geschichtlich gewordenen Welt verbindet. Der rechtfertigende Blick laufe Gefahr, die »Wirklichkeit zu verhüllen und ihren gegenwärtigen Zustand zu verewigen«.² Folglich wird die *Aktualität* des philosophischen Denkens in einem neu zu bestimmenden Wirklichkeitsverständnis zu suchen sein. Es erscheint daher wenig überraschend, wenn die neue Wirklichkeitskonzeption im Bedeutungsspektrum von »Aktualität« zu eruieren ist. Dem Wortsinn gemäß lassen sich

2 A.a.O., S. 325.

zwei Hauptbedeutungen angeben. »Aktuell« meint einerseits »wirklich« im Sinne von wirksam sein, andererseits sprechen wir von aktuellen Ereignissen, wenn wir auf Gegenwartiges rekurren. Im Substantiv »Aktualität« schwingen ebenfalls diese beiden Bedeutungen mit: Einerseits fällt hierunter *Gegenwartsbezogenheit* und andererseits die *Wirksamkeit* eines Sachverhalts.

Beide Konnotationen sind von Belang, um eine Antwort auf die Frage nach der Aktualität der Philosophie zu gewinnen. Erstens ist Philosophie nur dann »aktuell«, wenn sie *gegenwartsbezogen* ist, wenn sie den Kontakt mit den Einzelwissenschaften sucht oder aufrechterhält. Ihr genügt es nicht, ausschließlich *sub specie philosophiae* zu relevanten Aussagen gelangen zu können:

»Materiale Fülle und Konkretion der Probleme wird die Philosophie allein dem jeweiligen Stand der Einzelwissenschaften entnehmen können.«³

Der Unterschied zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie wird – entgegen lange geläufigen Annahmen – nicht mehr darin aufgefunden, dass erstere konkret und letztere allgemein oder abstrakt verfährt und demzufolge Philosophie zur »Ordnungs- und Kontrollinstanz« sich entweder aufschwingt oder degradiert wird. Vielmehr gründet eine jede Einzelwissenschaft auf der Idee der Forschung, Philosophie hingegen auf der Idee der Deutung. Die Aktualität der Philosophie besteht nun darin, sich als materialistische Hermeneutik zu konzipieren.⁴ Materialistisch wird das deutende Verfahren, wenn es die »materiale Fülle« aus einzelwissenschaftlicher Forschung aufgreift und sich von »jeglichem ›Sinn‹ seiner Gegenstände distanzieren«, sei es ein ihnen implizierter oder sei es ein transzendentaler (religiöser) Sinn.⁵ Aktuell wird Philosophie also, wenn sie die geschichtlich gewordene und vorgefundene Wirklichkeit im stetigen Austausch mit den Einzelwissenschaften deutet; wenn sie dabei Abstand hält von Rechtfertigungen des sozialen Seins; wenn sie in Konstellationen experimentierend den Wahrheitsanspruch philosophischen Denkens zu erfüllen intendiert.

Zweitens muss sich Philosophie als etwas *Wirksames* begreifen können. Anders formuliert: Wer die Frage nach der Aktualität stellt, wirft die Praxis-Frage auf. Im lateinischen »actualitas« steckt der Akt, die Tat oder die Handlung.⁶ Der Akt ist wirklich. Wer handelt, greift in das Geschehen ein, wird wirksam. Eine aktive Rolle im »Lebensprozeß der Gesellschaft« wird der Wissenschaft bescheinigt. Als Produktivkraft ist wissenschaftliches Wissen historisch bedingt und bedingt zugleich gesellschaftliche Entwicklungen.⁷ Doch worin besteht nun die spezifische Wirksamkeit der Philosophie? Mit Marx liegt sie in der *Praktischwerdung der Philosophie*, die gemäß der 11. Feuerbachthese

3 A.a.O., S. 333.

4 Benhabib weist auf diese auch in den Ohren Horkheimers seltsam klingende Verbindung von Materialismus und Hermeneutik hin: Seyla Benhabib, Arendt und Adorno. Die Flüchtigkeit des Partikularen und das Benjaminische Moment, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Vol. 59, 2011, S. 662.

5 Adorno, Die Aktualität der Philosophie, S. 336.

6 Siehe auch die einleitenden etymologischen Überlegungen zu Beginn des Ersten Teils dieser Untersuchung.

7 Max Horkheimer, Bemerkungen über Wissenschaft und Krise (1932), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt a.M.: 1988, S. 40.

vorerst bloß als Postulat formuliert werden kann angesichts ihrer behaupteten Wirkungslosigkeit: Eine die bestehenden Verhältnisse transformierende Praxis, so Marx, bewirke sie nicht.⁸ Die Verwirklichung (Aktualisierung) der Freiheit, deren Fortschritt Hegel im Bewusstsein konstatierte, bedeutet auch eine Negation der »seitherigen Philosophie« – und zwar als Verwirklichung ihrer selbst. Ihre Praktischwerdung beschreibt Marx als Aufhebung, was andeutet, worauf das philosophische Interesse zu richten ist: Auf diejenigen gesellschaftlichen Kräfte und Potentiale, welche die Realisierung maßgeblich bewirken.⁹ Aus der faktischen Wirkungslosigkeit der Philosophie, ihrem Unvermögen, als Kraft zur real möglichen Transformation der bürgerlichen in die »menschliche Gesellschaft« (10. Feuerbachthese) beizutragen, folgt das Interesse an der Steigerung ihrer Wirkmacht durch Verweltlichung (11. These). Für Horkheimer und Adorno wird dieses Interesse zum zentralen Problem. Wie also steht es um die Praktischwerdung oder Verweltlichung der Philosophie unter spätkapitalistischen Bedingungen?¹⁰ Adorno beantwortet die Frage nach der Wirksamkeit der Philosophie in verschiedenen Werkphasen unterschiedlich. In seiner Antrittsvorlesung von 1931 schwingt noch die Hoffnung mit, dass Philosophie an der Realisierung ihrer zentralen Ideen beteiligt sein kann, wenn sie sich als materialistische Deutung konzipiert. Mit diesem Zugriff auf die Wirklichkeit wird erstens die »Forderung nach ihrer realen Veränderung« verbunden. Historischer Materialismus korrespondiert zweitens mit einer Praxis, welche die »Aufhebung« der bestehenden Verhältnisse im Sinne einer emanzipatorischen Überwindung tatsächlich bewerkstelligt.¹¹ Eine auf Veränderung abzielende Philosophie setzt die »wirkliche Veränderung des philosophischen Bewußtseins« voraus und führt zu einem dialektischen Verhältnis von Theorie und Praxis, indem es die Aufhebungen der Wirklichkeit nicht nur in Gedanken vollzieht: Die rätselhafte Wirklichkeit, der gegenüber sich traditionelle Philosophie ohnmächtig verhält, »springt« in der materialistischen Deutung nicht nur auf, sondern ihr hat, so die programmatische und optimistische Botschaft Adornos, eine Praxis zu entsprechen, die auf eine »richtige und ge-

8 Die »Feuerbachthesen-Problematik« wird ausführlicher hier gewürdigt: Gunnar Hindrichs, Das Erbe des Marxismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Vol. 54, 2006, S. 709ff.

9 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 384.

10 Der Ausdruck »Spätkapitalismus« wird, wenn ich es recht sehe, erstmals von Adorno in der gemeinsam mit Horkheimer verfassten »Dialektik der Aufklärung« (S. 158) verwendet. Mit dem Präfix »spät« soll auf die Überwindung der liberalen Phase des Kapitalismus hingewiesen werden: Hierzu gehört insbesondere die Aufhebung der Trennung von Markt und Staat. Zudem werden in dieser Phase Gewaltenteilung und Gleichheit vor dem Gesetz abgelöst von autoritären Strukturen der Machtausübung sowie ethnischen oder rassistischen Mustern der Bevorzugung und Diskriminierung. Helmut Dubiel hat zu Recht angemerkt, dass die Vorsilbe »spät« nicht zu der Deutung veranlassen sollte, die kritischen Theoretiker hätten damit ein Altern des Kapitalismus verbunden, bei dem der Sozialismus kurz bevorstünde: »Wenn jene Marxisten von ›Krise‹ sprachen, dachten sie an den ›Zusammenbruch‹ der Wirtschaft, welcher eine negative Vorbedingung einer sozialistischen Revolution war. Wenn die kritischen Theoretiker von ›Krise‹ sprachen, hatten sie die totalitären Formen im Sinn, mittels derer die gefährdete kapitalistische Ordnung sich selber stabilisiert.« Helmut Dubiel, Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas. 2., erw. Auflage, Weinheim/München: 1992, S. 25.

11 Adorno, Die Aktualität der Philosophie, S. 338. »Materialistisch« ist diese Deutung auch deswegen zu nennen, weil sie das Bestehende unter marxistischen Vorzeichen zu begreifen gedenkt. Die Warenform und der Tauschwert werden hier exemplarisch genannt: a.a.O., S. 337.

rechte Wirklichkeit« hinwirkt.¹² Eine Orientierung philosophischer Wirklichkeitsanalyse an den progressiven, gesellschaftsverändernden Kräften, so Horkheimer, ist ebenso opportun wie die Rolle, die seit Marx eine kritische Theorie dann einzunehmen hat: Sie erscheint als theoretische Instanz der emanzipatorischen Bewegungen, die in der Aufdeckung der gesellschaftlichen Widersprüche zugleich auch als »verändernder Faktor« fungiert.¹³

Der Unterschied zum späten Adorno ist beachtlich, er zeigt sich an den ersten und berühmten Zeilen der »Negativen Dialektik«:

»Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang. [...] Der Augenblick, an dem die Kritik der Theorie hing, läßt nicht theoretisch sich prolongieren. Praxis, auf unabsehbare Zeit vertagt, ist nicht mehr die Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation, sondern meist der Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen, dessen verändernde Praxis bedürfte.«¹⁴

Die Transformation der kapitalistischen Wirklichkeit in die sozialistische Gesellschaft fand nicht statt. In Westeuropa blieb die Revolution aus, in Russland verkehrte sie sich spätestens mit den »Moskauer Prozessen« und dem sog. »Großen Terror« für Horkheimer und Adorno in ihr Gegenteil. Der Traum ist aus – oder besser gesagt: Gemäß der Devise »von der Utopie zur Wissenschaft« trat der prognostizierte Übergang nicht ein. Nach Marx und Engels sollte mit wissenschaftlicher Strenge die sozialistische Gesellschaft antizipiert, die sie realisierenden Kräfte und entsprechenden politisch-ökonomischen Bedingungen dargestellt werden. Wenn die neue Gesellschaft laut Marx im Schoß der alten heranreife, so ist nüchtern zu konstatieren: In Russland kam es zu einer Frühgeburt, in Westeuropa zu Fehlgeburten. Was bleibt, ist die Gewissheit, dass die Aufhebung vorerst unterblieb. Weil der »qualitative Sprung [...], durch den die Welt verändert worden wäre«, bisweilen nicht erfolgt ist, kann auch nicht länger davon ausgegangen werden, philosophisches Denken sei veraltet oder überflüssig.¹⁵ In den Spätschriften Adornos wird die Aktualität der Philosophie auch im Eingeständnis des Misslingens der Praktischwerdung gesehen. Ihre Wirksamkeit erlangt Philosophie nach diesem Scheitern darin, auf sich selbst zu reflektieren und sich neu zu bestim-

12 A.a.O., S. 338–340 sowie S. 325.

13 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 189.

14 Adorno, Negative Dialektik, S. 15.

15 Theodor W. Adorno, Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66 Nachgelassene Schriften: Abt. 4, Vorlesungen, Frankfurt a.M.: 2003, S. 68f.

men.¹⁶ Bemerkenswerterweise ist es wieder der Möglichkeitsgedanke, mit dem diese Reflexion auf die Aktualisierung der Philosophie verbunden wird.

Gemäß dieser Bestandsaufnahme beabsichtigt Adorno, schonungslos die veraltet erscheinende Idee der Praktischwerdung in der von Marx überlieferten Fassung zu kritisieren. Der Anspruch einer vernünftigen Praxis konnte nicht eingelöst werden, weil die Veränderung der Welt auch insofern misslang, als die Theorie der Wirklichkeit nicht angemessen war. Oder um mit Marx zu sprechen: Die Differenz zwischen dem Gedanken, der auf Verwirklichung drängt, und der Wirklichkeit, die zum Gedanken drängt, ist zu groß geblieben. Sie konnte nicht überwunden werden.¹⁷ Doch im Anspruch einer emanzipatorischen Veränderung der Welt wird diese Differenz in der Kritik am Bestehenden gleichsam wachgehalten. Die kritische Reflexion richtet sich aus diesem Grund auch gegen diejenigen metaphysischen Strömungen der eigenen Zeit, welche die Praxisfrage komplett verstellen, indem sie sich in ihrer Überzeitlichkeit platonischen Formen des Philosophierens angleichen:

»Nietzsches Hinterweltler sind buchstäblich wieder zu Hinterwäldlern geworden. Ihnen gegenüber mußte Philosophie als fortgeschrittenstes Bewußtsein sich bewähren, durchdrungen vom Potential dessen, was anders wäre, aber auch der Gewalt des Regressiven gewachsen, über das erst sich erhöbe, was es als Ballast in sich hineingenommen und begriffen hat.«¹⁸

Die Möglichkeit des Anderen erlischt in den von Seinsbestimmungen durchwobenen Strömungen der zeitgenössischen Philosophie (Heidegger). Die Neubestimmung oder Aktualisierung der Philosophie hat auf diejenigen Reflexionspotentiale zu rekurrieren, die den philosophischen Gedanken in die Lage versetzen, das Andere oder – um mit Bloch zu sprechen – das Noch-Nicht-Seiende zu erfassen. Dabei wird eine eigentümliche Vorstellung von *Wahrheit* einschlägig. Das traditionelle Konzept der Wahrheit, verstanden als Korrespondenz von Urteil und Sache, wird insofern modifiziert, als sich

16 Was aber heißt das für die philosophische Terminologie? Behrens antwortet darauf: »Allerdings bleibt es für kritische Theorie heute das Zentralproblem, die philosophischen Begriffe als kritische Theorie zu aktualisieren, nachdem die Verwirklichung der Philosophie misslang, diese Aktualisierung aber selbst als kritische Praxis fortzusetzen: als Potenzialisierung von Philosophie im Sinne der Ermächtigung und Ermöglichung des philosophisch Unabgegoltene[n].« Roger Behrens, Bemerkungen zur Aktualität der Kritischen Theorie, in: Rainer Winter und Peter V. Zima (Hg.), *Kritische Theorie heute*, Bielefeld: 2007, S. 48.

17 Als klassischer Grund, der sich gegen alle Zweifel an dem zugrundeliegenden Paradigma immunisiert, lautet: Die systemtransformierenden Produktivkräfte waren noch nicht reif genug. Aus heutiger Sicht könnte man aber zumindest noch hinzufügen, dass das Modell der Revolution viel zu grobschlächtig ist: »Anstatt den Kapitalismus durch Reformen ›von oben‹ zu zähmen oder mittels eines revolutionären Bruchs zu zerschlagen, sollte, so der Kerngedanke, der Kapitalismus dadurch erodiert werden, dass in den Räumen und Rissen innerhalb kapitalistischer Wirtschaften emanzipatorische Alternativen aufgebaut werden und zugleich um die Verteidigung und Ausweitung dieser Räume gekämpft wird.« Und dieser Gedanke wird – gegen Engels und Marx – mit Rekurs auf die Utopie fortgesetzt: »Reale Utopien sind Institutionen, Verhältnisse und Praktiken, die in der Welt, wie sie gegenwärtig beschaffen ist, entwickelt werden können, die dabei aber die Welt, wie sie sein könnte, vorwegnehmen und dazu beitragen, dass wir uns in dieser Richtung voranbewegen.« Erik Olin Wright, *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*, Berlin: 2017, S. 11.

18 Adorno, *Wozu noch Philosophie*, S. 472.

Aussagen über Sachverhalte nicht auf die Darstellung des bloß gegenwärtig realisierten Wirklichen beschränken können. Vielmehr sind nur diejenigen Urteile als wahr zu klassifizieren, die einen (sozialen) Zusammenhang so zu erfassen vermögen, dass er in seiner *Aktualität und Potentialität* zugleich erscheint.¹⁹ Dieses Postulat, welches auf dem Möglichkeitsbewusstsein der Kritischen Theorie fußt, reproduziert auf der Ebene des Satzes (Urteils) das Moment der *Transzendenz*, wie es bereits auf der Ebene des Begriffs im vorangegangenen Teil expliziert wurde. Begriffliches Denken, das sich in Urteilen vollzieht, kann nur dann als wahrheitsfähig erachtet werden, wenn das Gegebene sowohl in seinen Wirklichkeits- als auch in seinen Möglichkeitsaspekten ausgesagt wird.

2. Potentialität der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Vernunft-Geschichte-Ontologie

Möge die Zukunft halten, was die Vergangenheit versprach.
Max Weber²⁰

Reflexionen auf das *Verhältnis von Vernunft und Geschichte* sind in jeder Werkphase von Horkheimer und Adorno präsent. Es wurde von ihnen nur verschieden interpretiert.²¹ Was an diesen unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen im Folgenden interessiert, sind die damit verbundenen Hinweise auf den Möglichkeitscharakter des Sozialen. Die geschichtsphilosophischen und rationalitätstheoretischen Implikationen werden insbesondere aus der Beschäftigung mit *Hegel und Marx* gewonnen, gleichwohl lassen sie sich nicht auf diese Traditionslinie beschränken.²² Für das Möglichkeitsverständnis in historischer Perspektive mag es aber ausreichen, den Einfluss dieser Autoren zu berücksichtigen. Rückgriffe auf Kant werden zumindest für Adornos Geschichtsdenken zusätzlich von Belang sein. Ein historisches Möglichkeitsverständnis, so wird sich am

19 Friedemann Grenz verschärft und, wie mir scheint, verkürzt diese Wahrheitstheorie: Wahrheit sei bei Adorno erstens nur noch auf Sachverhalte (und nicht mehr auf Urteile über Sachverhalte!) zu beziehen. Zweitens seien lediglich noch Sachverhalte wahr, die einen richtigen Zustand der Gesellschaft implizieren: »Wahr sind in seinem Denken nur noch Sachverhalte, und zwar ein eng begrenzter Sektor von Sachverhalten; wahr wäre der Zustand der Gesellschaft, in welchem das volle Maß möglicher Herrschaftsfreiheit verwirklicht wäre.« Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen, S. 61.

20 Max Weber, Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter (1894), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen: 1988, S. 507.

21 Rademacher bezeichnet dies in einem aufgrund von überbordender Polemik stellenweise nur schwer zu lesendem Beitrag als »Proliferation von Geschichtstheoremen«. Hans Rademacher, Kritische Theorie und Geschichte (1980), in: Jürgen Naeher (Hg.), Die Negative Dialektik Adornos, Opladen: 1984, S. 131.

22 Alfred Schmidt verweist unter anderem auf die Relevanz von Dilthey für die geschichtsphilosophischen Untersuchungen Horkheimers: Alfred Schmidt, Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München, Wien: 1976, S. 49ff. Macdonald geht zusätzlich zu Hegel und Marx intensiver auf Lukács und Benjamin ein. Macdonald, »What Is, Is More than It Is«: Adorno und Heidegger on the Priority of Possibility, S. 58ff.

Ende des Kapitels zeigen, verweist auf ontologische Schichten des Begriffs der sozialen Möglichkeit, die wiederum nur in einer gesellschaftstheoretischen Bezugnahme auf historische Möglichkeiten ihre Relevanz entfalten. Mit und zugleich gegen Horkheimer und Adorno ist zu konstatieren: Wenn es eine Logik der Geschichte gibt, so fußt sie auf einem ontologischen Möglichkeitsverständnis, was den Gedanken des Andersseinkönnens und die Dynamik von Gesellschaft überhaupt umfasst.²³

Wenn mit Hegel realphilosophische Zusammenhänge im Licht der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit der Vernunft betrachtet werden, so bleibt davon auch Geschichtsphilosophie nicht unberührt.²⁴ Fortan werden geschichtliche Prozesse unter dem Gesichtspunkt ihrer Vernünftigkeit und die Vernunft unter dem Gesichtspunkt ihrer Geschichtlichkeit betrachtet. Marx weicht davon insofern nicht ab, als die Menschheitsgeschichte als ein Entwicklungsprozess gedeutet wird: Die in der jeweiligen Epoche gereiften vernünftigen Potentiale streben ihrer Entfaltung entgegen. Menschliche Praxis im Allgemeinen, die maßgeblichen politisch-ökonomischen Institutionen im Besonderen entwickeln sich idealiter so, dass dieser Fortgang zugleich emanzipatorische Errungenschaften zeitigt: Die trostlosen Ketten der jeweiligen Zeit werden abgeworfen. Sowohl Hegel als auch Marx verfolgen das Erkenntnisinteresse, die *Entfaltung vernünftiger Potentiale im geschichtlichen Prozess* darzustellen. Freiheit wird dabei in einer nahezu emphatisch zu nennenden Weise an die Vernunft innerhalb derjenigen Zusammenhänge gebunden, die jeweils interessieren. Mit Hegel werden sogar noch die vermeintlich zufälligen, zumindest aber entgegen der Absichten der Akteure bewirkten Resultate als Aktualisierung von emanzipatorischen Möglichkeiten begriffen: Die List der Vernunft erscheint als Generalisierung der unsichtbaren Hand.²⁵ Am Ende gelangt der objektive Geist in der philosophischen Betrachtung zu sich selbst, indem die Vernunft sich gemäß ihren historischen Möglichkeiten in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und schließlich im Staat verwirklichen konnte. Freiheit wird dem der eigenen Zeit entsprechenden Optimum angenähert und in der Idee des Rechts manifest.

Die Differenzen zwischen Hegels spekulativer Geschichtsphilosophie und Marxens materialistischer Geschichtsauffassung sind vielfältig. Im Folgenden erwähne ich nur diejenigen, die mir für die weitere Untersuchung relevant erscheinen. Einerseits weicht Marx mit dem Revolutionsparadigma von Hegel ab. Die interessengeleiteten Revolutionen inmitten »vorgeschichtlicher« Klassengesellschaften werden von Marx so aufgefasst, dass die progressiven Kräfte aufseiten der Vernunft kämpfen und sich hieran, so sie denn siegen, emanzipatorischer Fortschritt festmachen lässt.²⁶ Berücksichtigung

23 Eine solche Logik der Geschichte findet sich, wenn auch nicht unter den Prämissen der Kritischen Theorie, bei William Hamilton Sewell, *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago: 2005, S. 9ff., S. 100ff. und S. 351ff.

24 Zur hegelschen Konzeption der (Rechts-)Philosophie siehe im Ersten Teil der vorliegenden Untersuchung Kapitel »II.3.a. Philosophie als ihre Zeit in Gedanken erfasst. Zur Negation des Möglichkeitsdenkens«.

25 Zur List der Vernunft: Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 49. Zur unsichtbaren Hand: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 89 (Anmerkung und Zusatz), S. 346f.

26 »Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.« Marx, *Thesen über Feuerbach*, S. 6 (3. These).

finden diejenigen Mächte und Prozesse, die letztlich zum Fortschritt beitragen, Epoche prägend geworden sind oder werden. Andererseits wird dieses Paradigma gesellschaftlicher Antagonismen bei Marx zu einem Schlüssel, um den künftigen Verlauf der Menschheitsgeschichte antizipieren zu können: Die postkapitalistische, von der Herrschaft des Kapitals befreite Gesellschaft erweist sich als das vernünftige Emanzipationsversprechen seiner Zeit, das nur eingelöst werden kann, wenn die progressive Klasse zu sich selbst kommt, um die Transformation der Gesamtgesellschaft zu bewirken.²⁷

Gemeinsam bleibt der idealistischen und der materialistischen Geschichtsbetrachtung eine konzeptionelle Engführung von Vernunft und Geschichte. Geschichtliche Ereignisse, die nicht dem Modell des Fortschritts im Bewusstsein und (damit) der Verwirklichung von Freiheit gehorchen, können schlichtweg ignoriert, als akzidentell abgetan oder letztlich doch in den sinnvollen Gesamtzusammenhang integriert werden: Geschichte wird als *universelle Freiheitsgeschichte* konzipiert und geschrieben.²⁸

Für Horkheimer und Adorno wird ein an Marx orientiertes Verständnis von Vernunft und Geschichte unter anderem deswegen wegweisend, weil die materiellen Aspekte sozialen Wandels konsequenter als bei Hegel zur Geltung gelangen: Zur Betrachtung geschichtlicher Zusammenhänge wird die materielle »Basis« maßgeblich. Diese Basis bildet die Produktion, welche zumindest zum Teil von Vernunft durchwoben ist, wie Horkheimer betont: »Die menschliche Produktion enthält stets auch Planmäßiges« und folglich muss »Vernunft in ihr zu finden sein«.²⁹ Der Produktionsaspekt rekurriert auf die marxsche Fassung des Materialismus, wonach die Wirklichkeit nicht nur als Objekt, sondern immer auch subjektiv, als menschliche Tätigkeit zu begreifen ist.³⁰ Ebenfalls an Marx anknüpfend bestimmt Horkheimer die Vernunft als gesellschaftliche:

»Das Zusammenwirken der Menschen in der Gesellschaft ist die Existenzweise ihrer Vernunft«.³¹

Zugleich sei aber diese zumindest partiell vernünftige Praxis den Akteuren selbst entfremdet, denn sie erfahren Geschichte, in die ihr Tun eingelassen ist, nicht als ihre eigene, sondern als einen fremdbestimmten Prozess, als ein »übermenschliches Schick-

27 Das Adjektiv »postkapitalistisch« findet sich so nicht bei Marx. Es entspringt gegenwärtigen Debatten über die »kommende Ökonomie«: Paul Mason, *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin: 2016.

28 Universal wird eine derartige Geschichte aber nur dann sein, wenn sie sich vom Eurozentrismus verabschiedet. Vgl. hierzu Susan Buck-Morss, Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte, Berlin: 2011, S. 105f.

29 Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, S. 174. Vgl. dazu Marx und Engels: »Die Menschen [...] selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren. [...] Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen der Produktion. [...] Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen«. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, S. 21 und S. 37.

30 Marx, *Thesen über Feuerbach*, S. 5 (1. These).

31 Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, S. 177.

sal«. ³² Die bereits verwirklichte Vernunft in den menschlichen Beziehungen und gesellschaftlichen Institutionen wird überlagert von willkürlichen Herrschaftsverhältnissen und chaotischen Gesetzmäßigkeiten ³³ kapitalistischer Ökonomie. Hier setzt die Aufgabe der kritischen Theoretikerin an: Ausgehend von bereits verwirklichter Vernunft in menschlicher Praxis und gesellschaftlichen Institutionen geht es um die Bewusstmachung bislang nicht verwirklichter Vernunftpotentiale als Voraussetzung für diejenigen Emanzipationsbestrebungen ³⁴, die letztlich die »Kontrolle« über die bisweilen vom Kapital bestimmte »Wirtschaftsweise und der auf ihr begründeten Kultur« durch die Akteure selbst bedeuten würde. ³⁵

Unter dem Gesichtspunkt der Emanzipation zielt auch das Erkenntnisinteresse der Kritischen Theorie (in ihrer Frühphase) darauf ab, Geschichte ganzheitlich, in Epochen unterteilt, zu begreifen. Dabei wird die von Marx konstatierte Differenz zwischen Wirklichkeit und Vernunft, die noch nicht realisierte Vernünftigkeit, von Belang. ³⁶ Im Bestreben, diese Differenz zu überwinden, sieht sich Horkheimer in Ein-

32 A.a.O., S. 178.

33 Von chaotischen Gesetzmäßigkeiten zu sprechen, könnte auf den ersten Blick paradox anmuten. Der Ausdruck ist motiviert von einem marxistischen Ökonomieverständnis, wonach der Kapitalismus zwar anhand allgemeiner Gesetzmäßigkeiten erklärt wird, aber die Wirtschaft insofern als »anarchisch« oder »chaotisch« umschrieben wurde, weil sie als Ganze unorganisiert sei und kaum zu kontrollierende Krisen begünstige. Der kapitalistischen Ökonomie wurde, etwa bei Rosa Luxemburg, die Idee einer Wirtschaftsordnung entgegengehalten, die planmäßig sei, insofern sie »von der gesamten arbeitenden Gesellschaft bewußt« organisiert und geleitet werde. Rosa Luxemburg, Einführung in die Nationalökonomie (1925), in: dies., Gesammelte Werke Bd. 5, Berlin: 1975, S. 587.

34 Wie nahe Habermas in seinem Ansinnen um eine Theorie kommunikativen Handelns dieser Unterscheidung von praktischer, verwirklichter Vernunft und unverwirklichten Vernunftpotentialen gekommen ist, bedarf einer gesonderten Untersuchung. Die Anmerkung soll vorerst darauf hinweisen, dass erhebliche Anschlussmöglichkeiten an die ursprüngliche »Idee« einer Kritischen Theorie, die vom Möglichkeitsgedanken dirigiert wird, bestanden und bestehen. Die Theorie des kommunikativen Handelns ist dabei einer der derzeit wohl wirkmächtigsten Ansätze.

35 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 181. Welche paradoxen und gefährlichen Konsequenzen damit für diejenige Gesellschaftsformation einhergehen, die der Kontrolle der Menschheit unterliegt, hat Theunissen mit dem Ausdruck »Zufallsverhütung« angedeutet. Die Möglichkeit einer befreiten Gesellschaft, in welcher der selbstbestimmte Plan regiert, entwickelt totalitäre Züge: Radikale Kontingenzunterdrückung führt zu Unfreiheit. Michael Theunissen, Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin: 1969, S. 14. So wird bei Horkheimer die »wahre menschliche Freiheit« in der sozialistischen Gesellschaft gleichgesetzt mit der »Beherrschung der Natur in und außer uns durch vernünftigen Entschluß«. Horkheimer, Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften (1933), S. 157. Diese Überlegungen von Horkheimer aus den 1930er Jahren treten angesichts der Erfahrung totalitärer Gesellschaften zurück und erfahren ihre deutlichste Abfuhr in der »Dialektik der Aufklärung«.

36 Siehe zu Marx im Ersten Teil dieser Untersuchung Kapitel »III.1.a. Handlungsvermögen: individuelle Fähigkeiten und externe Befähigungen«. Diese Hinwendung zu Marx geschieht vor dem Hintergrund einer ausführlichen Hegel-Kritik, so beispielsweise Horkheimer: »Die Vernunft [...] ist bei Hegel affirmativ geworden, bevor noch die Wirklichkeit als vernünftig zu bejahen ist. Angesichts der real bestehenden Widersprüche der menschlichen Existenz, angesichts der Ohnmacht der Individuen vor denen von ihnen erzeugten Verhältnissen erscheint diese Lösung als private Behauptung, als Friedensschluß des Philosophen mit einer unmenschlichen Welt.« Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 178.

klang mit Marx: Maßgeblich wird das Interesse, die »Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen« voranzutreiben; »die geschichtliche Bewegung der Epoche« soll »zum Abschluß kommen«. ³⁷ Theorie ist demzufolge ihre Zeit in Gedanken erfasst, wenn sie die rationalen Potentiale, wie sie in den Produktionsprozessen partiell bereits verwirklicht werden konnten, vergegenwärtigt. Sie arbeitet damit auf eine konsequentere Übereinstimmung von Vernunft und Wirklichkeit hin. Das Ziel, so Horkheimer, sei der »vernünftige Zustand«. Es äußert sich im Interesse der kritischen Theorie, die »Aufhebung gesellschaftlichen Unrechts« zu befördern. ³⁸ Die Aktualisierung unverwirklichter emanzipatorischer Potentiale vollziehe sich aber nicht von selbst, es bedarf der Aktivierung derjenigen Kräfte, welche die Herrschaft des Kapitals überwinden und die vernünftige, befreite und (damals noch) fraglos als sozialistisch zu bezeichnende Gesellschaft anstreben:

»Die sozialistische Gesellschaftsordnung wird von der Weltgeschichte nicht verhindert, sie ist historisch möglich; verwirklicht wird sie aber nicht von einer der Geschichte immanenten Logik, sondern von den an der Theorie geschulten, zum Bessern entschlossenen Menschen, oder überhaupt nicht.« ³⁹

Auf Veränderung und Realisierung von Freiheit abstellende Praxis wird zum Gegenstand der Theorie, welche die Möglichkeiten im historisch gewordenen und deswegen auch veränderbaren Wirklichen zu heben unternimmt. ⁴⁰ Kritische Theorie knüpft an den historischen Materialismus an, indem sie ihr »intellektuelle[s] Tun« an die »Idee einer künftigen Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen, wie sie bei den vorhandenen technischen Mitteln möglich ist,« bindet. Sie hat die zu einer »vernünftigen Gesellschaft hintreibenden Tendenzen« offenzulegen. ⁴¹ Demzufolge sind diejenigen sozialen Möglichkeiten, die eine Kritische Theorie zu erfassen gedenkt, als *historische Möglichkeiten* näher zu bestimmen. Sie fallen nicht vom Himmel einer geschichtsvergesessenen Betrachtung der Gegenwart, wie es für viele technische oder auch medizinische Utopien bis heute der Fall ist. ⁴² Historische Möglichkeiten beziehen sich auf die Gesellschaft als Ganze, auf die je gegebene historische Gesellschaftsformation. Von historischen Möglichkeiten lässt sich also sprechen, wenn die Potentiale oder Tendenzen der in einer spezifischen Epoche als maßgeblich sich herausgebildeten Gesellschaftsformation thematisch werden. Das Gewordensein und die Veränderbarkeit der Gesamtgesellschaft sind erste Hinweise auf die in ihr reifenden Potentiale der künftigen Veränderung, die gegebenenfalls auch ihre Überwindung impliziert. In einer beinahe schon unerträglichen Allgemeinheit sollen dann die rationalen und deswegen emanzipatorischen Potentiale von allen anderen geschieden und entfesselt werden.

37 A.a.O. (Nachtrag), S. 219f.

38 A.a.O., S. 190 und S. 216.

39 Max Horkheimer, Dämmerung. Notizen in Deutschland (1931/1934), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 2, Frankfurt a.M.: 1987, S. 344.

40 Mehr hierzu dann auch unten in Kapitel »III. Stufe 1: Kein Wandel ohne gesellschaftliche Potentiale. Ein marxisches Verständnis von Wirklichkeit und Möglichkeit«.

41 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 191.

42 Vgl. zum Beispiel Sascha Dickel, Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen, Baden-Baden: 2011.

Was auf dieser, auf höchstem Allgemeinheitsgrad rangierenden Systemperspektive ausgesagt werden kann: Die Potentiale und Entwicklungstendenzen in der Menschheitsgeschichte folgen keiner »der Geschichte immanenten Logik«, so Horkheimer. Zwar entstehen und reifen sie gemäß der marxsschen Vorstellung innerhalb der gegebenen Gesellschaft, aber mit ihnen kann *keine Entelechie des Sozialen* oder gar ein *universelles Geschichtstelos* verbunden werden, dementsprechend die Potentiale und Tendenzen automatisch auf fruchtbaren Boden stießen: Die Macht der bestehenden »Verhältnisse« kann (muss aber nicht) ihre Verwirklichung verhindern. Der Menschheitsgeschichte ist *keine Logik* inhärent, wonach die Verwirklichung der rational-emanzipatorischen Möglichkeiten im Wirklichen glücken muss.⁴³

Ähnlich, wenn auch weniger schematisch als Horkheimer, argumentiert Adorno. Der Geschichte kann nur dann eine progressive Logik oder gar ein Sinn unterstellt werden, wenn sie das unzählige Leid und die gescheiterten Emanzipationsbemühungen ausblendet:

»Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch.«⁴⁴

Adorno hebt gegenüber einer Kant und Hegel attestierten, alle Abweichungen glattbügelnden oder ignorierenden Konzeption der Universalgeschichte die Diskontinuität der Verwirklichung von Freiheit im historischen Prozess hervor:

»Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe. Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen, im Inbegriff von Diskontinuität.«

Hierbei von einer Diskontinuität in der Geschichtsbetrachtung unter dem Gesichtspunkt menschlicher Emanzipation zu sprechen, ist allerdings leidlich untertrieben. Letztlich führt Adorno die Möglichkeit des Scheiterns eines am Ideal der Humanität orientierten Prozesses vor Augen. Aus der universalgeschichtlichen Freiheitsmetaphysik, wie Adorno sie Hegel und Marx gleichermaßen bescheinigt, ergeben sich gleich zwei gewichtige Einwände. Einerseits ist sie gebunden an eine Vorstellung von Totalität, wonach alle maßgeblichen sozialen Tendenzen in der Gesellschaft zu einer unvermeidlichen historischen Entwicklung verdichtet werden. Andererseits geht mit dieser »geschichtliche[n] Determination«, die zudem »metaphysisch zufällig« sei, der Blick auf die »Möglichkeit des Anderen« verloren.⁴⁵ Diese Möglichkeit werde durch Universalgeschichte verdeckt: Die optimistische Erzählung von der kontinuierlichen Verwirklichung der Freiheit verschleierte nicht nur die Herrschaft des Widervernünftigen, son-

43 Horkheimers Resümee endet in dem bekannten Ausspruch: »Solange die Weltgeschichte ihren logischen Gang geht, erfüllt sie ihre menschliche Bestimmung nicht.« Einige Seiten zuvor erteilt er optimistischen Geschichtsphilosophien eine Absage und verweist auf die unabgegoltenen Möglichkeiten in der Geschichte: »Unwiderruflich ist in der Geschichte nur das Schlechte: die ungewordenen Möglichkeiten, das versäumte Glück, die Morde mit und ohne juristische Prozedur, das, was die Herrschaft den Menschen antut.« Horkheimer, *Autoritärer Staat*, S. 319 und S. 301.

44 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 314. Dort auch das nächste Zitat.

45 A.a.O., S. 317.

dern (was noch viel schlimmer zu sein scheint) verhindere das Denken und Ergreifen von alternativen Möglichkeiten. Die von Adorno konstatierte reale Ohnmacht des Menschen gegenüber systemischen Zwängen wird in der Konstruktion geschichtlicher Notwendigkeit reproduziert, gegen die Einspruch zu erheben einer Donquichotterie gleichkäme, wenn Hegel und Marx in ihrer »Vergottung der Geschichte« das letzte Wort behielten. Dem Volks- oder vielleicht irgendwann auch einmal Weltgeist unterliegt am Ende jedes noch so gewitzte Kollektiv – von Individuen ganz zu schweigen.⁴⁶ Was dann noch bleibt, ist Einsicht in die Notwendigkeit.⁴⁷

Einsicht in die Notwendigkeit bedeutet in der hegelschen Lesart vor allem aber Einsicht in die Notwendigkeit der Gesetze der Natur.⁴⁸ Wenn hingegen anknüpfend an die kantische Dualität einer naturgesetzlichen und einer durch Freiheit bestimmten Kausalität⁴⁹ die historische Dynamik von Gesellschaften gemäß der Kausalität nach Gesetzen der Natur aufgefasst wird, verwandelt sich Universalgeschichte in *Naturgeschichte*.⁵⁰ Adorno findet sie in Reinform im historischen Materialismus:

»Die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ist Ideologie, soweit sie als unveränderliche Naturgegebenheit hypostasiert wird. Real aber ist die Naturgesetzlichkeit als Bewegungsgesetz der bewußtlosen Gesellschaft, wie es das ›Kapital‹ von der Analyse der

46 Eine »der verhängnisvollsten Konsequenzen der idealistischen Geschichtskonstruktion« ist nach Adorno die Diffamierung und das Vergessen des Möglichkeitscharakters geschichtlicher Prozesse: »Indem nämlich alles Wirkliche mit dem Geist gleichgesetzt wird, wird dadurch Möglichkeit und Wirklichkeit miteinander identifiziert. Nicht nur wird das Wirkliche dem Geist gleichgesetzt, sondern der Geist auch der Wirklichkeit; er verliert schließlich doch die Spannung zu ihr und wird als kritische Instanz auf diese Weise kassiert. Und dieser Trend innerhalb des identifizierenden idealistischen Denkens der Gleichsetzung von Wirklichkeit und Möglichkeit und der Abschneidung der Möglichkeit als jenes subjektiven Spannungsmoments, das auf der subjektiven Seite genau dem entspricht, was auf der objektiven das nichtidentische Seiende ist, der befähigt dann das Denken dazu, die Möglichkeit zu diffamieren.« Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (Vorlesung 1964/65), Frankfurt a.M.: 2001, S. 100f.

47 Diese Formulierung, welche dank Engels massenhaft kolportiert wurde, sorgt bei werkgetreuen Hegel-Interpreten immer wieder für Unbehagen. Bei Engels heißt es: »Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. ›Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird.‹ Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen.« Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), in: MEW Bd. 20, Berlin: 1972, S. 106. Das direkte Hegel-Zitat in dieser Passage von Engels findet sich hier: Hegel, *Enzyklopädie Bd. 1, Zusatz zu § 147*. Zur Kritik an der dem Kontext entrisenen Verwendung oder Interpretation der auf Hegel zurückgehenden Formel von der Einsicht in die Notwendigkeit im Marxismus vgl. Bernhard Lakebrink, *Die Europäische Idee der Freiheit. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden: 1968, S. 322.

48 Hegel, *Enzyklopädie Bd. 1, § 104, Zusatz 1*.

49 Pate für diese Dualität ist die dritte Antinomie: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 472ff.

50 *Naturgeschichte*, die Adorno nicht als Geschichte einer außermenschlichen Natur, sondern als menschliche Geschichte fasst, ist ein äquivokes Konzept. Ihm werde ich nicht umfassend nachgehen, nur die für den Möglichkeitsgedanken relevanten Aspekte herausgreifen. Vgl. Breitenstein, *Die Befreiung der Geschichte*, S. 120ff.

Warenform bis zur Zusammenbruchstheorie in einer Phänomenologie des Widergeistes verfolgt. Der Wechsel der jeweils konstitutiven ökonomischen Formen vollzog sich gleich dem der über die Jahrmillionen hochkommenden und aussterbenden Tierarten.«⁵¹

Diese Konzeption der Geschichte als Naturgeschichte sei, so Adorno, wahr und falsch zugleich. Ihre Wahrheit schöpft sie aus den wirksamen (ökonomischen) Bewegungsgesetzen; falsch wird sie, sobald diese Gesetze den Schein des Unvermeidlichen, Naturgesetzen gleich, annehmen. Geschichtskonzeptionen, welche in der Retrospektive soziale Veränderung gemäß solchen Gesetzmäßigkeiten beschreiben, werden ideologisch. Sie scheinen dem menschlichen Zugriff entzogen und deswegen unvermeidlich zu sein. Nichtnaturhafte Geschichtsdeutung müsste demgegenüber mit den vorge-schichtlichen, selbstlaufenden Gesetzmäßigkeiten brechen, um dem Naturhaften und Immergleichen zu entrinnen. Das wäre die »Befreiung der Geschichte«: als Befreiung vom »Schein naturgesetzlicher Eigendynamik und Fatalität« des historischen Prozesses.⁵²

Die von Adorno verfolgte »Negativität der Naturgeschichte« soll diese Befreiung bewerkstelligen. Der Schlüssel besteht im Möglichkeitsdenken. Allerdings soll Kritische Theorie nicht nur prospektiv Möglichem, den unverwirklichten Potentialen in der Gegenwart, auf die Schliche kommen. Kritische Geschichtsbetrachtung bedeutet auch, die in der Vergangenheit ersichtlichen Alternativen zum historischen Verlauf zu berücksichtigen. Das Unabgegoltene, das womöglich in den Zeitläuften zerrieben oder unterdrückt worden ist, soll ebenso erschlossen werden. Sie hat also hierfür nicht nur – wie Marxens gallischer Hahn – auf eine glorreiche Zukunft oder – wie Benjamins Engel – auf ein Anwachsen von Leid, auf die Katastrophen und auf die Trümmer des zivilisatorischen »Fortschritts«⁵³ zu verweisen. Auch das Andere, die alternativen, aber unverwirklichten Möglichkeiten im Vergangenen sind zu rekonstruieren:

»Das Tiefste, was vielleicht Deutung dem Geist überhaupt verspricht, ist, daß sie uns dessen versichert, daß das was ist nicht das letzte ist – oder vielmehr das ist, was nicht nur das ist, als was es sich gibt. Man könnte also sagen, daß die Negativität der Naturgeschichte – indem sie immer an den Phänomenen das aufdeckt, was sie hätten werden können – die *Möglichkeit* der Phänomene festhält gegenüber dem bloßen Sein, das sie vertreten.«⁵⁴

Geschichtsdeutung, die als negative Naturgeschichte auftritt, zeigt an, wie das, was hätte werden können, in Gegenwart und Zukunft hineinzuwirken vermag: Wir versichern uns der Potentialität im Gegenwärtigen anhand der unverwirklichten Mög-

51 Adorno, Negative Dialektik, S. 349. Wie sehr Adorno hier an Marx anknüpft, kann folgendes Zitat anzeigen: »Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.« Marx, Das Kapital Bd. 1, S. 16 (Vorwort zur ersten Auflage).

52 Breitenstein, Die Befreiung der Geschichte, S. 271.

53 Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte (1940/1942), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. I.2, Frankfurt a.M.: 1991, IX, S. 697f.

54 Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, S. 194.

lichkeiten im Vergangenen. Einerseits wächst hierdurch das Gespür für den Möglichkeitscharakter des Sozialen überhaupt. Andererseits soll deutende Geschichtsbetrachtung auch unerfüllte Emanzipationsbestrebungen oder – je nach Erkenntnisinteresse – gescheiterte reaktionäre Bewegungen vergangener Zeiten beleuchten, um von dort aus Reflexionen über ihren Gehalt und ihre Wirkmacht im Gegenwärtigen anzustellen. Diesbezüglich beachte man am letzten Zitat allein, wie die Zeitformen der Verben wechseln: Vergangenheit und Gegenwart verschränken sich im Gedanken des Andersseinkönnens. Solche Deutung der Geschichte kann das zu Begreifende nicht aus einem Guss darlegen. Gedeutete Geschichte resultiert aus Konstellationen einer von Widersprüchen, von gescheiterten Kämpfen und von verhinderten Katastrophen durchwobenen Vergangenheit. Sie ist von Möglichkeiten erfüllt.

Wenn demgegenüber Geschichte als ein schier unabwendbares, gar notwendiges Geschehen betrachtet wird, verkümmert ein historisches Bewusstsein, das die Vergangenheit in ihrer Möglichkeitsstruktur hätte erfassen können: Ein Blick auf das, was hätte auch werden können. Ein historisches Möglichkeitsbewusstsein weist nicht nur geschichtsphilosophische Ansätze mit teleologischen Ambitionen zurück, sondern richtet sich auch gegen geschichtswissenschaftliche Strömungen, die historische Zusammenhänge einzig als dasjenige zu begreifen intendieren, was geschah. Ansonsten würde geschichtliche Erkenntnis immer nur eine Erkenntnis des Vergangenen unter dem Aspekt seiner gewesenen Wirklichkeit bedeuten. Solche faktizistische Retrospektivität fußt auf einer als positivistisch klassifizierten Erkenntnistheorie, wie sie etwa Leopold von Ranke, dem Begründer der modernen Geschichtswissenschaft, bescheinigt wird.⁵⁵ *Retrospektiv-positivistische Geschichtswissenschaft* wird damit aus zweierlei Gründen zum Gegenstand der Kritik: Einerseits ist sie konsequent rückwärtsgewandt, blendet also die Dimension des Zukünftigen als ein wissenschaftlich Irrelevantes aus. Andererseits legt sie in ihrem Anspruch, zu »zeigen, wie es eigentlich gewesen«⁵⁶ ist, einen Fakten-Fetischismus an den Tag, der die in jeder historischen Situation vorhandenen Alternativen verdeckt. Die Fokussierung des Geschichtlichen in seinem So-und-nicht-anders-Sein versperrt den Blick auf die unverwirklichten historischen Potentiale – seien sie emanzipatorischer oder regressiver Natur. Webers Rekurs auf den Begriff der objektiven Möglichkeit fällt dieser Kritik ebenfalls anheim, weil die Alternativen zum tatsächlichen Verlauf des historischen Prozesses immer nur als Gedankenexperiment, rein methodisch und unter Laborbedingungen eruiert werden können.⁵⁷ Wer das Vergangene primär als kausales und faktenbasiertes Geschehen begreift, wird gegenwärtige und künftige Alternativen zum jeweils Bestehenden nicht hinreichend berücksichtigen können. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als etwas Gestaltbares, Multi-Optionales und deswegen Unabgeschlossenes zu verstehen, lässt sich dann nur schwerlich ausbil-

55 A.a.O., S. 17.

56 Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, in: ders., *Sämtliche Werke* Bd. 33/34, Leipzig: 1874, S. 7.

57 Vgl. hierzu Kapitel »III.2. Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung. Weber und der Begriff der objektiven Möglichkeit in den Sozialwissenschaften« im Ersten Teil der vorliegenden Untersuchung.

den.⁵⁸ Zum positivistischen Geschichtsverständnis verhält sich der philosophische Gedanke also konträr: Sein Telos, so Adorno, sei das »Offene und Ungedekte«.⁵⁹ Dieses Telos wird beim Verständnis sozialer Zusammenhänge relevant, sofern es zur Artikulation von Alternativen zum tatsächlichen Verlauf beiträgt, zumindest aber Einspruch gegen Notwendigkeitsnarrative motiviert.

Mit der Kritik an der Naturgeschichte wird zwar das *Ende der optimistischen Geschichtsphilosophie* proklamiert⁶⁰, aber es wäre verfehlt, fortan geschichtliche Ereignisse gemäß einer Regressionsthese von Vernunft und Freiheit zu deuten. Wie sich die Vergegenwärtigung der Massenverbrechen in den 1940er Jahren auf das Denken sozialer Möglichkeiten auswirkte, werde ich im dritten Abschnitt besprechen. Vorerst ergibt sich folgender Befund für das Denken von Geschichte nach dem Ende ihrer optimistischen Konzeptualisierung: Kritische Theorie begreift Geschichte als das nach vornhin Offene, nicht vollends Vorherbestimmte und deswegen Veränderbare.⁶¹ Diese bedingte, durch die je konkrete Wirklichkeit begrenzte Offenheit hat keineswegs zur Folge, sich ihr gegenüber interesselos zu verhalten: Der Imperativ »Nie wieder Auschwitz!« erfordert eine möglichst präzise Perspektive auf die Zukunft, um sowohl die freiheitsverbürgenden als auch die regressiven Erfahrungen und Potentiale bewusst und sie zur Grundlage entsprechender gesellschaftspolitischer, wissenschaftlicher und kultureller Aktivitäten werden zu lassen.⁶²

Die Idee einer Kritischen Theorie bleibt in allen Werkphasen bei Horkheimer und Adorno von der *Möglichkeit emanzipatorischen Fortschritts* beseelt. Sie verfährt dabei retrospektiv und prospektiv zugleich, insofern einerseits unabgegoltene, in ihrer Verwirklichung gehemmte oder unverwirklichte Potentiale vergangener Zeiten und andererseits Möglichkeiten des Neuen entschlüsselt werden sollen. Die eigene Zeit auf den

-
- 58 Lothar Knatz, Melancholie und Kritik. Zu Adornos Geschichtsphilosophie, in: ders. et al. (Hg.), *Leben und Geschichte. Studien zur deutschen Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Würzburg: 2008, S. 146. Diesen Möglichkeitsansatz in der Retro- und in der Prospektive hat jüngst auch Thomas Piketty hervorgehoben: Thomas Piketty, *Die Ideologie der Ungleichheit*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 65. Jahrgang, Heft 4: 2020, S. 50f.
- 59 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 31. Dazu passt die Anmerkungen Adornos, dass er dazu tendiere, den Ausdruck des »Offenen« als einen Schlüsselbegriff Kritischer Theorie zu erachten: Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (Vorlesung 1964), Frankfurt a.M.: 2008, S. 135.
- 60 Hierzu siehe oben die Einleitung, Abschnitt 2.b.
- 61 Zumindest wird dies für diejenige Phase, die Marx als »Vorgeschichte« bezeichnet hat, zugestanden. Bemerkenswert mechanistisch wirkt folgende Einlassung des jungen Horkheimer, der 1933 auf einem Soziologenkongress in Genf die Offenheit der gesellschaftlichen Fortentwicklung auf die irrationalen Momente des Sozialen zurückgeführt hat: »Ja, es läßt sich [...] das Gesetz formulieren, daß mit steigender Veränderung dieser Struktur [gemeint ist die Struktur der Gesellschaft, G.G.] im Sinne einheitlicher Organisation und Planung auch die Voraussagen einen höheren Grad von Sicherheit gewinnen werden.« Die planende, naturbeherrschende Vernunft müsse lediglich gesellschaftlich wirksamer werden, damit die »Unsicherheit in den soziologischen Urteilen über die Zukunft« abnehme. Horkheimer, *Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften*, S. 116.
- 62 »Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufzuzwingen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.« Adorno, *Negative Dialektik*, S. 358.

Begriff zu bringen, setzt ein Verständnis der Wirklichkeit voraus, das auf ihr mögliches Anderssein verweist. Solche Wirklichkeitserkenntnis vollzieht sich in Konstellationen. Der dynamischen Technik namens Konstellation entspricht die Dynamik des Wirklichen. Indem Philosophie zur Dynamisierung der Wirklichkeitsbetrachtung beiträgt, zeigt sich die im letzten Kapitel skizzierte Doppelgestalt ihrer Aktualität. Zum einen drückt sie sich im Denken der eigenen Zeit als der zu entschlüsselnden geschichtlich gewordenen Wirklichkeit aus, zum anderen entfaltet Philosophie damit ihre spezifische Wirksamkeit: In der Erschließung der Wirklichkeit wird zugleich die Möglichkeit ihrer Veränderung ersichtlich.

Allerdings ist ein direkter Zugriff auf das Mögliche im Wirklichen oftmals verstellt. Kritik der Wirklichkeit meint dann eben auch, dieses Allgemeine – die historischen Möglichkeiten – in seiner Negativität zu begreifen: als Negation der bestehenden Verhältnisse, die in ihrer Totalität gemäß dem populären Urteilsspruch aus den »Minima Moralia« als das Unwahre erachtet werden.⁶³

Reflexionen auf die Historizität oder Zeitlichkeit menschlicher Praxis und Theorie umfassen auch bei Horkheimer und Adorno sozialphilosophische Grundbestimmungen. Sie betreffen den Wirklichkeits- und Möglichkeitsstatus der Erkenntnisgegenstände – subsumiert unter dem Terminus »Gesellschaft«. Auch wenn der Begriff der *Ontologie* insbesondere bei Adorno keinen guten Stand hat, verfährt Kritische Theorie ontologisch, sofern sie ihre Erkenntnisgegenstände mit den Grundbegriffen der Wirklichkeit und der Möglichkeit aufschlüsselt. Man denke wieder an die Kernaussage Adornos: Weil das, was ist, sich ändern lässt, »ist« das, was ist, nicht alles.⁶⁴ Hierbei wird weder auf biologische Zusammenhänge noch auf physische Gesetzmäßigkeiten abgestellt. Die ontologisch fundierte Veränderbarkeitsempphase bezieht sich auf menschliche Sachverhalte. Sofern die Kritische Theorie auf Prinzipien und Strukturen zurückgreift, die für die menschlichen Angelegenheiten charakteristisch sind, lässt sich von einer sozialontologischen Betrachtungsweise sprechen. Aussagen über vergesellschaftete Individuen, Institutionen oder Ordnungen, die auf Kontingenz, Veränderbarkeit, Vermögen, Macht und Freiheit rekurren, weisen zumindest eine ontologische Grundierung auf. Dies wird bei Adorno kaum deutlicher als in einer soziologischen Sentenz, die bezeichnenderweise um Hegel kreist:

»Was eine Gesellschaft ist und was die traditionelle Metaphysik geneigt wäre, als ihr ›Sein‹ zu hypostasieren, ist eben das, was zum Besseren oder Schlimmen sie weitertreibt. Ihr partikulares So-und-nicht-anders-Sein widerspricht ihrem eigenen Begriff [...]. Ordnung als eine mit den lebendigen Subjekten nicht identische, kurz das als ewig und unveränderlich Gesetzte definiert ihr dynamisches Wesen; die Idee von Versöhnung im richtigen gesellschaftlichen Zustand wäre mit Ordnung als dem Inbegriff auferlegter Gesetze so wenig vereinbar wie mit einem Fortschritt, der, nach Kafkas Wort, überhaupt noch nicht stattgefunden hat und der, solange er der gesellschaft-

63 Adorno, *Minima Moralia*, Aph. 29, S. 55. Vgl. auch Adorno, *Drei Studien zu Hegel*. Erfahrungsgehalt, S. 324.

64 Vgl. hierzu meine Ausführungen zu Beginn des Zweiten Teils: »Vorbemerkung: Möglichkeit – ein verborgener Grundbegriff der Kritischen Theorie?«.

lichen Ordnung immanent bleibt, immer zugleich auch seine eigene Verneinung ist, die permanente Regression.«⁶⁵

Zum »Sein« von Gesellschaft zählt ihre Dynamik. Doch was dieses Sein bedeutet, kann immer nur in historischen Konstellationen erschlossen werden. Die Veränderbarkeit der (bisherigen) Gesellschaften ist bezogen auf das Herrschaftsgefüge, das ihre Form bestimmt; das »dynamische Wesen« lebendiger Subjekte konstituiert einerseits die Dynamik einer jeden Gesellschaft, wird aber zugleich definiert und damit begrenzt durch die jeweilige soziale Ordnung, in welche die Subjekte eingebunden sind. Gesellschaft als etwas wesentlich Dynamisches zu verstehen, mutet ontologisch an und bildet eine Grundlage für die Rede von »sozialer Möglichkeit«. Der Begriff der sozialen Möglichkeit resultiert aus dem Möglichkeitscharakter von Gesellschaft überhaupt.

Vielen Überlegungen der Kritischen Theorie liegt eine *Prozessontologie* zugrunde. Vorgänge des »Werdens« können substanzontologisch aufgefasst oder im Rahmen einer relationalen Ontologie erklärbar werden. Demgegenüber zeichnen sich prozessontologische Ansätze dadurch aus, dass sie die Transformierbarkeit und Transformation als etwas allen Verhältnissen und Dingen Wesentliches setzen.⁶⁶ Im Kern weist diese Sozialontologie also auf die Prozeduralität ihrer Erkenntnisgegenstände hin. In der Folge von Hegel und Marx wird »die« moderne Gesellschaft insofern als wesentlich prozessual begriffen, als ihr Sein nur durch und über die ihr maßgeblichen Widersprüche, Veränderungen und Tendenzen erschlossen werden kann. Kritische Theorie richtet ihr Augenmerk auf soziale Antagonismen und Transformationen. Sie anerkennt die Prozesse und das möglicherweise zu Werdende als gleichberechtigte Untersuchungsgegenstände: Ihr Wirklichkeitsstatus ist nicht geringer als der von manifestierten Macht- oder Rechtsverhältnissen.⁶⁷ Wurde von Aristoteles bis Hegel eine Priorisierung der Wirklichkeit (*Energeia*) vor der Möglichkeit (*Dynamis*) behauptet⁶⁸, so wird diese Vorrangstellung im Gefolge von Marx infrage gestellt. Das Erkenntnisinteresse der Kritischen Theorie richtet sich nicht nur auf das, was aktuell ist, sondern eben auch auf das, was sich in den realen Veränderungen und Tendenzen zeigt und (noch) nicht ist. In Anknüpfung an die zuletzt zitierte Passage von Adorno heißt dies: Das, was die Gesellschaft zum »Besseren« oder »Schlimmen« treibt, »ist« ihr Sein. Möglichkeitsanalysen können rein systemimmanent geschehen, müssen es aber nicht: Das Sein der Gesellschaft kann auch so verfasst sein, dass es über sie selbst hinaustreibt. Worin aber die jeweiligen Dynamiken und Tendenzen bestehen, bleibt gemäß dieser minimalistischen Ontologie unzureichend unterbestimmt. Eine inhaltvollere Bestimmung des Seins der jeweili-

65 Adorno, Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien (1961), S. 229.

66 In Reinform mögen diese idealtypischen Konstruktionen kaum vorkommen, meist wird eine Mischung vorliegen. Renault sieht insbesondere im Bereich der Gesellschaftstheorien relationale oder prozessuale Ontologien am Werke. Vgl. Renault, *Critical Theory and Processual Social Ontology*, S. 23ff.

67 Renault spricht von einer Ontologie, welche nicht nur bestehende soziale Beziehungen und Tatsachen, sondern auch transformativen Prozessen ein umfassendes Wirklichsein (»fully reality«) einräumt. A.a.O., S. 30.

68 Siehe hierzu die Ausführungen im Kapitel über Aristoteles im Ersten Teil der vorliegenden Untersuchung: Kapitel I.2.b. Ontologische Realmöglichkeit und Wirklichkeit.

gen Gesellschaft ergibt sich nur aus historischen Konstellationen und soziologischer Expertise.⁶⁹ Das Sein einer Gesellschaft zeigt sich in ihren historischen Möglichkeiten.

Das so entwickelte *Verhältnis zwischen Ontologie und Geschichte* könnte angesichts traditioneller Entgegensetzungen irritieren: Ontologie als Wesensschau scheint den historischen Prozessen vorgelagert, ihnen enthoben. Aus diesem Grund werden auch bei Adorno in der »Negativen Dialektik« traditionelle Varianten von Ontologie kritisiert.⁷⁰ Von Belang sind insbesondere drei Aspekte, die er als veraltet erachtet.⁷¹ (1) Ontologie als Invariantenlehre eruiert unveränderliche Wesensmerkmale und richtet sich auf das Immergleiche und Bleibende. Sie ignoriert geschichtliche Prozesse. (2) Ontologie rechtfertigt das Bestehende, indem sie das, was sie als bislang unveränderlich herausstellt und auf dem das Bestehende fußt, als unveränderbar verklärt. (3) Ontologie als Ursprungsphilosophie führt das Seiende auf unverrückbare Prinzipien oder Gründe zurück, hinter denen die Verschiedenheit, Vielschichtigkeit und Unverfügbarkeit des Besonderen verblasst, also dem Identitätsdenken anheimfallen. Die Kritik »der« traditionellen Ontologie unter diesen drei Hinsichten mündet in Überlegungen, mit denen eine Historisierung und Dynamisierung des »Seienden insofern es seiend ist«, einhergeht: Die Entgegensetzung von Ontologie und Geschichte sowie von Immergleichem und Veränderbarem wird damit unterlaufen.⁷² Diese dynamische und kritische Ontologie ist anschlussfähig an gegenwärtige Überlegungen. Was sich etwa mit Ian Hacking zeigen lässt: Unsere allgemeinen Annahmen über Gegenstände ändern sich, weswegen Hacking für einen »dynamischen Nominalismus« plädiert.⁷³ Ontologie kann demzufolge nicht als eine Wesensschau verstanden werden, die sich auf Immergleiches versteift – und damit den Blick auf das Veränderbare und Andere ausgrenzt. Die Kritische Theorie der Gesellschaft weist solche dynamisch-ontologischen Facetten auf, wenn sie dem

69 Demgegenüber war Georg Lukács in seinen Überlegungen zur Sozialontologie etwas bestimmungsfreudiger. In Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann entwickelt auch er einen Begriff der gesellschaftlichen Möglichkeit. Kritisch greift Lukács aristotelische Motive auf, um die Veränderbarkeit des Sozialen und den Möglichkeitscharakter des gesellschaftlichen Bewusstseins ontologisch zu fundieren. Dabei wird die Zentralkategorie der Arbeit bemüht. Sie wird zur Transformationskategorie schlechthin. Vgl. Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Zweiter Halbband (1971), in: ders., *Werke* Bd. 14, Neuwied: 1986, S. 39ff.

70 Vgl. das Kapitel »Verhältnis zur Ontologie«, in: Adorno, *Negative Dialektik*, S. 69ff.

71 Diese Aspekte hat Többecke herausgearbeitet: Többecke, *Negative Dialektik und kritische Ontologie*, S. 18ff.

72 Siehe hierzu auch die frühe Arbeit von Marcuse zu Hegel, die sich explizit mit ontologischen Fragen auseinandersetzt und etwa die hegelsche Vorstellung hervorhebt, wonach das Sein der Wirklichkeit als Bewegtheit zu fassen sei. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), in: ders., *Schriften* Bd. 2, Springe: 2004, S. 116ff. Aufschlussreich ist auch: Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (1941), in: ders., *Schriften* Bd. 4, Springe: 2004, S. 212f.

73 »Das Universale ist nichts Zeitloses, sondern etwas Historisches. Das Universale und was darunter fällt [...] werden geformt und verändert, während das Universale zum Vorschein kommt. Mit Bezug auf diesen Prozeß habe ich von dynamischem Nominalismus gesprochen, denn das Entstehende wird dabei eng mit der historischen Dynamik des Benennens und des anschließenden Gebrauchs des Namens verknüpft.« Hacking, *Historische Ontologie*, S. 37.

»unmöglichen Objekt«⁷⁴ namens Gesellschaft ein »Sein« zuweist, das nicht nur in seiner Bestimmung formbar und veränderlich ist. Vielmehr wird das »Sein« der Gesellschaft in ihrer Veränderbarkeit erachtet.

In Hinblick auf den Begriff der Möglichkeit wiederum bedeutet das zweierlei. Erstens ist auch dieser Begriff veränderlich und veränderbar. Zwar gehen in ihn – im Sinne einer Minimalontologie⁷⁵ – gewisse allgemeine Vorstellungen über die Beschaffenheit von sozial Möglichem gemäß den Begriffen der Kontingenz, des Vermögens und der Macht ein. Aber diese Bestimmungen unterliegen einer historischen Dynamik: Die theoretische Leistungskraft und praktische Relevanz des Möglichkeitsbegriffs ändern sich in den Zeitläufen. So kommt auch diesem Begriff ein »Zeitkern« zu.⁷⁶ Zweitens erlangt dieser Grundbegriff eine zentrale Rolle zum Verständnis des »Seins« von Gesellschaft überhaupt. Möglichkeit erweist sich somit nicht nur als eine Vorstellung, die im Begriff des Begriffs⁷⁷ enthalten, sondern auch im Begriff der Gesellschaft fest verankert ist. Diese Verankerung resultiert aus der Veränderbarkeit des gesellschaftlichen Seins: *Das Sein von Gesellschaft besteht in ihrem Andersseinkönnen.*

3. Kritik-Aktualität-Potentialität. Konturen eines Begriffs der sozialen Möglichkeit

Das Bestehende kann einzig der begreifen,
dem es um ein Mögliches und Besseres zu
tun ist.

Theodor W. Adorno⁷⁸

Das Andersseinkönnen gesellschaftlicher Zusammenhänge zeigt sich an ihren Potentialen. Potentialitätsargumente finden gegenwärtig breite Anwendung, sei es in der Ethik – etwa in Bezug auf die Würde menschlicher Embryonen – oder sei es im Recht – etwa in einer Entscheidung des deutschen Bundesverfassungsgerichts über einen Verbotsantrag einer verfassungsfeindlichen Partei.⁷⁹ Aus dem aktiven Potential einer Entität oder

74 Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin: 2013, S. 13.

75 Vgl. hierzu meine Überlegungen im Ersten Teil dieser Untersuchung in Kapitel »1.3. Zum Zusammenhang von logischer Möglichkeit, Realmöglichkeit und Wirklichkeit«.

76 Ihm ist der dritte Abschnitt des Zweiten Teils dieser Untersuchung gewidmet.

77 Das war das Resultat des erkenntnistheoretischen Abschnitts im Zweiten Teil der vorliegenden Studie, Kapitel »1.3. Kritik der Affirmation begrifflich tradierter Gehalte: Dynamische Begriffe und ihr transzendierendes Potential«.

78 Theodor W. Adorno, *Eine Stätte der Forschung* (1941), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 20.2, Frankfurt a.M.: 1997, S. 601.

79 Zur Schutzwürdigkeit menschlicher Embryonen vgl. Dieter Birnbacher, *Wie überzeugend ist das Potentialitätsargument?*, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 11: 2006, S. 327ff. Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner ablehnenden Entscheidung des NPD-Parteiverbotsantrags ebenfalls ein Potentialitätsargument vorgestellt, das entscheidend dafür war, eine vom Gericht als verfassungsfeindlich eingestufte Partei trotzdem nicht zu verbieten: »Ob ein ausreichendes Maß an Potentialität hinsichtlich der Erreichung der von einer Partei verfolgten Ziele besteht, ist im Rahmen einer wertenden Gesamtbetrachtung festzustellen. [...] Erforderlich ist, dass sich ein

sozialen Gruppe und unter Berücksichtigung geltender normativer Standards wird auf den Umgang mit ihr geschlossen. Allgemeiner formuliert: Die Regulierung der sozialen Wirklichkeit findet auch unter dem Gesichtspunkt ihrer Möglichkeiten statt. Potentialitätsargumente, wie sie in deskriptiven oder präskriptiven Urteilen zur Geltung gelangen, sind so gesehen kein Spezifikum einer Kritischen Theorie. Worin besteht aber nun ein ihr adäquates Möglichkeitsdenken?

Im Folgenden sollen diejenigen Spezifika zusammengefasst werden, die in den vorangegangenen Abschnitten dargelegt worden sind. Sie sollen so konfiguriert werden, dass sie dem »Kerngeschäft«, der *Kritik der Wirklichkeit*, entsprechen: Kritik eröffnet zum Bestehenden alternative *Möglichkeiten*, sofern kritische Urteile nicht unentwegt Aporien produzieren. Kritik ist darauf gerichtet, das Wirkliche im Lichte seiner Möglichkeiten zu betrachten, sofern der Möglichkeitsraum nicht vollends verstellt ist. Kritik entwickelt dabei ein *Interesse an denjenigen Potentialen*, die eine *Veränderung des status quo* bewirken. Sie richtet sich – und darauf verweist das Zitat am Anfang des Kapitels – auf diejenigen Potentiale und Möglichkeiten, welche außerdem *besser* wären als das, was ist. Der Möglichkeitsgedanke wird demzufolge flankiert von einer sachten, bisweilen bewusst unterbestimmten Vorstellung vom »Besseren«, wie sie etwa in idealistischen und materialistischen Strömungen emphatisch mit dem Freiheitsgedanken verbunden wird – eine Freiheit, die erst unter Verhältnissen zu realisieren wäre, welche der Warenförmigkeit des Sozialen und der Herrschaft des Kapitals entronnen sind. Prospektives Möglichkeitsdenken hat demzufolge ein Interesse, die progressiven Potentiale zu heben und eventuell sogar Wege ihrer Realisierung aufzuzeigen. Doch, und das wird unter anderem an den sozialwissenschaftlichen Untersuchungen des Instituts für Sozialforschung in den späten 1930er und den 1940er Jahren ersichtlich, müssen ebenfalls diejenigen Tendenzen erschlossen werden, die dem »Besseren« nicht nur im Wege stehen, sondern es zu verunmöglichen drohen: Totalitäre Entwicklungen der eigenen Zeit werden dabei ebenfalls in ihrem Wirklichkeits- und Möglichkeitscharakter darzustellen sein.⁸⁰ Prospektives Möglichkeitsdenken hat sich deswegen auch den regressiven Potentialen der Wirklichkeit eingehend zu widmen, zumal die Vorstellung eines »besseren Möglichen« verdeutlicht wird in der Bewusstwerdung dessen, was ihm radikal zuwiderläuft:

»Durch die Auflage des Positiven wird Kritik von vornherein gezähmt und um ihre Vehemenz gebracht. [...] Der kollektive Zwang zu [...] Positivität [...] hat mittlerweile

hinreichendes Maß an konkreten und gewichtigen Anhaltspunkten ergibt, die den Rückschluss auf die Möglichkeit erfolgreichen Agierens der Partei gegen die Schutzgüter des Art. 21 Abs. 2 Satz 1 GG rechtfertigen. Dabei sind sowohl die Erfolgsaussichten einer bloßen Beteiligung der Partei am politischen Meinungskampf als auch die Möglichkeit einer Durchsetzung der politischen Ziele der Partei mit sonstigen Mitteln in Rechnung zu stellen.« Das Gericht befand, dass dieses Maß nicht erfüllt und deswegen der Verbotsantrag unbegründet sei. BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 17. Januar 2017, – 2 BvB 1/13 – Rn. 587.

- 80 In der Selbstbeschreibung des Instituts aus dem Jahr 1941 erwähnt Adorno Forschungen zum Zusammenbruch der Weimarer Republik, zum Antisemitismus, zur Kulturindustrie und zur Bürokratie. Adorno, Eine Stätte der Forschung, S. 602. Zum Möglichkeitsdenken angesichts einer Regression der Aufklärung siehe ausführlicher unten im dritten Abschnitt die Kapitel zur zweiten und dritten Stufe des Möglichkeitsdenkens.

gerade die erfaßt, die sich in schroffstem Gegensatz zur Gesellschaft meinen. Nicht zuletzt dadurch ordnet ihr Aktionismus dem herrschenden gesellschaftlichen Trend so sehr sich ein. Dem entgegenzusetzen wäre, in Variation eines berühmten Satzes von Spinoza, daß das Falsche, einmal bestimmt erkannt und präzisiert, bereits Index des Richtigen, Besseren ist.«⁸¹

Wenn es eine Tendenz gibt in der Entwicklung der Kritischen Theorie bei Horkheimer und Adorno, so lässt sie sich begreifen entlang dieser Fokusverschiebung: Von den progressiven zu den regressiven Potentialen verlagert sich die Kritik der Wirklichkeit. Im aktuell »Falschen« zeigt sich zunehmend, warum das Bestehende nicht nur veränderbar, sondern auch veränderungswürdig ist.

a. Kritik des Positivismus in Wissenschaft und Politik

In einem ersten Schritt soll die Kritikkonzeption und der ihr immanente Möglichkeitsbegriff entlang zeitgenössischer Strömungen innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften entfaltet werden, gegen die sich die Kritische Theorie der Gesellschaft abgrenzt. Was bereits mit den Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Geschichte deutlich geworden sein durfte: Kritische Theorie ist und bleibt in ihrem Kern *antipositivistisch*.⁸² »Positivismus« wird dabei weder auf den Entwurf von Auguste Comte, noch auf den Neopositivismus der Wiener Schule reduziert. Als Positivismus wird vielmehr eine Geisteshaltung, eine Denkweise, bezeichnet, welche die *Wirklichkeit auf ihr »So- und Nichtanderssein«*⁸³ reduziert.⁸⁴ Die Einwände werden insofern als bestimmte Negation formuliert, als der Erfahrungsgehalt empiristischer Ansätze keineswegs zurückgewiesen wird. In dieser Sachhaltigkeit besteht vielmehr die Stärke derjenigen Positionen, die landläufig als positivistisch bezeichnet werden. Zum Problem wird eine erfahrungsgesättigte Reflexion erst dann, wenn sie theoretisch und methodisch so eingezäunt wird, dass sie nur noch das, was ist, gelten lässt.⁸⁵ *Immanenz* in einer kaum zu überbietenden

81 Theodor W. Adorno, Kritik (1969), in: ders., Gesammelte Schriften Bd.10.2, Frankfurt a.M.: 1997, S. 792f.

82 Vgl. hierzu das vorherige Kapitel »II.2. Potentialität der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Vernunft-Geschichte-Ontologie« dieser Abhandlung.

83 Adorno, Gesellschaft, S. 18.

84 Deswegen wird auch Weber unter die Positivisten eingereiht, was wiederum die Weber-Exegeten in Aufruhr versetzt, weil die »verstehende Soziologie« sich explizit von üblicherweise unter »Positivismus« zu subsumierenden Ansätzen in den Sozialwissenschaften abgegrenzt hatte. Warum Weber dennoch gemäß dem Positivismusverständnis der Kritischen Theorie dazu gezählt wird, lässt sich an seiner Konzeption der »objektiven Möglichkeit« verdeutlichen: Möglichkeitsurteile dienen lediglich einer methodischen Überprüfung von Gründewissen. Möglichkeitsurteile gibt es nur im Irrealis. Was demgegenüber Gegenstand wissenschaftlichen Forschens werden kann, ist die stahlharte Faktizität des geschichtlich Gewordenen: Gründe, warum es so und nicht anders gekommen ist. Der Raum gesellschaftlicher Wirklichkeit wird so auf den Raum des Tatsächlichen reduziert. Vgl. hierzu Kapitel »III.2. Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung. Weber und der Begriff der objektiven Möglichkeit in den Sozialwissenschaften« im Ersten Teil der vorliegenden Untersuchung.

85 Vgl. Adorno, Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie« (1969), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: 1997, S. 286f.

Radikalität reguliert und restringiert dann das, was durch Erfahrung, Leiblichkeit oder emphatische Hingabe an ihre Objekte die Welt in ihrer Vielschichtigkeit und Unabgeschlossenheit hätte gewahr werden lassen können. In letzter Konsequenz, wenn diese Denkweise flächendeckend erfolgreich wäre, bedeutet dies:

»Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.«⁸⁶

Mythos und Aufklärung, so die Diagnose, gleichen sich, indem sie dem Prinzip der Immanenz gehorchend die beständige Wiederholung des Bestehenden praktizieren: Hermeneutik wird durch Hermetik abgelöst. Diese, später dann von Adorno als identifizierendes Denken bezeichnete Geisteshaltung ist ideologisch zu nennen, weil sie in der zwanghaften Wiederholung des Gegebenen nur schwerlich über den status quo hinausgehen kann, vielmehr seine Rechtfertigung vollführt. Sie kann nur Rechtsgründe von dem geben, was ist: Etwas anderes gibt es nicht, kann es nicht (mehr) geben.⁸⁷ Die Einrichtung im Bestehenden erscheint als Resultat aufklärenden Denkens, das positivistisch geworden ist, indem es dem Immanentismus anheimfiel.

Für Kritische Theorie kommt die radikalisierte Immanenz nicht nur einem theoretischen Sakrileg gleich. Vielmehr sehen Horkheimer und Adorno einen positivistischen Habitus in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens am Werke. Hierdurch erfüllt der Positivismus die Funktion, soziale Strukturen und Verhältnisse aufrechtzuerhalten, deren potentielle Überwindung zu emanzipatorischen Hoffnungen Anlass geben könnte. So mündet der in Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Kultur und Politik verallgemeinerte Positivismus in Konformismus.⁸⁸ Das, was anders sein kann, ist unter spätkapitalistischen Verhältnissen verstellt. Die Reduktion auf das So- und Nichtanderssein kann keine das Bestehende transzendierende Dynamis in ihren Objekten ausloten. Der positivistischen Gesinnung ist ein Subjekt-Objekt-Verhältnis eigentümlich, wonach ein passives Subjekt gegen ein im status quo verharrendes Objekt gesetzt wird: Nichts scheint mehr da zu sein, was »wirkliche« Veränderungen an einem Veränderbaren zu bewirken vermag. Um noch einmal die berühmte Metapher von Marx zu bemühen: Wenn

86 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 32.

87 »Die Lehre Hegels, daß, als ›bestimmte Negation‹, nur der Gedanke etwas taue, der sich mit der Schwere seines Gegenstands sättigt, anstatt unverweilt über ihn hinauszuschießen, ist nun freilich in den Dienst des apologetischen Aspekts, der Rechtfertigung des Seienden getreten. Stets unterliegt der Gedanke, der zur Wahrheit erst wird, indem er das ihm Widerstrebende ganz in sich aufnimmt, zugleich der Versuchung, eben damit das Widerstrebende selber zum Gedanken, zur Idee, zur Wahrheit zu erklären.« Adorno, *Drei Studien zu Hegel. Erfahrungsgehalt*, S. 320.

88 Eine Darstellung dieser These von der Verallgemeinerung des Positivismus bedürfte einer genauen Rekonstruktion der ökonomisch-politologischen Überlegungen zum Staatskapitalismus, zur Kulturindustrie und insbesondere zur instrumentellen Vernunft. Die vorliegende Arbeit leistet sie nicht. Zumindest wollte ich aber auf die Opposition zwischen dem Wirklichkeitsverständnis der Kritischen Theorie und der positivistischen Wissenschaft hinweisen. Sofern beide Zugänge zur Wirklichkeit ›wirklich‹ sind, kann der Verblendungszusammenhang keineswegs total sein: Die Wirklichkeit des Positivismus ist keineswegs in dem Sinne total, als nicht auch andere vernunftmäßige Weisen der Erkenntnis noch möglich wären. Eine beständige Alternative heißt Kritische Theorie.

die kommende Gesellschaft im Schoß der bestehenden heranreift, so entspricht die Veralltäglichsung des Positivismus einem Zustand, in dem keine Schwangerschaft mehr festzustellen wäre. Spätkapitalistischer Positivismus wäre dann der geistige Ausdruck einer Gesellschaftsformation, die mehr und mehr ihre Lebenskräfte einbüßt, ohne auf Nachkommen blicken zu können, welche vital und voller Tatendrang das Erbe anträten, also in der Lage wären, eine von der Herrschaft des Kapitals entledigten Gesellschaft der Freien und Gleichen zu realisieren. Immanenz bedeutet demgemäß eine Wiederholung des Immergleichen, letztlich das Ende der Geschichte.

Konsequenterweise müsste eine Wirklichkeitsbetrachtung unter dem Bann der Immanenz die Vorstellung von *Kontingenz* tilgen, auch sie ist ihr inkommensurabel, denn »Kontingenz straft die Allherrschaft des Geistes Lügen, seine Identität mit dem Stoff.«⁸⁹ Diese Diagnose positivistischen Denkens könnte auf den ersten Blick mit Horkheimers Überlegungen zu dem sich zeitgleich etablierenden »bürgerlichen« Urteilstyp in Widerspruch geraten, denn gemäß diesem Urteilstyp kann etwas sein, muss es aber nicht: Kontingenz erscheint damit als dem bürgerlichen Denken eigentümlich.⁹⁰ Doch einerseits bemerkt Adorno, dass bürgerliche Philosophie sich »vergebens« an der Kontingenz abgemüht habe.⁹¹ Andererseits ist das, was Kontingenzunterstellungen im Kontext der bürgerlichen Gesellschaft zu leisten haben, insofern mit dem Immanenzprinzip zu harmonisieren, als sie lediglich diejenigen Alternativen implizieren, die (vermeintlich oder tatsächlich) der Aufrechterhaltung und Stabilisierung des status quo dienen. Hiervon sind dann diejenigen Möglichkeitsurteile zu unterscheiden, die Kritische Theorie interessiert: Sie sind bezogen auf die Transformation des Bestehenden. Demgegenüber ließe sich von einem partikularistischen Möglichkeitsdenken zur Aufrechterhaltung und Optimierung des Bestehenden sprechen, das dem Positivismus zuzurechnen ist.⁹² Folglich werden hier zwei verschiedene Formen von Kontingenz angedeutet: *Andersseinkönnen innerhalb des Bestehenden* und *Andersseinkönnen des Bestehenden*.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Keineswegs erscheint der Positivismus, vom Prinzip der Immanenz verhext, bloß als Problem akademischer Hahnenkämpfe.⁹³ Der Positivismus in den Wissenschaften hat seine praktische Entsprechung in einer Fülle an sozialen Interaktionen. Solche Interaktionen sind geprägt von einem Alltagspragmatismus, der bei der Lösung aktueller Probleme – wie Erderwärmung, Umweltzerstörung, Finanzkrisen, Ungleichverteilung von Vermögen, Flucht, Terrorismus oder Krieg – in diversen Sphären – wie Recht, Politik, Ökonomie, Zivilgesellschaft, Kirche, Familie und freundschaftlichen Beziehungen – angemessen und sinnvoll sein mag. Positivistisch werden diese Interaktionen, wenn sie keinen Raum lassen für das, was über die

89 Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 90.

90 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 201, Fußnote 19. Siehe hierzu dann ausführlicher unten Kapitel III.1.

91 Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 89.

92 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 170.

93 Aber es ist eben auch eine innerakademische Angelegenheit, wie folgendes Zitat unterstreicht: »Der sozialwissenschaftliche Positivismus war konformistisch, schon ehe er die Marktforschung als Vorbild sich erkor, und die kritische Theorie der Gesellschaft hat ihm darum von jeher mißtraut, mochte er stets auch gegen sie als die radikalere Aufklärung sich aufspielen.« Adorno, Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, S. 227.

konkrete Lösung hinaus anders sein kann. Die Kritik an der positivistischen Geisteshaltung wird von Horkheimer und Adorno bereits in den frühen Schriften aus den 1930er Jahren formuliert, und sie durchzieht ihr ganzes Werk: Der Antipositivismus kann als Konstante einer sich in den Zeitläuften durchaus gewandelten Kritischen Theorie der Gesellschaft gelten. Er tangiert sowohl innerwissenschaftliche Aspekte, wie Methodologie oder Erkenntnistheorie, als auch soziale Praktiken und Gesinnungen, wie sie im kulturellen und politischen Bewusstsein verankert sind.

b. Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Lichte ihrer Möglichkeiten

Theorie wird zur Kritischen, wenn sie die Wirklichkeit nicht bloß – wie der Positivismus – abbildet. Deswegen erweist sich als basales Moment von Kritik die Distanznahme gegenüber dem bloß Bestehenden. Gemäß dem Wortsinn wird im Modus der Kritik unterteilt, entschieden und beurteilt. In seinen frühen Schriften knüpft Horkheimer an das marxssche Projekt einer Kritik der politischen Ökonomie an, indem Kritik die Widersprüche im bestehenden Begriffssystem der mit ihm korrespondierenden kapitalistischen Wirklichkeit aufdeckt und damit zur immanenten oder *kategorialen Kritik* wird. Als *Ideologiekritik* entlarvt sie den notwendigen Schein der gesellschaftlichen Realität, wie er sich beispielsweise in Notwendigkeits- oder Natürlichkeitsaussagen über bestehende Herrschaftszusammenhänge und Praktiken oder in Überlegungen zum Wesen des Menschen zeigt. Als *Krisendiagnose* beansprucht Kritik, die systemimmanenten Widersprüche und »wirklichen« Konflikte darzustellen, welche die Strukturen und Institutionen der bestehenden Gesellschaftsordnung schwächen und womöglich zu ihrem Zusammenbruch führen.⁹⁴

In allen drei Momenten von Kritik, wie sie Benhabib als charakteristisch für die Kritische Theorie von Horkheimer, Adorno und Marcuse zumindest bis Ende der 1930er Jahre erachtet, kommen ein *holistisches Erkenntnisinteresse* sowie die *Differenz von Wirklichkeit und Möglichkeit* zum Ausdruck. Zwar gehen kritische Urteile nicht immer aufs Ganze, aber der Holismus erweist sich als ihr Fluchtpunkt: Auch im Einzelnen werden der Mangel, das Unrecht und die Widersprüche des gesellschaftlichen Ganzen offenbar. Zugleich eröffnet Kritik den Blick auf Möglichkeiten der Veränderung.⁹⁵ Insofern diese Möglichkeiten grundlegende Veränderungen des gesellschaftlichen Ganzen implizieren, besteht ein Unterschied zu der Weise, die Geuss als »bürgerliche Kritik« bezeichnet.⁹⁶ Während bürgerliche Kritik auf Verbesserungen im Bestehenden abzielt,

94 Seyla Benhabib, Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Frankfurt a.M.: 1992, S. 83f.

95 Ich finde es bemerkenswert, dass in der Sekundärliteratur zwar bei der Darstellung der Kritik-Konzeption der Kritischen Theorie stets der Möglichkeitsaspekt benannt, aber zumeist als trivial abgetan, als eine Selbstverständlichkeit behandelt wird. Seiner stiefmütterlichen Behandlung entspricht eine ausufernde Beschäftigung mit den normativen Maßstäben und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Kritik sowie dem Theorie-Praxis-Problem. Vielleicht wäre es an der Zeit, diese Aspekte der Kritik-Konzeption im Lichte des Begriffs der Möglichkeit zu diskutieren.

96 Raymond Geuss, Bürgerliche Philosophie und der Begriff der »Kritik«, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik?, Frankfurt a.M.: 2009, S. 171.

wird eine »kritische Kritik« insofern radikal, als sie systemtranszendierende Perspektiven eröffnet: Indem sie die bestehende Gesellschaftsformation nicht bloß in ihren Urteilen rekonstruiert, sondern sie bis zu ihren »Wurzeln«⁹⁷ verfolgt, werden Schichten freigelegt, in denen nicht nur das »Widersprüchliche«, »Falsche« oder »Krisenhafte« vor Augen tritt. *Zugleich*, so die allzu hoffnungsvolle Einschätzung des Kritikvermögens, wird der Raum derjenigen Möglichkeiten erschlossen, die über das Bestehende hinausweisen. Kritik hebt das Falsche im Wirklichen, und ihr gelingt dies nur, wenn sie das die Wirklichkeit übersteigende Mögliche in ihre Reflexion einbezieht. Ein adäquates Verständnis von Kritischer Theorie, welche die bürgerliche Wirklichkeitsbetrachtung aufgrund ihres Antipositivismus und ihrer das Bestehende radikal zu hinterfragenden Haltung zu überflügeln beansprucht, lässt sich also nicht gewinnen ohne den Möglichkeitsaspekt. Das je Gegebene kann laut Adorno nur begriffen, also theoretisch erfasst, werden, wenn es in seiner Wirklichkeit eruiert wird – und zwar eingedenk seiner Möglichkeit:

»Theorie [...] muß die Begriffe, die sie gleichsam von außen mitbringt, umsetzen in jene, welche die Sache von sich selber hat, in das, was die Sache von sich aus sein möchte, und es konfrontieren mit dem, was sie ist. Sie muß die Starrheit des hier und heute fixierten Gegenstandes auflösen in ein Spannungsfeld des Möglichen und des Wirklichen: jedes von beiden ist, um nur sein zu können, aufs andere verwiesen. Mit anderen Worten, Theorie ist unabdingbar kritisch.«⁹⁸

Theorie wird demzufolge zu einer Kritischen, sobald sie ihre Erkenntnisgegenstände unter den beiden *Grundbegriffen* »Wirklichkeit« und »Möglichkeit« behandelt. Anders ausgedrückt: Immanenz und Transzendenz sind im kritischen Urteil aufeinander verwiesen. Auch wenn tiefgreifende Veränderungen im Kritikverständnis bei Horkheimer und Adorno⁹⁹ mit den Schriften zur instrumentellen Vernunft und der »Dialektik der Auf-

97 Zur Wurzelmetapher formuliert der junge Marx: »Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschieden positiven Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 385.

98 Adorno, Soziologie und empirische Forschung (1957), S. 197.

99 Bei Marcuse scheinen diese Veränderungen weitgehend auszubleiben. Hindrichs macht das fest an der Rolle der Phantasie, die zwar beim frühen Horkheimer wichtig war, aber bei Marcuse auch in den Nachkriegsschriften weiterhin von systematischer Bedeutung geblieben ist: »Das emanzipatorische Potential der Vernunft, kann demnach [also nach Marcuse, GG] nur unter äußerer Hilfestellung wiedergewonnen werden, die es der Vernunft ermöglicht, über das Bestehende hinauszugehen.« Diese Hilfestellung leistet das Phantasievermögen. Gunnar Hindrichs, Die Idee einer Kritischen Theorie und die Erfahrung totalitärer Gesellschaften, in: Uta Gerhardt (Hg.), Zeitperspektiven. Studien zu Kultur und Gesellschaft. Beiträge aus der Geschichte, Soziologie, Philosophie und Literaturwissenschaft, Stuttgart: 2003, S. 222. Vgl. hierzu auch das erste Kapitel im letzten Abschnitt »Abschluss und Ausblick« in der vorliegenden Untersuchung.

klärung« einhergehen¹⁰⁰: Immer bleibt – neben dem Antipositivismus – die begriffliche Relation von Wirklichkeit und Möglichkeit maßgeblich für die Kritischen Theorie.

Habermas hat das zuletzt erwähnte Adorno-Zitat zum Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit zum Anlass genommen, disziplinäre Trennungen von Gesellschaftstheorie und Geschichtswissenschaft infrage zu stellen. Wie diese dialektische Perspektive nun genauer zu charakterisieren ist, aus der die Forderung nach Interdisziplinarität entspringt, und welches Verhältnis von kausalanalytischer Sozialwissenschaft und Hermeneutik ihr zugrunde liegt, braucht an dieser Stelle nicht zu interessieren. Was in unserem Kontext bemerkenswert erscheint, sind die Konsequenzen, die Habermas aus Adornos Überlegungen zur Wirklichkeits- und Möglichkeitsbetrachtung sozialer Zusammenhänge zieht:

»Damit objektiv sinnverstehend die Geschichte selbst theoretisch durchdrungen werden kann, muß sich, wenn anders die geschichtsphilosophische Hypostasierung eines solchen Sinnes vermieden werden soll, Historie zur Zukunft hin öffnen. [...] Gesellschaft enthüllt sich in den Tendenzen ihrer geschichtlichen Entwicklung, also in Gesetzen ihrer historischen Bewegung erst von dem her, was sie nicht ist.«¹⁰¹

Habermas favorisiert hier ein Modell von Kritischer Theorie, das an *Akt-Potenz-Unterscheidungen* orientiert ist. Er macht auf die Konsequenzen einer Konzeption von Kritischer Theorie aufmerksam, die auf dieser Differenz zwischen sozialen Möglichkeiten und der Wirklichkeit aufbaut. Sie ist *prospektiv* – auf Zukunft gerichtet – und aktualisiert sich als ein Denken in *Tendenzen*. Metaphorisch ausgedrückt liegt die Zukunft nicht im Rücken – wie es die Interpretation des Engels der Geschichte von Walter Benjamin nahelegt. Gesellschaft ist in einen geschichtlichen Prozess eingebunden, der es der Betrachterin erlaubt, insofern auf vor ihm liegende Zukunft zu blicken, als Möglichkeitsanalysen aus der geschichtlichen Betrachtung der gesellschaftlichen Wirklichkeit resultieren: Die Retrospektive und die Prospektive sind in der Kritik der Wirklichkeit im Horizont ihrer Möglichkeiten aufeinander verwiesen.¹⁰²

Horkheimer hatte programmatisch verkündet, dass es der kritischen im Vergleich zur traditionellen Theorie darum gehe, die Wirklichkeit *anders* zu betrachten: Sie hat keine andere Wirklichkeit, nur vermag sie es, sie auf andere Weise zu erfassen.¹⁰³ In

100 Vgl. Max Horkheimer, Vernunft und Selbsterhaltung (1942), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M.: 1988, S. 322f., Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 71f. sowie Horkheimer und Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 47.

101 Jürgen Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno, in: Theodor W. Adorno et al., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt und Neuwied: 1969, S. 165.

102 Dementsprechend formuliert Adorno laut einem Diskussionsprotokoll: »Man könnte sagen, alle vergangenen Erfahrungen präsent haben und trotzdem zu neuen Erfahrungen fähig sein. Eine unendliche Spannung vom präsenten Wissen ums Vergangene und dem ebenso präsenten Wissen ums Mögliche. Ich glaube, daß die Möglichkeit das Neue zu erfahren abhängt von einer bestimmten Art von Treue. Nur indem man bestimmte Gedanken durchhält, werden gewisse neue Erfahrungen möglich gemacht.« Horkheimer und Adorno, Diskussionsprotokoll »Erkenntnis als Relation von Wesen und Erscheinung« (15. November 1939), in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 12, Frankfurt a.M.: 1985, S. 523.

103 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 183.

Hinblick auf ihren noch so diffusen Hauptgegenstand, »Gesellschaft«, grenzt sie sich von traditioneller Theorie ab, indem sie nicht bloß intendiert, die Genese und die Erscheinungsformen der bürgerlichen Gesellschaft zu beschreiben und zu erklären. Nicht unterscheidet sie sich von anderen Theorien dadurch, dass sie davon distinkte Sachverhalte untersucht, sondern durch die Perspektive, die sie auf die soziale Wirklichkeit wirft. Ein anderes Erfassen dessen, was ist, bedarf einer Herangehensweise, welche die vorgefundene Wirklichkeit im Lichte ihrer *Möglichkeiten*, das Gegebene unter dem Gesichtspunkt der *Veränderung* kritisiert und *Alternativen* zum status quo eruiert. Dies ist ihr antipositivistischer Habitus, oder in den Worten Horkheimers: Das *kritische Verhalten* erweist sich als dasjenige Grundvermögen, durch das Möglichkeiten der Devianz und des Ausbruchs aus dem Immanenz-Zusammenhang fundiert sowie Zugänge zu den Potentialen im Wirklichen eröffnet werden.¹⁰⁴

Um also eine kritische Perspektive auf die Wirklichkeit zu gewinnen, bedarf es der Gewissheit, dass es neben dem tatsächlichen Verlauf noch Alternativen gibt. Die Möglichkeit von Alternativen wiederum ist geknüpft an die Vorstellung von *Kontingenz*. Wie bereits die Auseinandersetzung mit »Naturgeschichte« bei Adorno weiter oben ergeben hatte¹⁰⁵, erscheint die Behauptung, Geschichte verlaufe notwendig, als unsinnig, weil historische Verläufe kontingent sind: »sie hätte[n] nicht zu sein brauchen.«¹⁰⁶ Wenn der Alternativlosigkeit im Denken der Gegenwart entsagt werden soll, so müssen in der Geschichtsbetrachtung auch Kontingenzunterstellungen zugelassen werden:

»Nur wenn es anders hätte werden können; wenn die Totalität, gesellschaftlich notwendiger Schein als Hypostasis des aus Einzelmenschen herausgepreßten Allgemeinen, im Anspruch ihrer Absolutheit gebrochen wird, wahrt sich das kritische gesellschaftliche Bewußtsein die Freiheit des Gedankens, einmal könne es anders sein. Theorie vermag die unmäßige Last der historischen Notwendigkeit zu bewegen allein, wenn diese als der zur Wirklichkeit gewordene Schein erkannt ist, die geschichtliche Determination als metaphysisch zufällig.«¹⁰⁷

Kritik an Notwendigkeitsunterstellungen impliziert ein Plädoyer für Kontingenz, was zumindest in den frühen Schriften von Horkheimer mit Skepsis betrachtet wurde, denn die auf Kontingenz beruhende Urteilsform wird als bürgerliches Laissez-faire verstanden, als eine Geisteshaltung, die zur Aufrechterhaltung des status quo nützlich ist. Doch zugleich garantiert Kontingenz, dass Raum zu Widerspruch und Widerstand bleibt: Alles andere wäre die Totalwerdung des Verblendungszusammenhangs, die

104 »Während es zum Individuum in der Regel hinzugehört, daß es die Grundbestimmungen seiner Existenz als vorgegeben hinnimmt und zu erfüllen strebt, während es seine Befriedigung und seine Ehre darin findet, die mit seinem Platz in der Gesellschaft verknüpften Aufgaben nach Kräften zu lösen und bei aller energischen Kritik, die etwa im einzelnen angebracht sein sollte, tüchtig das Seine zu tun, ermangelt jenes kritische Verhalten durchaus des Vertrauens in die Richtschnur, die das gesellschaftliche Leben, wie es sich nun einmal vollzieht, jedem an die Hand gibt.« A.a.O., S. 181.

105 Siehe Kapitel »II.2. Potentialität der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Vernunft-Geschichte-Ontologie« im Zweiten Teil der vorliegenden Studie.

106 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 315.

107 A.a.O., S. 317.

vollständige Durchsetzung des Prinzips der Immanenz. Es sind gleichsam die Lücken und Risse, auf die vermöge der Vorstellung von Kontingenz im Wirklichen insistiert wird: Kontingenz ist der Inbegriff einer (noch) nicht vollends verwalteten, im »Stahlbad« gebannten Wirklichkeit.¹⁰⁸ Andersseinkönnen bildet das ontologische Fundament einer Kritischen Theorie der Gesellschaft – wenn sie nicht all ihre Hoffnung auf Gott setzen möchte.¹⁰⁹ Kurzum: Kontingenz evoziert die Vorstellung der Veränderbarkeit.

Wenn das Denken in alternativen Möglichkeiten und die Konstruktion von gesellschaftlichen Tendenzen aus einer Kritik der Wirklichkeit und nicht der reinen Phantasie entspringen, muss auf *Vermögen oder Potentiale* verwiesen werden können, deren Aktualisierung dazu beitragen würde, entsprechende Veränderungen herbeizuführen. Sofern Kritische Theorie beansprucht, das, was anders sein kann, gemäß einer an Aristoteles anknüpfenden Vorstellung von Realmöglichkeit zu thematisieren, agiert sie materialistisch. Sie müsste auf bestehende Praktiken, wirkmächtige Überzeugungen, soziale Gruppen, Institutionen oder Herrschaftszusammenhänge rekurren, in denen Potentiale (aktive Möglichkeiten) oder Ermöglichungsbedingungen (passive Möglichkeiten) zur maßgeblichen Veränderung des Bestehenden erschlossen werden können. Potentiale und Ermöglichungsbedingungen im Wirklichen können so als Voraussetzung einer transformativen Dynamik betrachtet werden und die reale Möglichkeit eines Anderen anzeigen.

Doch wie *real* ist das Möglichkeitsdenken der Kritischen Theorie in der Fassung von Horkheimer und Adorno? Während die Vorstellung von Kontingenz, also Andersseinkönnen und letztlich die Differenz zwischen Sein und Noch-Nicht-Sein, in nahezu allen Reflexionen mitschwingt, trifft das auf die Vorstellung von *Realmöglichkeit*¹¹⁰ nicht gleichermaßen zu: Transformative Potentiale sind keineswegs durchgängig präsent; wer hierüber mehr zu erfahren trachtet als Hinweise auf die (wenn auch bisweilen stark geschwächten) emanzipatorischen Vernunftpotentiale, wird häufig enttäuscht vom »inner circle« der klassischen Kritischen Theorie. Sicherlich ist das Konzept von emanzipatorischen Potentialen ausschlaggebend, wenn es darum geht, normative Ressourcen auszuschöpfen. Darauf zielt auch Adorno in der oben zitierten Aussage. »Was die Sache von sich aus sein möchte«, ist zumindest nicht ohne einen moralischen Unterton zu interpretieren: Das, was etwas sein möchte, ist das, was es als gut und erstrebenswert auszeichnet. Das Mögliche wird so zu einem *gesollten Möglichen*. Diese Passage ist problematisch, insofern keineswegs klar wird, was es heißen könnte, dass eine Sache aus

108 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 162.

109 Diese ontologische Relevanz der Kontingenz wäre denjenigen Interpreten entgegenzuhalten, die Horkheimer und insbesondere Adorno in einen aporetischen Zustand übergehen sahen, aus dem nur noch ein Gott – als eine abgespaltene, transzendente Möglichkeit – »uns« retten könnte. Zur aporetischen Lesart siehe nur eine, aber dafür besonders polemische Interpretation: Herbert Schnädelbach, Adorno und die Geschichte, in: Georg Kohler und Stefan Müller-Doohm (Hg.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist: 2008, S. 144f.

110 Die klassische Vorstellung lautet: Möglich ist etwas aufgrund von Vermögen. Vgl. hierzu die Überlegungen im Ersten Teil dieser Untersuchung in Kapitel »I.2. Reale Möglichkeit und Wirklichkeit« und in Kapitel »III.1. Die Kritik der hegelschen Wirklichkeitskonzeption angesichts der Potentialität sozialer Verhältnisse bei Marx«.

sich heraus etwas sein möchte. Selbst wenn die »Sache« einen Zusammenhang darstellte, der insofern als rational zu bezeichnen ist, als in ihn Willensentscheidungen der involvierten Akteure eingeflossen sind, so ist das, was nicht ist, aber sein soll, durch jemanden zu artikulieren, der in der Lage ist, das gesollte Mögliche in der Sache zu entschlüsseln. Man könnte vielleicht von sachimmanenter Sollens-Möglichkeit sprechen, welche die Beobachterin im begrifflichen Zugriff auf die Sache zu heben beansprucht. Es wäre dann das, was im Bestehenden nicht zur Geltung gelangt, aber zur normativen Ausstattung der begrifflich erfassten Sache zählt. Doch ist es sinnvoll, solch gesollte Möglichkeiten als »real« zu bezeichnen? Es scheint, als wäre Potentialität auf Possibilität reduziert worden.¹¹¹ Reale emanzipatorische Potentiale hingegen, wie sie in einer an Marx anknüpfenden »Ontologie des sozialen Seins« etwa in den Arbeitsprozessen und politischen Vereinigungen der bürgerlichen Gesellschaft aufgefunden werden können, treten in den Hintergrund. Das trifft zumindest auf psychische, praktische und soziale Potentiale zu, die bei Horkheimer und Adorno mit dem Adjektiv »emanzipatorisch« versehen werden.¹¹²

Wenn aber demgegenüber an der Möglichkeit einer grundlegenden Veränderung des status quo auf solch hartnäckige und bisweilen emphatische Weise festgehalten werden soll, dann müssen zumindest Gründe dafür angegeben werden, warum dementsprechende reale Potentiale kaum noch zur Sprache kommen. Ich werde darauf weiter unten mit dem Theorem der gehemmten Potentiale und verstellten Möglichkeiten eingehen. Vorerst soll dieser Problematik der gespenstischen Präsenz von Vermögensprädikationen durch das *Konzept des Überschreitens* auf die Schliche gekommen werden, denn dieses Konzept lässt zumindest verschiedene Versionen von Möglichkeitsbetrachtungen zu, worunter auch eine fällt, die ein Konzept der Realmöglichkeit umfasst. Wie zu zeigen sein wird, lassen sich zumindest zwei verschiedene Transzendenzfiguren feststellen, die für Kritische Theorie von Belang sind und in einem bemerkenswerten Spannungsverhältnis zueinander stehen. Beide Figuren zielen auf die Überwindung des

111 Macdonald hat diese gesollten Possibilitäten unter dem Terminus der *heterogenen Möglichkeit* zusammengefasst und ihn als »middle term« zwischen logischer und realer Möglichkeit bestimmt. Das, was sein soll, hängt insofern dazwischen, als es sich nicht bloß aus dem Bestehenden ergibt, sondern die Beobachterin über ein Vorstellungsvermögen verfügen muss, das über die offenkundigen und systemimmanenten normativen Ressourcen hinausgeht, eine utopische Perspektive einnimmt. In dieser utopischen Hinsicht scheint allerdings das so bezeichnete Mögliche weniger dem Konzept der realen und mehr dem Konzept der logischen Möglichkeit zu entsprechen. Macdonald, »What Is, Is More than It Is«: Adorno und Heidegger on the Priority of Possibility, S. 45. Vgl. auch seine Überlegungen zum »real ought«: Macdonald, What would be different, S. 6ff. sowie S. 56f. Diese Mittelstellung zwischen logischer und realer Möglichkeit bei Adorno wird zurückgeführt auf eine Interpretation von Bernstein: Jay Bernstein, Adorno. Disenchantment and ethics, Cambridge: 2001, S. 435.

112 Demgegenüber werden die reaktionären, autoritären oder regressiven Potentiale durchaus benannt. So beschäftigen sich beispielsweise die »Studien zum autoritären Charakter« mit der psychischen Anfälligkeit oder Empfänglichkeit für faschistische Propaganda. Die Studien beanspruchen, folgende Fragen zu beantworten: »Wenn es ein potentiell faschistisches Individuum gibt, wie sieht es, genau betrachtet, aus? [...] Welche Kräfte im Individuum sind es, die sein Denken strukturieren?« Theodor W. Adorno et al., Studien zum autoritären Charakter. Einleitung (1950), in: Theodor W. Adorno, Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a.M.: 1973, S. 2.

hermetischen Immanenzzusammenhangs, aber sie unterscheiden sich in ihrem jeweils zugrundeliegenden Möglichkeitskonzept.

c. Die Richtung der Kritik: Transzendenz des Bestehenden

Das Wirklichkeitsverständnis der Kritischen Theorie rechnet mit *Transzendenz* und setzt diese voraus: Das, was ist, reicht in der Reflexion auf es über es in seinem So- und Nichtanderssein hinaus. Innerweltliche Transzendenz könnte beinahe schon als »kategoriale Bewegung« Kritischer Theorie gelten, zumindest aber scheint diese Figur des Überschreitens des Bestehenden einem »Denkgesetz« zu gleichen:

»Deuten heißt tatsächlich, der Spur dessen innewerden, was an dem was ist hinausweist über das bloß Seiende, – und zwar vermöge der Kritik, also vermöge der Einsicht gerade in die Vergängnis, die Unzulänglichkeit und die Fehlbarkeit des bloßen Seins.«¹¹³

Diese, in den frühen Schriften Adornos als materialistische Hermeneutik bezeichnete und später als negative Dialektik verfasste Philosophie beansprucht also, das bloß Bestehende in einer Kritik der Wirklichkeit zu transzendieren. Das Motiv des »Hinausweisens« gewinnen Horkheimer und Adorno weniger aus religiösen Momenten, sondern entwickeln es insbesondere aus der Kritik am Immanenzzusammenhang, wie er positivistischer Theorie und Praxis attestiert wurde. Eine Perspektive auf zukünftige und mögliche Ausgestaltungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit resultiert aus dem spezifischen Verständnis von *Transzendenz*, auf das nun näher eingegangen werden soll. Hierfür diene der folgende Exkurs.

»Denken heißt Überschreiten«, so Ernst Bloch.¹¹⁴ Dieser oft bemühte Ausspruch charakterisiert im Speziellen das blochsche Oeuvre im Geist der Utopie. Im Allgemeinen werden damit etliche Ansätze in der Geschichte der abendländischen Philosophie verbunden, die nicht unbedingt ein utopisches Überschreiten implizieren müssen. Es handelt sich generell um die Transzendenz des je direkt Erfahrbaren, Alltäglichen, Normalen oder Gegebenen. Diese Bewegung wird zumindest in drei verschiedenen Disziplinen der Philosophie vorgefunden, nämlich in der (klassischen) Metaphysik, der Naturphilosophie und der praktischen Philosophie.

Metaphysische Transzendenz: Laut Kant nötigt uns die Vernunft, zum Unbedingten fortzuschreiten. Dieses Fortschreiten sei ein Überschreiten, eine als metaphysisch zu qualifizierende Tätigkeit.¹¹⁵ Die Motive für die metaphysische Transzendenz können ganz unterschiedliche sein. Sei es die Annahme der Reinheit des vom Subjekt getrennten Ideenkosmos, der den Philosophen auf die Reise zwingt (Platon), sei es die Furcht vor dem unendlichen Regress, welcher zum Denken des unbewegten Bewegers verleitet (Aristoteles), oder sei es eben die Konstitution des menschlichen Erkenntnisapparates, der dazu nötigt, vom Bedingten zum Unbedingten fortzuschreiten (Kant): Stets ist es die Vernunft, welche das Unbedingte, Absolute oder Erste zu erblicken gedenkt, und

113 Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, S. 194.

114 Bloch, Das Prinzip Hoffnung, S. 2.

115 So der berühmte Beginn der Vorrede: Kant, Kritik der reinen Vernunft, A VII–VIII.

hierfür aus den üblichen Erkenntnis- und Begründungsmustern ausbrechen muss, da derartige Zusammenhänge oder Entitäten nur durch eine andere, höhere Erkenntnisgattung erfasst werden können. Sei es, dass Ideen noetisch geschaut werden, oder sei es, dass ihnen keine Erfahrungen beigeordnet werden können: Sie überschreiten die übliche Wirklichkeitserkenntnis.¹¹⁶

Physische Transzendenz: Von der metaphysischen Transzendenzfigur lassen sich Arten der »innerweltlichen« (oder paradox ausgedrückt: immanenten) Transzendenz unterscheiden. Innerweltlich soll der physische Überstieg deswegen heißen, weil er im Gegensatz zur metaphysischen Variante keine andere Erkenntnisgattung verlangt. Zudem zielt er auf Erkenntnisobjekte, die nicht den Bereich der natürlichen Gegenstände überschreiten. Nach Aristoteles heißt die Wissenschaft der natürlichen Gegenstände, für die diese Art der Transzendenz konstitutiv ist, »Physik«. Wie weiter oben dargelegt, begreift diese Disziplin das Gegebene als Veränderbares dergestalt, dass die Veränderung in dem je zu untersuchenden Gegenstand oder Sachverhalt bereits angelegt ist.¹¹⁷ Die Art des Überschreitens des je Gegebenen ist unumgänglich zur innerweltlichen Wirklichkeitserkenntnis natürlicher Sachverhalte. Im Bereich der natürlichen Dinge erwächst das Realmögliche aus Vermögen, die – als Prozessprinzipien begriffen – Ursache für Bewegung sind. Bewegung wiederum ist definiert als Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bisher nur der Möglichkeit nach Bestehenden, und genau in dieser Bewegung vom Möglichsein zum Wirklichsein steckt die innerweltliche Transzendenz: Sofern ein natürliches Ding einem Wandel unterliegt, befindet es sich inmitten eines Prozesses des Überschreitens des je gegebenen Zustandes (der je bestehenden Wirklichkeit). Dergestalt ist dem Prinzip der Dynamis ein transzendierendes Moment eingeschrieben: Die Dynamis der natürlichen Gegenstände weist stets über die je aktualisierte Wirklichkeit hinaus.

Praktisch-gesellschaftliche Transzendenz: Auch die menschlichen Angelegenheiten unterliegen dem Wandel. Die Geschichtlichkeit der sozialen Welt umfasst eine Fülle an Innovationen. Die Wandelbarkeit entspricht dem Selbstverständnis der Moderne, die sowohl ihr Vertrauen auf ein Telos der Geschichte (Geschichtsphilosophie) als auch auf natürliche Determinanten (Anthropologie) sukzessive eingebüßt hat.¹¹⁸ Das Überschreiten des Bestehenden in praktisch-gesellschaftlichen Kontexten erweist sich als Charakteristikum moderner Theoriebildung, die Vorstellung von Wandel ist Kennzeichen der Sozialphilosophie. Ihr Gegenstand und Problem, so Gamm, sei eine Gesellschaft im andauernden Übergang:

»Moderne Gesellschaften reproduzieren sich im Medium des Übergehens und Überschreitens, sie stiften Kontinuität durch Organisation ihres sozialen Wandels, sie ak-

116 Zumindst trifft das zu, wenn man das im engeren Sinne als Metaphysik bezeichnet, was von Strawson unter dem Ausdruck »revisionäre Metaphysik« verhandelt wurde. Diese klassische Form metaphysischen Denkens fragt nach dem Absoluten und leistet deswegen Transzendenz im Sinne einer Überschreitung des üblichen Begriffs- und Erkenntnisrahmens. Peter Frederick Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)* (1959), Stuttgart: 2003, S. 9f. Vgl. auch Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt*, S. 10f.

117 Vgl. hierzu ausführlich im Ersten Teil dieser Untersuchung Kapitel »1.2.a. Kinetische Realmöglichkeit und Wirklichkeit«.

118 Siehe hierzu auch die Einleitung zu dieser Untersuchung.

tualisieren Sinn im Modus ihrer Interpretationen und Operationen, Stetigkeit erreichen sie (nur) in der Abwehr von Krisen, die sie selbst mitverursacht haben.«¹¹⁹

Transzendenz des Bestehenden meint dann nicht unbedingt die Überwindung der etablierten Gesellschaftsformation, denn stetige Veränderung scheint innerhalb kapitalistischer Gesellschaften zur Aufrechterhaltung des status quo erforderlich zu sein. Auch Marx hatte zwar auf diese systemimmanente Dynamik hingewiesen, sie aber ergänzt um eine systemtranszendierende. Es ist also keineswegs unumstritten, was unter Transzendenz des Gegebenen zu verstehen sei. Dabei gilt auch für die Sozialphilosophie: Die praktisch-gesellschaftliche Transzendenz ist nicht per se utopisch. Im Folgenden erinnere ich schlaglichtartig an die hegelsche Variante des Überstiegs, an die marxssche Kritik an Hegels Konzeption und die alternative Transzendenzfigur des Linkhegelianismus, um von dort aus die Vorstellung von Transzendenz eingehender zu erörtern, die mit Horkheimer und Adorno gewissermaßen zum Markenzeichen der Kritischen Theorie wurde – und für die die Utopie ein Erfordernis und Ärgernis zugleich blieb.

Mit *Hegel* findet im Erfassen der eigenen Zeit – ihrer geistigen, wissenschaftlichen, kulturellen, sozialen, politischen Eigenart – der Überstieg durch das Denken ihrer selbst statt, indem es alle relevanten und elementaren Aspekte dieser Zeit systematisch zu begreifen unternimmt. Im Erfassen des sittlichen Staates kulminiert dieser Überstieg – und zwar verstanden als ein Überstieg über die empirischen Verhältnisse. Denn es gibt gewiss keinen empirischen Staat, welcher dem von Hegel entwickelten Sittlichkeitsverständnis vollends entspricht. Hegels Rechtsphilosophie versucht vielmehr, die Vernunftpotentiale seiner Zeit begrifflich zu erfassen, um das historisch erreichte Niveau an Freiheit umfassend zu entwickeln. Die zeitadäquate Sittlichkeit stellt gleichsam den Rahmen oder den Raum zur Entfaltung des freien Willens dar: Hierin besteht die historische Möglichkeit einer Epoche.¹²⁰ Im Gegensatz zu klassischen Zeitutopien, welche das Optimum des gesellschaftlichen Ganzen in die Zukunft projizieren, beansprucht Hegel, die freiheitsverbürgenden Potentiale der Gegenwart so zur begrifflichen Darstellung zu bringen, dass die eigene Zeit ihr Optimum an Freiheit offenbart. Keine künftige Revolution, nicht eine die Gesellschaftsformation und die Gegenwart transzendierende Bewegung ist also der hegelschen Sittlichkeitsformation inhärent. Vielmehr vollführt Hegel den Überstieg über die gegebenen, empirischen Erscheinungsweisen von Sittlichkeit. Ein Überstieg über die Wirklichkeit, im Sinne der eigenen Epoche, bleibt aus. Transzendenz bezeichnet diejenige philosophische Anstrengung, wodurch

119 Gerhard Gamm, *Zeit des Übergangs. Zur Sozialphilosophie der modernen Welt*, in: ders. et al., *Hauptwerke der Sozialphilosophie*, Stuttgart: 2001, S. 8. Laut Gamm ist die kapitalistische Moderne als Passagen-Zeit, als eine Zeit des Übergehens zu begreifen. In ihr, die gekennzeichnet ist durch den Tod Gottes und den Verlust des Glaubens an die Natur, reift der »Stachel der Negativität«. In ihr entsteht eine neue Disziplin, die Sozialphilosophie: Erst in der bürgerlichen Gesellschaft etabliert sich eine soziale Sphäre mit Markt und Öffentlichkeit und erst sie gestaltet sich als eine, welche diesen Stachel der Negativität zu verwirklichen vermag: In distanzierender Kritik ebenso wie in einer Praxis der unentwegten Überwindung des status quo. Diese These vom Stachel der Negativität hat auf ähnliche Weise Koselleck expliziert. Historisch betrachtet geht der Stachel aus einer Trennung von Moral und Politik hervor. Vgl. Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 80f.

120 Vgl. im Ersten Teil das Kapitel »II.3.a. Philosophie als ihre Zeit in Gedanken erfasst. Zur Negation des Möglichkeitsdenkens«.

die Vernunftpotentiale der eigenen Zeit begrifflich-systematisch erfasst werden. Damit transzendiert Philosophie die bloß gegebenen Verhältnisse, nicht aber ihre eigene Zeit.

Die Kritik von Marx an der hegelschen Rechtsphilosophie richtet sich auf die Restriktionen der damit einhergehenden Wirklichkeitsbetrachtung: Die zukünftige Überwindung der bestehenden Verhältnisse auszublenken, sei eine willkürliche Unterbietung der Möglichkeiten philosophischer Vernunft.¹²¹ Folglich werden für eine Kritik der Wirklichkeit die Widersprüche von Belang, die letztlich zur Überwindung der bestehenden, kapitalistischen Gesellschaftsformation beitragen. Der Überstieg von Marx ist ein zeitlicher, der aufgrund bestimmter Entwicklungstendenzen vonstattenzugehen hat: Vermöge der entdeckten Widersprüche in Theorie und Empirie, durch Aufdeckung der daraus resultierenden systemtransformierenden Potentiale und im Schoß der Wirklichkeit wird die bestehende Gesellschaftsformation transzendiert.

Gemeinsam ist Hegel und Marx eine anti-utopische Haltung, beide setzen nicht eine – wie Hegel sagen würde – »Positivität« moralischer Provenienz der Wirklichkeit abstrakt entgegen. Beide stimmen auch darin überein, dass Geschichte von Strukturen und Prozessen durchzogen ist, die es erlauben, einerseits Epochen auf den Begriff zu bringen und andererseits Fortschritte universalen Couleurs zu konstatieren.¹²²

Adorno und Horkheimer richten ihre Kritik ebenfalls gegen Hegel, verbinden damit aber zugleich eine Kritik an Marx. Diese Einwände führen zu einer Transzendenzfigur, welche die beiden bisher präsentierten übersteigt. Transzendenz kann auch utopische Züge annehmen. Analog zu Blochs Diktum formuliert Adorno am Ende des vorletzten Modells der »Negativen Dialektik«:

»Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene.«¹²³

Emil Angehrn verdeutlicht, dass die Kritik am Bestehenden bei Adorno auf eine Vorstellung einer davon *verschiedenen Wirklichkeit* gerichtet ist. Das Faktische werde so »im Horizont seiner Möglichkeiten beleuchtet«.¹²⁴ Wenn dieses »Beleuchten« auf eine Wirklichkeit ausgeht, welche die bestehenden Verhältnisse im Sinne von Marx überschreitet,

121 Vgl. hierzu im Ersten Teil dieser Untersuchung Kapitel »III.1.a. Erschließung des Möglichkeitsraums: Zur Identität von Wirklichkeit und Vernunft«.

122 Hier nur eine stichwortartige Erinnerung die universalgeschichtliche Konzeption bei Hegel betreffend: Sie umfasst die Vorstellung eines Weltgeistes, eruiert einen substantiellen Sinn des geschichtlichen Verlaufs und konstatiert Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Bei Marx wird die bisherige geschichtliche Entwicklung mit Klassenkampf assoziiert. In der Aufhebung einer Epoche erschließt sich ihr Sinn, der darin besteht, in eine fortschrittlichere Zeit überzugehen. Mit der Überwindung der kapitalistischen Epoche wird der Austritt aus der Vorgeschichte in die Geschichte der Menschheit behauptet.

123 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 396. Adorno entwickelt diese Transzendenzfigur aus »metaphysischen Erfahrungen« und theologischen (jüdisch-christlichen) Reflexionen auf den »Menschen als Möglichkeit«, auf den Tod, die Hoffnung auf das Jenseits sowie die Gleichgültigkeit gegenüber dem Diesseits. A.a.O., S. 388–391.

124 Emil Angehrn, *Hermeneutik und Kritik*, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: 2009, S. 335. Dabei interpretiert Angehrn den Schluss der »Negativen Dialektik« als eine Reminiszenz Adornos an den Schlussapophorismus der »Minima Moralia«.

dann ist damit ein von Hegel sich distanzierendes Interesse verbunden: Es soll die andere, jenseits der bürgerlichen Gesellschaft und des sittlichen Staates liegende Form des Zusammenlebens als Möglichkeit bestimmt werden. Wenn dieses Überschreiten auf Potentialen beruht, die im Wirklichen erkannt und ergriffen werden können, so gleicht diese Form der Transzendenz derjenigen von Marx: Der Überstieg wird durch Rekurs auf das Bestehende vollzogen. Utopisch hingegen wird Transzendenz, wenn sie nicht mehr auf bestehende Potentiale direkt zugreifen kann. Sie kann deswegen keine Wissenschaftlichkeit mehr beanspruchen, die Engels und Marx vorschwebte, als sie gemäß der Devise »Von der Utopie zur Wissenschaft« die Antizipation des Reichs der Freiheit siegesgewiss vollführten. Adorno bemüht sich sowohl um eine *immanente* als auch um eine *utopische Transzendenzfigur* zum Verständnis der Gesellschaft in ihrem Wirklich- und in ihrem Möglichsein. Ich werde auf beide Transzendenzfiguren im folgenden Abschnitt näher eingehen, denn diese Figuren sind historisch bedingt und werden in unterschiedlichen Werkphasen verschieden gewichtet. Erst diese werkgeschichtliche Rekonstruktion kann zeigen, weswegen beide Transzendenzfiguren für die Kritische Theorie erforderlich sind und wie sie sich zueinander verhalten.

Mit der bisherigen Untersuchung wurde ein Begriff der sozialen und prospektiven Möglichkeit in seinen Konturen zu schärfen versucht, der bei Horkheimer und Adorno implizit ihre Gesellschaftstheorie anleitet. Eine Gesellschaftstheorie kann als »kritisch« bezeichnet werden, wenn sie mit dem Begriff der Möglichkeit weitreichende Differenzen zum Bestehenden markiert. Als weitreichend sollen Differenzen gelten, welche die Gesellschaft in ihrem So- und Nichtanderssein transzendieren. Diese Transzendenz des Bestehenden vollzieht sich in der Kritik der Wirklichkeit: Aus der Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwachsen Perspektiven auf das gesellschaftlich Mögliche. Diesem Vorgehen liegt ein ontologisch fundiertes Verständnis des Begriffspaars »Wirklichkeit-Möglichkeit« zugrunde: Die Gesellschaft selbst wird wesentlich erfasst, wenn sie in ihrem Wirklichsein und ihrem möglichen Anderssein begriffen wird. Wirklichsein und Anderssein des gesellschaftlichen Ganzen in seiner historisch konkreten Form wird so zum Gegenstand der Kritischen Theorie. Das Konzept der historischen Möglichkeit wird allerdings durch utopische Transzendenz gleichsam gedehnt, vielleicht sogar durchbrochen. Denn dieses Überschreiten fußt nicht alleine auf realen Potentialen, sondern transzendiert bewusst den Möglichkeits-Wirklichkeits-Rahmen in Richtung (negativer) Utopie.

An dieser Stelle könnte die Untersuchung enden. Im Ergebnis wäre sie allerdings recht fleischlos, weil sie es bisweilen nicht vermochte, über allgemeine Begriffsbestimmungen und -relationen hinaus zu gelangen. Zudem wäre Kritische Theorie nicht »ihre Zeit in Gedanken erfasst«, wenn sie sich festnageln ließe auf dieses hier skizzierte Konzept. Wie schon mehrfach angedeutet, verschieben sich zumindest die Gewichtungen der einzelnen Komponenten oder Aspekte des Begriffs der sozialen Möglichkeit bei Horkheimer und Adorno zwischen den 1930er und 1960er Jahren. Diese Dynamik ist nicht zuletzt deswegen von Belang, weil sich die Frage aufdrängt, was es für kritische Theorien heute bedeutet, »Möglichkeit« als Grundbegriff zu etablieren. Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es eines Gespürs für die grundbegriffliche Dynamik in den Zeitläufen, um eine Reaktualisierung von »Möglichkeit« unter den gesellschaftlichen Bedingungen des frühen 21. Jahrhunderts beginnen zu können.

III. Die eigene Zeit in Gedanken erfasst: Entwicklungsstufen des Begriffs der Möglichkeit bei Horkheimer und Adorno

Kritische Theorie verfügt über keinen unabänderlichen Bestand an semantisch fixierten Grundbegriffen, die jeglicher Reflexion vorausgesetzt werden könnten. So hat Adorno einmal Georg Simmels zentrale Begriffe »Leben« und »Form« als erstarrt charakterisiert: Simmels Philosophie verfüge lediglich über ein »dürftige[s] Skelett invarianter Grundbegriffe«.¹ Invariant und leblos, diesen Attributen gilt es also zu entkommen. Grundbegriffe der Kritischen Theorie sollen als dynamisch und unabgeschlossen konzipiert werden.

Begriffe können deswegen keine ewigen semantischen Elemente aufweisen, weil sowohl dasjenige, worauf Begriffe sich beziehen, als auch diejenigen, die diesen Bezug herstellen, keineswegs unberührt bleiben von historischem Wandel. Hegel sprach vom Denker als dem »Sohn seiner Zeit«² und Adorno vom »Zeitkern der Wahrheit«³. Denken, das Adorno als dialektisch auszeichnet, entzieht sich einer »formalen«, geschichtslosen Begriffsbestimmung. Begriffliche Dynamik könnte aber innerhalb eines philosophischen Systems insofern zum Stillstand gebracht werden, als die historische Entfaltung in der eigenen Zeit zum Erliegen kommt: Die eigene Zeit wird – mit Goethes Faust gesprochen – zum »Faulbett«, wenn sie als das Ziel und als vorläufiges Ende der begrifflichen Entwicklung aufgefasst wird. Gerade dann zerrinnt die eigene Zeit als vermeintlich feste Größe, wenn in ihr weitreichende Umbrüche stattfinden. Hierin besteht der geschichtsphilosophische Grund der Kritik an der Entdynamisierung von Begriffen, also ein Einwand gegen die Vorstellung, das philosophische System sei der Kulminationspunkt der Begriffsentwicklung. Wird demgegenüber Begriffsarbeit als Ausdruck eines »experimentum mundi« aufgefasst, als Prozess begrifflicher Konstellationen, so liegt darin ein philosophiegeschichtlicher Grund gegen die Stillstellung von Begriffen im status quo. Beide Gründe treffen für Horkheimer und Adorno zu. Einerseits kommt

1 Theodor W. Adorno, Henkel und frühe Erfahrung (1965), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 11, Frankfurt a.M.: 1997, S. 561.

2 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, S. 26.

3 Adorno, *Wozu noch Philosophie*, S. 472. Vgl. Adorno, *Drei Studien zu Hegel. Aspekte*, S. 285.

die Begriffsbildung in Konstellationen nicht zum Abschluss: Die Begriffe werden in einem kommunikativen, im Wortsinne dialektischen Prozess in Bewegung gehalten. Andererseits wird in der Zäsur, welche die Shoah bedeutet, dem begrifflichen Denken gleichsam ein fester Boden entzogen.

Aus diesen Gründen wird ein *werkgeschichtlicher Zugriff* vonnöten. Er soll die spezifische *begriffliche Dynamik* einer Kritischen Theorie nach Horkheimer und Adorno zutage fördern. Im werkgeschichtlichen Zugriff wird expliziert, worin die besondere Entwicklung des Begriffs der Möglichkeit in den Schriften von Horkheimer und Adorno liegt. Ich will zeigen, wie sich der Begriff der Möglichkeit aufgrund der historischen Veränderungen und philosophischen Diskussionsprozesse wandelt. Wenn, wie ich in den vorangegangenen Kapiteln zu zeigen versucht habe, »Möglichkeit« als Grundbegriff aufzufassen ist, so verfügt auch er über eine Dynamik und einen »Zeitkern«. Allerdings bleiben bei der folgenden Darstellung einige Redundanzen nicht aus. Ich werde nicht umhinkommen, einige Argumente wieder aufzugreifen, die in den Kapiteln zuvor bereits erwähnt wurden und nun in der werkgeschichtlichen Rekonstruktion eingeordnet werden.

In der älteren Kritischen Theorie lassen sich *drei Stufen* von Möglichkeitsdenken ausmachen.⁴ Dabei handelt es sich um eine naheliegende, vielleicht auch trivial erscheinende Entwicklung: Die erste Stufe umfasst die Zeit vor den Massenverbrechen, die zweite Stufe ist die zeitgenössische Reaktion auf die Shoah und die dritte Stufe behandelt das Möglichkeitsdenken nach Auschwitz. Während sich die ersten beiden Stufen recht mühelos darstellen lassen, macht es erhebliche Schwierigkeiten, die dritte Stufe zu rekonstruieren. Sie bleibt fragmentarisch. Die dringlichste Aufgabe dürfte darin bestehen, auf den Trümmern ein kritisches Möglichkeitsdenken zu entwickeln, das weder in die erste Stufe zurückverfällt, noch den Lähmungen sich aussetzt, die zeitgeschichtlich nachvollziehbar sind und in gewisser Weise auch die Kritische Theorie zu einer der wichtigsten intellektuellen Strömungen in der Nachkriegszeit hat heranreifen lassen, weil sie es wie kaum eine andere Schule vermochte, den Zivilisationsbruch nicht bloß zum Objekt von Sozialforschung werden zu lassen. Zugleich wurde das Subjekt – Denken selbst – mit diesem Bruch auf radikale Weise konfrontiert. Die Frage, wie nach Auschwitz noch zu leben sei, entsprang keiner gut gemeinten oder pädagogisch

4 Sowohl Horkheimer als auch Adorno weisen in den Schriften bis in die 1950er Jahre häufig darauf hin, dass sich ihre Gedanken nicht trennen, keinem als Privateigentum zuschreiben lassen: »Die Darstellung [...] beabsichtigt, einige Aspekte der umfassenden philosophischen Theorie zu umreißen, die der Verfasser in den letzten Kriegsjahren zusammen mit Theodor W. Adorno entwickelte. Es wäre schwer zu sagen, welche Gedanken auf ihn und welche auf mich zurückgingen«. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 26. Gleichwohl wurden Differenzen zwischen Horkheimer und Adorno hervorgehoben, so etwa: Martin Jay, Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung, in: Wolfgang Bonß und Axel Honneth (Hg.), Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt a.M.: 1982, S. 67ff. Dort, wo diese Unterschiede in meiner Analyse relevant werden, weise ich auf sie hin. Ansonsten versuche ich, eher die Gemeinsamkeiten in Hinblick auf den Möglichkeitsbegriff herauszustellen.

wertvollen Sonntagsphrase, sondern zeigt die Erschütterung im Angesicht der Katastrophe.⁵

Stufe 1: Kein Wandel ohne gesellschaftliche Potentiale. Ein marxssches Verständnis von Wirklichkeit und Möglichkeit

Sowohl Horkheimer als auch Adorno rechnen in den 1930er Jahren noch mit der Praxistischerwerdung der Philosophie, die mit der Überwindung der kapitalistischen, verdinglichten und verwalteten Welt einhergeht. Diese postkapitalistische, vom Tauschprinzip befreite Gesellschaft wird als Möglichkeit postuliert. Auf sie richtet sich Theorie, die in der Kritik der Wirklichkeit das Bestehende überschreitet. Der Kritikerin kommt die Aufgabe zu, durch die Negation des Bestehenden die Möglichkeit des Anderen aufzuweisen, bestenfalls die emanzipatorischen Potentiale im Spätkapitalismus und Strategien ihrer Aktivierung kenntlich zu machen. In dieser Transzendenz soll zudem ersichtlich werden, warum für dieses Mögliche zu kämpfen ist.

Ganz allgemein ist eine jede Theorie eine Tätigkeit in ihrer Zeit und neigt entweder dazu, das Bestehende abzubilden oder Beiträge zu ihrer Veränderung zu liefern. Theorie wird zur kritischen, wenn mit ihr das Interesse an einer nachhaltigen Veränderung und Verbesserung der Lebensbedingungen des Menschen einhergeht.⁶ Im Folgenden werde ich an einigen Texten von Horkheimer und Adorno die Spuren einer Möglichkeitskonzeption herausstellen und diskutieren, die in den 1930er Jahren noch, wenn auch mit Abstrichen, der marxsschen Intuition folgt, wonach das Mögliche, mit dem eine Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen verbunden wird, aus dem Schoß der bestehenden Gesellschaftsformation hervorgeht.

In Adornos Antrittsvorlesung aus dem Jahr 1931 schwingt noch die Hoffnung mit, dass Philosophie, wenn sie als Deutung der Wirklichkeit auftritt, das Erfordernis schärft, die bestehenden Verhältnisse im Sinne einer emanzipatorischen Veränderung »aufzuheben«:

»Die Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind auf einander bezogen. Nicht zwar wird im Begriff die Wirklichkeit aufgehoben; aber aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen folgt allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung.«⁷

Deutende Philosophie begreift die Wirklichkeit als ein zu lösendes Rätsel. Durch richtigen Fragen und permanentes Überdenken der vorläufigen Antworten löst sich am Ende womöglich das Rätsel, so der sokratische Zug dieses Philosophieverständnisses. Marxistisch mutet es insofern an, als sich Adorno von der deutenden Philosophie erhofft, »Schlüssel zu konstruieren, vor denen die Wirklichkeit aufspringt.«⁸ Diese Schlüssel

5 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 356.

6 Alex Demirovic, *Der Zeitkern der Wahrheit. Zur Forschungslogik kritischer Gesellschaftstheorie*, in: Joachim Beerhorst et al. (Hg.), *Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel*, Frankfurt a.M.: 2004, S. 476.

7 Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, S. 338.

8 A.a.O., S. 340.

sind begrifflicher Natur und treten stets im Plural auf. Für die vorliegende Untersuchung ist von Belang, wie derartige begriffliche Konstellationen den Blick auf eine Wirklichkeit eröffnen, die auch anders sein kann. Die gelungene Konstellation, so Adorno, lasse nicht nur die unverstellte soziale Wirklichkeit, sondern auch ihre Möglichkeiten ersichtlich werden. Die Entschlüsselung der Wirklichkeit impliziert also die Freilegung ihrer Möglichkeiten. Wenn die Wirklichkeit »aufspringt«, werden gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse und Mechanismen, die Adorno unter dem Tauschprinzip subsumiert und die üblicherweise als unbedingt erforderlich vorgestellt werden, dem Bereich zuordnet, der die menschlichen Angelegenheiten umfasst und deswegen veränderbar ist. Im Aufspringen der Wirklichkeit wird die bestehende Ordnung offenbar, die – auf Unterdrückung der inneren und äußeren Natur beruhend – überwunden werden soll.

In dem sechs Jahre später erschienenen Aufsatz »Der neueste Angriff auf die Metaphysik« von Horkheimer finden sich markante Spuren des Möglichkeitsgedankens der ersten Stufe. Sie resultieren aus einer Kritik von zwei vermeintlich strikt zu trennenden Formen der Wirklichkeitserkenntnis. Metaphysik und einzelwissenschaftliche Erkenntnisse stimmen, so die Beobachtung Horkheimers, darin überein, dass sie sowohl die »Reproduktion des gesellschaftlichen Mechanismus« fördern als ihn auch überschreiten. Beide seien folglich in sich widersprüchlich, weil sie einerseits den status quo zementieren, aber andererseits zu seiner Überwindung beitragen (können). Auch wenn Horkheimer diesen Widerspruch nicht anhand des Begriffspaares von Wirklichkeit und Möglichkeit behandelt und auflöst, kommen seine Überlegungen jener Unterscheidung nahe. Die »geistige Situation« der Zeit führe sowohl in den Einzelwissenschaften als auch in der Metaphysik zu Wirklichkeitsbetrachtungen, die nicht nur das Bestehende wiederholen, sondern es zugleich transzendieren. Der Widerspruch wird im Denken aufgehoben, das in der Betrachtung des Wirklichen immer auch über das Bestehende hinausgegangen ist:

»Das Denken, das nicht dem Bestehenden und seinen vorgezeichneten Erlebnisformen, sondern einer glücklicheren Zukunft verhaftet ist, geht aus diesem Bestehenden selbst hervor.«⁹

Theorie, die diesen vermeintlichen Widerspruch zwischen Immanenz und Transzendenz auflöst, operiert mit der Wirklichkeits-Möglichkeiten-Unterscheidung. Damit wird die klassische und von Marx herrührende Variante der Wirklichkeitserkenntnis aufgegriffen, wonach die kommende Gesellschaft aus dem Schoß der Bestehenden erwächst. Die Möglichkeit der praktischen Transzendenz als Transformation des Bestehenden fußt auf realen Ressourcen. Letztere lassen die Möglichkeit einer besseren Zukunft vernehmbar werden. Innerweltliche Transzendenz ist somit der vernünftigen Betrachtung der Wirklichkeit inhärent.

Am deutlichsten tritt dieses klassische Möglichkeitsverständnis in »Traditionelle und kritische Theorie« zutage: Hier finden sich Reflexionen auf den Möglichkeitsbegriff, die sich als flüchtige Bemerkungen abtun ließen. Doch vor dem Hintergrund der

9 Horkheimer, Der neueste Angriff auf die Metaphysik (1937), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M.: 1988, S. 161.

bisherigen Ausführungen erschließt sich ihre systematische Relevanz. Im letzten Kapitel habe ich gezeigt, wie die Vorstellung von Kritik mit dem Begriff der Möglichkeit verbunden ist: Kritik der Wirklichkeit impliziert eine Vorstellung von Andersseinkönnen. Mit einer Umdeutung und Erweiterung der kantischen Urteilstafel konkretisiert Horkheimer diese Möglichkeitsvorstellung, indem er eine Urteilsform konstruiert, die ein reales, auf gesellschaftlichen Vermögen und Realisationsbedingungen fußendes Möglichkeitsverständnis impliziert. Im *kritischen Urteilstyp* liegt die ›Keimzelle‹ eines realen Möglichkeitskonzepts der Kritischen Theorie.

Ohne selbst darauf zu verweisen, bezieht sich Horkheimer in einer Fußnote auf die Urteilstafel Kants. Eine der vier Formen des Urteilens fasst Kant unter dem Titel »Relation« zusammen. Damit werden Urteile bezeichnet, in denen ein Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, zwischen mehreren Begriffen oder Sätzen zum Ausdruck gelangt. Kant schlägt eine Differenzierung der Relations-Urteilsform vor. Ein kategorisches Urteil wird als eine Aussage bestimmt, die ein Verhältnis zwischen dem Prädikat und dem Subjekt eines Satzes umfasst. Ein hypothetisches Urteil stellt eine Wenn-Dann-Relation zwischen zwei Aussagen und ein disjunktives Urteil eine Entweder-Oder-Beziehung zwischen mehreren Sätzen dar.¹⁰

Horkheimer greift nun auf die kantische Urteilstafel zurück, indem er sie historisiert und um das kritische Urteil ergänzt. Die folgenden Überlegungen zum Möglichkeitsbegriff gehen auf diese drei Urteilstypen zurück, die Horkheimer wie folgt benennt und erläutert:

- Kategorisches Urteil: »So ist es, der Mensch kann nichts daran ändern.«
- Hypothetisches bzw. disjunktives Urteil: »Unter gewissen Umständen kann dieser Effekt eintreten, entweder ist es so oder anders.«
- Kritisches Urteil: »Es muss nicht so sein, die Menschen können das Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden.«¹¹

Denken ist hauptsächlich Urteilen; Kritik wiederum wird zumindest in der kantischen Tradition als Urteilen und Beurteilen erachtet.¹² Der von Horkheimer hinzugefügte Urteilstyp, das »kritische Urteil«, irritiert deswegen, es wirkt wie ein Pleonasmus. Während Kant zwischen den Momenten »kategorisch«, »hypothetisch« und »disjunktiv« unterscheidet, bündelt Horkheimer die letzten beiden Momente in einem Urteilstyp. Weil Gegenstand und Denken eine historische Imprägnierung aufweisen, lassen sich nach Horkheimer die drei Urteilstypen geschichtlichen Epochen zuordnen.

Das *kategorische Urteil* sei typisch für die vorbürgerliche Epoche. Es drücke eine sachliche Notwendigkeit aus, wie sie Horkheimer in der Biologie in Aussagen über pflanzliches Wachstum für gerechtfertigt hält. Aufgrund von Prozessen, die der Pflanze eigentümlich sind, lassen sich bestimmte Notwendigkeitsurteile fällen. Sein Beispiel: Es

10 Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 98.

11 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 201, Fußnote 19.

12 Bezogen auf die Vernunft sollen so ihre Grenzen und Möglichkeiten bestimmt werden. Das hat Adorno wiederum zu der Vermutung bewogen, dass Vernunft heute vor allem Kritik sei: »Wenig übertreibt, wer den neuzeitlichen Begriff der Vernunft mit Kritik gleichsetzt.« Adorno, Kritik, S. 785f.

ist notwendig, dass die Pflanze verwelkt. Urteile über soziale Gegenstände hingegen entbehren oftmals dieser Zwangsläufigkeit.

Mit dem Eintritt in die bürgerliche Epoche gewinnt das *hypothetische oder disjunktive Urteil* an Einfluss, denn es sind insbesondere sozioökonomische Umwälzungen, die das Bewusstsein dieser Zeit prägen. Die bürgerliche Gesellschaft wird wesentlich als veränderbar und in Bewegung begriffen. Nun deutet Horkheimer an, dass mit dieser Wirklichkeitsbetrachtung ein Urteilstyp in Verbindung zu bringen sei, der sich durch ein Höchstmaß an Indifferenz auszeichne. Er charakterisiert den bürgerlichen Urteilstyp mit dem Satz »entweder ist es so oder anders«. Zwar »kann« sich unter gewissen Bedingungen ein entsprechendes Resultat ergeben, aber ob es zustande kommt, ist ungewiss. In hypothetischen oder disjunktiven Urteilen wird das Mögliche (das Können) als etwas Beliebigen aufgefasst.¹³ Ein derartiges Urteil berichtet lediglich von der Kontingenz im Wirklichen. Es kann aber deswegen nicht als vollwertiges Möglichkeitsurteil gelten, weil es über das Vorhandensein von Vermögen und objektiven Realisationsbedingungen keine Auskunft gibt. Ein »bürgerlich Mögliches« verlässt nicht die Stufe bloßer Denk- oder Wunschköglichkeiten.¹⁴ Um mit Marx zu sprechen: Es drückt keine Gedanken aus, die zur Wirklichkeit drängen.¹⁵

Schließlich scheint die spätkapitalistische Phase eine Urteilsform zu begünstigen, die einer kritischen Theorie eigentümlich ist. Dieses *kritische Urteil* drückt weder Beliebigen noch Notwendiges aus. Wenn kritische Urteile auf vorhandene Entwicklungspotentiale innerhalb des Gegebenen rekurrieren, liegt ein Begriff der Realmöglichkeit vor. Kritische Urteile gehen folglich über die bloße Kontingenzbehauptung im bürgerlichen Urteil hinaus. Deutlich wird das an der bereits zitierten Erläuterung des kritischen Urteils: »Es muss nicht so sein, die Menschen können das Sein ändern, die Umstände

13 Horkheimer selbst spricht nicht von Beliebigkeit. Aber wenn man sich Kants Ausführungen zur Urteilstafel vor Augen führt, ergibt sich folgender Zusammenhang: Sowohl ein hypothetisches als auch ein disjunktives Urteil lassen sich – in modaler Hinsicht – als ein problematisches Urteil auffassen. Dieses Urteil habe einen beliebigen Wahrheitswert: »Problematische Urteile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt.« Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 100.

14 Damit ist keineswegs gesagt, dass Träumen, Wünschen oder Phantasieren unnütz seien für eine Kritische Theorie. Etliche Stellen bei Horkheimer und Adorno belegen das Gegenteil. Sie können durchaus produktiv sein zum Auffinden von Alternativen zum Bestehenden. Nur darf man nicht dabei stehen bleiben. Es kommt darauf an, die Phantasie in Bezug zu setzen zur Wirklichkeit und zu ihren transformierenden Potentialen. In gewisser Weise schließt hier auch eine Kritik an der Trennung zwischen »Menschen mit Möglichkeitssinn« und »Menschen mit Wirklichkeitssinn« an, wie sie Musils Mann ohne Eigenschaften aufgestellt hat. Denn beide Sinne verweisen notwendig aufeinander. Wer sie künstlich trennt, kann das Mögliche nur noch als Ergebnis von Träumereien disqualifizieren. Zur Kritik an Musil siehe das Ende von Kapitel »1.3. Zum Zusammenhang von logischer Möglichkeit, Realmöglichkeit und Wirklichkeit« im Ersten Teil der vorliegenden Untersuchung.

15 Zumindest auf der ersten Stufe des Begriffs der Möglichkeit sind zwei Urteilstypen als ungenügend gekennzeichnet worden, nämlich das Notwendigkeitsurteil und das Beliebigeitsurteil. Letztlich sieht sich eine Kritische Theorie zwei konkurrierenden Denktypen in Wissenschaft und Gesellschaft gegenüber. Das Denken in Notwendigkeiten (Hypostasierung der Notwendigkeit) und das Denken in Hypothesen (Hypostasierung von Beliebigkeit) werden als überholt (nicht mehr zeitgemäß) und ideologisch (verschleiern, verfälschend) ausgewiesen.

dafür sind jetzt vorhanden.« In diesem Satz bündelt Horkheimer drei voraussetzungsreiche Thesen über die soziale Wirklichkeit, wie er sie in den 1930er Jahren zu erfassen vermag. Erstens ist die Wirklichkeit als historisch entwickeltes »Sein« nicht notwendig, also auch anders möglich (Kontingenz). Zweitens verfügen die Akteure über die nötige Macht – »Können« (individuelle und soziale Vermögen) –, um die Wirklichkeit qualitativ zu ändern. Drittens sind Rahmenbedingungen – »Umstände« (passive und aktive Realisationsbedingungen) – gegeben, die eine Veränderung der menschlichen Wirklichkeit möglich werden lassen. Die soziale Wirklichkeit wird somit als ein partiell Bestimmtes aufgefasst. Diese drei Thesen auf ihren empirischen Gehalt zu untersuchen, könnte sich als fruchtbares Unterfangen einer Kritischen Theorie der Gesellschaft erweisen. Man könnte es als die Hauptaufgabe des Sozialforschers erachten, kritische Urteile über die soziale Wirklichkeit zu fällen, welche die Transformierbarkeit der vermeintlich erstarrten Verhältnisse kenntlich machen.¹⁶

Ein Realmögliches, das im kritischen Urteil gewahrt wird, gestaltet sich als etwas, dessen Realisierung noch aussteht.¹⁷ Es lässt sich deshalb als ein prospektiv Mögliches bezeichnen. Die Vorstellung, dass die Menschen ihr Sein ändern können *und* dass die Voraussetzungen dafür vorhanden sind, findet sich so nicht wieder in den Schriften nach 1945. Dass die Möglichkeiten be- und ergriffen werden können *und* sich damit der Auszug aus entfremdeten Verhältnissen erreichen ließe, kann als klassische Form des sozialphilosophischen Möglichkeitsdenkens erachtet werden. Zwar sind Horkheimer und Adorno auch vor 1945 keineswegs mehr davon überzeugt, dass ein Telos in der Geschichte zu erkennen sei und sich im Lichte dieses Zieles oder Prinzips sozialer Fortschritt unaufhaltsam einstelle. Aber die Überwindung der vom Tausch gebannten Wirklichkeit gehört zum intentionalen Kern der frühen Kritischen Theorie, hierin besteht das zu realisierende Projekt:

»Wir sind nicht desillusioniert und halten an der Möglichkeit fest. Ihr ›Widerschein‹ hängt zusammen mit der Erfahrung der Möglichkeit, dem Glück.«¹⁸

Kritische Theorie hat Partei zu ergreifen für die Unterdrückten in ihrem Befreiungskampf. Sie richtet sich auf diese emanzipatorische Möglichkeit, auf die *Möglichkeit der Befreiung*. Dieser Fokus ergibt sich aus einem materialistischen Verständnis von Geschichte und Gesellschaft. Gesellschaftstheorie kann, indem sie auf das dem sozialen Produktionsprozess innewohnende »Vernunftpotential« verweist, sich selbst in den

16 Der Konjunktiv ist deswegen gerechtfertigt, weil dieses Verständnis von Wirklichkeit und Möglichkeit in den 1940er und 1950er Jahren zunehmend verblasst. Vgl. dazu das folgende Kapitel über die Stufe 2 in diesem Teil der Untersuchung.

17 »Die Konstruktion der Gesellschaft unter dem Bilde einer radikalen Umwandlung, das die Probe seiner realen Möglichkeit noch gar nicht bestanden hat, ermangelt hingegen des Vorzugs, vielen Subjekten gemeinsam zu sein. Das Streben nach einem Zustand ohne Ausbeutung und Unterdrückung, in dem tatsächlich ein umgreifendes Subjekt, das heißt die selbstbewußte Menschheit existiert [...], ist noch nicht seine Verwirklichung.« Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 214.

18 Horkheimer und Adorno, Diskussionsprotokoll »Zeitkern der Wahrheit. Erfahrung und Utopie in der dialektischen Theorie« (18. Oktober 1939), in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 12, Frankfurt a.M.: 1985, S. 509.

Dienst eines möglichen (aber nicht notwendigen) emanzipatorischen Fortschritts der Gesamtgesellschaft stellen.¹⁹ Dabei, so Horkheimer im programmatischen Duktus fortfahrend, gehe es um die »Menschen mit allen ihren Möglichkeiten«.²⁰ Es wirkt wie ein direkter Kommentar, wenn Marcuse hervorhebt, dass es sich hierbei nicht um eine anthropologische Antwort auf die kantische Frage nach dem Menschen handle, sondern um den »Ausweis der je vorhandenen menschlichen Möglichkeiten«, also derjenigen Potentiale, die in der »geschichtliche[n] Situation selbst herangereift« sind.²¹

Das klassische und auf Marx zurückgehende Möglichkeitskonzept impliziert die Vorstellung von *systemtransformierenden Potentialen*; »sozialer Wandel« ist dabei das vorherrschende Paradigma: Die klassenlose Gesellschaft entwächst aus der Negation der kapitalistischen Gesellschaftsformation, als Resultat von progressiver, gesamtgesellschaftlicher Umwälzung.²² Kritische Theorie weicht aber – wie bereits angedeutet – in einem gewichtigen Punkt von Marx ab: Sie büßt die Gewissheit und das Vertrauen ein, dass das Reich der Freiheit unbedingt von den Unterdrückten und Ausgebeuteten erkämpft wird. Die *Krise des Marxismus*, so dämmerte es nicht nur dem neuen Direktor des Instituts für Sozialforschung zu Beginn der 1930er Jahre, wird in der zunehmenden Depotentialisierung des revolutionären Subjekts, des Proletariats, offenbar.²³ Die Phase nach dem Ende des I. Weltkriegs, in den Jahren des Zusammenbruchs mächtiger Monarchien und schwerer Wirtschaftskrisen, wurde von vielen Zeitgenossen als idealer Nährboden für sozialistische Revolutionen in Europa eingeschätzt. Doch diese ökonomischen und politischen Krisen führten nicht zu einem Erstarren des europäischen

19 Vgl. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: 1994, S. 74.

20 Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, S. 218.

21 Max Horkheimer und Herbert Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie* (1937), in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Jahrgang 6: 1980, S. 640 und S. 647.

22 Marcuse hat im Übrigen diese erste Stufe des Möglichkeitsdenkens, die stark vom aristotelisch geprägten und von Marx gesellschaftstheoretisch operationalisierten Begriff der Realmöglichkeit abhängt, nie überwunden. Vgl. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Massengesellschaft* (1964), Springer: 2004, S. 231f. Gleichwohl sind ihm die Probleme bekannt, die »Kritische Theorie« unfähig werden ließ, die »befreienden Tendenzen innerhalb der bestehenden Gesellschaft auszuweisen«. A.a.O., S. 265. Was dann noch bleibt: Hoffnung trotz oder aufgrund der Hoffnungslosigkeit, wie die letzten Zeilen dieser Schrift proklamieren.

23 Äußerst instruktiv stellt Gunzelin Schmid Noerr die intellektuelle Gemengelage in Hinblick auf die marxsche Theorie und den Marxismus im Umfeld des Instituts für Sozialforschung in den 1930er Jahren dar. Ausgehend von dem nicht umgesetzten Plan Horkheimers, eine Untersuchung zur »Krise des Marxismus« zu veröffentlichen, werden die sozialpsychologischen Studien und ökonomischen Analysen zum gegenwärtigen Stand des Kapitalismus und zu planwirtschaftlichen Versuchen im postrevolutionären Russland diskutiert, die letztlich bei Horkheimer und Adorno zu einer deutlichen Distanzierung von marxistisch-doktrinären Strömungen, wie der II. Internationalen, führt. Gunzelin Schmid Noerr, *Vollendete Negativität als Spiegelschrift der Erlösung. Über den kritischen Sozialismus der Frankfurter Schule*, in: ders., *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: 1997, S. 92ff. Vgl. Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, S. 29f. Die dort vertretene These lautet, dass im Verlust des revolutionären Subjekts in der überlieferten Gestalt des Proletariats Kritische Theorie ansetzt, um die Vielfalt an Akteuren und Praktiken einer »radikalen Politik« zu rekonzeptualisieren.

Proletariats. Vielmehr wurde seine Anfälligkeit für nationalsozialistische und faschistische Bewegungen immer deutlicher.²⁴ Kritische Theorie ist in dieser ersten Stufe angetreten, um die Hemmung emanzipatorischer Entwicklungen in der Gegenwart zu verstehen und bestenfalls an ihrer Überwindung mitzuwirken.²⁵ Diese Vergegenwärtigung umfasst Studien zur Sozialpsychologie, Politik, Ökonomie und Vernunft. Sie bilden die Grundlage der Kritik an einer Gesellschaftsformation, die, so Gerhard Bolte, in ihrer bestehenden Erscheinungsweise »die produktiven Kräfte in eine falsche Richtung lenkt, vermeidbares Elend hervorruft und vorhandene Möglichkeiten zur Verbesserung der Lage vieler Menschen blockiert.«²⁶ Solche Blockaden tragen auch dazu bei, die Überzeugung fallen zu lassen, dass der Kapitalismus automatisch in eine Gesellschaft der Freien und Gleichen mündet. Ebenso besteht die Möglichkeit der Regression, gar des Untergangs:

»[D]ie Lösung der Frage, ob die Klassengesellschaft weiterbesteht oder ob es gelingt, den Sozialismus an ihre Stelle zu setzen, entscheidet über den Fortschritt der Menschheit oder ihren Untergang in Barbarei.«²⁷

So schwindet bereits vor der Zäsur, die mit der Bewusstwerdung der Massenverbrechen in Europa einhergeht, der Optimismus, die emanzipatorische Umwälzung werde schon stattfinden. Aber die klassenlose Gesellschaft bleibt zumindest noch als Option bestehen, auf die es hinzuwirken gelte, um sinnloses Leid, Verdinglichung und Unterdrückung zu überwinden: Freiheit und Glück scheinen erst in einer Gesellschaft möglichst umfangreich entfaltet werden zu können, die den kapitalistischen Produktionsverhältnissen entraten ist.²⁸ Am anderen Ende des Raumes an gesamtgesellschaftlichen Möglichkeiten liege die Regression der bestehenden Gesellschaftsformation, letztlich die Barbarei.²⁹

Innerhalb der ersten Möglichkeitsstufe gibt es einen bemerkenswerten *Umbruch* zu markieren, der spätestens mit den Arbeiten zum Antisemitismus – etwa ab 1942 – ein-

-
- 24 Von Belang war etwa die empirische Studie unter Federführung des damaligen Institutsmitglieds Erich Fromm über die »Arbeiter und Angestellten am Vorabend des Dritten Reichs«, die auf Erhebungen in den Jahren 1929/30 aufbaute und ein erhebliches autoritäres Potential unter den Befragten feststellte. Auch wenn die Untersuchung erstmals 1980 publiziert wurde, waren ihre Ergebnisse in den 1930er Jahre zumindest dem inneren Kreis des Instituts für Sozialforschung bekannt, wurden diskutiert und rezipiert.
- 25 Horkheimer spricht von einer »Verwirrung« auch unter den Verfechtern fortschrittlicher Bewegungen und konstatiert salbungsvoll: »Die Aufhebung der gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die Entwicklung gegenwärtig hemmen, ist in der Tat das nächste historische Ziel.« Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (Nachtrag), S. 221f.
- 26 Gerhard Bolte, Von Marx bis Horkheimer. Aspekte Kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert, Darmstadt: 1995, S. 86.
- 27 Horkheimer, Dämmerung. Notizen in Deutschland (1931/1934), S. 343.
- 28 Hierzu vgl. Marcuse: »Wenn Vernunft, Freiheit, Erkenntnis, Glückseligkeit wirklich erst aus abstrakten Begriffen zur Wirklichkeit geworden sind, dann werden Vernunft, Freiheit, Erkenntnis, Glückseligkeit auch etwas völlig anderes sein. Sie werden so viel und so wenig miteinander gemein haben, wie die Assoziation freier Menschen mit der warenproduzierenden Konkurrenzgesellschaft gemein hat.« Horkheimer und Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, S. 643.
- 29 Vgl. die in diesem Band versammelten Studien: Max Horkheimer et al., Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942, Frankfurt a.M.: 1981.

setzt.³⁰ Diese Forschungsvorhaben, deren Ergebnisse nur zum Teil publiziert wurden³¹, sind von der Sorge getragen, dass auch die US-amerikanische Gesellschaft in eine Phase des aggressiven, gewaltsamen Antisemitismus übergehen könnte.³² Fortan gilt das hauptsächliche Interesse denjenigen Potentialen, die emanzipatorischen Entwicklungen nicht nur im Weg stehen, sondern die gegenwärtige Lage im Spätkapitalismus verschlimmern: die *Regression* in Richtung Barbarei.

Inwiefern die Forschungen zu Totalitarismus – von autoritären Charakterzügen, über Antisemitismus bis zum totalitären Staat – auf einem realen Möglichkeitskonzept fußen, wird unter anderem deutlich an den Vorüberlegungen zu den »Studies in Prejudice«. ³³ So schreibt Adorno an Horkheimer im Oktober 1944:

»Wie Sie sich vielleicht erinnern werden, sagte ich Ihnen von einer neuen Idee, über die ich brütete. Es handelt sich dabei um die Ermittlung von *potentiellen und aktuellen*

-
- 30 Zvi Rosen behauptet in der kleinen Horkheimer-Biografie, dass 1942 der Bruch erfolgte. »Vernunft und Selbsterhaltung« sei das Ende und die Überwindung einer Phase, die noch von optimistischen Prognosen zehrte: »In der frühen Kritischen Theorie sieht Horkheimer eine Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderungen, unter anderem infolge der großen Hoffnung [...], daß, »solange das Denken nicht endgültig gesiegt hat, es sich nicht im Schatten einer Macht geborgen fühlen kann.« Es erfordere Unabhängigkeit, denn das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft, das heute freilich nur in der Vernunft existiere, sei in jedem Menschen wirklich angelegt. Anhand der Abhandlung von 1942 muß man die Schlußfolgerung ziehen, daß er nicht mehr an die Einlösung seiner hoffnungsvollen Prognosen glaubte.« Zvi Rosen, Max Horkheimer, München: 1995, S. 119. Dieser Aufsatz von 1942 erwähnt Konzentrationslager, die SA, Folter und die Gewalt gegen Juden: Horkheimer, Vernunft und Selbsterhaltung, S. 344ff.
- 31 Was heutzutage von vielen akademisch Tätigen beklagt wird, hat schon damals die Mitglieder des Instituts für Sozialforschung belastet: Zur Einwerbung von Drittmitteln musste eine Fülle an Anträgen geschrieben werden. Umso bitterer musste es wirken, dass eine Studie, für welche die entsprechenden Mittel bereitgestellt wurden, nicht veröffentlicht wird: Der Auftraggeber der Studie »Antisemitism among American Labor« sah von der Publikation der Forschungsergebnisse ab.
- 32 Die leitende Frage fasst Wiggershaus wie folgt zusammen – ich zitiere einen längeren Passus, weil diese Ausführungen von einer Möglichkeitssemantik regelrecht getragen werden: »Wenn unter den Deutschen [...] nur eine Minderheit antisemitisch war; wenn der latente, der schwelende Antisemitismus ein Bestandteil der westlichen Zivilisation war; wenn die antisemitische Minderheit in Deutschland in wenigen Jahren den manifesten Antisemitismus bis zum industrialisierten Massenmord vorangetrieben hatte – mußte dann nicht in den USA mit ihren weitaus fortgeschrittenen und von keiner sozialistischen Arbeiterbewegung in Frage gestellten kapitalistischen Strukturen [...], mit ihrem ausgeprägteren Ethnozentrismus und mit einer unter offener Gewalt stehenden Geschichte befürchtet werden, daß ein weitaus verbreiteteres und brisanteres antisemitisches Potential bereits unter weitaus weniger kritischen politisch-ökonomischen Bedingungen als in Deutschland in offenen und gewaltsamen Antisemitismus umschlagen konnte?« Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München: 1988, S. 406f.
- 33 Die bekannteste der fünf Monographien, die ab 1942/43 vom American Jewish Committee finanziert wurden und auf die auch die »Idee« im folgenden Zitat (im Fließtext) abzielt, ist: Theodor W. Adorno et al., The Authoritarian Personality, New York: 1950. Wichtig ist zu erwähnen, dass das Problem des Antisemitismus dabei nicht isoliert betrachtet wurde, sondern antisemitische Dispositionen stets im Verbund mit anderen psychischen Merkmalen einer »autoritären Persönlichkeit« einhergehen. Vgl. Dubiel, Kritische Theorie der Gesellschaft, S. 56.

Antisemiten [Hervorhebung G.G.], lediglich durch *indirekte* Indices, also ohne daß Fragen über Juden oder über Gegenstände, die einem unmittelbar einsichtigen Zusammenhang mit Antisemitismus stehen, wie Negerfeindschaft, politischer Faschismus usw. vorkommen.«³⁴

Diese Unterscheidung zwischen schlummernden Potentialen und aktuellen Erscheinungen eines sozialen Sachverhalts ist Ausdruck des realen Möglichkeitskonzepts.³⁵ Das Interesse an empirischer Forschung zum Antisemitismus zeigt, dass auf der ersten Möglichkeitsstufe nicht nur progressive, sondern auch regressive Möglichkeiten behandelt werden. Aber auch für diese sozialen Möglichkeiten bleibt entscheidend, dass sie be- und ergriffen werden können. In gewisser Weise kommt Kritische Theorie hierdurch ihrem auf praktische Veränderung zielenden Selbstverständnis nahe, denn in der Vergegenwärtigung von regressiven Potentialen liegt zugleich die Möglichkeit des Widerstands gegen inhumane gesellschaftliche Tendenzen.

Stufe 1 und die nun zu behandelnde Stufe 2 überlappen sich. Das zeigt sich insbesondere an den Antisemitismusprojekten des Instituts für Sozialforschung im US-amerikanischen Exil. Während »The Authoritarian Personality« und die unveröffentlichte Studie »Antisemitism among American Labor«³⁶ eher dem Möglichkeitsverständnis der ersten Stufe zuzurechnen sind, müssen sich die »Dialektik der Aufklärung« und andere gesellschafts- und vernunftkritische Schriften aus den 1940er Jahren der zweiten Stufe zuordnen lassen, obwohl diese Studien, Aphorismen und Traktate etwa zeitgleich entstanden sind.

Stufe 2: »Auschwitz« oder die Lähmung des Möglichkeitssinns

Möglichkeitsdenken im Angesicht des nationalsozialistischen Terrors setzt den Optimismus, der in den Programmschriften aus den 1930er Jahren zum Vorschein kommt (»die Menschen können ihr Sein ändern«), weitgehend außer Kraft. Vielleicht muss man aus heutiger Sicht hinzufügen: Die Fixierung auf das Reich der Freiheit überschattete gleichsam die sich anbahnende Katastrophe. Bis in die Mitte der 1940er Jahre bleibt die Gefahr der gezielten Vernichtung ganzer Bevölkerungsgruppen etwas Undenkbares – und wird deswegen retrospektiv als »unmöglich« bezeichnet.³⁷ Die massenhaft voll-

34 Adorno an Horkheimer, 26.10.1944, in: Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, Briefwechsel Bd. II: 1938–1944, Frankfurt a.M.: 2004, S. 330.

35 Daraus geht dann das Theorem der verstellten und gehemmten Potentiale hervor. Siehe hierzu unten in dieser Untersuchung Kapitel I in »Abschluss und Ausblick«.

36 Der fast 1.500 Seiten umfassende Bericht des vom Jewish Labor Committee in den Jahren 1943 bis 1946 finanzierten Projekts ist im Horkheimer-Nachlass im Archivzentrum der Universität Frankfurt zugänglich. Das (detaillierte) Inhaltsverzeichnis wird hier wiedergegeben: Eva-Maria Ziege, Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil, Frankfurt a.M.: 2009, S. 323–337. Zu Theorie und Methoden der »Labourstudy«, welche mit der Hypothese arbeitete, dass Krieg und Massenmord den Antisemitismus in den USA nicht geschwächt, sondern verstärkt haben, siehe a.a.O., S. 92 und S. 186ff.

37 In einer qualitativen Analyse zur Schuldfrage unter Deutschen nach 1945, die sich im Rahmen des Studienberichts »Gruppenexperiment« (1955) des Instituts für Sozialforschung (IFS) in einem von

zogene, detailliert geplante und industriell vollzogene Ermordung war bis dato keine bewusste Möglichkeit – und lähmt, nachdem das Unfassbare geschah, das Möglichkeitsdenken erheblich.

Im Folgenden werde ich darlegen, wie die Bewusstwerdung der Massenverbrechen in Europa zunehmend die theoretischen und empirischen Bemühungen von Horkheimer und Adorno affiziert haben, um zu klären, welche systematischen Konsequenzen sich daraus für den Möglichkeitsgedanken ergeben.³⁸ Dabei gehe ich zuerst auf die Diskussionen zum Antisemitismus im Umfeld des exilierten Instituts für Sozialforschung aus den 1940er Jahren ein. In diesen Diskussionen wird eine Dynamik ersichtlich, mit der schrittweise auch ein Wandel im Möglichkeitsdenken einhergeht und schließlich zu der zweiten Stufe führt. Diese zweite Stufe – so überraschend das auch klingen mag – wird erst mit dem Verlassen des Antisemitismus-Paradigmas voll zum Tragen kommen. Sie stellt sich erst ein mit der Bewusstwerdung der Massenverbrechen, die mit dem Namen »Auschwitz« verbunden ist.

a. Vom »Antisemitismus als Vorurteil« zum »totalitären Antisemitismus«

Martin Jay hat dargelegt, welche Veränderung in der Behandlung des Antisemitismus während des II. Weltkriegs beginnt. Bis dahin wurde das Problem des Judenhasses bei Horkheimer im Kontext von Klassenkampf und der Krisensituation, in der sich

Adorno verfassten Kapitel findet, kommentiert er die Auffassung eines deutschen Sozialdemokraten, die Mehrheit der Bevölkerung habe mit Hitlers Massenmord nichts zu tun gehabt und wollte damit auch nichts zu tun haben, so »daß in der Tat das Unmaß des Geschehens selber zu einem Bestandteil des Schleiers wurde, der es verdeckte und es dem Bewußtsein Ungezählter leicht machte, das scheinbar Unmögliche abzuweisen.« Theodor W. Adorno, Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum »Gruppenexperiment« (1955), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 9.2, Frankfurt a.M.: 1997, S. 158.

- 38 Es ist keineswegs auf einen gewissen Zeitpunkt datierbar, wann der Schrecken über das Geschehen in Europa von Adornos und Horkheimers Denken Besitz ergriff. Auch wenn bereits seit Herbst 1941 etwa in der New York Times über Massaker an Juden in den besetzten Gebieten Osteuropas berichtet wurde, spricht vieles dafür, dass erst seit Ende 1942 erste ausführliche Berichte über den Massenmord in Europa rezipiert werden konnten. Ansatzweise wird das Ausmaß der Verbrechen in einem Memorandum deutlich, das im Horkheimer-Nachlass unter der Signatur IX 137 vorzufinden ist, und von dem das Archiv annimmt, es stamme von Langerhans und könne frühestens Ende 1942 verfasst worden sein. Doch, wie es scheint, wird erst gegen Ende des II. Weltkrieges das Ausmaß der Verbrechen in Osteuropa sichtbar. Erst in dieser Zeit wurden auch markante Theorie-Veränderungen vorgenommen. In der Retrospektive berichtet Adorno vom Schock, doch auch hier enthält er sich einer genauen Datierung. In einem offenen Brief aus dem Jahr 1965 anlässlich des 60. Geburtstages von Horkheimer schreibt Adorno: »Unmittelbar nachdem wir die ›Dialektik der Aufklärung‹ beendet hatten, die uns philosophisch verbindlich blieb, hast Du Deine wissenschaftliche und organisatorische Energie daran gewendet, das Unverständliche verstehen zu lehren, das erst gegen Ende des Krieges uns ganz bekannt wurde. Du bist dabei ausgegangen von der Erkenntnis, daß gegen die Wiederholung des Entsetzens mehr hilft, die Mechanismen zu begreifen, deren es sich bediente, als in Schweigen oder ohnmächtiger Entrüstung zu erstarren.« Theodor W. Adorno, Max Horkheimer (1965), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 20.1, Frankfurt a.M.: 1997, S. 162. Zur Nachrichtenlage in den USA über die Massenverbrechen vgl. David S. Wyman, Das unerwünschte Volk. Amerika und die Vernichtung der europäischen Juden, Ismaning: 1986, S. 28f.

der damalige Kapitalismus befand, diskutiert.³⁹ Auf erstaunliche Weise ähnelt diese Thematisierung noch in »Die Juden und Europa« der marxistischen Behandlung der »Judenfrage«.⁴⁰ Noch zu Beginn der 1940er Jahre wird dementsprechend der *Antisemitismus als Vorurteil* gegen Juden betrachtet. Als »bürgerlicher« Antisemitismus wird er als ein Phänomen aufgefasst, das gemäß vertrauten individual- oder sozialpsychologischen und gesellschaftstheoretischen Überlegungen (wie Ich-Schwäche, autoritärer Charakter, Antagonismen der kapitalistischen Gesellschaftsformation) behandelt werden konnte. Ein Umdenken beginnt mit den ersten Ansätzen zur empirischen Antisemitismusforschung in den USA. Der Antisemitismus wird fortan nicht nur als Vorurteil, Hass und Inbegriff diskriminierender Politik verstanden, sondern auch als eine auf die physische Vernichtung von Juden abzielende Praxis – er wird als *totalitärer Antisemitismus* bezeichnet. In diese Phase der Erniedrigung und Zerstörung aller zum Feind deklarierten jüdischen Individuen fallen die Mechanismen von diskriminierender Gesetzgebung, Stigmatisierung, Enteignung, Vertreibung, Ghettoisierung, Inhaftierung und Ermordung. Der totalitäre Antisemitismus, so Adorno in einer Gedankenskizze an Horkheimer, sei etwas qualitativ Neues:

»Die Tiefe und Hartnäckigkeit des Hasses gegen die Juden lässt die üblichen mehr oder minder rationalistischen Erklärungen des Antisemitismus als unzulänglich erscheinen.«⁴¹

Weiter heißt es dann in einem Memorandum von Adorno:

»Der neue Antisemitismus ist der Sendbote der totalitären Ordnung. [...] Die Anatomie des Antisemitismus eröffnet Einsicht in das Wesen des totalitären Staates und das Studium seiner Propaganda Einsicht in die entscheidenden Mittel der Ausbreitung des Totalitarismus (sic!). Eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung des Antisemitismus liefert das Arsenal nicht für dessen Bekämpfung, sondern darüber hinaus für den Kampf der Demokratie gegen die Bedrohung durch den autoritären Staat.«⁴²

Selbst wenn der totalitäre Antisemitismus die bisherigen Erscheinungsformen antisemitischer Ideologie und Praxis qualitativ übersteigt, so wird er doch behandelt, als erwachsen aus der Analyse auch Möglichkeiten zu seiner Eindämmung und Überwindung. Diese Möglichkeiten fußen auf dem »Arsenal« für den Kampf um Demokratie, also auf den gesellschaftlichen Kräften des Widerstandes gegen eine Ausbreitung des totalitären Antisemitismus. Die empirischen Befunde in den USA scheinen diese Möglichkeitsvermutung nahezulegen: Auf die Frage, wie sie das, was die Nazis den Juden angetan haben, empfinden oder einschätzen, antworten 56 Prozent der Befragten der »La-

39 Martin Jay, Frankfurter Schule und Judentum. Die Antisemitismusanalyse der Kritischen Theorie, in: Geschichte und Gesellschaft, Jg. 5, 1979, S. 440ff.

40 Hier nur eine kleine Kostprobe: »Die Sphäre, die für das Schicksal der Juden in doppelter Weise bestimmend war, als der Ort ihres Erwerbs und als das Fundament der bürgerlichen Demokratie: die Sphäre der Zirkulation verliert ihre ökonomische Bedeutung. [...] Die Juden sind als Agenten der Zirkulation entmachtet«. Horkheimer, Die Juden und Europa (1939), S. 325.

41 Anlage zum Brief von Adorno an Horkheimer vom 18. September 1940, in: Adorno und Horkheimer, Briefwechsel Bd. II: 1938-1944, S. 99f.

42 Adorno, Nationalsozialismus und Antisemitismus (1940), in: a.a.O., S. 541f.

borstudy«, dass sie die Judenverfolgung generell ablehnen.⁴³ Mit Figuren wie dem »potentiellen Faschisten« werden demgegenüber die regressiven Potentiale im Bestehenden angedeutet.⁴⁴ Beide Potentialitätsaussagen, die progressive wie die regressive, erweisen sich noch dem Möglichkeitsdenken der ersten Stufe verhaftet.

b. Terroristischer Antisemitismus und der Übergang von Stufe 1 zu Stufe 2. Die Überwindung des Antisemitismus-Paradigmas und das Ticket-Denken

Der Übergang zur zweiten Entwicklungsstufe des Begriffs der Möglichkeit vollzieht sich inmitten der von Horkheimer und Adorno angestrebten Interpretation der totalitären Wirklichkeit im Lichte der *systematischen Vernichtung von Juden* in Europa. Insbesondere Leo Löwenthal dürfte die Institutsmitglieder mit Materialien zu den nationalsozialistischen Konzentrationslagern versorgt haben, er begann ab 1943 mit der Sammlung von Berichten und Interviews.⁴⁵ Was anhand dieser Zeugnisse wohl denjenigen deutlich geworden sein musste, welche die Entwicklung in Nazi-Deutschland seit 1933 ver-

43 Ziege, Antisemitismus und Gesellschaftstheorie, S. 212. Die Erhebungen begannen im Frühjahr 1944 und zogen sich über mehrere Monate. Vgl. a.a.O., S. 188.

44 Siehe oben im Zweiten Teil in Kapitel »II. Sozialphilosophische Näherungen an den Möglichkeitsbegriff: Historisch-ontologische Aspekte einer Kritischen Theorie der Gesellschaft«, Fußnote 112.

45 Löwenthal hatte diese Berichte erstmals in einem Vortrag im Rahmen der vom IfS ausgerichteten Veranstaltung an der Columbia University 1945 ausgewertet. Der Vortrag ist 1946 auf Englisch publiziert und später in die Gesammelten Schriften Bd. 3 von Löwenthal unter dem Titel »Individuum und Terror« aufgenommen worden. Die Vortragsreihe trug den Titel »The Aftermath of National Socialism«. Eine Liste mit Literaturempfehlungen zu ihr umfasst zum Beispiel diesen frühen Bericht zur Vernichtung der Juden in Polen (erwähnt werden die Lager in Chelmno, Sobibor und Treblinka), der Ende 1942 der polnischen Exilregierung in London überstellt wurde: Jacob Apenszlak et al. (Hg.), *The Black Book of Polish Jewry*, o.O.: 1943. Die Literaturliste zur Vortragsreihe findet sich im Max-Horkheimer-Archiv in Frankfurt unter der Signatur IX 36a1-4. Vgl. Helmut Dubiel, Kommentar zu Leo Löwenthals »Individuum und Terror«, in: Dan Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M.: 1988, S. 26f. – Auch Franz Neumann widmete sich dem Terror des Nationalsozialismus. In einem geheimen Bericht im Auftrag des »Office of Strategic Services« (OSS) wird der auf die Vernichtung abzielende Antisemitismus als »Speerspitze allumfassenden Terrors« eingeschätzt. Neumann, so macht es den Eindruck, war klar, worauf die nationalsozialistische Herrschaft abzielt: Die vollständige Vernichtung der jüdischen Bevölkerung. Seit Frühjahr 1943 begönne die »physische Vernichtung der Juden«. Sie sei das Ergebnis einer Entwicklung des Antisemitismus in Deutschland, die er 1933 beginnend in mehrere Phasen unterteilt. Als Speerspitze bezeichnet er den Antisemitismus, weil dem Terror nicht nur Juden zum Opfer fielen. Die Juden dienten als »Versuchskaninchen«, um Unterdrückung auszuprobieren. Er folgert daraus, »dass die Vernichtung der Juden im Rahmen der antisemitischen Ideologie und Praxis nur das Mittel zur Erlangung eines weitreichenderen Ziels ist, nämlich Zerstörung freier Institutionen, Überzeugungen und Gruppierungen«. Franz Neumann, *Antisemitismus: Die Speerspitze allumfassenden Terrors* (18.05.1943), in: Raffaele Laudani (Hg.), *Im Kampf gegen Nazideutschland. Berichte für den amerikanischen Geheimdienst 1943-1949*, Frankfurt a.M./New York: 2016, S. 70. Einen kompakten Überblick über die Informationslage zu den Massenverbrechen ab 1941 in verschiedenen Ländern gibt: Andrej Angrick, »Aktion 1005« – Spurenbeseitigung von NS-Massenverbrechen 1942-1945. Eine »geheime Reichssache« im Spannungsfeld von Kriegswende und Propaganda. Bd. 1, Göttingen: 2018, S. 30-66. Vgl. Walter Laqueur, *Was niemand wissen wollte. Die Unterdrückung der Nachrichten über Hitlers »Endlösung«*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: 1982.

folgt haben und auch deswegen verfolgt wurden: Der Antisemitismus gipfelt in der geplanten und industriell durchgeführten Menschenvernichtung, dem Terror in den Vernichtungslagern. Insofern Kritische Theorie ihre Zeit in Gedanken erfasst, wird eine Auseinandersetzung mit diesem *terroristischen Antisemitismus* dringlich.⁴⁶ Wie die Vergegenwärtigung der Massenverbrechen das Denken affiziert hat, wurde in etlichen Untersuchungen beleuchtet.⁴⁷ Im Folgenden soll dargestellt werden, was die Bewusstwerdung dieser Katastrophe für das Möglichkeitsdenken einer Kritischen Theorie der Gesellschaft bedeutet.

Die Lähmung des Möglichkeitssinns fällt zusammen mit der Bewusstwerdung der Massenverbrechen. Einschlägig ist der Abschnitt »Die Elemente des Antisemitismus« in der »Dialektik der Aufklärung«. Er wurde in Auseinandersetzung mit empirischen Studien des Instituts für Sozialforschung entwickelt.⁴⁸ Die ersten drei Thesen der »Elemente« wurden gemeinsam mit Löwenthal erarbeitet; die ersten sechs Thesen wurden bereits in der ersten Fassung aus dem Jahr 1944 (mit dem Titel »Philosophische Fragmente«) abgedruckt. Die siebte These der Elemente des Antisemitismus ist erst danach entstanden und in der zweiten Auflage von 1947 (mit dem Titel »Dialektik der Aufklärung«) hinzugefügt worden. An ihr werden die Umbrüche deutlich, die sich angesichts der Massenverbrechen sowohl für das Antisemitismus- als auch für das Möglichkeitskonzept ergeben. Die siebte These beginnt mit einem Paukenschlag:

»Aber es gibt keine Antisemiten mehr.«⁴⁹

Dieser Auftakt musste zu Irritationen führen.⁵⁰ Hier findet eine erstaunliche Weichenstellung statt, denn die planvolle Vernichtung, wie sie sich in den Lagern und auf den Kriegszügen vollzog, wird nicht länger als Antisemitismus begriffen. Fortan wird der

46 Weitere biografische Gründe für die Beschäftigung mit dem *terroristischen Antisemitismus*, die teils irritieren aufgrund recht oberflächlicher Psychologisierung, liefert: Ziege, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*, S. 101ff. Entscheidend aber bleibt ihr Hinweis, dass es weder notwendig noch selbstverständlich war, dem Antisemitismus auch in der *philosophischen* Auseinandersetzung solch einen Stellenwert einzuräumen. A.a.O., S. 108.

47 Vgl. Joseph F. Schmucker, Adorno, *Logik des Zerfalls*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1977, Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 130ff., Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg: 1993, Rolf Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg: 2005, S. 121ff.

48 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 17.

49 A.a.O., S. 226.

50 Claussen kommentiert im Vorwort zur Neuauflage seines Buches über Antisemitismus: »Für einen empiristisch orientierten Antisemitismusforscher muß diese Behauptung realitätsfern klingen – und sechzig Jahre nach ihrer ersten Formulierung im Jahr 2005 würde sich kein Mensch, der in der scientific community ernst genommen werden will, mehr trauen so etwas hinzuschreiben. [...] Kritische Theorie, die ihren Namen verdient, hat das veränderliche Verhältnis von Menschen und Dingen zum Gegenstand – sie beschreibt die gegenwärtige Gesellschaft unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit. Sie hat daher auf alle trüglichen und untrüglichen Zeichen von Veränderung zu achten. Das macht Horkheimers und Adornos These von 1945 ›Aber es gibt keine Antisemiten mehr‹ auch sechzig Jahre später zu einer Provokation, sich nicht mit der Kontinuität des Antisemitismus abzufinden.« Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: 2005, Vorwort, S. X-XII.

systematische Terror Nazideutschlands und seiner Verbündeten nicht mehr als ein genuin antisemitisches Verbrechen aufgefasst. Bei Antisemitismus und den Massenverbrechen scheint es sich demzufolge um zwei distinkte soziale Problemkomplexe zu handeln, die sich zwar häufig überschneiden mögen, aber keineswegs in Deckung zu bringen sind. Die »Fabrikation der Leichen«⁵¹ ist nur in einem eingeschränkten Maße auf antisemitische Überzeugungen rückzuführen und so formulieren Horkheimer und Adorno:

»Der Mangel an Rücksicht aufs Subjekt macht es der Verwaltung leicht. Man versetzt Volksgruppen in andere Breiten, schickt Individuen mit dem Stempel Jude in die Gaskammer.«⁵²

Hass, etwa auf Juden, sei keine notwendige Bedingung, um die Vernichtung ganzer Bevölkerungsgruppen zu motivieren. Der Stempel »Jude« könne jederzeit durch einen anderen Stempel ausgetauscht werden. Horkheimer und Adorno erläutern diesen Befund anhand der These vom *Ticketdenken*⁵³:

»Ein Ticket wählen [...] heißt die Anpassung an den zur Wirklichkeit versteinerten Schein vollziehen.«⁵⁴

Dabei sei es mehr oder minder egal, ob ein kommunistisches oder ein faschistisches Ticket gezogen wird. Tickets zu ziehen, gehöre zu jeder Erscheinungsweise von Massenkultur, die immer – und das macht die These auch so fragwürdig – in Verhältnissen situiert ist, in denen das Subjekt seiner Liquidation überantwortet wird:

»Realitätsgerechtigkeit, Anpassung an die Macht, ist nicht mehr Resultat eines dialektischen Prozesses zwischen Subjekt und Realität, sondern wird unmittelbar vom

51 Siehe das Interview mit Hannah Arendt vom 28.10.1964 zur unmöglichen Möglichkeit der Shoah. Auf die Frage von Günter Gaus, wann sie von Auschwitz erfahren habe, antwortet Arendt: »Das war 1943. Und erst haben wir es nicht geglaubt. Obwohl mein Mann und ich eigentlich immer sagten, wir trauen der Bande alles zu. Dies aber haben wir nicht geglaubt, auch weil es ja gegen alle militärischen Notwendigkeiten und Bedürfnisse war. [...] Und dann haben wir es ein halbes Jahr später doch geglaubt, weil es uns bewiesen wurde. Das ist der eigentliche Schock gewesen. Vorher hat man sich gesagt: Nun ja, man hat halt Feinde. Das ist doch ganz natürlich. Warum soll ein Volk keine Feinde haben? Aber dies ist anders gewesen. Das war wirklich, als ob der Abgrund sich öffnet. Weil man die Vorstellung gehabt hat, alles andere hätte irgendwie noch einmal gutgemacht werden können, wie in der Politik ja alles einmal wieder gutgemacht werden können muss. Dies nicht. Dies hätte nie geschehen dürfen. Und damit meine ich nicht die Zahl der Opfer. Ich meine die Fabrikation der Leichen [...]. Über alle anderen Sachen, die da passiert sind, muß ich sagen: Das war manchmal ein bißchen schwierig, man war sehr arm, und man war verfolgt, man mußte fliehen, und man mußte sich durchschwindeln und was immer; wie das halt so ist. [...] Dies jedoch, dies nicht. Das war etwas ganz anderes. Mit allem andern konnte man auch persönlich fertig werden.« Zur Person, Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt: www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html, aufgerufen am 29.07.2020.

52 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 228.

53 Wie mit »Racket« greifen Horkheimer und Adorno mit »Ticket« auf einen in den USA verbreiteten Ausdruck zurück. Er ist von Paul Massing in der »Laborstudy« des Instituts eingeführt worden. Vgl. Ziege, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*, S. 132.

54 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 231. Dort auch das nächste Zitat.

Räderwerk der Industrie hergestellt. Der Vorgang ist einer der Liquidation anstatt der Aufhebung, der formalen anstatt der bestimmten Negation. Nicht indem sie ihm die ganze Befriedigung gewährten, haben die losgelassenen Produktionskolosse das Individuum überwunden, sondern indem sie es als Subjekt auslöschten.«

Hat die siebte These der »Elemente des Antisemitismus« in dem Versuch, die Massenvernichtung vom Antisemitismus loszueisen, eine neue Interpretation der auf Vernichtung zielenden Zivilisation der Gegenwart geliefert, so geht mit ihr zugleich ein *Bruch* einher, welcher das *Möglichkeitsdenken* betrifft. Während die ersten sechs Thesen stets noch ein die brutale Wirklichkeit transzendierendes Moment enthielten, verschwindet es in der siebten These nahezu vollständig.⁵⁵ Die Relevanz für Möglichkeitsdenken zeigt sich im letzten Absatz der siebten These:

»Der Übergang von solchen Bedingungen zum menschlicheren Zustand aber kann nicht geschehen, weil dem Guten dasselbe wie dem Bösen widerfährt. Die Freiheit auf dem progressiven Ticket ist den machtpolitischen Strukturen, auf welche die progressiven Entscheidungen notwendig hinauslaufen, so äußerlich wie die Judenfeindschaft dem chemischen Trust. Zwar werden die psychologisch Humaneren von jenem angezogen, doch verwandelt der sich ausbreitende Verlust der Erfahrung auch die Anhänger des progressiven Tickets am Ende in Feinde der Differenz.«⁵⁶

Es war gerade die Furcht vor der Entdifferenzierung⁵⁷, die Adorno in der Mitte der 1940er Jahre zu einer der wenigen positiven Aussagen über die befreite Gesellschaft veranlasste. Man müsse »den besseren Zustand aber denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann.«⁵⁸ Ein gesellschaftliches Ganzes hingegen, das dem Ticketdenken unterworfen ist, entbirgt keine Potentiale mehr, die diesen besseren Zustand als reale Möglichkeit hätten qualifizieren können. Am Ende gibt es nur noch Feinde der Differenz.

Die Diagnose der Gegenwart verdunkelt sich im Angesicht der Massenverbrechen in den beherrschten Gebieten Nazi-Deutschlands, ergänzt durch die ersten Informa-

55 Eine über die totalitären und unmenschlichen Verhältnisse hinausreichende Perspektive findet sich meist am Ende der ersten sechs Thesen, hier exemplarisch ein Ausschnitt aus dem letzten Absatz von These II: »Denen, die Natur krampfhaft beherrschen, spiegelt die gequälte aufreizend den Schein von ohnmächtigem Glück wider. Der Gedanke an Glück ohne Macht ist unerträglich, weil es überhaupt erst Glück wäre. Das Hirngespinnst von der Verschwörung lüsterner jüdischer Bankiers, die den Bolschewismus finanzieren, steht als Zeichen eingeborener Ohnmacht, das gute Leben als Zeichen von Glück.« A.a.O., S. 196.

56 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 233.

57 Vgl. Gösta Gantner, *Das Ende der »Deutschen Philosophie«*. Zäsuren und Spuren eines Neubeginns bei Karl Jaspers, Martin Heidegger und Theodor W. Adorno, in: Hans Braun et al. (Hg.), *Die lange Stunde Null. Gelenkter sozialer Wandel in Westdeutschland nach 1945*, Baden-Baden: 2007, S. 199f.

58 Adorno, *Minima Moralia*, S. 116. Im Übrigen sinniert Adorno in diesem Aphorismus 66 über die Technik der Konzentrationslager, die einen absoluten Rassenunterschied zwischen Tätern und Opfern herstellt, und darauf hinausläufe, ihn absolut abzuschaffen, indem nichts »Verschiedenes mehr überlebt«.

tionen über die Menschenrechtsverletzungen in der stalinistischen Hemisphäre.⁵⁹ Die siebte These steht für die reale Unmöglichkeit, den Blick auf die andere, befreite Gesellschaft, also den Blick auf das Mögliche und Erstrebenswerte zu richten. Das Ticketdenken negiert Subjektivität und damit die Möglichkeit der Emanzipation. Die Vernunft- und Zeitdiagnose, die für die zweite Stufe des Möglichkeitsdenkens einschlägig ist, kulminiert in der These vom Verschwinden sozialer Alternativen zum status quo. Die Gegenwart erscheint als reale Hölle ohne Ausweg.

c. »Auschwitz« als totaler Bruch. Schockstarre im Möglichkeitsdenken

Die Lähmung des Möglichkeitssinns gilt es nun näher zu betrachten. Sie resultiert aus dem Schock über das, was unter der Chiffre namens »Auschwitz« in Worte zu fassen versucht wurde.⁶⁰ Die nationalsozialistischen Massenverbrechen sind gleichsam das Epizentrum derjenigen in Gedanken zu erfassenden Zeit, der sich Horkheimer und Adorno zuwenden.⁶¹ Mit »Auschwitz« ist das Denken einem Schock ausgesetzt, der eine Liminalität, ein Innehalten jeglichen Reflektierens erfordert.⁶² In den Jahren 1945/46 zeichnet sich bei Horkheimer und Adorno eine entscheidende geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Zäsur angesichts des Entsetzens über die Barbarei ab. Die Katastrophe, so heißt es in einem Brief von Horkheimer an Adorno von 1945, war bereits da.⁶³ Auch wenn Horkheimer und Adorno in der Vergegenwärtigung der

59 Diese Erkenntnisse scheinen ein wesentlicher Grund zu sein, warum die siebte These in gewisser Weise eine Neubewertung totalitärer Massengewalt vornimmt. Eine Kommentierung des Entwurfs der siebten These, die mit »M« gezeichnet und auf den 4. September 1946 datiert ist, machen es wahrscheinlich, dass es Marcuse war, der zur Verallgemeinerung der Ticketthese, also über den Herrschaftsbereich der Nazis hinweg, beigetragen hat. Im Kommentar heißt es: »Allgemein bemerkt: Der Gedankengang ist mitunter unnötig erschwert und die Übersetzungskraft der These gefährdet durch die (absichtliche?) Vernachlässigung des konkreten politischen Milieus. Dass die Vollendung der Menschenverwaltung im Machtbereich des ›Bolschewismus‹ mit keinem Wort erwähnt wird, geht nicht länger an. Die These trifft dort in klassischer Form zu. Die russischen Massen wissen am Vorabend des 21. Juni 1941 noch nicht, gegen wen ihre Regierung Krieg führen wird und erhalten durch den öffentlichen Lautsprecher Genehmigung und Befehl, den deutschen Faschismus zu hassen. Dass er es und nicht die Plutokratie war, ist ein geschichtlich-politischer Zufall. Die Rote Armee hätte mit derselben Aufopferung gegen den Westen gekämpft. Dass die Juden dort heute nicht ein Posten im rechtgläubigen ticket sind, ist ein ebensolcher Zufall, vom verwalteten Subjekt aus betrachtet.« Das Dokument findet sich im Horkheimer Nachlass XI 6 6-65, S. 1f.

60 Vgl. die Aussage von Grete Weil: »Auschwitz ist Realität, alles andere Traum. [...] Auschwitz ist Chiffre, kein Ort auf der Landkarte. Meine Nerven reagieren auf jede Gewalt, Menschen, ihre Mörder, eine sadistische Meute beamteter, uniformierter Peiniger. Eltern, die ihre Kinder quälen, Eheleute, die sich langsam erwürgen, Gemetzel mit Bajonetten, Peitschen, Elektroden, Wörtern, in Folterkellern und guten Stuben.« Grete Weil, Generationen, Frankfurt a.M.: 1985, S. 6f.

61 Vgl. hierzu auch meine Ausführungen zu »Lissabon« und »Auschwitz« in der Einleitung zur vorliegenden Studie.

62 Adorno, Negative Dialektik, S. 357. Vgl. Martin Jay, Reason After Its Eclipse, Madison, Wisconsin: 2016, S. 99f.

63 Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, Briefwechsel Bd. III: 1945-1949, Frankfurt a.M.: 2005, S. 84. Im Brief von Adorno an Horkheimer vom 9. Mai 1945 heißt es dann: »Trotz der schwarzen Perspektive – über die wir uns ja stets einig waren – ist aber doch Grund zur Freude, einmal weil

Barbarei der grundlegenden Einsicht Hegels folgen, dass Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst ist, wird mit der Figur der Katastrophe eine Vorstellung von Geschichte berührt, die alles andere als hegelianisch anmutet. Es ist der Gedanke eines *Bruchs in der Geschichte*. Von der »Dialektik der Aufklärung« bis hin zur »Negativen Dialektik« wird dieser »Zivilisationsbruch«⁶⁴ reflektiert. Noch 1966, in der »Negativen Dialektik«, beschreibt Adorno den Bruch als ein Ereignis, mit dem auch die Fähigkeit zur Metaphysik gelähmt worden sei. Das Denken also – bis hinein in die so scheinbar ewigen Gefilde – kommt zu einem Stillstand im Angesicht der Massenverbrechen.⁶⁵ Die Aktualität der Philosophie besteht darin, die »neue Art von Barbarei«⁶⁶ zu thematisieren, ohne noch von der Zuversicht geleitet zu werden, man könne diesen Zivilisationsbruch behandeln wie andere weltgeschichtlich bedeutsame Zusammenhänge.⁶⁷

Damit erweitert sich der Möglichkeitsraum. Mit »Auschwitz« ist auch das »absolut Böse« möglich geworden.⁶⁸ Doch diese Möglichkeit zeigt sich nur retrospektiv: Sie musste erst wirklich werden.⁶⁹ Der Bruch führt zur Negation traditionellen Möglichkeitsdenkens, wie es in den Schriften der 1930er und frühen 1940er Jahre bei Horkheimer und Adorno noch zum Vorschein kam. »Auschwitz« wird als *Zivilisationsbruch* und

in einer Welt, die von einer Katastrophe in die andere zu stürzen scheint, schon jede Atempause ein Glück vorstellt, und dann weil das äußerste Entsetzen eben doch Hitler und Himmler hieß und anderswo möglich, aber doch noch nicht wirklich ist.« A.a.O., S. 101f.

64 Laut Diner besteht der Zivilisationsbruch, wie er im Werk von Horkheimer thematisch wird, darin, dass »eine grundlose Vernichtung von Menschen möglich und wirklich geworden ist.« Dan Diner, *Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung*, in: ders. (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M.: 1988, S. 31.

65 Adorno, *Negative Dialektik* S. 354.

66 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 11.

67 »Was die Deutschen begangen haben, entzieht sich dem Verständnis, zumal dem psychologischen, wie denn in der Tat die Greuel mehr als planvoll-blinde und entfremdete Schreckmaßnahmen verübt zu sein scheinen denn als spontane Befriedigungen. Nach den Berichten der Zeugen ward lustlos gefoltert, lustlos gemordet und darum vielleicht gerade so über alles Maß hinaus. Dennoch sieht das Bewußtsein, das dem Unsagbaren standhalten möchte, immer wieder auf den Versuch zu begreifen sich zurückgeworfen, wenn es nicht subjektiv dem Wahnsinn verfallen will, der objektiv herrscht.« Adorno, *Minima Moralia*, S. 116f.

68 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 192.

69 Auch für Kertész erschließen sich die barbarischen Möglichkeiten der menschlichen Gattung erst in der Retrospektive: »Wir können und wollen und wagen es einfach nicht, uns mit der brutalen Tatsache zu konfrontieren, daß jener Tiefpunkt der Existenz, auf den der Mensch in unserem Jahrhundert zurückgefallen ist, nicht nur die eigenartige und befremdliche – »unbegreifliche« – Geschichte von ein oder zwei Generationen darstellt, sondern zugleich eine *generelle Möglichkeit* des Menschen, das heißt eine in einer gegebenen Konstellation auch unsere eigene Möglichkeit einschließende Erfahrungsnorm. Uns entsetzt die Leichtigkeit, mit der totalitäre, diktatorische Systeme die autonome Persönlichkeit liquidieren und mit der sich der Mensch in ein genau passendes, gefügiges Teil einer dynamischen Staatsmaschine verwandelt. Es erfüllt mit Angst und Unsicherheit, daß in einem bestimmten Abschnitt unseres Lebens so viele Menschen oder gar wir selbst zu Wesen geworden sind, die wir später als rationale, unbeeinträchtigt empfindende, mit bürgerlicher Moral versehene Wesen nicht wiedererkennen, mit denen wir uns nicht mehr identifizieren können und wollen.« Imre Kertész, *Rede über das Jahrhundert*, in: ders., *Eine Gedankenlänge* Stille, während das Erschießungskommando neu lädt, Reinbek bei Hamburg: 1999, S. 21.

nicht anhand des Schemas »sozialer Wandel« erfasst. Was mit den Massenmorden verbunden wird, geht sowohl über die aristotelische Vorstellung der Verwirklichung von Möglichkeiten als auch über die Vorstellung eines revolutionären Prozesses hinaus. Dieser Bruch im Möglichkeitsdenken wird in den folgenden Absätzen ausgelegt.

Für den vom Grauen wie gelähmten Zeitgenossen wird der Schrecken zum zentralen Thema philosophischer Reflexion.⁷⁰ Im Aphorismus »Halblang«, im dritten Teil der »Minima Moralia«, setzt sich Adorno mit der intellektuellen Verharmlosung des Massenmords und dem Vorwurf der Hysterie auseinander, die denjenigen entgegenschlägt, die »die Todeslager [nicht] als Betriebsunfall des zivilisatorischen Siegeszuges [...], als welthistorisch gleichgültig registriert.«⁷¹ Er konfrontiert die schnellstmöglich wieder zum Tagesgeschäft übergehen wollenden Mitmenschen, welche die Verbrechen bestenfalls zur Kenntnis nehmen und einreihen in die Kontinuität der Gräueltaten der Menschheitsgeschichte, explizit mit der nationalsozialistischen »Hölle« in Europa: Kein Regime zuvor habe zu Maßnahmen gegriffen, die »plangemäß Millionen von Menschen mit Gas die Lungen zerreißen ließen«, dies war so noch »nie zuvor« erfahren worden. Und dann fällt zum ersten Mal der Name »Auschwitz«:

»Man kann nicht Auschwitz auf eine Analogie mit der Zernichtung der griechischen Stadtstaaten bringen als bloß graduelle Zunahme des Grauens, der gegenüber man den eigenen Seelenfrieden bewahrt. Wohl aber fällt von der nie zuvor erfahrenen Marter und Erniedrigung der in Viehwagen Verschleppten das tödlich-grelle Licht noch auf die fernste Vergangenheit, in deren stumpfer und planloser Gewalt die wissenschaftlich ausgeheckte teleologisch bereits mitgesetzt war. Die Identität liegt in der Nichtidentität, dem noch nicht Gewesenen, das denunziert, was gewesen ist. Der Satz, es sei immer dasselbe, ist unwahr in seiner Unmittelbarkeit, wahr erst durch die Dynamik der Totalität hindurch. Wer sich die Erkenntnis vom Anwachsen des Entsetzens entwinden läßt, verfällt nicht bloß der kaltherzigen Kontemplation, sondern verfehlt mit der spezifischen Differenz des Neuesten vom Vorhergehenden zugleich die wahre Identität des Ganzen, des Schreckens ohne Ende.«

Kaum eine Stelle in Adornos philosophischem Oeuvre ist schwärzer, kaum ein Urteil erinnert mehr an Benjamins Interpretation des Bildes vom Engel der Geschichte. Die Chiffre »Auschwitz« steht für unzählige Verbrechen an Menschen, ohne dass mit ihrer Vernichtung nur ein noch so winziger historischer Sinn oder Zweck verbunden werden könnte. Was da, im »Angesicht der Verzweiflung«, einzig noch zu bleiben scheint, »wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.«⁷² Doch, so fährt Adorno im letzten Aphorismus der »Minima Moralia« fort, sei es unmöglich, diesen Standpunkt einzunehmen.

70 In diesem Sinne kommentiert auch Dubiel: »Die kritische Theorie der Gesellschaft ist der Versuch, für diesen lebensgeschichtlichen Schock Worte zu finden.« Dubiel, Kritische Theorie der Gesellschaft, S. 15.

71 Adorno, Minima Moralia, S. 267. Die kommenden Zitate finden sich auch dort und auf der folgenden Seite. Der Name »Auschwitz« fällt nur an dieser einen Stelle in der 1951 erstmals erschienenen Aphorismus-Sammlung. Der Aphorismus 149, aus dem hier zitiert wird, befindet sich im dritten Teil, der in den Jahren 1946-47 verfertigt wurde.

72 A.a.O., Aph. 153, S. 283.

Bislang wurde das Mögliche als dasjenige begriffen, das sich aus dem Wirklichen heraus ergeben kann: Möglich ist etwas aufgrund von Vermögen. Aktive und passive Vermögen können zu Tendenzen sich verdichten, in denen sich eine mögliche und wahrscheinliche Entwicklung des Sozialen abzeichnet. Ganz anders aber verhält es sich, wenn die Wirklichkeit nicht mehr diejenigen Ressourcen zu enthalten scheint, die aus der verzweiferten Lage herausführen. Mit dem Zivilisationsbruch mangelt es an emanzipatorischen Perspektiven, die sich aus dem Wirklichen ergeben könnten: Die Wirklichkeit ist so entstellt, dass sich aus ihr heraus kein mögliches Anderes denken lässt. Das Mögliche aus dem Wirklichen zu entfalten, hieße, sich ihrer Entstelltheit auszuliefern. Was da noch zu bleiben scheint, ist der »Standpunkt der Erlösung«. Doch auch er, wenn er denn nicht vollkommen weltfremd geraten wollte, bräuchte einen Bezug zur sozialen Wirklichkeit – und das wiederum wäre sein Verhängnis. Weder die religiös konnotierte Transzendenz in der Figur der Erlösung, noch die innerweltliche Transzendenz in der Figur des Reichs der Freiheit scheinen noch als denkbar oder möglich.

In gewisser Weise wiederholt sich die Diagnose der »Modernen« im Streit mit den »Alten« zu Beginn des 18. Jahrhunderts: Die Jetztzeit bricht radikal mit dem Vergangenen, wodurch die erfahrene Neuheit der eigenen Zeit keine Bezüge mehr auf die Vergangenheit zulässt.⁷³ Doch zugleich, und das übersteigt diese Querelen aus fernen Zeiten, entbirgt die absolute Gegenwart der Barbarei keine Potentiale, die über sie hinauswiesen. Dies kann als Negation von Möglichkeit und Wirklichkeit interpretiert werden. Ich charakterisiere die Negation anhand der Ausdrücke *Entmöglichkeit* und *Entwicklung*, die zwar eher an Heideggers Sprachduktus erinnern mögen, aber mir geeignet erscheinen, das Problem im »Erfassen der eigenen Zeit« zu erörtern. Der Schock und die damit verbundene Starre taugen keineswegs nur zur Selbstbeschreibung emigrierter Intellektueller, vielmehr wird damit ein gesellschaftliches Bewusstsein der Perspektiv- und Alternativlosigkeit thematisch:

»Ohnmächtig wird die Vernunft, das Wirkliche zu begreifen, nicht bloß um der eigenen Ohnmacht willen, sondern weil das Wirkliche nicht die Vernunft ist.«⁷⁴

Die Entwicklung besteht in dieser Ohnmacht. Die Entmöglichkeit drückt sich aus in einem dem Zeitgenossen weitgehend versperren Mögkeitsraum.⁷⁵ Die Ernüchterung, welche in Thesen wie der vom Müll aller Kultur gipfelt⁷⁶, befallt auch das Mögkeitsdenken: Es ist gelähmt. Doch Ataraxie ist gerade nicht die Haltung, die sich daraus ergibt – das wäre sonst Helmut Schelsky samt seiner skeptischen Generation.

73 Im Geiste dieser »Querelle des Anciens et des Modernes« konnte Paul Valéry 1932 noch behaupten: »Dieser gegenwärtige Zustand, der unser Werk ist, leitet notwendig eine gewisse Zukunft ein, aber eine Zukunft, die wir uns ganz unmöglich vorstellen können, und das ist eine große Neuheit. Sie entspringt der Neuartigkeit der Gegenwart, in der wir leben. Wir können aus der Vergangenheit kein Licht mehr borgen, kein wahrscheinliches Bild der Zukunft, weil wir einige Jahrzehnte hindurch einen Zustand geschaffen, bewirkt und organisiert haben auf Kosten der Vergangenheit«. Paul Valéry, *Die Politik des Geistes. Unser höchstes Gut* (1932), in: ders., *Werke* (Frankfurter Ausgabe) Bd. 7, Frankfurt a.M.: 1995, S. 75.

74 Adorno, *Drei Studien zu Hegel. Erfahrungsgehalt*, S. 323.

75 Auf »Entmöglichkeit« und »Entwicklung« werde ich im kommenden Kapitel etwas ausführlicher in Bezug auf Hegels »bestimmte Negation« eingehen.

76 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 359.

Nicht die Gartenpflege, wie sie in den Schlusssätzen aus Voltaires »Candide« als vermeintliches Happy End gefeiert wird, ist die erstrebenswerte Haltung gegenüber dem realen Bösen, sondern *Kritik*. Denn:

»Solange es Zug um Zug weitergeht, ist die Katastrophe perpetuiert.«⁷⁷

Hier, so scheint mir, werden verschiedene Lösungen deutlich. Eine *sozialwissenschaftliche Aufarbeitung* schlägt Horkheimer seinem Getreuen Heinz Maus vor. Horkheimer gibt ihm mit auf den Weg, er möge beim ersten Soziologentag nach dem II. Weltkrieg in Deutschland den Gedanken einbringen, eine »Soziologie des Terrors« zu konzipieren.⁷⁸ Die andere Lösung besteht darin, die Auseinandersetzung mit den Massenverbrechen an eine *Kritik der Vernunft* zu binden. Wenn die Vernunft beschädigt ist, so ist es auch das Möglichkeitsdenken. Es bedarf also einer Art Bestandsaufnahme der rationalen Potentiale im Angesicht der Massenverbrechen; man könnte darin eine Erneuerung des kantischen Projekts erachten. Ziel muss es sein, die Möglichkeiten der beschädigten Vernunft zu heben. Dieses Unternehmen mündet letztlich in die »Negative Dialektik«:

»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.«⁷⁹

Der Kontrast zur Idee der »Verwirklichung der Philosophie«, wie sie noch in den Schriften der 1930er Jahre bemüht wurde, könnte kaum größer ausfallen. Keine Praxis scheint in greifbarer Nähe, die dieser Verwirklichung irgend zuträglich wäre. Denken ist auf sich selbst zurückgeworfen. Innerhalb der Schockstarre geht es nicht um die richtige Praxis, sondern nur noch um die Bedingung der Möglichkeit, irgendwann einmal – wenn der Zustand des Vertagens aufgehoben ist – »das Richtige« zu be- und ergreifen. Hierfür ist vorerst die Kritik der Vernunft in dieser historischen Situation unabdingbar – und einzig möglich.⁸⁰

Die Vernunft als Quelle von Gesellschaftstheorie und möglicher Praxis ist in Bedrängnis geraten. Die Schockstarre ist gekennzeichnet von Entwirklichungs- und

77 Adorno, *Minima Moralia*, Aph. 32, S. 62.

78 Horkheimer schreibt an Heinz Maus im Vorfeld dieser Veranstaltung: »Da der für den Herbst geplante Soziologenkongress das Thema ›Die gegenwärtigen Aufgaben der Soziologie‹ trägt, so haben Sie dort vielleicht Gelegenheit darauf hinzuweisen, dass eine der wichtigsten und spezifisch deutschen Aufgaben die Ausbildung einer zeitgemäßen Soziologie des Terrors wäre, angefangen vom Übergang der Erziehung des Kindes aufs schlagkräftige Kollektiv der kindlichen Gruppe in Spiel und Schulklasse bis zur Verwandlung des Erwachsenen in ein bloßes Mitglied vorgegebener Verbände, ohne deren Schutz er arbeits- und rechtlos ist. In ihrem Rahmen gewinnt er die Existenz, indem er auf die Entscheidung verzichtet und zum Objekt, zum Ding wird.« Max Horkheimer, Briefwechsel 1941-1947, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 17, Frankfurt a.M.: 1996, Brief an Maus vom 28. Juni 1946, S. 740.

79 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 15.

80 Überspitzt und polemisch formuliert ließe sich die zweite Stufe als Rückzug der Vernunft in sich selbst, als Glasperlenspiel, interpretieren. Ist also vielleicht nicht doch die zweite Stufe des Möglichkeitsdenkens der Entwicklung Candides frappant verwandt? Zumindest wirkt sie bisweilen wie dessen Rückzug in den Garten am Ende der Novelle von Voltaire: Durch die Hölle auf Erden gegangen bleibt nichts mehr, außer das theoretische Feld zu bestellen.

Entmöglicungstendenzen. Die bis auf Aristoteles zurückreichende Bindung zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen wird damit wenn nicht gelöst, so doch gelockert.⁸¹ Es könnte sogar der Eindruck entstehen, dass Horkheimer und Adorno auf den als »bürgerlich« bezeichneten Urteilstyp zurückfallen, wonach alles Mögliche sein kann.⁸² Denn die Möglichkeit der Veränderung wird in dieser zweiten Stufe nur noch äußerst rudimentär von Vermögensprädikationen unterfüttert: Das Mögliche wird nicht mehr im Rekurs auf reale Potentiale und Realisationsbedingungen gewonnen. Allerdings wird im Blick auf das Grauen bereits die Voraussetzung des Widerstandes erachtet.⁸³ Deswegen wird in den »Minima Moralia« gegen die Perpetuierung des Terrors der uneingeschränkte Blick auf ihn empfohlen:

»[N]och das unschuldige Wie schön wird zur Ausrede für die Schmach des Daseins, das anders ist, und es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewußtsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält.«⁸⁴

Der auf das Grauen gehende und daran nicht verzweifelnde Blick hält die »Möglichkeit des Besseren« fest. Auch wenn (bisher) nicht klar wird, aus welchen Ressourcen dieser widerständige Blick die Möglichkeit des Besseren schöpft, hat Adorno in ihm den *Zweck von Kritischer Gesellschaftstheorie* überhaupt erachtet:

»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.«⁸⁵

Der Zweck von Kritischer Theorie besteht also im Widerstand gegen die bloße Immanenz und gegen die Schließung des Möglichkeitsraums. Dieser Zweck bereitet den Übergang zur dritten Stufe. Sie umfasst die Lösung der Schockstarre vermöge der bestimmten Negation eines Bewusstseins, das gebannt ist von Entmöglicung und Entwirklichung. Auch wenn das beinahe absurd klingen mag: *Transzendenz* – theoretisch wie praktisch – kann innerhalb der zweiten Stufe nur als »Möglichkeit« gedacht werden. Sie zu aktualisieren, wird zur Aufgabe und zum Problem der dritten Stufe.

81 Diese Lockerung kann gleichsam als Tor zur Utopie betrachtet werden. Siehe hierzu dann das folgende Kapitel und die Überlegungen in den Schlussbetrachtungen.

82 Siehe hierzu oben in diesem Teil »Kapitel III. Stufe 1: Kein Wandel ohne gesellschaftliche Potentiale. Ein marxisches Verständnis von Wirklichkeit und Möglichkeit«.

83 Theoria wurde traditionell als Schau aufgefasst, deswegen ist der Blick nicht bloß ein Sinnesprodukt. Vgl. hierzu oben Fußnote 36 im Zweiten Teil im Kapitel »I. Epistemologische Näherungen an den Möglichkeitsbegriff: Zur Terminologie Kritischer Gesellschaftstheorie«.

84 Adorno, *Minima Moralia*, Aph. 5, S. 26.

85 Adorno, *Gesellschaft*, S. 19.

Stufe 3: Überwindung der Schockstarre: Bestimmte Negation der Möglichkeitslähmung

Kaum eine historische Situation ist vorstellbar, in welcher der Möglichkeitsgedanke geschwächer wäre. Wenn das Denken bis ins Mark erschüttert worden ist, liegt es nahe, dass die Konzeption von »sozialer Möglichkeit«, wie sie von Hegel und Marx herrührt, an ein Ende gelangt. Ob die zweite Stufe überhaupt von Horkheimer und Adorno überstiegen wurde, ist keineswegs unumstritten.⁸⁶ Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern eine dritte Stufe, die ich vorerst als »Überwindung der Schockstarre« umschreibe, in den Schriften Adornos festzustellen ist.

Die dritte Stufe lässt sich als *bestimmte Negation der Möglichkeitslähmung* deuten. Als bestimmte Negation hat sie den Schock erfahren und in sich aufgenommen, ihn also nicht schlicht beiseitegelegt. Sie bleibt Negation, weil sie sich dem Ausmalen gesamtgesellschaftlicher Alternativen weitgehend enthält, ohne damit eine emanzipatorische Perspektive zu verunmöglichen.⁸⁷ Wenn allerdings gar keine positiven Bestimmungen mehr zu formulieren wären über emanzipatorische und gesellschaftlich mögliche Entwicklungen, sondern lediglich angegeben werden könnte, was ihnen entgegensteht, tritt ein progressiv Mögliches weitgehend unbestimmt und in Form eines Postulats auf. Die Möglichkeit des Besseren wird »festgehalten«, ohne sie irgend positivieren, also historisch anhand realer Potentiale verorten zu können: Der »Blick auf das Grauen« – und das war das Resultat der zweiten Stufe – hält lediglich »im ungemilderten Bewußtsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren« fest. Im Folgenden gehe ich einigen Spuren nach, welche darauf hindeuten, dass Adorno die Lähmung des Möglichkeitsdenkens sachte aufzuheben versuchte. Inwiefern das Möglichkeitsdenken dieser dritten Stufe

86 Mir scheint, dass ich gegen zumindest zwei Interpretationen mit dieser dritten Stufe argumentiere. Die eine konträrere Interpretation lautet, dass die Selbstreflexion und -verurteilung der Vernunft noch das Äußerste war, das aus der Erfahrung des terroristischen Totalitarismus hervorgehen konnte: Das emanzipatorische Potential der Vernunft sei nicht mehr von Horkheimer und Adorno, sondern lediglich noch von Marcuse und Habermas nach 1945 (wieder) freigelegt worden. Vgl. Hindrichs, *Die Idee einer Kritischen Theorie und die Erfahrung totalitärer Gesellschaften*, S. 221 sowie Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 144. Die andere Interpretation, die sich an der dritten Stufe reibt, spricht der Kritischen Theorie bei Adorno nach Auschwitz das Potential ab, überhaupt als Denken von Gesellschaft aufzutreten. In Adornos kulturkritischen Nachkriegsschriften zeige sich der Irrtum der marxistischen Gesellschaftsanalyse, »die eigenen Kategorien so gewählt und angelegt zu haben, daß sich zwischen einem hypostasierten System der ökonomischen Reproduktion und einer dazu komplementär gedachten Sphäre individuellen Handelns die Dimension des Sozialen nicht mehr zu erkennen gibt.« Honneth, *Kritik der Macht*, S. 111. Gemäß den beiden Interpretationen wäre Möglichkeitsdenken und ein Begriff der sozialen Möglichkeit, wie ich sie in Gestalt einer dritten Stufe vorzufinden glaube, kaum mehr »möglich«.

87 »Sie [die marxische Theorie, CG] dachte die Möglichkeit der Veränderung der Welt von Grund auf als jetzt und hier gegenwärtig. Bloß Sturheit aber könnte diese Möglichkeit noch so unterstellen wie Marx. Das Proletariat, an das er sich wandte, war noch nicht integriert: es verelendete zusehends, während andererseits die gesellschaftliche Macht noch nicht über die Mittel verfügte, im Ernstfall mit überwältigender Chance sich zu behaupten. Philosophie, als der zugleich konsequente und freie Gedanke, findet sich in einer gänzlich anderen Situation. Marx wäre der letzte gewesen, den Gedanken vom realen Gang der Geschichte loszureißen.« Adorno, *Wozu noch Philosophie*, S. 469.

mehr sein kann als ein Widerstand gegen das Prinzip der Immanenz, den Positivismus und die Ticket-Mentalität, soll nun dargelegt werden.

Die Besonderheit der dritten Stufe besteht darin, nahezu ausschließlich auf Überlegungen Adornos zurückgreifen zu können. Im Werk von Horkheimer ließ sie sich nicht aufdecken. Es scheint, als wäre Horkheimer über die Schockstarre nicht so hinausgekommen, dass sich das Denken auf eine mögliche, andere Gesellschaft (wieder) richten könnte. Die »eclipse of reason« – und eine hiermit einhergehende Verunmöglichung emanzipatorischer Perspektivität – wirken wie Horkheimers letzte Worte.⁸⁸ Wenn ich im Folgenden dennoch auf Horkheimer zu sprechen komme, so greife ich auf Schriften vor der Schockstarre zurück. Sie sind insofern dienlich, als sie dazu beitragen, einzelne für die dritte Stufe relevante Argumente in ihrer Entstehung zu rekonstruieren.

a. Negation und Transzendenz in Zeiten von Entwicklung und Entmöglicung

Das Denken von sozialen Möglichkeiten auf der dritten Stufe knüpft an Hegels Konzept der *bestimmten Negation* an. In der »Phänomenologie des Geistes« wird es wie folgt dargestellt:

»Indem [...] das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.«⁸⁹

Adorno sieht hierin eine Vorgehensweise, die das zu Begreifende nicht dem Begriff vollends ausliefert, es nicht durch die mit begrifflichem Denken verbundenen Identifizierungen komplett zurichtet. In der bestimmten Negation wird die Differenz des Begreifenen zu sich selbst markiert. Die Wahrheit der bestimmten Negation besteht im Moment der *Transzendenz* des je unvollständig Begreifenen:

»Was es ist, ist immer mehr als es selber.«⁹⁰

Das, was begriffen werden soll, ragt somit über seine jeweilige begriffliche Bestimmung hinaus. In der bestimmten Negation wird das Urteil über etwas mit dem ihm Widersprechenden oder ihm Widerstrebenden konfrontiert und insofern transzendiert. Adorno knüpft an dieses Verfahren aber keineswegs im Sinne einer bloßen Adaptation an. Vielmehr entspringt seine Interpretation einer *Kritik der bestimmten Negation* in ihrer spekulativen Konzeption. Diese Konzeption stelle das zu Begreifende in seiner transzendierenden Dynamik in letzter Konsequenz still, indem es als je Einzelnes mit

88 Alway kommentiert zusammenfassend zu den Schriften Horkheimers nach dem Zweiten Weltkrieg: »So although he points to practices (faith, love, retreat) that express and sustain the ›longing for something other‹ (and thus the image of the better world), these practices are not connected to any possibility of actually realizing such a world. They are acts of defiance and solace, not acts oriented to practice and social transformation. Horkheimer's theoretical and political ›regression‹ then, includes a fundamental rejection of the project of theory with practical intent.« Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, S. 68.

89 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 74.

90 Adorno, *Drei Studien zu Hegel. Erfahrungsgehalt*, S. 319.

seinem Gegensatz, dem Ganzen, ob seiner »Insuffizienz« notwendigerweise vermittelt werde. Was Adorno am Verfahren der bestimmten Negation bei Hegel als unwahr auszeichnet, ist die Gefahr des Verschwindens solcher Transzendenz und Differenz am zu begreifenden Gegenstand:

»Die Lehre, daß, als ›bestimmte Negation‹, nur der Gedanke etwas tauge, der sich mit der Schwere seines Gegenstands ansättigt, anstatt unverweilt über ihn hinauszuschießen, ist nun freilich in den Dienst des apologetischen Aspekts, der Rechtfertigung des Seienden getreten. Stets unterliegt der Gedanke, der zur Wahrheit erst wird, indem er das ihm Widerstrebende ganz in sich aufnimmt, zugleich der Versuchung, eben damit das Widerstrebende selber zum Gedanken, zur Idee, zur Wahrheit zu erklären.«⁹¹

Adorno unterstellt Hegel, die widerstrebenden Momente, welche in der bestimmten Negation aufkeimen, letztlich wieder einzuhegen. Wenn das Allgemeine am Ende über das Besondere triumphiere, dann sei dieses Resultat gleichzusetzen mit der These von der Vernünftigkeit des Wirklichen. Mit ihr, so Adorno, korrespondiere eine Möglichkeitskonzeption, die nur das als »real« qualifiziere, was bereits wirklich geworden ist, während das Mögliche, was (noch) nicht ist, als »abstrakt« disqualifiziert werde. Die Apologie der Wirklichkeit zeige sich also auch in einer polemischen *Distinktion zwischen realer und abstrakter Möglichkeit*. In dieser Lesart wäre eine megarische Konzeption der Realmöglichkeit⁹² von Hegel reanimiert worden. Hegel brandmarkt ein künftig Mögliches als abstrakt, es gleicht einem Hirngespinnst und ist des philosophischen Bemühens unwürdig. Adorno kommentiert:

»Solche Philosophie marschiert mit den stärksten Bataillonen. Sie eignet den Urteilspruch einer Realität zu, die stets wieder, was anders sein könnte, unter sich begräbt.«⁹³

Ein Marschieren mit den stärksten Bataillonen kann nicht Ziel der Kritik, Ziel der philosophischen Tätigkeit sein. Die Konzeption von bestimmter Negation, die Adorno vorschwebt, muss sich von Identifizierungen distanzieren, die am Ende das Besondere im Allgemeinen, das Einzelne im Ganzen aufgehen lassen. Diese Finalisierung und Entdynamisierung, wie Adorno sie der hegelschen spekulativen Dialektik im Allgemeinen und dem Prozess der bestimmten Negation im Besonderen unterstellt, ist auch deswegen zu kritisieren, weil sie zur *Entmöglichung* der Wirklichkeit beitrage. Auch hier zeigt sich die von Adorno vorgenommene Engführung von Totalitätsdenken und Totalitarismus: Wer die Wirklichkeit als Ganze so konzipiert, dass die in ihr liegenden und das Gegebene überschreitenden Möglichkeiten unberücksichtigt bleiben, gerät nicht nur theorieintern, sondern zugleich auch ob der historischen Situation (Faschismus und Massenverbrechen) in Bedrängnis.⁹⁴

91 A.a.O., S. 320.

92 Zum megarischen Möglichkeitsgedanken, wonach nur das möglich ist, was wirklich ist oder im Begriff ist zu werden, siehe im Ersten Teil dieser Untersuchung Kapitel »I.2.a. Kinetische Realmöglichkeit und Wirklichkeit«.

93 Adorno, Drei Studien zu Hegel. Erfahrungsgehalt, S. 320.

94 Dies ist die Interpretation von Adorno. Ich habe im Ersten Teil eine Hegel-Lesart des Abschnittes über die bürgerliche Gesellschaft in der »Rechtsphilosophie« vorgeschlagen, die zu zeigen ver-

Nun waren es aber gerade Horkheimer und Adorno selbst, die in der Vergegenwärtigung der Massenverbrechen in totalitären Zeiten kaum noch Möglichkeiten der Veränderung vernahmen. Die Ticket-These habe ich im vorangegangenen Kapitel als Ausdruck solcher Entmöglicung interpretiert. Wenn Adorno demgegenüber in seiner Beschäftigung mit Hegel das Ausklammern von systemtransformierenden Möglichkeiten als Apologie der Wirklichkeit bezeichnet, aus der es kein Entrinnen mehr zu geben scheint, so ist diese Kritik als erstes Anzeichen der Überwindung der Schockstarre zu verstehen. An Adornos Auseinandersetzung mit der bestimmten Negation lässt sich sehen, inwiefern die Verteidigung des Möglichen zum Grundimpuls wird, auf dem die dritte Stufe des Möglichkeitsdenkens zu entwickeln ist. Dezidierten Einspruch erhebt Kritische Theorie deswegen gegen den Glauben an das Bestehende.⁹⁵ Das Klammern an den status quo lässt jegliche Möglichkeit der Infragestellung, Distanzierung oder kritischen – und das heißt: transzendierenden – Einstellung ihm gegenüber erlöschen. Adorno sieht hierin den Keim inhumaner Verhältnisse.⁹⁶ Die Fixierung aufs Bestehende, konstitutives Merkmal einer Ich-schwachen Persönlichkeit und eines von regressiven Stereotypen beherrschten Bewusstseins, ist die subjektive Seite entmöglichter Zeiten.

Die diagnostizierte Apologie der Wirklichkeit in Form der Entmöglicung bedeutet ebenso eine *Entwicklung*, denn gerade gesellschaftliche Möglichkeiten werden als wirklich vorgestellt, nämlich in Gestalt von Vermögen. Wer also reale Möglichkeiten ignoriert, »entwicklicht« die Wirklichkeit, indem er sie aufs bloß Bestehende reduziert. Die Ideologie einer solchen Wirklichkeitskonzeption besteht nun nicht darin, das Gegebene zu beschönigen, sondern es als die *einzig* »mögliche Wirklichkeit« darzustellen.⁹⁷ Sprach Leibniz noch von der besten aller möglichen Welten, so wird diese Auffassung in der These von der einzigen möglichen Wirklichkeit überboten: Die Frage nach der besseren (aber auch nach der schlechteren) Welt lässt sich so gar nicht mehr stellen.

Kritische Theorie tritt an, um der Entmöglicung und Entwicklung entgegenzuwirken. Adorno, so wurde bereits deutlich, verteidigt unentwegt und in allen Werkphasen die »Möglichkeit des Anderen« gegen den Positivismus in Philosophie, Theologie, Wissenschaft und Gesellschaft. Die Verteidigung der Möglichkeit des Anderen meint

sucht, dass auch Hegel selbst nicht seiner grundsätzlichen Devise durchwegs zu folgen vermag, wonach ein Denken der wirklichkeitstranszendierenden Möglichkeiten der Philosophie äußerlich zu bleiben hat. Siehe im Ersten Teil Kapitel »II.3.c. Conclusio: Pöbel-Kontingenz und die Bindung von Vermögen in Institutionen zur Einhegung des gesellschaftlich Möglichen«.

95 Vgl. hierzu auch die Kritik am Positivismus weiter oben im Zweiten Teil dieser Untersuchung in Kapitel »II.3.a. Kritik des Positivismus in Wissenschaft und Politik«.

96 »Der Nationalsozialismus lebt heute ja wohl überhaupt weniger darin nach, daß man noch an seine Doktrinen glaubte – wieweit das überhaupt je der Fall war, ist fraglich –, als in bestimmten formalen Beschaffenheiten des Denkens. Zu ihnen rechnet beflissene Anpassung ans je Geltende, zweiwertige Aufteilung nach Schafen und Böcken, Mangel an unmittelbaren, spontanen Beziehungen zu Menschen, Dingen, Ideen, zwangshafter Konventionalismus, Glaube an Bestehendes um jeden Preis. Derlei Denkstrukturen und Syndrome sind als solche, dem Inhalt nach, apolitisch, aber ihr Überleben hat politische Implikationen. Das ist vielleicht an dem, was ich mitzuteilen suche, das Ernsteste.« Adorno, Philosophie und Lehrer (1962), S. 484.

97 Sommer, Das Konzept einer negativen Dialektik, S. 344.

schlichtweg, die Möglichkeit der Transzendenz dem wissenschaftlichen und philosophischen Blick nicht von vornherein zu entziehen: Es wäre eben eine gestutzte Wahrheit, jedwede Wirklichkeitserkenntnis auf das geschichtlich Gewordene zu beschränken. Der Bereich des unverwirklicht Möglichen darf zumindest nicht ausgeschlossen werden, bevor an die Erkenntnis der Sache selbst herangegangen wird. Dies wäre also gegen Hegel zu wenden: Er nimmt methodische Restriktionen in seiner Art der Wirklichkeitserkenntnis vor, die es verunmöglichen, diejenigen Potentiale zu heben, die über die Wirklichkeit, im Sinne des epochalen Erfassens, hinausgehen.

Die Verteidigung des Möglichen fußt auf einem Möglichkeitsbegriff, der sowohl retrospektiv als auch prospektiv ausgerichtet ist. Retrospektiv ist er bezogen auf den Zivilisationsbruch, und auch prospektiv umfasst er die Möglichkeit weiterer Rückfälle in die Barbarei. Aber zugleich implizieren die Möglichkeitsräume der Vergangenheit und Gegenwart wünschbare Optionen, als »besiegte« oder (weiterhin) reale Möglichkeiten:

»Auch der Gedanke, der die stets wieder besiegte Möglichkeit gegen die Wirklichkeit festhält, hält sie bloß, indem er die Möglichkeit als eine der Wirklichkeit faßt unter dem Blickpunkt ihrer Verwirklichung; als das, wonach die Wirklichkeit selbst, wie immer auch schwach, die Fühler ausstreckt, nicht als ein Es wär so schön gewesen, dessen Klang vorweg damit sich abfindet, daß es mißrieth.«⁹⁸

Die dritte Stufe des Möglichkeitsdenkens zeichnet sich also dadurch aus, dass (wieder) der Gedanke formuliert werden kann, wonach Möglichkeiten aus dem Wirklichen erwachsen und, wie es Adorno in blumigen Worten ausdrückt, die Wirklichkeit die »Fühler« nach dem Möglichen ausstreckt, was verwirklicht werden mag.⁹⁹ Doch zugleich wirkt die Resignation weiter: »Die« Möglichkeit unterliegt immer und immer wieder, sie lässt sich nicht realisieren. Diese Erfahrung prägt die eigene Zeit, es ist die Erfahrung der Entmöglichung und Entwirklichung. Sie bildet sich zeitgenössisch ab in den philosophischen Entwürfen und Gesellschaftstheorien. Insofern sind Idealismus und Positivismus wahr und falsch zugleich: Wahr, indem sie die Immanenz radikalisierten und damit ein Abbild ihrer »eigenen Zeit in Gedanken erfasst« darstellen; falsch, weil sie jedwede Möglichkeit der Transzendenz kategorisch unterbinden und damit die Wirklichkeit auf das Bestehende reduzieren.

b. Das Andere im Besonderen und Randständigen: Kauz und Bohemien

Wenn sich wieder Fühler nach realen Möglichkeiten ausstrecken lassen, so ist damit nicht unbedingt eine gesamtgesellschaftliche Perspektive verbunden, wonach die kommende, bessere Gesellschaft aus der Bestehenden aus einem Guss antizipiert werden könnte. Vielmehr werden im Besonderen und im Kleinen alternative Möglichkeiten zum

98 Adorno, *Drei Studien zu Hegel*. Erfahrungsgehalt, S. 322.

99 Pathetisch und Habermas paraphrasierend ließe sich davon sprechen, dass aus der »Asche [des] Negativismus der Funke einer Erneuerung« des Möglichkeitsdenkens bei Adorno hervorgegangen ist und dass dieser Funke die dritte Stufe desselben darstellt. Habermas bezog dieses Bild auf metaphysische Konzepte im Anschluss an Heidegger und Adorno: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.: 1988, S. 35.

status quo, nahezu experimentierend, ausgelotet. Möglichkeitsdenken wird in Konstellationen entfacht, die in Hinblick auf ein anderes, besseres gesellschaftliches Ganzes immer Fragment bleiben.¹⁰⁰ Solche begrifflichen Konstellationen vollziehen sich als Kritik der Wirklichkeit, die theoretische Widersprüche, Interessensgegensätze, inhumane Verhältnisse oder ideologische Sachverhalte eruiert und in dem Ausweis dieser Defizite zugleich dem gewahr wird, was anders und besser sein könnte. In dieser Negation emergiert unter Umständen das Richtige, das Humane, das Gerechte – all das sind Umschreibungen Adornos.

Die *Figur des Kauzes* ist ein erstes Beispiel für Konstellationen des Falschen, in denen sich modellhaft etwas von ihm Verschiedenes zeigt. Der Kauz erweist sich als *individuelle Negation der gesellschaftlichen Wirklichkeit* bei Adorno. Seine Andersartigkeit eröffnet Perspektiven auf mögliche Alternativen zum status quo. Zumindest auf Ebene der Symptome wird an einzelnen Randexistenzen ein Anderes deutlich, das dem Immanenzzusammenhang irgend entraten ist. Eine erste instruktive Stelle findet sich im zweiten Teil der »Minima Moralia«:

»Es ist das Wesen des Besiegten, in seiner Ohnmacht unwesentlich, abseitig, skurril zu scheinen. Was die herrschende Gesellschaft transzendiert, ist nicht nur die von dieser entwickelte Potentialität, sondern ebensowohl das, was nicht recht in die historischen Bewegungsgesetze hineinpaßt.«¹⁰¹

Diese Überlegung ist vor dem Hintergrund einer fatalen Logik der Geschichte und dem Erfordernis, aus ihr auszubrechen, von Belang. Der Ausbruch aus den allgemeinen zeitgeschichtlichen Tendenzen gelingt einerseits durch Rekurs auf über die gegenwärtige Gesellschaft hinausreichende Potentiale und andererseits durch Verweis auf ohnmächtige und ausgeschlossene Individuen, auf diejenigen Subjekte also, die nicht hineinpassen in die bestehende Ordnung. Solche Randfiguren werden deswegen für kritisches Möglichkeitsdenken in der dritten Stufe von eminentem Interesse, weil sie erstens die Möglichkeit des Anderen – andere Praktiken, Lebensweisen und Einstellungen – und zweitens den Konformitätsdruck vergegenwärtigen, dem sie ausgesetzt sind. Das Präkäre an der Figur des Kauzes wird in totalitären Gesellschaften besonders deutlich. Er – als Repräsentant von Subjektivität überhaupt – ist in seiner Existenz bedroht:

»Das Subjekt [...] galt von je als Anomalie, als Kauz; im totalitären Zeitalter ist seine Stätte das Arbeits- oder Konzentrationslager, wo es »fertig gemacht«, erfolgreich integriert wird.«¹⁰²

100 Zur Konstellation siehe oben im Zweiten Teil dieser Abhandlung Kapitel »I.2. Das Problem des definitorischen Verfahrens. Explikation begrifflicher Bedeutungen, das Modell der Entwicklung von Begriffen«.

101 Adorno, *Minima Moralia*, Aph. 98, S. 172.

102 Adorno, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* (1955), S. 54. Vom Kauz grenzt er eine Form von Subjektivität ab, in der die Zurichtung auf die Spitze getrieben wurde, weil es diesen Typen nahezu krampfhaft nach Macht und Unterdrückung dürstet. In den oberen Hierarchien totalitärer Gesellschaften seien solche »Narren oder seelisch Verkrüppelte« aufzufinden, weil ihre rationale Verfasstheit bestens harmoniere mit der Irrationalität des Systems.

Das im Kauz verkörperte Individuum, so Adorno, sei die nicht vollends zugerichtete, den gesellschaftlichen Zwängen nicht vollständig unterlegene Form von Subjektivität. Er wird marginalisiert, weil er nicht im Bestehenden aufgehe, und er ist deswegen als isoliertes Einzelnes gefährdet, weil er nur sehr eingeschränkt anpassungsfähig ist (und sich deswegen auch nicht mit anderen Ausgegrenzten solidarisieren und organisieren kann):

»Was immer sich übers Bestehende erhebt, ist mit dem Zerfall bedroht und damit dem Bestehenden meist erst recht ausgeliefert.«¹⁰³

In Adornos Gesellschaftsdiagnosen repräsentiert der Kauz etwas dem Zufall in der Geschichte Vergleichbares. Der Kauz ist vom »Bann« nicht vollends absorbiert; er erweist sich als Moment oder Erscheinung von Freiheit und ist doch von ihm verstümmelt und geschlagen:

»Ich würde sagen – wenn ich [...] rekurren darf auf den Begriff des Bannes, unter dem die Geschichte steht [...] –, daß der Zufall die Gestalt von Freiheit ist unter dem Bann. Soweit der Bann der Geschichte reicht, ist das, was diesem Bann sich entzieht, selber verstümmelt, geschlagen, wird zu etwas Sinnfremden und Blindem und damit etwas Zufälligem.«¹⁰⁴

Der Kauz korrespondiert zudem mit der Rolle des Besonderen innerhalb logischer Reflexionen. Eine dieser Reflexionen findet sich in den »Minima Moralia«:

»Es ist eben jenes Weitergehen und nicht Verweilenkönnen, jene stillschweigende Zuerkennung des Vorrangs ans Allgemeine gegenüber dem Besonderen, worin nicht nur der Trug des Idealismus besteht, der die Begriffe hypostasiert, sondern auch seine Unmenschlichkeit, die das Besondere, kaum daß sie es ergreift, schon zur Durchgangsstation herabsetzt und schließlich mit Leiden und Tod der bloß in der Reflexion vorkommenden Versöhnung zuliebe allzu geschwind sich abfindet – in letzter Instanz die bürgerliche Kälte, die das Unausweichliche allzu gern unterschreibt. Nur dort vermag Erkenntnis zu erweitern, wo sie beim Einzelnen so verharret, daß über der Insistenz seine Isoliertheit zerfällt. Das setzt freilich auch eine Beziehung zum Allgemeinen voraus, aber nicht die der Subsumtion, sondern fast deren Gegenteil.«¹⁰⁵

Ich interpretiere den Kauz als eine begriffliche Konstellation, in der die Erfahrung von Ausgrenzung und Leid einerseits, Spuren von Individualität und Eigensinn andererseits erfasst werden. In der bedrohten, verspotteten und misshandelten Figur des Kauzes wird eine *Differenz zum Bestehenden* markiert. Der Kauz repräsentiert insofern ein Mögliches im Wirklichen, als er sich in seinem Eigensinn dem Bestehenden nicht vollständig unterordnen lässt: Der Kauz ist gleichsam eine Lücke im System. Das Besondere, das der bloßen Faktizität des Bestehenden auf ganz spezifische Weise entraten ist, drückt sich in der Figur des Kauzes aus: Als eines, dessen Subjektivität zwar bedroht ist

103 A.a.O., S. 68.

104 Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, S. 142.

105 Adorno, Minima Moralia, Aph. 46, S. 82f.

durch die Übermacht des bestehenden Allgemeinen, das aber eine Ahnung davon vermittelt, was gesellschaftlich anders sein könnte, also möglich ist. An ihm zeigen sich fragmenthaft Umrissse einer anderen Praxis, womöglich sogar einzelne Aspekte einer besseren sozialen Wirklichkeit.

Doch es bleiben Zweifel, ob dieses Vertrauen auf die »kleinen Figuren« und auf das Besondere, was ein »richtiges Allgemeines« ansatzweise errahnen lässt, in schlüssiger Weise untermauert werden kann. Denn die Abweichung, wie sie in der Figur des Kauzes zutage tritt, könnte sich auch als isolierte praktische Möglichkeit eines vereinzelt Individuums entpuppen.¹⁰⁶ Entscheidend wird dabei sein, ob und wie sich im Besonderen – hier vorerst nur exemplarisch an der Figur des Kauzes vorgestellt – ein Allgemeines in Form von gesellschaftlichen Möglichkeiten erschließen lässt. Beim Kauz zumindest sind Bezüge auf gesellschaftliche Potentiale begrenzt, denn er verkörpert primär individuelle Potentiale des Anderen im Wirklichen.¹⁰⁷ Weder lassen sich Transformationspotentiale noch soziale Möglichkeiten direkt aus ihm ablesen. Ob also die Stufe 3 tatsächlich als Denken von *sozialen* Möglichkeiten erachtet werden kann, ist hiermit noch nicht entschieden.¹⁰⁸ Hier setzt *Gesellschaftskritik* an, indem sie diese individuellen Potentiale im Kontext der Mechanismen der gesellschaftlichen Reproduktion behandelt. Verblüffend ist die Rolle, welche die Gesellschaftskritikerin dabei annimmt: Sie versetzt sich selbst in die Rolle des Kauzes, indem sie allgemein akzeptierte Beschreibungssysteme infrage stellt. Sie unterliegt, so hat es Honneth beschrieben, nicht den Spielregeln, denen sich der normalisierte Intellektuelle unterwerfen muss, um in der demokratischen Öffentlichkeit Gehör zu finden, also mitreden zu können. Die Gesellschaftskritikerin wird zum Kauz, indem sie heraustritt »aus dem Horizont an öffentlich geteilten Selbst-

106 Auf die Spitze getrieben würde dieses vereinzelt Individuum in der Möglichkeit der Abweichung selbst seinen Frieden finden. Im Verhalten des Kauzes träte kaum mehr als die bloße oder einfache Negation zutage, sein widerspenstiges Verhalten wäre indifferent gegenüber dem, was anders und besser sein könnte. Wäre dem so, dann gliche der Kauz eher dem Typus einer Persönlichkeit, wie ihn Giorgio Agamben in Melvilles *Bartleby* zu entdecken glaubte: »In dem asketischen *Schlaraffenland*, in dem Bartleby zuhause ist, gibt es nur ein »lieber«, das völlig von jeder *ratio* befreit ist, eine Präferenz und eine Potenz, die nicht mehr dazu dienen, die Vorherrschaft des Seins über das Nichts zu sichern, sondern ohne Grund in der Indifferenz zwischen Sein und Nichts existieren.« Die damit einhergehenden praktischen Möglichkeiten reduzierten sich dann auf das individuelle Vermögen der Indifferenz, also auf die Fähigkeit, sich nicht zwischen verschiedenen Handlungsalternativen zu entscheiden. Es wäre dann kein Überstieg über das Gegebene, sondern ein Ausstieg aus den alltäglichen Anforderungen. Giorgio Agamben, *Bartleby oder die Kontingenz*, Berlin: 1998, S. 44.

107 Um mit Hegel zu sprechen: Der Kauz scheint kaum über Fähigkeiten zu verfügen, die durch die Teilnahme am allgemeinen Vermögen angeeignet werden können. Er nimmt nicht teil an denjenigen gesellschaftlichen Vermittlungsprozessen, die das allgemeine Vermögen bereichern. Um mit Marx zu sprechen: Er ist auch kein Teil einer gesellschaftlichen Gruppe, welche in der Lage wäre, gesellschaftliche Potentiale so zu aktualisieren, dass hierdurch ein grundlegender sozialer Wandel stattfindet.

108 Fest steht aber: Das Denken in Konstellationen ist ein Denken in Modellen. Es wird konstelliert, bis das Rätsel gelöst ist. Das Modell ist im Möglichkeitsmodus verfasst: Es ist und ist zugleich nicht »wirklich« wirklich. Es ist im Konjunktiv. Vgl. oben im Zweiten Teil das Kapitel »II.11. Aktualität der Philosophie. Wirklichkeit-Wirksamkeit-Wahrheit«.

verständnissen«. ¹⁰⁹ Anstelle des gallischen Hahns wird der Kauz zum Wappentier der Kritischen Theorie. ¹¹⁰ Der Kauz – nun nicht mehr als Steinkauz (*Athene noctua*) vorgestellt – avanciert zum Sinnbild derjenigen Subjekte und Verhaltensweisen, die nicht recht ins System passen und ein Interesse daran entwickeln, die gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer Veränderbarkeit zu erfassen. Bestenfalls formulieren sie Alternativen zum status quo, zumindest aber öffnen sie Denkräume zur Reflexion auf die mögliche »andere Welt«.

Allerdings gerät die Gleichsetzung von Gesellschaftskritikerin und Kauz an ein Ende, wenn eine begriffliche Unterscheidung zwischen Divergenz und Devianz bemüht wird, die in den Sozialwissenschaften heute geläufig ist. *Divergenz* wird als eine Form der Abweichung begriffen, die insbesondere einem kritischen, intellektuellen Habitus zukommt. Sie stellt eine bewusste und freiwillige Randständigkeit dar. ¹¹¹ Demgegenüber resultiert *Devianz* aus Defiziten der eigenen Sozialisation, aus der körperlichen Verfasstheit (Krankheit, Alter) und den damit einhergehenden Benachteiligungen. Dieses abweichende Verhalten wird bei marginalisierten Gruppen oder Individuen beobachtet. ¹¹² Nun scheint der Kauz, wie Adorno ihn charakterisiert, in seinem abweichenden Verhalten der Devianz nahezukommen. Demgegenüber muss die kritische Gesellschaftstheoretikerin über einen Habitus verfügen, dem laut Horkheimer ein »kritisches Verhalten« zukomme. Dieses Verhalten entspringe zwar der bestehenden »gesellschaftlichen Struktur«, ist aber nicht darauf bezogen, »daß irgend etwas in dieser Struktur besser funktioniere.« ¹¹³ Wenn, wie von mir vorgeschlagen, die Gesellschaftskritikerin als Kauz zu typisieren sei, so doch zumindest als »divergenter Kauz«.

Solch kritische Divergenz kann einhergehen mit der Fähigkeit zur Transzendenz. Sie vermag, wie oben bereits dargestellt, Möglichkeitsräume zu öffnen und gelegentlich sogar Alternativen zum Bestehenden aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang greift Adorno auf die *Figur des Bohemien* zurück. Im Bohemien zeige sich eine abweichende Lebensweise, die dazu verleitet, das Bestehende gedanklich zu transzendieren. Zu den divergenten Personen, die Adorno vorschweben, gehört augenscheinlich Peter Altenberg (1859-1919). Ihm widmet sich Adorno in einer Vorlesung. ¹¹⁴ Altenberg, ein impressionis-

109 Axel Honneth, Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen, in: Uwe Justus Wenzel (Hg.), *Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden*, Frankfurt a.M.: 2002, S. 67.

110 Alternativ zu dieser Rollenzuweisung greift Adorno an prominenter Stelle auf die Figur des Narren zurück, wenn er den »geistig Gebildeten« unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen zu beschreiben versucht: »Der Gedanke, der vor dem elend Ontischen nicht kapituliert, wird vor dessen Kriterien zunichte, Wahrheit zur Unwahrheit, Philosophie zur Narretei. [...] Narretei ist Wahrheit in der Gestalt, mit der die Menschen geschlagen werden, sobald sie inmitten des Unwahren nicht von ihr ablassen.« Adorno, *Negative Dialektik*, S. 396. Auch in Hinblick auf die Mechanismen der Kulturindustrie kommt Adorno auf diejenigen zu sprechen, die an ihrer Macht noch zweifeln. Sie gelten als Narren: Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 174.

111 Zum Begriff der Divergenz vgl. Helmut Dahmer, *Divergenzen. Holocaust, Psychoanalyse, Utopia*, Münster: 2009.

112 Christian Reutlinger, Rand, in: ders. (Hg.), *Raumwissenschaftliche Basics*, Wiesbaden: 2010, S. 212.

113 Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, S. 180.

114 Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, S. 217f. Altenberg dürfte Adorno auch deswegen vertraut gewesen sein, weil die sog. »Altenberg-Lieder« (1911/12) von seinem Lehrer Alban Berg komponiert wurden.

tischer Schriftsteller, lebte in Wien, saß in Kaffeehäusern und schrieb. Diesem Bohemien wurde vorgeworfen, seine Lebensweise sei dekadent. Für Adorno aber wird in dieser Dekadenz – gerade weil sie von Seiten der bürgerlichen Leistungsmoral mit Verachtung gestraft wird – ein Anderes ersichtlich, das nicht nur eine Lücke im System, sondern einen Überstieg im Sinne eines »Vorscheins« auf eine andere und bessere Gesellschaft impliziert.¹¹⁵ Selbstverständlich kann aus diesem dekadenten Anderen keine Utopie im Sinne der Darstellung eines erstrebenswerten gesellschaftlichen Ganzen hervorgehen. Und dennoch weist die Lebensweise des Bohemien einzelne *Aspekte utopischen Denkens* auf, denn, so Adorno, »durch dies Extrem von Differenzierung, von Individuation hindurch, nicht als umfangener Oberbegriff, ist Menschheit zu denken.«¹¹⁶ In Altenberg zeigt sich die extreme Individuation, sie wird zum »Platzhalter von Menschheit«.¹¹⁷ Adorno zitiert den Schriftsteller, um diese extreme Individuation zu illustrieren:

»Denn insofern eine Individualität nach irgend einer Richtung hin eine Berechtigung [...] hat, darf sie nichts anderes sein als ein Erster, ein Vorläufer in irgend einer organischen Entwicklung des Menschlichen überhaupt, die aber *auf dem naturgemäßen Wege der möglichen Entwicklung für alle Menschen liegt!* Der ›Einzig‹ sein ist wertlos, eine armselige Spielerei des Schicksals mit einem Individuum. Der ›Erste‹ sein ist alles! [...] er weiß, die ganze Menschheit kommt hinter ihm! Er ist nur von Gott vorausgeschickt! [...] *Alle Menschen werden einst ganz fein, ganz zart, ganz liebevoll sein [...] Wahre Individualität ist, das im voraus allein zu sein, was später alle, alle werden müssen!*«¹¹⁸

»Wahre Individualität« wird in Umschreibungen wie »fein«, »zart« oder »liebevoll« angedeutet. Sie stellen einerseits Momente des Glücks und Elemente einer versöhnten Menschheit heraus, die aber andererseits schief, gar falsch geraten, weil sie dem einzelnen Geist des Bohemien entspringen. Dekadenz, so Adorno, verwechselt die Partikularität des in ihr vorgestellten Glücks »mit der Utopie unmittelbar, mit der verwirklichten Menschheit, während sie selbst [die Dekadenz, G.G.] von Unfreiheit, Vorrecht, Klassenherrschaft entstellt wird«.¹¹⁹ Dieses, in der dekadenten Lebensform hervorscheinende partikuläre Andere zur gegebenen bürgerlichen Wirklichkeit wird verkehrt, wenn die dekadente Individualität für die Utopie selbst gehalten wird: Der Bohemien ist Ausdruck einer Gesellschaftsformation, die kein gelingendes Miteinander hervorzubringen vermag. Die Figur des Bohemien ist zugleich ein Beispiel für transzendierende Konstellationen. In der bestimmten Negation des Bestehenden, wie sie der Bohemien praktiziert und wie sie die Gesellschaftskritikerin in der Konstellation nachvollzieht, erscheint etwas Anderes und Richtiges. Es sind zumindest utopische Splitter,

115 Anstelle von »erscheinen« lässt sich also auch das von Bloch häufig verwendete Verb »vorscheinen« oder die Substantivierung »Vorschein« verwenden. Vgl. Gösta Gantner, Der Vorschein des Utopischen im Kunstwerk. Wunschlandschaften bei Ernst Bloch, in: Tobias Dangel et al. (Hg.), Dichten und Denken. Perspektiven zur Ästhetik, Heidelberg: 2011, S. 16ff.

116 Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, S. 219.

117 Adorno, Fortschritt (1962), S. 626.

118 Peter Altenberg, Auswahl aus seinen Büchern. Von Karl Kraus, Wien: 1932, Aph. »Individualität«, S. 135f.

119 Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, S. 219.

die in der Lebensweise des Bohemien aufgedeckt werden können.¹²⁰ Wie der Kauz ist auch er in seiner Individualität noch von den Verhältnissen gezeichnet, denen er im Gegensatz zum Kauz aber irgend zu entspringen versucht.¹²¹

c. Utopie als Fragment: Vom Ärgernis und der Unverzichtbarkeit utopischen Denkens für einen kritischen Begriff der sozialen Möglichkeit

Die bestimmte Negation sowie die Figuren des Kauzes und des Bohemien sind erste Versatzstücke des Möglichkeitsdenkens der dritten Stufe. Die bestimmte Negation erachtet Adorno als diejenige Denkbewegung, die zur *Transzendenz des Bestehenden* anleitet. Diese Transzendenz wiederum wird vollzogen in Konstellationen, von denen ich exemplarisch lediglich diese zwei abseitigen und vermeintlich abwegigen Figuren des Kauzes und des Bohemien dargestellt habe.¹²² Dabei können, wie an der Figur des Bohemien illustriert, auch utopische Spuren ersichtlich werden, was dazu veranlasst, das Moment des *utopischen Denkens* ebenfalls der Möglichkeitskonzeption in der dritten Stufe zuzurechnen.

120 Wie groß der Abstand zwischen Marx und Adorno in diesem Punkt ist, lässt sich am besten an der Irrelevanz utopischen Denkens für eine Kritik der Politischen Ökonomie ablesen, aber sie wird auch am Detail des »Bohemien« deutlich, den Marx mit dem Lumpenproletariat, dem abscheulichen und reaktionären »Abhub aller Klassen« assoziiert (in einer freilich polemischen Notiz): »Neben zerrütteten Roués mit zweideutigen Subsistenzmitteln und von zweideutiger Herkunft, neben verkommenen und abenteuernden Ablegern der Bourgeoisie Vagabunden, entlassene Soldaten, entlassene Zuchthaussträflinge, entlaufene Galeerensklaven, Gauner, Gaukler, Lazzaroni, Taschendiebe, Taschenspieler, Spieler, Maquereaus, Bordellhalter, Lastträger, Literaten, Orgeldreher, Lumpensammler, Scherenschleifer, Kesselflicker, Bettler, kurz, die ganze unbestimmte, aufgelöste, hin- und hergeworfene Masse, die die Franzosen la bohème nennen; mit diesem ihm verwandten Elemente bildete Bonaparte den Stock der Gesellschaft vom 10. Dezember. »Wohltätigkeitsgesellschaft« – insofern alle Mitglieder gleich Bonaparte das Bedürfnis fühlten, sich auf Kosten der arbeitenden Nation wohlzutun. Dieser Bonaparte, der sich als Chef des *Lumpenproletariats* konstituiert, der hier allein in massenhafter Form die Interessen wiederfindet, die er persönlich verfolgt, der in diesem Auswurf, Abfall, Abhub aller Klassen die einzige Klasse erkennt, auf die er sich unbedingt stützen kann, er ist der wirkliche Bonaparte, der Bonaparte sans phrase.« Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, S. 160f.

121 In einer Hinsicht unterscheiden sich Kauz und Bohemien. Sie wird in dem Unterschied zwischen dem Typus »exzentrischer Störenfried« und »egozentrischer Störenfried« deutlich, wie von Dieter Thomä vorgeschlagen: Der exzentrische Störenfried legt auf Regeln keinen Wert, aber weiß nicht so recht, was er stattdessen anstrebt. Er erinnert an die Figur des Kauzes. Demgegenüber widersetzt sich der egozentrische Störenfried geltenden Regeln, um seinen Eigensinn auszuleben. Das erinnert an die Figur des Bohemien. Dieter Thomä, Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds, Berlin: 2016, S. 21. Diese Unterscheidung zwischen exzentrischem und egozentrischem Störenfried zerrinnt allerdings Thomä, wenn er im letzten Kapitel versucht, Erscheinungsformen dieser verschiedenen Typen in der Gegenwart zu beschreiben. Vgl. a.a.O., S. 491. Auch übersieht er die Figur des Kauzes bei Adorno, allein Horkheimers Überlegungen zur faschistischen Persönlichkeit und zu den »Kleinen Wilden« wird erwähnt. A.a.O., S. 446ff.

122 Es bedürfte einer eigenen Untersuchung, um die Vielfalt dieser kleinen Modelle oder Konstellationen bei Adorno zu untersuchen und zu typisieren, die sich nicht nur in den »Minima Moralia« finden und die erfüllt sind von Reflexionen auf mögliche Alternativen zum Bestehenden.

Allerdings könnten bereits diese ersten Näherungen an die Utopie es erstrebenswert erscheinen lassen, vor ihr Reißaus zu nehmen: Für gesellschaftliches Möglichkeitsdenken taue sie kaum, denn alles, was über die andere Gesellschaft sich sagen ließe, wird unmittelbar verzerrt oder gar falsch, weil diese Aussagen auf Erfahrungen und Vorstellungen beruhen, die der verhexten Gegenwart verhaftet bleiben. Daraufhin könnte man sich wieder in marxistische Fahrgewässer begeben, indem der Wissenschaft, vom Fortschrittsoptimismus geschwängert, aufs Neue zugetraut wird, die emanzipatorischen Potentiale im Wirklichen zu heben. Getrost könnte die Verfallsgeschichte der Utopie, die mit Marx und Engels beginnt, fortgeschrieben werden.

Doch ein erstes Argument, das Adorno vor dem Rückfall in eine Tradition der Utopieverachtung bewahrt hat, lautet, dass nicht (mehr) einsehbar ist, worin die Potentiale und Möglichkeiten im Spätkapitalismus bestehen, die zu emanzipatorischen Fortschritten so einfach beitragen könnten. Selbst die Wissenschaften sind vom Bann geschlagen, die nach Marx und Engels noch Seit an Seit mit der revolutionären Klasse für die Befreiung des Menschengeschlechts hätten kämpfen können und sollen. Würde man weiterhin auf Utopie verzichten, so beteiligte man sich stattdessen an der Zementierung des status quo: In entmöglichten Zeiten bedeutet der Verzicht auf Utopie die Akkommodation an die herrschenden Verhältnisse, weil die Möglichkeitsräume weitgehend verstellt sind. Zugleich sind mit der Renaissance der Utopie erhebliche Probleme verbunden. Die folgenden Überlegungen sind der Versuch, das *Ärgernis und die Unverzichtbarkeit utopischen Denkens* für kritische Gesellschaftstheorien auszuloten. Sie tragen zur Verhältnisbestimmung zwischen einer *realen* und einer *utopischen Möglichkeitskonzeption* bei, die ihre Aktualität für kritische Theorien der Gesellschaft bis heute keineswegs eingebüßt hat.

Im Gegensatz zu dem vielerorts als ökonomistisch oder mechanistisch kritisierten Vorgehen von Marx muss Adornos Herangehensweise als anti-teleologisch verstanden werden: Gesellschaftliche Möglichkeiten lassen sich nicht so deuten, dass einige unter ihnen dem Sinn oder der »Logik der Geschichte« entsprechen und eine bestimmte Entwicklung beflügeln.¹²³ Es gelingt eben nicht, das Reich der Freiheit als logische Konsequenz der realen Widersprüche, ihrer destruktiven Kräfte und der gesellschaftstransformierenden Tendenzen der Produktivkräfte zu antizipieren. Nicht also liegt es in der Natur der bürgerlichen Gesellschaft, von der klassenlosen abgelöst zu werden – ganz im Gegenteil: Nach Auschwitz erscheint es eher so, als führe die Logik der Geschichte in den Tod:

»Millionen Juden sind ermordet worden, und das soll ein Zwischenspiel sein und nicht die Katastrophe selbst. Worauf wartet diese Kultur eigentlich noch? [...] Die Logik der Geschichte ist so destruktiv wie die Menschen, die sie zeitigt: wo immer ihre Schwerkraft hintendiert, reproduziert sie das Äquivalent des vergangenen Unheils. Normal ist der Tod.«¹²⁴

123 Siehe hierzu ausführlicher auch oben in Kapitel »II.2. Potentialität der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Vernunft-Geschichte-Ontologie« im Zweiten Teil dieser Abhandlung.

124 Adorno, *Minima Moralia*, Aph. 33, S. 62.

Utopie erscheint als Möglichkeit des Ausbruchs aus der Logik. Sie mobilisiert diejenigen normativen Potentiale, welche die Überwindung der destruktiven Logik als ein Sollen anzeigt.¹²⁵ Aus einer Kritik der Wirklichkeit entwachsen einerseits kaum noch reale Möglichkeiten des Ausbruchs aus der Logik, andererseits scheint die Kritik – etwa am Hunger in der Welt – Vorstellungen einer anderen und erstrebenswerten Gesellschaft in groben Umrissen und zumeist negativ zu begünstigen: Keiner soll mehr hungern.¹²⁶ Weil dem von Marx und Engels als »wissenschaftlich« charakterisierten Überstieg aufgrund der geschrumpften Potentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften zumindest keine Plausibilität mehr gezollt wird, entwickelt Adorno ein Interesse an der Utopie. Die Bewegung lässt sich charakterisieren als »von der Wissenschaft zur Utopie«.¹²⁷ Eine entscheidende Gemeinsamkeit zwischen Adorno und Marx besteht aber weiterhin: Die Kritik der Wirklichkeit ist verschwimmt mit dem Interesse an Zukunft: Das – wie Bloch sagen würde – »Noch-Nicht«¹²⁸ erwacht aus der Kritik der bestehenden Verhältnisse. Diese prospektiv-utopische Perspektive wird für die dritte Stufe des Möglichkeitsdenkens elementar. Könnte die zweite Stufe lediglich Transzendenz des Bestehenden postulieren, so aktualisiert und praktiziert die dritte Stufe transzendierendes Denken – wie zurückhaltend und sachte auch immer. Folglich lässt sich Transzendenz nicht beschränken einzig auf die Bezugnahme auf soziale Realmöglichkeiten: Das Möglichkeitsdenken der dritten Stufe ist außerdem angewiesen auf utopische Reflexionen.

Adorno hat zumindest zwei Formen utopischen Überschreitens formuliert. Die eine betrifft die Erkenntnis überhaupt und die andere richtet sich auf die menschliche

125 Iain Macdonald, Adornos's Modal Utopianism. Possibility and Actuality in Adorno and Hegel, in: Adorno Studies, Vol. 1 (1): 2017, S. 7ff.

126 Adorno, *Minima Moralia*, Aph. 100, S. 177.

127 Es lässt sich durchaus bezweifeln, dass die Anfangspassage der Einleitung in die »Negativen Dialektik« starke Gründe dafür liefert, warum der Augenblick der Verwirklichung der Philosophie bereits schon versäumt wurde. Dazu im Kontrast steht der anti-utopische, »wissenschaftliche« Überstieg, wie er sich zu Beginn der 30er Jahre etwa in einer klar marxistischen Bezugnahme auf das Reich der Freiheit als einer Überwindung der kapitalistischen Gesellschaftsform zugunsten planmäßiger Organisation zeigte. Das eminent utopische Denken beginnt in den frühen vierziger Jahren, und Dubiel hat sicherlich nicht unrecht, wenn er in Horkheimers und Adornos gemeinsamer Schrift aus dem Jahr 1944/47 nachhaltige Umbrüche feststellt: »In den Schriften der vierziger Jahre wird der [...] Bezug auf die revolutionäre Umorganisation kapitalistischer Verhältnisse aufgegeben. Auf dem Hintergrund der in der »Dialektik der Aufklärung« entfalteten technologiekritischen Geschichtsphilosophie nehmen utopische Reflexionen die Form bildhafter Imaginationen eines Verhältnisses der Gattung zur Natur an, in welchem Selbstreproduktion der Gattung und Naturunterdrückung entkoppelt wären. Der Konnex von utopischer Imagination und politischer Handlungsorientierung ist zerrissen.« Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: 1978, S. 127. Ich hingegen versuche zu zeigen, dass die Überlegungen Adornos zur Utopie auch gesellschaftstheoretisch gewendet werden können, indem utopisches Denken lose und partiell an den Begriff der Realmöglichkeit gebunden wird.

128 Doch auch eine Kritik an Bloch ist damit verbunden: Utopie bleibt bei Bloch eine Abstraktion, weil unter dem Utopischen nahezu alles zusammengefasst wird: »Die Farbe, die Bloch meint, wird grau als Totale. Hoffnung ist kein Prinzip. Philosophie kann aber nicht vor der Farbe verstummen. Sie kann nicht im Medium des Gedankens, der Abstraktion sich bewegen und Askese gegen die Deutung üben, in der jene Bewegung terminiert. Sonst sind ihre Ideen Rätselbilder.« Theodor W. Adorno, *Blochs Spuren* (1960), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 11, Frankfurt a.M.: 1997, S. 248.

Praxis, verstanden als das Totum der Vermittlungsverhältnisse von Individuum und Gesellschaft. Einerseits verwendet also Adorno den Utopie-Begriff, wenn er erkenntnistheoretische Probleme identifizierenden Denkens darlegt. Andererseits reflektiert er auf den Begriff der sozialen Utopie, wenn die Möglichkeit des Anderen und der Ausbruch aus den bestehenden Verhältnissen thematisch werden. Die »Utopie der Erkenntnis« mündet in die Zielvorstellung, »das Begrifflose mit Begriffen aufzutun.«¹²⁹ Derartiger Transzendenz gelänge es, das im Begriff nicht Beachtete irgend gewahr werden zu lassen – und in diesem Überstieg über das begriffliche Denken besteht die utopische Bewegung.

Auch wenn es gute Gründe dafür gibt, die epistemologische mit der gesellschaftlichen Utopievorstellung zu verknüpfen, interessiert mich im Folgenden primär das sozialutopische Konzept bei Adorno.¹³⁰ Gemäß dem *traditionellen Verständnis* sollte es einer Sozialutopie gelingen, grundlegende Überlegungen zu Freiheit, Gerechtigkeit und dem guten Leben in einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive zu formulieren. Die ideale Republik wird in Kontrast zum status quo entwickelt. In dieser Weise hatte Horkheimer in einer frühen Schrift aus den 1930er Jahren utopisches Denken bestimmt:

»In der Tat hat die Utopie zwei Seiten; sie ist die Kritik dessen, was ist, und die Darstellung dessen, was sein soll.«¹³¹

Doch Horkheimer verbindet mit dieser klassisch zu nennenden Utopiekonzeption zugleich eine *Utopiekritik*, die für die Kritische Theorie bindend bleibt. Utopie, so Horkheimer, überspringe in letzter Konsequenz die eigene Zeit, in der sie heranreift:

»Das Verweilen in Idealstaaten und die Verkennung der realen Entwicklungstendenzen hat sich am Charakter der utopistischen Systeme gerächt.«¹³²

Die Gegenwart zu ignorieren und an ihrer Stelle ein Reich der Freien und Glückseligen auszumalen, führte dazu, die »im Gegebenen liegenden Möglichkeiten« zu ver-

-
- 129 »Was aber an Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird, kann keinen anderen Schauplatz haben als das von den Begriffen Unterdrückte, Mißachtete und Weggeworfene. Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.« Adorno, *Negative Dialektik*, S. 21. – Auch hier aktualisiert sich die Denkfigur des Kauzes, nämlich in den Begriffen »Unterdrücktes«, »Mißachtetes« und »Weggeworfenes«.
- 130 Das Argument für die »Parallelität« der erkenntnistheoretischen und gesellschaftlichen Utopie läuft darauf hinaus, eine Koinzidenz von praktischer und theoretischer Vernunft darzulegen. Das scheint bei Adorno auch dringend geboten, insbesondere bei der Lektüre der »Negativen Dialektik«. Zur epistemologischen Utopie vgl. Rolf Tiedemann, *Begriff, Bild, Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis*, in: Theodor W. Adorno Archiv (Hg.), *Frankfurter Adorno Blätter II*, München: 1993, S. 92ff. Zum Zusammenhang zwischen epistemischer und sozialer Utopie, die sich um das Begriffspaar Identität und Nicht-Identität entfaltet, siehe diese prägnante Stelle: Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, S. 82. Zum Zusammenhang zwischen erkenntnistheoretischer und gesellschaftstheoretischer Argumentation im Spätwerk Adornos vgl. Gösta Gantner, *Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes. Das Verhältnis von Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie in Adornos »Negativer Dialektik«* (unveröffentlichte Magisterarbeit), Heidelberg 2006.
- 131 Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Frankfurt a.M.: 1987, S. 244.
- 132 A.a.O., S. 243f.

kennen.¹³³ Ein Denken in utopischen Motiven, das der Kritischen Theorie angemessen ist, darf also mit Horkheimer nicht den Bezug auf die Möglichkeiten und Tendenzen im Wirklichen verlieren. Utopistisch wird demgegenüber die Utopie, wenn sie den im Wirklichen liegenden Stachel der Veränderung ausblendet und übersieht.¹³⁴

Doch dieses Plädoyer für die *konkrete Utopie*, wie Bloch seinen damit vergleichbaren Ansatz nannte, der die bessere Ordnung aus den Potentialen der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu lesen trachtet, ist noch keineswegs auf der Höhe des Problembewusstseins einer Kritischen Theorie nach dem Zivilisationsbruch angesiedelt.¹³⁵ Neben das Argument für die Utopie, demzufolge sich der emanzipatorische Fortschritt nicht gemäß einer Logik der Geschichte einstellen wird, tritt ein zweites hinzu: Aus den Überlegungen zum Verblendungszusammenhang, zur Kulturindustrie oder zu der ideologisch verhexten Wirklichkeit folgt, dass eine »Idee« der *Verstelltheit und Blockiertheit* menschlicher Emanzipationsprozesse im Spätkapitalismus zu beobachten sei. Wenn das Denken der besseren Ordnung einherzugehen hat mit einer Wirklichkeitserkenntnis, welche die Potentiale zu ihrer Veränderung und zur Realisierung des erstrebenswerten Gemeinwesens aufzuspüren vermag, dann gerät die konkrete Utopie unter spätkapitalistischen Bedingungen in Bedrängnis. Demzufolge wird Utopie in einer emphatisch zu nennenden Form erforderlich, um gleichsam den Spalt zwischen den verkümmerten emanzipatorischen Potentialen und gestutzten Möglichkeiten im Wirklichen einerseits und dem ambitionierten Anspruch auf Freiheit und Versöhnung andererseits zu füllen. Utopie kann – und das verkompliziert die Sache ungemein – kaum noch umfangreich konkretisiert werden, weil es nicht mehr möglich zu sein scheint, ihre ökonomischen, politischen und kulturellen Potentiale aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu heben und als Möglichkeiten zu lesen: Utopie kann nicht mit einem konventionellen Möglichkeitsdenken in eins gesetzt werden, weil sich das utopisch Mögliche zunehmend vom Realmöglichen entkoppelt wird. In einer historischen Situation, in der das Realmögliche mehr und mehr verstellt zu werden scheint und die maßgeblichen emanzipatorischen Potentiale blockiert sind, tendiert utopisches Denken dazu, sich in Utopismus zu verwandeln. Das utopisch Mögliche verliert seine Bindung an reale Möglichkeiten. Es wird zu einem *möglichen Realmöglichen*.¹³⁶ Wenn also auf die utopische Dimension

133 A.a.O., S. 246.

134 Die mit Marx und Engels aufgekommene Redeweise von »Utopismus« hat Buber treffend charakterisiert: »In unserer Epoche ›Utopist‹ sein heißt: der modernen ökonomischen Entwicklung nicht gewachsen sein, und was die moderne ökonomische Entwicklung ist, lehrt der Marxismus.« Martin Buber, *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. 3. erw. Auflage, Heidelberg: 1985, S. 26. Gegenüber dieser Verwendungsweise als Kampfbegriff möchte ich unter »Utopismus« nicht (nur) solche auf Zukünftiges gerichtete Überlegungen verstehen, die ökonomischen Sachverstand entbehren. Vielmehr werden als »Utopisten« diejenigen bezeichnet, welche sich möglickeitsvergessen auf zukünftige gesellschaftliche Sachverhalte beziehen.

135 Zu Blochs konkreter Utopie im Vergleich zu Adornos utopischem Denken siehe Gunzelin Schmid Noerr, *Bloch und Adorno – bildhafte und bilderlose Utopie*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Vol. 13: 2001, S. 25ff.

136 Siehe auch die Überlegungen hierzu bei Bartonek: »An der Möglichkeit einer besseren Gesellschaft zweifelt Adorno grundsätzlich nicht. ›Möglich‹ meint dabei nicht, dass eine vorhandene reale Möglichkeit einfach exekutiv vollzogen werden kann, sondern bezeichnet eher eine mögliche (schwa-

nicht kategorisch verzichtet werden kann, sie sich aber zugleich nicht umfassend konkretisieren, also realemöglich erden oder einhegen lässt, wird utopisches Denken der Gefahr ausgesetzt, maßlos zu werden. Das Ärgernis und die Unverzichtbarkeit utopischen Denkens¹³⁷ besteht folglich darin, dass es einerseits utopistische Züge annehmen muss, um gesellschaftlich Mögliches in vom Positivismus narkotisierten Zeiten noch irgend erschließen zu können, andererseits die Utopie in ihrer Maßlosigkeit die Bezüge zur Wirklichkeit verliert und wahnhaft zu werden droht.¹³⁸ Man könnte das Verhältnis von Utopieapologie und Utopiekritik als ein Verhältnis des negativen Aufeinanderbezugenseins beschreiben: Es ist ein Eintreten für die Utopie bei gleichzeitiger Suspension derselben.¹³⁹

Die »utopistische Utopie« scheint im Spätkapitalismus vonnöten und dem realen Möglichkeitsdenken entgegengesetzt. Die Bewegung wäre also eine von der Utopie zur Wissenschaft (Engels und Marx), zur konkreten Utopie (Bloch) – und von dort zum Utopismus (Adorno).¹⁴⁰ Allein, trifft es zu, utopisches Denken dem Konzept der Realmöglichkeit schlicht entgegenzusetzen? Selbst wenn utopisches Denken nicht davor zurückschrecken kann, utopistisch auf Alternativen zur bestehenden Wirklichkeit zu insistieren, bleibt auch diese Variante von Utopie raum-zeitlich gebunden: Ihre Negation der Wirklichkeit rekurriert auf das Gegebene. Diese Orientierung wiederum bewahrt davor, einen Überstieg über das Bestehende zu vollführen, welcher ein »ganz Anderes« zum status quo hervorbringt, weil er sich vom Gegebenen nicht vollends (absolut) entheben kann in der Reflexion auf das nichtwirkliche Andere. Weil aber dieses Andere ans Wirkliche gebunden bleibt, sind auch Aussagen über die erstrebenswerte künftige Gesellschaft mit Vorsicht zu genießen, denn in dieser Bindung an die eigene Zeit liegt immer auch die Möglichkeit, das Richtige und Erstrebenswerte zu verfehlen. Adorno verdeutlicht das in seiner Kritik am *Auspinseln des richtigen Zustands*. Jede soziale Utopie wird von menschlichen Subjekten imaginiert, die aufgrund ihres endlichen und beschränkten Verstandes den »richtigen Zustand« notwendigerweise verfehlen:

che.) Möglichkeit; die bessere Gesellschaft ist möglicherweise möglich.« Bartonek, Philosophie im Konjunktiv, S. 113.

- 137 Zu dieser Redeweise vom Ärgernis und der Unverzichtbarkeit des utopischen Denkens wurde ich angeregt durch Emil Angehrn, er spricht nur nicht von Ärgernis, sondern von »Fragwürdigkeit«. Emil Angehrn, *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Würzburg: 2008, S. 151.
- 138 Das mögliche Mögliche verwandelt sich aber im Wahn in ein Unmögliches. Zum Wahn-Verständnis Adornos siehe diese Passage: »Keine Theorie, und auch die wahre nicht, ist vor der Perversion in den Wahn sicher, wenn sie einmal der spontanen Beziehung auf das Objekt sich entäußert hat. Davor muß Dialektik nicht weniger sich hüten als vor der Befangenheit im Kulturobjekt. Sie darf weder dem Geistkult sich verschreiben noch der Geistfeindschaft. Der dialektische Kritiker an der Kultur muß an dieser teilhaben und nicht teilhaben. Nur dann läßt er der Sache und sich selber Gerechtigkeit widerfahren.« Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft* (1951), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 10.1, Frankfurt a.M.: 1997, S. 29.
- 139 Diese These fußt auf Überlegungen zum »utopisch Anderen« bei: Alo Allkemper, *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, Paderborn: 1981, S. 118f.
- 140 Das wäre die inverse Engels-Argumentation, denn Engels ging ja davon aus, dass – je mehr der Kapitalismus die Bedingungen seiner eigenen Überwindung entwickelt – der Schritt von der Utopie zur Wissenschaft gewagt werden könne.

»Wer einen richtigen Zustand ausmalt, um dem Einwand zu begegnen, er wisse nicht, was er wolle, kann von jener Vormacht, auch über ihn, nicht absehen. Vermöchte selbst seine Phantasie alles radikal verändert sich vorzustellen, so bliebe sie immer noch an ihn und seine Gegenwart als statischen Bezugspunkt gekettet, und alles würde schief.«¹⁴¹

Die utopische Transzendenz kann sich nicht in einem Wolkenkuckucksheim einrichten. Insofern utopisches Denken aus der Negation des Bestehenden resultiert, kann sie nur bedingt auf positivierbare Inhalte rekurrieren, weil diese Negation nicht ohne weiteres ein Positives als Negation der Negation entbirgt:

»Das Wort positiv [...] ist mittlerweile in Deutschland magisiert worden. Es schnappt automatisch ein. Man mag seine Fragwürdigkeit daran erkennen, daß in der gegenwärtigen Situation die höhere Form, auf welche nach progressiver Konzeption die Gesellschaft sich hinbewegen sollte, nicht mehr als Tendenz aus der Wirklichkeit konkret herauszulesen ist. Wollte man darum auf Kritik der Gesellschaft verzichten, so befestigte man sie nur in eben jenem Fragwürdigen, das den Übergang zu einer höheren Form verhindert. Die objektive Verstelltheit des Besseren betrifft nicht abstrakt das große Ganze. In jedem Einzelphänomen, das man kritisiert, stößt man rasch auf jene Grenze.«¹⁴²

Verbleiben wir noch kurz bei dieser Grenze. Sofern utopisches Denken auf eine gelingende Realisierung menschlicher Freiheit zielt, scheitern Versuche ihrer Positivierung, weil Freiheit, so Adorno, nur in bestimmter Negation zu fassen ist. Positiv wird sie zum »Als ob«.¹⁴³ Das Neue, was als Gegensatz zur schlechten Wirklichkeit entworfen wird, entpuppt sich als bereits Bekanntes, sogar »Totenhaftes«:

»Und es gehört vielleicht zu den schmerzlichsten Erfahrungen, die der Philosophie-rende zu machen hat, daß, während eigentlich sein ganzes Pathos, seine ganze Anstrengung dem gilt, gerade das auszusprechen, was man nicht schon weiß, was nicht schon da ist, was nicht schon vorhanden ist, daß er dann eigentlich doch immer wieder sich dazu verhalten sieht, das, was er aussprechen will, dadurch auszusprechen, daß er es gleich macht, daß er das Neue also auf ein schon Bekanntes, schon Gegebenes reduziert, wodurch dann eben jede Art von Theorie gegenüber dem, was sie meint, jenen eigentümlichen Charakter des Totenhaften, des Abfallenden und Starren erlangt, die den Abschluß einer jeden philosophischen Arbeit für den, der sie hat schreiben müssen, zu einer so peinlichen Angelegenheit macht.«¹⁴⁴

141 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 345.

142 Adorno, *Kritik*, S. 793.

143 »Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit. Positiv wird sie zum Als ob.« Adorno, *Negative Dialektik*, S. 230. Die hier polemisch flankierte Schrift ist: Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, Leipzig: 1913. Zum Problem des Bilderverbots siehe auch folgende Bemerkung Adornos: »Als Möglichkeit des Subjekts ist der intelligible Charakter wie die Freiheit ein Werdendes, kein Seiendes. Er wäre verraten, sobald er dem Seienden durch Deskription, auch die vorsichtigste, einverleibt würde.« Adorno, *Negative Dialektik*, S. 293.

144 Theodor W. Adorno, *Einführung in die Dialektik (Vorlesung 1958)*, Frankfurt a.M.: 2010, S. 301.

Die Kritik am Auspinseln mündet in ein säkularisiertes *Bilderverbot*, dem Verbot, den richtigen Zustand zu imaginieren. Ein Räsionieren über mögliche, bislang unverwirklichte und also noch nicht seiende Ausprägungen der Freiheit oder des Glücks entstellen das, worauf der utopische Gedanke zielt: Wer Bilder des Richtigen pinselt, begeht Frevl an ihm. Deswegen soll vorerst angegeben werden, was Freiheit und Glück entgegensteht. Im Bilderverbot steckt eine Kritik der transzendierenden Vernunft: Ihre Grenze ist die Negation des Bestehenden, überschreitet sie diese Grenze, gerät sie nur allzu leicht auf Ab- oder Irrwege. Das Bilderverbot begrenzt die über das Bestehende hinausgehende Denkbewegung – sie wird zur *negativen Utopie*.

Doch zugleich formuliert Adorno eine *Kritik des Bilderverbots*: Im Gespräch mit Bloch aus dem Jahr 1964, das der Gastgeber unter den Titel »Möglichkeit der Utopie heute« stellte, kommt Bloch auf den Begriff der Möglichkeit zu sprechen. Er bemängelt, dass »Möglichkeit« als »Stiefkind« unter den Kategorien behandelt wird. Adorno fügt hinzu, dass dies auch bei Hegel der Fall sei, sie dort auch eine »aufs Dach« bekäme.¹⁴⁵ Daraufhin wird das Bilderverbot in Hinblick auf die Utopie erläutert, vor dem Auspinseln gewarnt. Dann aber meldet Adorno – erstaunlicherweise – Bedenken an:

»[...] diese Sache hat auch ihr sehr Vertracktes, denn dadurch, daß es uns verboten ist, das Bild zu machen, passiert auch etwas sehr Schlimmes, nämlich daß man zunächst einmal sich dann unter dem, was da sein soll, je mehr es nur als Negatives gesagt werden kann, um so weniger Bestimmtes mehr vorstellen kann. Dann aber [...] tendiert dieses Verbot einer konkreten Aussage über die Utopie dazu, das utopische Bewußtsein selbst zu diffamieren und das zu verschlucken, worauf es eigentlich ankäme, nämlich diesen Willen, daß es anders ist.«¹⁴⁶

Adorno fügt noch ein weiteres Argument gegen eine strenge Auslegung des Bilderverbots hinzu: Weil Marx dieses Verbot postulierte und der Marxismus an ihm festhielt, war es ein leichtes, etwa in der Sowjetunion den sozialistischen Gedanken zu verraten, sodass »dadurch die Apparatur, das Wie, die Mittel einer sozialistischen Gesellschaft gegenüber jedem möglichen Inhalt den Vorrang gewinnen, denn den möglichen Inhalt kann man ja nicht sagen und soll man nicht sagen«. Adorno schildert damit ein Problem transformierender Praxis: Wer die bestehenden Verhältnisse humaner zu gestalten beabsichtigt, muss das Bilderverbot unterlaufen, das aufrechterhalten werden sollte, um die Utopie nicht zu verstümmeln.

Formuliert Adorno damit eine Aporie? Vieles spricht dafür.¹⁴⁷ Doch zugleich liefert Adorno Argumente, die für kritische Theorien heute aufgegriffen werden könnten und vor aporetischer Resignation bewahren. Einen Ausweg stellen konkrete *Möglichkeitskonstellationen* dar.¹⁴⁸ In solchen Konstellationen streckt die Wirklichkeit ihre »Fühler« nach

145 Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie* (1978), Frankfurt a.M.: 1985, S. 356.

146 A.a.O., S. 363. Dort auch das nächste Zitat.

147 Dass es sich hierbei um eine Aporie handelt, behauptet etwa: Claudia Rademacher, *Vexierbild der Hoffnung. Zur Aporie utopischen Denkens bei Adorno*, in: Rolf Eickelpasch und Armin Nassehi (Hg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt a.M.: 1996, S. 114ff.

148 Auf Ebene der Erkenntnistheorie entspricht ihm das Verfahren der »Mikrologie«. Mikrologie, als Ausweg aus einer auf Totalitätsdenken sich versteifenden Metaphysik, umschreibt Adorno auch

dem Möglichen aus. Sie erlauben, utopische Momente in eine Betrachtung des gesellschaftlich Möglichen eingehen zu lassen: Nicht als ausgepinselfte Utopie, wohl aber in Gestalt von utopischen Fragmenten. Diese Fragmente oder Splitter resultieren aus Reflexionen, die sich dem Bilderverbot sachte widersetzen. Die beiden vorgestellten Konstellationen – der Kautz und der Bohemien – kranken aber daran, dass sie letztlich in ihrer gesellschaftstheoretischen Deutungskraft stark limitiert sind. Es sind bezeichnenderweise einzelne oder gar vereinzelt Subjekte, die sich den herrschenden Sichtweisen und Lebensgewohnheiten widersetzen. Individuelle Dissidenz und womöglich sogar der eine oder andere Vorschein auf das richtige Leben mögen sich zwar als utopische Splitter in Kompositionen sozialer Möglichkeiten einbinden lassen, aber was ihnen mangelt, ist eine *intersubjektive Dimension*. An Modellen des *Zusammenlebens*, in denen sich in der Negation der gesellschaftlichen Wirklichkeit einzelne Aspekte des Richtigen zeigen, mangelt es Adorno. Die utopischen Splitter geraten oftmals viel zu subjektiv. Wie mir scheint, lässt sich dieser Mangel beheben. Darin liegt ein Desiderat für kritische Theorien heute – ein Desiderat, das gelegentlich bereits aufgegriffen worden ist.¹⁴⁹

Reales Möglichkeitsdenken, das auf die Potentiale im Wirklichen rekurriert, und *utopisches Möglichkeitsdenken*, das über die erkannten Potentiale und bewussten Möglichkeiten hinausweist, sind also keineswegs deckungsgleich, doch sie ergänzen sich. Marc Sommer hat zwischen einer realistischen und einer emphatischen Utopiekonzeption bei Adorno unterschieden. Während die realistische Utopie an das Konzept der Realmöglichkeit angelehnt sei, entspreche die emphatische Utopie der utopistischen Möglichkeit, die ohne Bezugnahme auf wirkliche Vermögen, ein radikal Anderes entwirft: eine versöhnte Gesellschaft ohne Leid, Angst und – was wohl am maßlosesten erscheint – das ewige Leben. Beide Momente, die realistische und die emphatische Utopie, so ist Sommer zuzustimmen, sind konstitutiv für ein das Bestehende transzendierendes Denken bei Adorno.¹⁵⁰ Sie fußen, wie oben angedeutet, auf zwei verschiedenen Formen der Transzendenz, nämlich auf immanenter und utopischer Transzendenz.¹⁵¹ *Immanente Transzendenz* basiert auf einem Konzept der Realmöglichkeit und ist dem ähnlich, was Sommer als realistische Utopie fasst. Da *utopische Transzendenz* die Schranke des Möglichen im Wirklichen überschreitet, scheint mir diese Bewegung mit dem emphatischen Utopiekonzept übereinzustimmen. Reales Möglichkeitsdenken verhindert ein Abdriften in den reinen Utopismus, utopisches Möglichkeitsdenken reagiert auf den Mangel an systemtransformierenden Möglichkeiten im Bestehenden. Beide Momente sind unverzichtbar: Fiele nur eines weg, so käme der kritische Gedanke zum Erliegen.¹⁵²

als Denken in Modellen. Ein Modell zielt auf das Besondere und verweist auf ein Allgemeines, das aber nicht in Oberbegriffen zergeht. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 39.

149 Hierzu siehe dann die Betrachtungen in »Abschluss und Ausblick« in Abschnitt »Diesseits der Zukunft: »Prospektive Möglichkeit« als Grundbegriff kritischer Gesellschaftstheorien«.

150 Marc Nicolas Sommer, Utopie und Negativität. Adornos negative Dialektik als Paradigma utopischen Denkens, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 121. Jg., 2014, S. 280ff.

151 Siehe oben Kapitel »II.c. Die Richtung der Kritik: Transzendenz des Bestehenden« im Zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung.

152 In gewisser Weise kommt durch diese Verzahnung von realer und utopischer Möglichkeit eine Problematik zum Vorschein, die ich bei Aristoteles innerhalb seines Konzepts der Realmöglichkeit betrachtet habe: Das Verhältnis von kinetischer und ontologischer Realmöglichkeit. Die kinetische Betrachtung verzichtet zumeist auf Aussagen über Wesenseigenschaften der Dinge oder

Conclusio: Entwicklungen des Begriffs der Möglichkeit oder das Andere als das Mögliche

Die drei vorgestellten Stufen des Möglichkeitsdenkens bauen aufeinander auf. Dennoch ist damit keineswegs ausgeschlossen, dass gerade das Möglichkeitsverständnis der ersten Stufe (»Die Möglichkeit ist bereits vorhanden«) auch in Schriften aus den 1950er und 1960er Jahren gelegentlich prägnant zum Vorschein kommt. Adornos Vortrag »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft« ist hierfür ein Paradebeispiel.¹⁵³ Auch finden sich einige wichtige Problemzusammenhänge, wie die Motive des Schreckens und des Schocks, bereits in Schriften oder Archivmaterialien aus den frühen 1930er Jahren.¹⁵⁴ Doch erst mit der Erfahrung totalitärer Gesellschaften und im Bewusstsein des Zivilisationsbruchs kommen sie voll zur Geltung.¹⁵⁵

Die drei Stufen illustrieren einen Entwicklungsgang des Möglichkeitsdenkens bei Horkheimer und Adorno – mit der Einschränkung, dass für die dritte Stufe lediglich auf Schriften von Adorno zurückgegriffen werden konnte. Während die erste Stufe die Utopie in Einklang mit der marxistischen Tradition ignorieren konnte, wird das Vertrauen in die rationalen Potentiale durch den Zivilisationsbruch nachhaltig erschüttert. Mit der Überwindung der Schockstarre wird die Utopie relevant: Wurde in der zweiten Stufe noch der messianische Standpunkt der Erlösung aufgegriffen und verworfen, so wird die Utopie als negative in der dritten Stufe thematisch. Aber zugleich wird ihre Negativität zum Problem. Um dennoch das Bilderverbot nicht abstrakt zu negieren, weicht das Möglichkeitsdenken ins Modellhafte aus. Mikrologie und der Sturz der Metaphysik zählen zu den einschlägigen Impulsen: Wenn das Denken der »besseren« Gesellschaft angesichts der brutalen Realisierung des totalitären Staates genauso wenig mehr möglich erscheint wie eine auf Totalität zielende Metaphysik, dann kommt es auf das Kleine, auf den mikrologischen Blick an. Gesellschaftstheoretisch gewendet heißt

Sachverhalte. Sie muss das Streben eines Einzeldings oder Sachverhalts nach Verwirklichung von Vermögen nicht als Verwirklichung des Wesens eines Einzeldings erachten. Demgegenüber beansprucht eine ontologische Betrachtungsweise, dass Einzeldinge erst im Kontext ihres »Worum-Willens« zu erschließen sind. Wenn aber das Telos nicht zweifelsfrei eindeutig zu bestimmen ist oder es prinzipiell unerkannt bleiben muss, dann sind im Reich des Noch-Nicht-Seins auch eine Fülle an Möglichkeiten verborgen. Mir scheint, die utopische Möglichkeit ähnelt ihrer Anlage und Funktion nach dem ontologischen Verständnis von Realmöglichkeit.

153 Adorno, Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? (1968), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: 1997, S. 354ff.

154 Mit dem Schrecken setzte sich Adorno – wenn auch nur kurz, so doch in einer Schlüsselpassage zur Konstellation bei Kierkegaard – bereits in dieser Schrift auseinander: Theodor W. Adorno, Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen (1933), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 2, Frankfurt a.M.: 1997, S. 131. Vgl. auch ein Protokoll zu einer Diskussion zwischen Tillich, Mennicke, Horkheimer und Adorno, datiert auf den 19.6.1931, bei dem sie auf den Schock zu sprechen kommen, im Horkheimer-Archiv unter der Signatur VIII 12,1-10.

155 So heißt es etwa in einem Brief von Adorno an Bloch vom 26. Juli 1962: »Sehr vieles von dem, was ich in meiner Jugend geschrieben habe, hat den Charakter einer traumhaften Antizipation, und erst von einem gewissen Schockmoment an, der mit dem Ausbruch des Hitlerschen Reiches zusammenfallen dürfte, glaube ich eigentlich recht getan zu haben, was ich tat.« Zitiert nach: Detlev Claussen, Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie, Frankfurt a.M.: 2003, S. 405.

das: Im Besonderen lassen sich zumindest »Spuren« des gesellschaftlich Möglichen und Richtigen auffinden.¹⁵⁶

Will Gesellschaftstheorie ihren kritischen Stachel nicht abwerfen, so muss sie an der *Möglichkeit des Anderen* festhalten. Verliert sie diese Perspektive auf das, was sich als das zum Bestehenden Differenten zeigen soll, so verliert sie sich selbst. Sie wäre nicht mehr Kritische Theorie, sondern ein weiteres Instrument der Anpassung ans Gegebene. Sie beansprucht ein Begreifen der Wirklichkeit, die sich – und das ist ihre maßgebliche Einsicht – nicht gelingend explizieren ließe ohne eine Reflexion auf ihre Möglichkeiten.

Was bedeutet aber diese Einsicht für uns heute? Wie können die bisher entwickelten und teils auch problematisierten Aspekte eines Möglichkeitsdenkens aufgegriffen werden, um einen Begriff der sozialen Möglichkeit für gegenwärtige kritische Theorien zu schärfen? Welche methodischen und inhaltlichen Weichenstellungen sind mit solch einer Arbeit am grundbegrifflichen Repertoire von kritischen Theorien heute verbunden?

156 Neben diesen randständigen Figuren und im Kontrast zu ihnen zeichnen sich (alle anderen) Menschen nahezu banalerweise dadurch aus, nicht nur der Wirklichkeit nach, sondern auch der Möglichkeit nach zu existieren. In dem offenen Brief an Horkheimer vom 12.02.1965 schreibt Adorno: »Die Menschen sind, ihrer Möglichkeit nach, mehr als sie sind. Dies Mehrsein ist nicht abstrakt. Immer wieder erscheint es sporadisch, auch in dem, was wir sind.« Adorno, Max Horkheimer, S. 163.

Abschluss und Ausblick

Das Leitmotiv der Kritischen Theorie lautet: Die bestehende Gesellschaft ist unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit zu begreifen. Die Möglichkeiten im Sinne einer anderen Gesellschaft entwachsen aus einer Kritik der Wirklichkeit. Sie scheinen auf in den Erfahrungen des Leids und des Glücks. Sie sind erfahrbar in sozialen Institutionen, in ökonomischen Verhältnissen und politischen Prozessen, in der bildenden Kunst, der Musik und der Literatur, in Natur, Technik und Architektur sowie in Religion, Wissenschaft und Philosophie, in zwischenmenschlichen Interaktionen und individuellen Erlebnissen. Blochs »Prinzip Hoffnung« hat den Raum durchmessen, in dem die prospektiven Möglichkeiten zu vergegenwärtigen sind. Horkheimer und Adorno haben bei aller Zurückhaltung gegenüber einer bildhaften Utopie den Boden bereitet für eine gesellschaftstheoretische Verständigung über diese Möglichkeitsräume. Als Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist sie von der Vorstellung getragen, dass das, was ist, nicht alles ist. In gewisser Weise taucht damit der Steresis-Gedanke des Aristoteles wieder auf: In der Betrachtung der Wirklichkeit manifestiert sich die Erfahrung des Mangels (στέργσις) oder – wie es scholastisch hieß – der Privation. Das sollte das Schlüsselzitat von Adorno anzeigen, welches ich dieser Untersuchung vorangestellt habe. Der Rekurs auf das, was fehlt, eröffnet Perspektiven der Veränderung des Bestehenden.¹ Nur so lüftet sich der »Schleier der Maja«. Der Möglichkeitsbegriff gehört folglich zum Kernbestand kritischen Denkens.

1 Vgl. die Anfangspassage von Blochs »Experimentum Mundi«: »[...] zuviel ist voll vom Etwas, das fehlt«. Bloch, *Experimentum Mundi*, S. 11, insbesondere aber das Gespräch zwischen Bloch und Adorno: Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, S. 366f. Bloch führt den Ausspruch »Etwas fehlt« auf Brechts Libretto zur Oper »Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny« zurück, aber eigentlich hätte er auf Aristoteles und den Steresis-Gedanken verweisen können oder sogar müssen.

Wenn man ein Resümee zur *Entwicklung des Begriffs der Möglichkeit* von der Antike bis zur Kritischen Theorie ziehen möchte, lägen ihm diese in Stichworten formulierten Aspekte zugrunde:

1. *Kontingenz* (Anderskönnen)
2. *Vermögen* (Etwas ist möglich aufgrund von Vermögen)
3. *Freiheit* (Praktische Möglichkeiten als Ausdruck von Handlungsfreiheit)
4. *Soziale Handlungsmacht* (Intersubjektive und kollektive Möglichkeiten)
5. *Veränderbarkeit und gesamtgesellschaftliche Transzendenz* (Möglichkeit als Transformationskategorie: Sie eröffnet die Sicht auf die Veränderbarkeit des Wirklichen)
6. *Offenheit* (Verschiedene Möglichkeiten der Veränderung ergeben sich aus dem status quo; Möglichkeiten sind gerichtet, nicht aber eindeutig determinierend; sie unterliegen einer zeitlichen Dynamik)

Gemäß dem bis auf Aristoteles zurückverfolgten Begriff wird etwas als »real möglich« bezeichnet, was aufgrund von Vermögen weder notwendig noch unmöglich ist. Als Prozessprinzipien bilden sich solche Potentiale in der Sphäre der Praxis nur teilweise aus Vermögen, die einzelnen Akteuren intrinsisch sind. Vielmehr gehen sie aus Interaktionen hervor und werden in Institutionen gebunden. Hierfür einschlägig sind Spinozas Konzeption der Macht² und Hegels Überlegungen zu individuellen und dem allgemeinen Vermögen³. Wichtig ist dabei die Einsicht in ein Konzept, das erst in der Neuzeit hervorgebracht wurde: die Wandelbarkeit ganzer Gesellschaften im Sinne von Erneuerungsprozessen. Diese Erfahrung und diese Vorstellung werden im Begriff der sozialen Möglichkeit erfasst. Fortan geht es gemäß diesem Begriff um die Wandelbarkeit maßgeblicher Institutionen zum Zwecke einer grundlegenden Veränderung der Handlungs-, Produktions- und Organisationsweisen vergesellschafteter Subjekte. Eine Kritische Theorie der Gesellschaft hat ein Interesse an Potentialen, die zum Wandel gesellschaftlicher Einstellungen, Praktiken und Institutionen beitragen. Von Belang werden einerseits diejenigen Möglichkeiten, die zu emanzipatorischen Errungenschaften in kultureller, rechtlicher, materieller und politischer Hinsicht führen. Andererseits muss eine Kritische Theorie, welche die Gewissheit abstreift, die bessere Gesellschaft werde sich schon früher oder später einstellen, diejenigen Hindernisse und Kräfte bedenken, die solche Entwicklungen verstellen, hemmen oder bereits errungene Fortschritte rückgängig machen.

Allerdings wird die Perspektive auf die Gesamtgesellschaft zum Problem: Das Ganze scheint nicht mehr zu durchschauen zu sein; es lassen sich kaum noch Potentiale und Tendenzen entdecken, die entsprechend weitreichende oder radikale Veränderungen in Aussicht stellen, wie etwa die zeitgenössischen Diagnosen zur Lage des Proletariats in Europa und Nordamerika bereits in den 1930er Jahren nahe legten.⁴ Aus dem Befund

2 Siehe im Ersten Teil dieser Untersuchung das Kapitel »II.2. Der Begriff der Handlungsmacht, die Negation des Möglichkeitsgedankens und die Irrealität der Kontingenz bei Spinoza«.

3 Siehe im Ersten Teil dieser Untersuchung das Kapitel »II.3. Von praktischen zu sozialen Vermögen. Hegel über Arbeit und Vermögen in der bürgerlichen Gesellschaft«.

4 Siehe hierzu oben im Zweiten Teil das Kapitel »III. Die eigene Zeit in Gedanken erfasst: Entwicklungsstufen des Begriffs der Möglichkeit bei Horkheimer und Adorno«, dort das Unterkapitel zur 1.

der gehemmten Potentiale und verstellten Möglichkeiten lässt sich ein Möglichkeitsbegriff entwickeln, der nicht nur Bezug nimmt auf reale Potentiale, sondern zugleich auf utopische Ressourcen zurückgreift, um sich den Deformationen in entmöglichten Zeiten nicht völlig auszuliefern. Dieser Ansatz rechnet damit, dass gesamtgesellschaftliche Möglichkeiten, also Potentiale die Gesellschaft als Ganze betreffend, oftmals gar nicht oder nur indirekt erkannt werden können. Soziale Möglichkeiten werden fortan auch im Kleinen, Besonderen gewahrt: Gleichsam werden so die Lücken im »Verblendungszusammenhang« ersichtlich, und in diesen Lücken lassen sich mögliche und alternative Formen des menschlichen Zusammenlebens erahnen. Ein derartiges prospektives und soziales Möglichkeitsdenken wurde von Adorno in Ansätzen entwickelt (Negative Utopie, Mikrologie und der Kauz). Die partielle Bestimmtheit des Möglichen drückt ein Anderskönnen aus. Sie garantiert die partielle Offenheit und Unbestimmtheit des Sozialen. In diesen Möglichkeitsräumen hat Handeln seinen Platz, in ihnen realisiert sich soziale Freiheit – oder auch nicht.

Im Folgenden sollen einige Themen benannt und strukturiert werden, die aus der Beschäftigung mit dem Möglichkeitsbegriff auch für gegenwärtige kritische Theorien der Gesellschaft von Belang sein dürften. Diese Aspekte müssten sowohl in theoretischen Versuchen über Probleme und Tendenzen der kapitalistischen Gesellschaften der Gegenwart als auch in empirischen Forschungsprojekten konkretisiert werden. Die Entfaltung des Begriffs der prospektiven und sozialen Möglichkeit, wie ich sie als Ziel dieser Studie bestimmte, bildet bestenfalls ein Bündel an Impulsen für kritische Theorien der Gesellschaft und für dementsprechende empirische Studien in der Gegenwart.⁵

Stufe des Möglichkeitsdenkens. Die Frage und die Suche nach dem Subjekt des emanzipatorischen Wandels durchzieht bis in die Gegenwart die meisten Entwürfe, die sich im weitesten Sinne als kritische Gesellschaftstheorien bezeichnen lassen. Man denke beispielsweise an: Michael Hardt und Antonio Negri, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt a.M./New York: 2004.

5 Da es immer schwieriger wird, von der *einen* Kritischen Theorie zu sprechen, werde ich im Folgenden von *kritischen Gesellschaftstheorien* sprechen, wenn ich die Vielfalt der gegenwärtigen Ansätze vor Augen habe, die teils gar nicht, teils nur noch lose in einen »Frankfurter Traditionszusammenhang« einzuordnen sind. Zu dieser Unterscheidung siehe Martin Saar, *Critical Theory and critical theories*, in: *Philosophy and Social Criticism*, Jg. 43 (3): 2017, S. 298f.

I. Gehemmte Potentiale und verstellte Möglichkeiten: Zum Erkenntnisinteresse einer Kritischen Theorie der Gesellschaft

Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande und bittet um Eintritt in das Gesetz. Aber der Türhüter sagt, dass er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. »Es ist möglich«, sagt der Türhüter, »jetzt aber nicht«.

Franz Kafka, Vor dem Gesetz

Es gibt ein kritisches Vermögen, das sich nicht erschöpft in der Negation der schlechten Wirklichkeit, nicht aufgeht in der Darstellung realer Widersprüche, wirklichen Leids und bestehenden Unrechts. Dieses Vermögen ist gerichtet auf die Alternativen zum und im Bestehenden. Es lässt sich als Vermögen des Möglichen, als Gespür für Neues und Anderes, bezeichnen. Mit diesem Vermögen korrespondiert ein leitendes Erkenntnisinteresse der Kritischen Theorie: Sie ist gerichtet auf »mögliches Anderssein« der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die bestehenden gesellschaftlichen Institutionen und Herrschaftsverhältnisse, aber auch die Formen des Zusammenlebens, des Denkens, Fühlens und Handelns sind niemals alternativlos. Sie sind nicht nur in ihrem aktuellen Bestand, sondern auch in ihrem Andersseinkönnen zu betrachten. Die Welt könnte eine andere und obendrein bessere sein.

Kritisches Möglichkeitsdenken richtet sich gegen soziale Mechanismen, die weder die emanzipatorischen noch die regressiven Tendenzen im Bestehenden erkenntlich werden lassen. Die permanente Aktualisierung des Bestehenden verdeckt das Mögliche im Wirklichen, es wird unsichtbar. In einem ersten Schritt, so notierte es einmal Adorno, müsse die Gesellschaft deswegen in ihr Mögliches und in ihr Wirkliches unterteilt werden, um die vermeintlich versteinerten Verhältnisse aufzubrechen.⁶ Der »Bann der Gesellschaft« werde sich nur lösen, wenn Kritische Theorie von der Möglichkeit seiner Überwindung »beseelt« werde.⁷ Demzufolge entfacht der Begriff der Möglichkeit eine denkpraktische Relevanz für die Kritische Theorie: Dem Bann zu entkommen, bedeutet, die Wirklichkeit auf ihr mögliches Anderssein hin zu befragen.

Was allerdings an diesen Formulierungen irritiert, ist die Verwendung von der »Möglichkeit« oder dem »Möglichen« im Singular.⁸ Diese Möglichkeit nimmt mo-

6 Adorno, Theorie der Gesellschaft, S. 112. Diese gesellschaftlichen Verhältnisse sind aber nur »vermeintlich« versteinert: Zur Aufrechterhaltung einer modernen, rationalen und kapitalistischen Gesellschaftsformation unterliegen die maßgeblichen Institutionen oder Sozialstrukturen einer imposanten systemimmanenten Dynamik, wie Adorno bemerkt. Siehe hierzu weiter unten in diesem Kapitel.

7 Adorno, Gesellschaft, S. 19.

8 So hat etwa Alex Demirovic im Anschluss an Horkheimer von der »Möglichkeit der historischen Überwindung« der kapitalistischen Verhältnisse gesprochen: »Die kritische Theorie begründet kein moralisches Urteil oder einen ersten Begriff. Sie ist, wie Horkheimer das genannt hat, ein Existentialurteil. [...] Sie entfaltet sich als Theorie der bestehenden gesellschaftlichen Verhältniss-

nistische Züge an. Was aber veranlasst Horkheimer und auch Adorno, das mögliche Andere auf diese eine andere Gesellschaft als historische Möglichkeit zuzuspitzen? Die historische Möglichkeit der Befreiung bildet gleichsam die Negativfolie der gesellschaftlichen Wirklichkeit in ihrer »unwahren« Totalität. Dem *Monismus der historischen Möglichkeit* entspricht eine Vorstellung von gesellschaftlicher Wirklichkeit als Totalität.⁹ Die Möglichkeit im monistischen Singular reagiert auf eine historische Situation, in welcher die gesellschaftliche Wirklichkeit zur schlechten Totalität erstarrt zu sein scheint. Die mögliche, andere und bessere gesellschaftliche Totalität wird der Wirklichkeit als Denkmöglichkeit entgegengesetzt. Doch dieser negativ-utopistische Reflex wird zugleich zurückgenommen, denn die mögliche und andere Totalität rekurriert auf rationale und soziale Potentiale der eigenen Zeit, wie sie in den zeitgemäßen Praktiken, Institutionen und Theorien rekonstruiert werden. Sie lässt sich folglich nicht von der eigenen Zeit entkoppeln und ist ihr insofern immanent.

Die Versteifung auf die eine andere und bessere gesellschaftliche Totalität unterbietet die bisher erschlossenen Aspekte im Möglichkeitsdenken von Horkheimer und Adorno. Allerdings mag eine monistische Wirklichkeitskonzeption, verstanden als ein weitgehend geschlossener Herrschaftszusammenhang, insbesondere dann heuristisch wertvoll sein, wenn seine interne Ausdifferenzierung oder Konkretisierung auf empirischer Sozialforschung oder gesellschaftsdiagnostischen Überlegungen gründer¹⁰ – und dabei zugleich die monistische Totalität selbst dekonstruiert wird. Gesellschaftliche Totalität wird verwandelt; sie wird weitaus fragmentierter, durchlässiger und weniger geschlossen gedacht als es die Vorstellung eines sozialen Gesamtzusammenhanges nahe legt, der durch das Prinzip der Herrschaft, verstanden als Naturbeherrschung in Gestalt der total verwalteten Welt¹¹, konstituiert zu sein scheint.

Auch wenn Kritische Theorie und insbesondere Adornos negative Dialektik den finalen Charakter und die Abgeschlossenheit einer jeden gesellschaftlichen Totalität infrage stellen und unterlaufen, kann sie auf die Vorstellung von Totalität nicht verzichten.¹² Adorno merkt an, dass die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit maßgeblich aus den

se derart, dass sie die Möglichkeit der historischen Überwindung anzeigt.« Alex Demirovic, *Arche Noah: zur Aktualität der kritischen Gesellschaftstheorie*, in: Rainer Winter und Peter V. Zima (Hg.), *Kritische Theorie heute*, Bielefeld: 2007, S. 71f.

- 9 Auch wenn die Vorstellung von Wirklichkeit als Totalität bei Horkheimer und Adorno auf Hegels Konzeption der Real- oder Rechtsphilosophie und Marxens Kritik der politischen Ökonomie zurückzuführen ist, wird sie als ein Gesamtzusammenhang begriffen, der dem foucaultschen Verständnis von sozialer Macht ähnelt. Axel Honneth bezeichnet die foucaultsche Konzeption von sozialer Macht als monistisch und beschreibt seine Entwicklung im Werk von Foucault wie folgt: »An die Stelle von kulturell bestimmenden Wissensformen, deren Geschichte für den Zeitraum der europäischen Moderne untersucht werden sollte, treten nun institutionelle und kognitive Strategien der Sozialintegration, deren stabilisierende Wirkung für die Gesellschaft des modernen Europa analysiert werden sollen.« Honneth, *Kritik der Macht*, S. 172.
- 10 Siehe zum Monismus einer machtförmigen sozialen Ordnung und zu den Möglichkeiten der Kritik, die auf empirische und diagnostische Einsichten fußen: Martin Saar, *Macht und Kritik*, in: Rainer Forst et al. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M.: 2009, S. 587.
- 11 Zur »verwalteten Welt« vgl. Adorno, *Kultur und Verwaltung* (1960), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Frankfurt a.M.: 1997, S. 125ff.
- 12 Eine bekannte Begründung, warum die Totalität sowohl in ihrer aktuellen als auch in ihrer möglichen Gestalt für Gesellschaftstheorie unverzichtbar ist, entwickelt Adorno anhand der Kritik an

»Einzelheiten des gesellschaftlichen Lebens« resultiert und nur in ihnen erblickt werden kann.¹³ Auch die Möglichkeit der anderen Gesellschaft kann nicht bloß abstrakt behauptet werden, sondern wird durch die »Erfahrungen des Einzelnen« und in der »Deutung dieser Erfahrung des Einzelnen« ersichtlich. Diese andere Gesellschaft, die gegen die bestehenden sozialen Verhältnisse gehalten wird, bliebe inhaltsarm, wenn das mit ihr bezeichnete mögliche Anderssein nicht aus »Einzelnem« und »Konkreten« geschöpft wird: Im Einzelnen und Konkreten »überwintert das Potential einer besseren Einrichtung der Gesellschaft, die eine wäre, in der das Viele ungefährdet und friedlich miteinander existieren könnte.« Erst aus der Konstellation von besonderen Potentialen und daraus resultierenden Möglichkeiten erscheint in groben Umrissen die andere Gesellschaft – als diejenige historische Möglichkeit, welche eine bessere Ausgestaltung der maßgeblichen sozialen Institutionen bedeutete. »Besser« wären diese Institutionen, weil sie ein friedliches, gemeinsames Leben aller ermöglichen würde, gerade weil sie die Entfaltung einer jeden Person in ihrer Individualität zu garantieren beanspruchten. Das gemeinsame Leben der vielen als Gesellschaft im Gegensatz zur Uniformierung aller in einer (Volks-)Gemeinschaft wird zum zentralen Charakteristikum der historisch möglichen, »besseren [...] Gesellschaft«.

Wenn sich dieser anderen Gesellschaft als historische Möglichkeit nur im Einzelnen und Besonderen angenähert werden kann, so entwickelt Gesellschaftstheorie ein Interesse an sozialen Potentialen – genauer: Sie beabsichtigt, diejenigen Potentiale in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erkunden, die auf diese andere historische Möglichkeit hindeuten. Allerdings wurde spätestens mit Beginn der zweiten Stufe des Möglichkeitsdenkens bei Horkheimer und Adorno ein Modell angezweifelt, das problemlos eine Erkenntnis der anderen Gesellschaft aus einer Kritik der Wirklichkeit zu vollführen können meint. Bereits Marx ging zwar auf die Schwierigkeit ein, dass gewisse Potentiale der Veränderung gehemmt und damit gesellschaftlicher Fortschritt (noch) nicht zustande kommt, obwohl die Bedingungen hierfür vorhanden sind. Doch diese *gehemmten Potentiale* und die mit ihnen verbundenen sozialen Möglichkeiten lassen sich prinzipiell erkennen. Gemäß dem »Konstitutionstheorem«, das Demmerling aus der 8. Feuerbachthese von Marx ableitet, kann das auch gar nicht anders sein: Was Menschen erzeugt haben, ist auch durch Menschen veränderbar.¹⁴ Gehemmte Potentiale sind demzufolge ein Problem der menschlichen Praxis und des gesellschaftlichen Bewusstseins, nicht aber drückt sich hierin ein Unvermögen der Theorie aus. Die Kritik der politischen Ökonomie scheint befähigt, die maßgeblichen sozialen Potentiale zu erkennen, auch wenn sie praktisch gehemmt sind. Die Lähmung des Möglichkeitssinns hingegen, wie sie für

sozialwissenschaftlichen Strömungen, die auf die Totale verzichten. Die Begründung selbst ist eine praktische: »man wagt das Ganze nicht mehr zu denken, weil man daran verzweifeln muß, es zu verändern.« Theodor W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1962), in: ders., *Soziologische Schriften* Bd. 1, Frankfurt a.M.: 1997, S. 565.

13 Adorno, *Diskussionsbeitrag zu »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«* (1968), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Frankfurt a.M.: 1997, S. 586. Auch die weiteren Zitate in diesem Absatz finden sich ebendort und auf der folgenden Seite.

14 Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, S. 29. Damit wird die aristotelische Grundfigur der praktischen Möglichkeit ergänzt: Möglich ist erstens das, was durch uns geschehen kann (Aristoteles). Veränderbar ist zweitens das, was Menschen geschaffen haben (Marx).

Horkheimer und Adorno in der zivilisatorischen Katastrophe allgegenwärtig wurde, führt zu einem Erkenntnisproblem, das die Lage verschärft: Die *maßgeblichen Möglichkeiten der Veränderung* und die Alternativen zum Bestehenden scheinen *verstellt* – und damit auch der Erkenntnis entzogen. Die hierdurch erzeugte Ideologie scheint total geworden zu sein: Ideologie ergibt sich dann als erfolgreiche Verschleierung der gegebenen Herrschaftsverhältnisse *und* als erfolgreiche Verstellung des Anderen:

»Verhindert die Einrichtung der Gesellschaft, automatisch oder planvoll, durch Kultur- und Bewußtseinsindustrie und durch Meinungsmonopole, die einfachste Kenntnis und Erfahrung der bedrohlichen Vorgänge und der wesentlichen kritischen Ideen und Theoreme; lähmt sie, weit darüber hinaus, die bloße Fähigkeit, die Welt konkret anders sich vorzustellen, als die überwältigend denen erscheint, aus denen sie besteht, so wird der fixierte und manipulierte Geisteszustand ebenso zur realen Gewalt, der von der Repression, wie einmal ihr Gegenteil, der freie Geist, diese beseitigen wollte.«¹⁵

Ideologie verschleiert nicht nur, sie lähmt. Die Lähmung findet auf Ebene der Praxis und auf Ebene der Wahrnehmung, Erfahrung und Erkenntnis statt. Sowohl die Lähmung einer emanzipatorischen Praxis als auch die Lähmung des Möglichkeitssensoriums sind von eminentem Interesse für die Kritische Theorie. Sie hat sich deswegen in ihrem Forschungsprogramm darauf zu verständigen, wie diese gehemmten praktischen Potentiale und verstellten Möglichkeiten innerhalb des Wirklichen aufgegriffen, verworfen oder freigelegt werden können.¹⁶ Darauf werde ich im Folgenden näher eingehen.

Das Theorem der *gehemmten Potentiale* geht zurück auf marxistisch geprägte Überlegungen zum Spätkapitalismus bei Horkheimer und Adorno. Kritische Theorie, so Adorno noch 1968, muss die sozialen Antagonismen ersichtlich werden lassen, die unter der friedlichen Oberfläche gären.¹⁷ Die Rede von sozialen Antagonismen ist deswegen für angewandtes Möglichkeitsdenken von Belang, weil sich derartige Widersprüche als Gegensatz von Wirklichkeit und gehemmter Möglichkeit begreifen lassen. Einer an Marx orientierten Gesellschaftstheorie erscheinen gewisse Möglichkeiten deswegen als gehemmt, weil sie in Gestalt von hoch entwickelten Produktivkräften auftreten, die keineswegs den herrschenden Produktionsverhältnissen entsprechen. Privateigentum an Produktionsmittel, heteronome Arbeit und Raubbau an der Natur sind Ausdruck von Verhältnissen, die als veraltet erscheinen. In den spätkapitalistischen Produktivkräften reifen Potentiale heran, die transformative Kräfte entfachen könnten, aber bisweilen falsch aktualisiert wurden:

15 Adorno, Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, S. 364.

16 Zwar entwickelt Macdonald aus den Schriften Adornos ein Konzept von »blocked possibilities«, aber diese Differenzierung zwischen gehemmten Potentialen und verstellten Möglichkeiten ist hier nicht zu finden: Macdonald, What would be different, S. 56ff.

17 Theodor W. Adorno, Einleitung in die Soziologie (Vorlesung 1968), Frankfurt a.M.: 2003, S. 72. Habermas hat diese friedliche Oberfläche als Klassenkompromiss im Wohlfahrtsstaat gedeutet: Jürgen Habermas, Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, in: ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a.M.: 1985, S. 147f.

»Signatur des Zeitalters ist die Präponderanz der Produktionsverhältnisse über die Produktivkräfte [...]. Daß der verlängerte Arm der Menschheit zu fernen und leeren Planeten reicht, daß sie es aber nicht vermag, auf dem eigenen ewigen Frieden zu stiften, bringt das Absurdum, auf welches die gesellschaftliche Dialektik sich hinbewegt, nach außen.«¹⁸

Die Potentiale einer friedlichen Entwicklung der menschlichen Zivilisation sind vorhanden, doch sie werden nicht realisiert. Vielmehr wird ein Unvermögen unter den im Spätkapitalismus Lebenden ausgemacht, solch eine Entwicklung unter bestehenden Produktionsverhältnissen einzuleiten: Die progressiven Potentiale werden gehemmt. In Hinblick auf das Theorem der gehemmten Potentiale sind zwischen der ersten und der dritten Stufe des Möglichkeitsdenkens bei Horkheimer und Adorno keine großen Unterschiede festzustellen. Das letzte Zitat stammt von Adorno aus dem Jahr 1968, Horkheimer formuliert schon 1937:

»Die bürgerliche Wirtschaft war darauf angelegt, daß die Individuen, indem sie für ihr eigenes Glück sorgen, das Leben der Gesellschaft erhalten. Dieser Struktur wohnt jedoch eine Dynamik ein, kraft deren schließlich [...] phantastische Macht auf der einen, materielle und intellektuelle Ohnmacht auf der anderen Seite sich anhäuft. Die ursprüngliche Fruchtbarkeit dieser Organisation des Lebensprozesses verwandelt sich in Unfruchtbarkeit und Hemmung.«¹⁹

Die so beschriebene Ohnmacht ist Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen, welche vorhandene Möglichkeiten hemmen. Wenn etwas aufgrund von Vermögen »realmöglich« genannt werden kann, so sind gehemmte Potentiale Ausdruck eines *Unvermögens*. Es ist das Unvermögen, die vorhandenen Potentiale zum Zwecke einer erstrebenswerten Veränderung der Produktionsverhältnisse einzusetzen. Sofern diese gehemmten Potentiale als solche erkannt werden können, wäre es aber vorstellbar, diese Hemmung als Mangel zu begreifen, der überwunden werden soll. Das betrifft politische und insbesondere ökonomische Macht, durch die potentieller Wandel blockiert wird. Gehemmt sind diejenigen gesellschaftlichen Kräfte, welche etwa die bestehenden Eigentumsverhältnisse wirksam unterlaufen könnten. Kritische Theorie heute wäre demgemäß in die Lage zu versetzen, (wieder) intensiver auf solche ökonomischen und rechtlichen Institutionen und Prozesse einzugehen, die emanzipatorischen Wandel hemmen. Ausschließlich normative Betrachtungen zu der besseren und anderen Gesellschaft verfehlen das Interesse an der Veränderung des Bestehenden: Die Lösung von Blockaden und die Freisetzung von transformativen Potentialen ergibt sich kaum nur aus gedanklichen Resultaten eines guten Willens.

An keiner Stelle meiner Untersuchung ist allerdings der postulierende Charakter stärker ausgeprägt. Kritische Gesellschaftstheorien verfügen, soweit ich das zu überblicken vermag, derzeit über keine ausgereiften politökonomischen Ansätze, auf denen solche Potentialanalysen aufbauen könnten.²⁰ Hier wird ein eklatantes *Unvermögen*

18 Adorno, Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, S. 363.

19 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 186.

20 Als ein aussichtsreicher Kandidat könnten sich die Überlegungen zu »Landnahme« und »Wirtschaftsdemokratie« im Umfeld von Klaus Dörre ergeben, würden sie weniger an Konzepte und

der Theorie und damit korrespondierender Sozialforschung ersichtlich. Es zu beheben, dürfte zu den dringlichen Aufgaben gegenwärtiger Theorie und Forschung gerechnet werden, weil sich dieses Defizit selbst als Teil der Blockade sozialer Möglichkeiten herausstellt.

Das Theorem der *verstellten Möglichkeiten* weist auf eine Lähmung des Denkens selbst hin. Diese Lähmung ließe sich auch als »Möglichkeitsvergessenheit« bezeichnen, eine Lähmung, die in entmöglichten Zeiten besonders ausgeprägt ist.²¹ Möglichkeitsvergessenheit hat Horkheimer als Denken in hypothetisch-disjunktiven Urteilen charakterisiert und Adorno als identifizierendes Denken spezifiziert. Solches Denken ist Ausdruck des »Banns der Gesellschaft«. Es versteift sich auf das Gegebene, drückt bloße Immanenz aus und bedeutet Regression auf das, was ist. Dabei immunisiert sich das Denken gegenüber dem, was sein kann. Es verliert die Fähigkeit, aus gesellschaftlichen Potentialen erstrebenswerte Möglichkeiten der Veränderung zu deuten. Es ist Ausdruck einer Geisteshaltung, die dem vernünftigen Erfassen der Wirklichkeit kaum noch Raum für Neues und Anderes lässt.²² Solche Hemmnisse können durch Ideologie bewirkt und entsprechend kritisiert werden. Sie können aber auch aus psychischen Auffälligkeiten, wie etwa Neurosen, resultieren:

»Neurosen sind Stützen der Gesellschaft; sie vereiteln bessere Möglichkeiten der Menschen und damit das objektiv Bessere, das die Menschen herbeiführen könnten. Die Instinkte, die über den falschen Zustand hinausdrängen, stauen sie tendenziell auf den Narzißmus zurück, der im falschen Zustand sich befriedigt.«²³

Generell werden Ängste als gesamtgesellschaftlich bedeutsame Hemmnisse betrachtet, die Möglichkeiten verstellen. Zu denken sei etwa an die Angst vor sozialem Abstieg und der Marginalisierung, die zur unbedingten Regelbefolgung ausschlaggebend mo-

Theorien anknüpfen, die an die geistige Situation der 1970er Jahre in Europa erinnern. Klaus Dörre et al., *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt a.M.: 2009, S. 21ff. und S. 245ff. Vielleicht wären noch Paul Mason oder Thomas Piketty zu nennen. Doch bei Piketty mangelt es an solchen politökonomischen Analysen, die weitreichende Alternativen zum status quo aufweisen könnten. Bei Mason hingegen sind zwar solche Perspektiven – unter dem Schlagwort »Postkapitalismus« – vorhanden, aber die ökonomische Analyse ist wenig ausgeprägt, bleibt im Vagen und Exemplarischen. Vgl. Thomas Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München: 2014 sowie Mason, *Postkapitalismus*. Jüngst aber hat Piketty diese prospektive Lücke zu schließen versucht mit der Idee eines partizipativen Sozialismus: Thomas Piketty, *Kapital und Ideologie*, München: 2020. Als produktiv erweisen sich Überlegungen zur Allmende und den Commons. Vgl. Elinor Ostrom, *Die Verfassung der Allmende. Jenseits von Staat und Markt*, Tübingen: 1999. Die Anknüpfungen an die Commons-Bewegung sind von Belang, sofern sie politische und ökonomische Analysen liefern, welche über flüchtige Zeitdiagnosen (Finanzkrise etc.) hinausreichen, um die gehemmten Potentiale in kapitalistischen Gesellschaften der Gegenwart aufzuzeigen. Vgl. Silke Helfrich (Hg.), *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*, Bielefeld: 2014.

21 Siehe hierzu die letzten Seiten des Kapitels »Stufe 2: »Auschwitz« oder die Lähmung des Möglichkeitssinns« im dritten Abschnitt des Zweiten Teils dieser Untersuchung.

22 Siehe zum Begriff des Neuen im Gegensatz zum Begriff des Immergleichen bei Adorno: Zirden, *Theorie des Neuen*, S. 91f. und S. 108ff.

23 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 293.

tiviert.²⁴ Solche psychischen Blockaden und gesellschaftlich erzeugten Affekte tragen dazu bei, dass Möglichkeiten verstellt werden oder unerkant bleiben. Auch die »Kulturindustrie« stellt einen derartig absorbierenden Mechanismus dar.²⁵ Daraus resultiert ein mangelndes Phantasievermögen – oder allgemeiner ausgedrückt: ein *fehlendes Sensorium für das Mögliche im Wirklichen*. So seltsam das klingen mag: Die Möglichkeit der Bewusstwerdung verstellter Möglichkeiten resultiert aus Vermögen, die selbst erst entfesselt und entfaltet werden müssen. Der Entfesselung dieser Vermögen zur Erfahrbarkeit und Erkenntnis von gesellschaftlichen Möglichkeiten ist insbesondere Adorno verpflichtet. Weniger kann eine negative Dialektik soziale Potentiale und erstrebenswerte Möglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung aus dem Wirklichen positiv bestimmen. Vielmehr geht es ihr um die Freilegung derjenigen intellektuellen Potentiale und ästhetischen Zugangsweisen, die zusammen ein möglichkeitsaffines Sensorium bilden könnten. Es wäre ein Sensorium, um Immanenzzusammenhänge zu durchbrechen, welche verhindern, die Möglichkeiten des Sozialen zu erblicken und zu ergreifen. Das mag wenig sein, ist aber auch nicht nichts.

Auf die Frage, wie es zur *Hebung von verstellten Möglichkeiten* kommen könnte, entwickeln Horkheimer und Adorno keine allgemeine oder umfassende Antwort, vielleicht kann es sie auch gar nicht geben. Adorno macht zumindest auf zwei Indizien-Komplexe aufmerksam, an denen es anzusetzen gilt: Sie zeigen an, dass eine am Bestehenden ausgerichtete Sicht auf die Wirklichkeit zu *Mangelercheinungen* führen. Einerseits wird der Mangel in *individuellem Leid* oder in der Not gegenwärtig. Dieser Mangel gewinnt eine gesellschaftliche Dimension, wenn er nicht durch psychische Mechanismen absorbiert wird, die ihn blindlings auf Unzulänglichkeiten der vereinzelter Subjekte zurückführen.²⁶ Andererseits deuten bestimmte Formen von Wut darauf hin, dass der Möglichkeitsraum verstellt ist. Erfahrungen der Ohnmacht entladen sich in Wut, wenn kein Weg mehr zu bestehen scheint, der aus der als unhaltbar empfundenen eigenen Lage herausführt. Frustration schlägt in *Gewalt* um. Adorno diagnostiziert eine entsprechende Wut etwa im Bürgertum zuzeiten des Faschismus, weil es seine anvertraute Lebensweise nur noch stark eingeschränkt fortführen kann:

»[A]m je eigenen Interesse hat sich die Wut eingemischt, daß man es eigentlich ja doch nicht mehr wahrzunehmen vermag, daß es anders und besser möglich wäre.

24 Adorno, Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, S. 46. Grundsätzlich behandelt Adorno »die Angst« in der »Negativen Dialektik«: »Kategorien wie die Angst, von denen zumindest nicht zu stipulieren ist, sie müßten für immer währen, werden durch ihre Transfiguration Konstituenten von Sein als solchem, ein jener Existenz Vorgeordnetes, ihr Apriori.« Adorno, Negative Dialektik, S. 125.

25 Horkheimer und Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 177.

26 Das war ein Erfolgskriterium, das Horkheimer aufführte, um sozialpsychologisch zu erklären, warum autoritäre Strukturen unentwegt auch von denjenigen reproduziert werden, die unter ihnen leiden: »Für die Herausbildung des autoritären Charakters ist besonders entscheidend, daß die Kinder unter dem Druck des Vaters lernen, jeden Mißerfolg nicht bis zu seinen gesellschaftlichen Ursachen zurückzuführen, sondern bei den individuellen stehenzubleiben und diese entweder religiös als Schuld oder naturalistisch als mangelnde Begabung zu hypostasieren.« Horkheimer, Autorität und Familie (1936), S. 399.

Die Bürger haben ihre Naivität verloren und sind darüber ganz verstockt und böse geworden.«²⁷

Diese hier nur exemplarisch und schemenhaft dargelegten Impulse oder Regungen werden zum Gegenstand der Kritischen Theorie, weil sich durch sie verstellte Möglichkeiten des Anderen vergegenwärtigen lassen.²⁸ Bewusster Mangel oder erfahrenes Leid werden zum Fundament der Erschließung von Möglichkeiten, weil ihnen eine Bewegung oder ein Streben innewohnt, das vergegenwärtigte Defizit zu überwinden: Möglichkeiten, die auf *Abschaffung von Leid* zielen, transzendieren das Bestehende.²⁹ Zuerst kommt es also darauf an, den oftmals als individuell erfahrenen Mangel zu kontextualisieren und zu historisieren: Etwas fehlt nicht immer oder »an sich«, sondern was fehlt, ergibt sich aus den bestehenden gesellschaftlichen Möglichkeits-Wirklichkeits-Gefügen. Aufgabe einer Kritischen Gesellschaftstheorie ist es, die Überschreitungen begrifflich zu erfassen, indem sie diese Impulse, die auf Abschaffung von Leid gerichtet sind, aufgreift und somit verstellte Möglichkeiten sichtbar werden lässt.

Eine so verstandene Kritische Theorie als Wissenschaft vom Mangel hat ein Interesse an *peripheren Prozessen oder randständigen Personen* zu entwickeln, um zumindest eine Ahnung davon zu erlangen, was »anders und besser möglich wäre«. Abseitige gesellschaftliche Phänomene oder marginalisierte Subjekte können auf Möglichkeiten des Anderen im Bestehenden hindeuten. Derartige Untersuchungen, so ließe sich sagen, sind »parasitär«.³⁰ Adorno hat, wie ich es mit den Figuren des Kauzes und des Bohemien zu illustrieren versuche³¹, mikrologische Studien vor Augen, wenn es darum geht, einen Zugang zu verstellten Möglichkeiten zu entwickeln. Sie erweisen sich als Konstellationen von Devianz und Divergenz: Im Widerspenstigen und Widerständigen – sozusagen in »negativer Praxis« – werden verstellte Möglichkeiten aufgedeckt. Sie resultieren aus Abneigung gegenüber eingespielten Praktiken, einem mehr oder weniger artikulierten Mangel oder subjektivem Leiden an der Wirklichkeit, auf denen sich eine Kritik dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit aufbauen ließe.

Gesamtgesellschaftliche Möglichkeiten, welche eine Überwindung bestehender Herrschaftszusammenhänge implizieren, werden aber daraus nicht oder zumindest nicht direkt und positiv abgeleitet. Der Eindruck, dass Adorno etwa aufgrund des Theorems der fortschreitenden Naturbeherrschung kaum noch Auswege aus dem status quo für tragfähig hält, kann zumindest nicht völlig von der Hand gewiesen werden. Gehemmt ist eine das Bestehende überwindende soziale Dynamik, und es ist nicht abzusehen, wie sie sich entbinden lassen könnte:

27 Adorno, *Minima Moralia*, Aph. 14, S. 37.

28 Adorno ist sich aber auch der »Gefahr des Psychologismus« bewusst, die ein solcher Ansatz mit sich bringen könnte. Vgl. Adorno, *Reflexionen zur Klassentheorie* (1942), S. 389.

29 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 29 und S. 395.

30 Marchart, *Das unmögliche Objekt*, S. 358. Marchart charakterisiert eine sozialontologisch fundierte Gesellschaftstheorie als parasitär, weil sie nicht mit logischen Strukturen und wohlfeilen Definitionen aufwarten könne bei der Bestimmung ihres »Objekts« namens Gesellschaft, sondern auf die Widersprüche, Aporien und Antagonismen ihres Gegenstands einzugehen und marginalisiertes Anderes zu erforschen habe.

31 Siehe oben das Kapitel »Stufe 3: Überwindung der Schockstarre: Bestimmte Negation der Möglichkeitslähmung« im dritten Abschnitt des Zweiten Teils dieser Untersuchung.

»Konkreter heißt Dynamik, in der Geschichte bis heute, zunehmende Beherrschung äußerer und innerer Natur. Ihr Zug ist eindimensional, geht zu Lasten der Möglichkeiten, die der Naturbeherrschung zuliebe nicht entwickelt werden; stur, manisch das Eine verfolgend, verschlingt die losgelassene Dynamik alles andere. Indem sie das Viele reduziert, potentiell dem beherrschenden Subjekt gleichmacht und dem, was ihm an gesellschaftlichen Instanzen entspricht, verkehrt Dynamik sich selbst ins Immergleiche, in Statik. Als Prinzip der sich durchsetzenden Identität duldet sie ein Anderes sowenig wie Herrschaft irgend etwas, was ihr nicht gliche.«³²

Diese Charakterisierung gesellschaftlicher Totalität unter Prämissen der zunehmenden Naturbeherrschung (innere und äußere Natur) lässt *soziale Gruppierungen* aus dem Blickfeld verschwinden, die sich widerspenstig und widerständig verhalten. Vorausgesetzt, die »Möglichkeit des Anderen« kann an Leiderfahrungen und abweichenden Subjekten entwickelt werden, ist nicht einzusehen, warum öffentlich artikulierter Dissens, sozialer Protest und politische Konflikte keine Berücksichtigung mehr finden. Denn auch in diesen devianten und divergenten Erscheinungsformen können verstellte Möglichkeiten vergegenwärtigt werden. Adorno übertreibt maßlos, wenn er die Integrationsleistungen des Spätkapitalismus so verabsolutiert, dass jegliche dieser politischen Regungen, wie sie etwa aus solidarischen Verbünden hervorgehen, gar nicht mehr Gegenstand einer Theorie werden können.³³ Adorno verstellt damit selbst soziale Möglichkeiten – seien sie emanzipatorisch oder regressiv. Er verunmöglicht relevante Zugangsweisen zu alternativen Möglichkeiten des Zusammenlebens, wie sie sich etwa in Kooperativen oder Genossenschaften zeigen, die – wie der Kautz – gewiss nicht »die« gesamtgesellschaftliche Alternative repräsentieren, aber in ihrem marginalisierten und auch bedrohten Dasein ein Gespür für dieses Andere reifen lassen können. Demzufolge besteht eine Aufgabe von kritischen Theorien heute darin, diese Formen sozialer Abweichung zu beleuchten. Hier wäre beispielsweise ein deutender Zugriff auf »kommunikative Macht«³⁴ in sozialen Protestbewegungen naheliegend.³⁵ In Hinblick auf alternative Produktions- und Lebensgemeinschaften in Geschichte und Gegenwart ließe sich das Verständnis für soziale Möglichkeiten jenseits von Kapital und

32 Adorno, Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, S. 235.

33 Honneth, Kritik der Macht, S. 84f.

34 Habermas, Faktizität und Geltung, S. 185f. Vgl. Gunnar Hindrichs, Kommunikative Macht, in: Philosophische Rundschau, 56 (4): 2009, S. 274f.

35 Dabei ist eine Glorifizierung von politischem Protest keineswegs angemessen: »Aus der Abstiegs-gesellschaft erwächst aber auch eine ernst zu nehmende politische Gefahr: dass regressive Modernisierung und postdemokratische Politik zu einer autoritären Strömung führten, die sich der liberalen Grundlagen unserer Gesellschaft entledigt.« Oliver Nachtwey, Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin: 2016, S. 233. Nachtwey hat die neuen rechten Protestbewegungen in Europa, insbesondere »Pegida«, vor Augen. Bemerkenswert ist diese Studie noch aus zwei weiteren Gründen. Erstens wird in Bezug auf die rechten Bewegungen auf Adornos Überlegungen zum autoritären Charakter verwiesen. A.a.O., S. 220ff. Zweitens endet Nachtwey mit der Feststellung, dass man nun »Alternativen und Auswege aus der Abstiegs-gesellschaft« diskutieren müsse, um die regressive in eine solidarische Modernisierung zu überführen. A.a.O., S. 233.

Konsum schärfen. Mir scheint, dass in diesem intermediären Ressort – zwischen Individuum und gesellschaftlicher Totalität – gegenwärtig die größten Schätze zu heben sind. So entstünde ein schärferes Bild der Transformationspotentiale einer anderen Gesellschaft. Ungenügend wäre es allerdings, die so gehobenen sozialen Möglichkeiten lediglich an einer Perlenkette aufzufädeln. Sie müssen – auch in ihren Defiziten – im Rahmen gesellschaftstheoretischer Reflexionen und sozialwissenschaftlicher Studien behandelt werden, nämlich als besondere Erscheinungsformen von alternativen Möglichkeiten inmitten der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Wenn, wie bei Adorno, soziale Potentiale unberücksichtigt bleiben, weil intersubjektive Formen der Devianz und Divergenz ausgeblendet werden, mag es verlockend erscheinen, diesen Mangel durch einen Zugriff auf die Wirklichkeit in einer hegelianischen Tradition zu kompensieren: Der *objektive Geist* kehrt – wenn auch gestutzt – bei Horkheimer und Adorno zurück. Nicht nur leiden vereinzelte Subjekte. Vielmehr lässt sich ihr Leid objektivieren, es betrifft die Gesellschaft als Ganze – und zwar unter dem Gesichtspunkt der »Verwirklichung der Vernunft«.³⁶ Diese geschichtlich gewordene Vernunft entbirgt in der Moderne Vorstellungen des gelingenden Lebens im Sinne der Selbstverwirklichung aller. Hegelianisch ist dieses Konzept zu nennen, weil sich Freiheit in praktischen Zusammenhängen realisiert, sich in Institutionen verkörpert und in einer sozialen Ordnung strukturiert und verstetigt wird. Die Potentiale der Vernunft, wie sie innerhalb einer Epoche heranreifen konnten, werden in ihr zumeist nicht vollends ausgeschöpft: Die historische Vernunft wird nur bedingt realisiert, ist in vielerlei Hinsicht blockiert oder entstellt.³⁷ Diese Differenz zwischen möglicher und wirklicher Vernunft wird, wie Honneth darlegt, als ein Mangel oder Leiden empfunden. In dieser Differenz werden *Pathologien des Sozialen* ersichtlich:

»Die Abweichungen von dem Ideal, das mit der gesellschaftlichen Verwirklichung des vernünftigen Allgemeinen zu erreichen wäre, lassen sich als soziale Pathologien beschreiben, weil sie mit einem leidvollen Verlust an Chancen der intersubjektiven Selbstverwirklichung einhergehen müssen.«³⁸

In solchen Pathologien wird das unverwirklichte *Vernunftpotential* erkannt. Der Realisierung dieser historischen Vernunft steht eine funktionale Rationalisierung im Wege, die

36 Siehe hierzu im Ersten Teil der vorliegenden Untersuchung das Kapitel »II.3. Von praktischen zu sozialen Vermögen. Hegel über Arbeit und Vermögen in der bürgerlichen Gesellschaft« sowie das Kapitel »III.1. Die Kritik der hegelschen Wirklichkeitskonzeption angesichts der Potentialität sozialer Verhältnisse bei Marx«.

37 In Hinblick auf die Vernunftpotentiale der Moderne interpretiert Habermas diesen Gedanken, wie er sich bei Lukács, Benjamin, Bloch, Marcuse, Horkheimer und Adorno finden lasse, wie folgt: »Allein für Linkshegelianer [...] liegt die Rettung aus dem universalen Sog der kapitalistischen Verdinglichung nicht in der Rückwendung zu den römischen Wurzeln des Katholizismus oder den Klassikern beziehungsweise Ursprüngen der griechischen Philosophie, sondern in der revolutionären Entbindung der in der Moderne aufgestauten, aber einstweilen entstellten Potentiale.« Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin: 2019, S. 40.

38 Axel Honneth, *Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie*, in: ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: 2007, S. 35.

alle Bereiche des Zusammenlebens durchdringt: Vernunft verkommt zum Instrument der Durchsetzung von Herrschaft und wird beliebigen Zwecken unterworfen. Unter kapitalistischen Verhältnissen kann sich diese instrumentelle Vernunft in den maßgeblichen Interaktionsformen und Institutionen des gesellschaftlichen Seins durchsetzen, sie verdrängt ihren Widerpart, den Horkheimer als »objektive Vernunft« bestimmte.³⁹ Die rationalen Ressourcen, aus denen ein gelingendes Leben aller entspringen könnte, verlieren angesichts dieser Entwicklung zunehmend an Bedeutung. Da sich die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft dieser Entwicklung ohnmächtig ausliefern, kann sie als pathologisch eingestuft werden: Diese Verhältnisse werden ertragen, entspringen also nicht der bewussten Willensentscheidung.

So wird über die Vorstellung der gesellschaftlichen Rationalität einerseits die Idee der Gesellschaft als Totalität zum Gegenstand von Wirklichkeits-Möglichkeits-Bestimmungen. Andererseits eröffnet die Reflexion auf die Wirklichkeits-Möglichkeits-Differenz, vermittelt über soziale Pathologien, einen Zugang zu gehemmten Potentialen und verstellten Möglichkeiten in intersubjektiven Zusammenhängen, also in sozialen Gruppen, in Netzwerken und Institutionen: Auf das Leiden der vergesellschafteten Akteure an der bestehenden Unfreiheit, an verwehrten Möglichkeiten der »kooperativen Selbstverwirklichung«, hat sich Kritische Theorie zu richten, um im Kontrast zur durch instrumentelle Vernunft verstümmelten Wirklichkeit die *emanzipatorisch-rationalen Potentiale* im Wirklichen zu erschließen. Untersuchungen, die derartige Potentiale und soziale Möglichkeiten in der Wirklichkeit aufzuspüren versuchen, sind bei Horkheimer und Adorno gerichtet auf und bestimmt durch recht vage Vorstellungen einer befreiten und versöhnten Gesellschaft. Sofern diesen Ideen der Freiheit und Versöhnung eine potentielle Wirksamkeit in der eigenen Zeit attestiert werden kann, handelt es sich um »reale« Vernunftpotentiale. Sofern die Wirksamkeit dieser Ideen in eine unbestimmte Zukunft projiziert werden, handelt es sich um utopische Splitter eines richtigen und gelingenden Zusammenlebens. So wird bei der Erörterung von rationalen Potentialen eine Unterscheidung ersichtlich, die im folgenden Kapitel zu vertiefen ist, weil sie einen Begriff der prospektiven und sozialen Realmöglichkeit anreichert: Es ist die Unterscheidung zwischen immanenten und utopischen Möglichkeiten.

In derartigen Überlegungen gelangt ein Begriff der Möglichkeit zur Anwendung, den ich innerhalb der von Horkheimer und Adorno geprägten Kritischen Theorie zumindest in Ansätzen zu rekonstruieren versuche. In ihn ist die programmatische Bemerkung Horkheimers eingegangen, wonach es nicht so sein muss, wie es ist: Die Menschen können ihr Sein ändern. Derartige Veränderungen sind möglich aufgrund von vorhandenen sozialen Potentialen. Ob aber diese Veränderungen, fänden sie denn statt, emanzipatorische Fortschritte zeitigen oder regressive Züge annehmen werden, ist ex ante nie vollends ausgemacht. Sie hängen maßgeblich von den Entscheidungen der involvierten Akteure ab. Diese Entscheidungen wiederum kann eine Kritische Theorie der Gesellschaft dadurch tangieren, dass sie die verstellten und gehemmten Potentiale sowie die damit verbundenen Chancen und Risiken kenntlich macht. In diesem Ansinnen

39 Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 29.

trägt sie zur Erweiterung des bewussten Möglichkeitsraums des Sozialen bei, der immer auch als ein Handlungsraum, letztlich als ein Raum der Freiheit zu verstehen ist.⁴⁰ In gewisser Weise drückt sich hierin eine *neue Hebammenkunst* aus, die entgegen der sokratischen sich nicht an konkrete Dialogpartner, sondern auf soziale Zusammenhänge richtet. Sie beansprucht, Scheinwissen abzubauen anhand von Möglichkeitsanalysen. Schein besteht in der Auffassung vom Ende der Geschichte oder der Alternativlosigkeit des Gegebenen. Um es mit Horkheimer zu formulieren: Es muss um den Nachweis gehen, »daß die Möglichkeiten des Menschen noch andere sind, als im heute Bestehenden aufzugehen, andere [sind] als die Akkumulation von Macht und Profit.«⁴¹ Möglichkeitsanalysen lassen sich folglich als eine *Öffnung des Möglichkeitsraums* begreifen. Sie fußen auf einem Begriff der prospektiven Realmöglichkeit.

Wenn soziale Entwicklungen aufgrund eines erweiterten und deswegen zumindest zum Teil geöffneten Raums an Möglichkeiten weitaus deutlicher und in ihrer Vielfalt dargestellt und abgebildet werden können, werden Deliberationen und Entscheidungen darüber fällig, welche Tendenzen im historisch Möglichen zu verhindern oder zu bestärken sind. Hier haben normative Diskurse ihren Platz. Auch wenn mit guten Gründen solche Entscheidungen über eine bessere und schlechtere Verfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit an die Akteure oder »Teilnehmerinnen« delegiert werden, so ist dem Möglichkeitsdenken bei Horkheimer und Adorno trotzdem eine geschichtlich gewordene *Vorstellung eines guten und gelingenden Lebens* eigentümlich. Adorno nähert sich ihr – wenn auch zaghaft, rudimentär und unterbestimmt – mit den *Ideen der Freiheit und der Versöhnung*. Ein möglichst herrschaftsfreies »Miteinander des Verschiedenen«⁴² ließe sich als Adornos Variante von sozialer Freiheit beschreiben.⁴³ Es wäre eine Welt, in der keine mehr hungern muss; in der Frieden herrscht, also die Lösung von Konflikten ohne Waffengewalt auskommt; in der die Ausbeutung von Natur und menschlicher Arbeitskraft aufhört; in der die demokratischen Kooperationen in politischen und ökonomischen Handlungskontexten zu Bedeutungsverlust privater Herrschaft und der Überwindung entsprechender Eigentumsverhältnisse führen; in der die Klassengesellschaft aufgehoben und in eine klassenlose überführt wird; in der Menschenrechte für alle gelten; in der Bildung, Gesundheitsversorgung und kulturelle Vielfalt garantiert werden. – Diese Liste ließe sich fortsetzen, und auch sie kann anders ausfallen. Diese andere Welt, von der Goethe einmal sagte, ihr entworfenes Bild sehe aus wie ein »Magisterschmaus«, wirkt in vielen Aspekten gar nicht so ganz anders, denn dieses Bild entstammt stets der Vorstellungskraft von Töchtern und Söhnen ihrer eigenen Zeit. In diesen Entwurf sind nicht nur missliche Entwicklungen oder Erfahrungen des Leids, sondern auch emanzipatorische Errungenschaften oder Erfahrungen des Gelingens im Großen wie im Kleinen, zumeist nur partikular und vorläufig eingegangen. Doch sie

40 Vgl. auch Horkheimer: »Philosophische Theorie allein kann weder erreichen, daß die barbarisierende Tendenz, noch daß die humanistische Einstellung sich in Zukunft durchsetzt.« Philosophie kann bestenfalls ein »Licht« werfen auf die Menschheit: »Wenn es der Philosophie gelingt, den Menschen zu helfen, diese Faktoren zu erkennen, wird sie der Menschheit einen großen Dienst erweisen.« A.a.O., S. 185.

41 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (Nachtrag), S. 221.

42 Adorno, Negative Dialektik, S. 153.

43 Vgl. Bartonek, Philosophie im Konjunktiv, S. 194.

bilden den Grundstock an normativen Erwartungen, deren gesellschaftliche Realisierung insofern als möglich erachtet wird, als sie – um die aristotelische Formulierung aufzugreifen – durch *uns* geschehen kann.⁴⁴ Gleichwohl kann durch uns auch vieles andere geschehen: Zum Menschenmöglichen zählt eine in ihrer Brutalität kaum zu überbietende Barbarei. Genozid, Totalitarismus, Irrationalismus, Rassismus, Raubbau an der Natur, Missachtung von Menschenrechten gehören ebenfalls zum zivilisatorischen Erfahrungsschatz.

II. Immanente und utopische Möglichkeit

Die Möglichkeit, daß die Welt zu schön werde, ist für mich so arg schreckhaft nicht.

Theodor W. Adorno⁴⁵

Es ist unsere verdammte Pflicht und Schuldigkeit, den Gedanken mit der richtigen Praxis zu verheiraten.

Max Horkheimer⁴⁶

Das Projekt einer Kritischen Theorie der Gesellschaft ist keineswegs – wie allzu oft behauptet – negativistisch oder gar nihilistisch. Theunissen ist zuzustimmen, wenn er Adorno freispricht vom Verdacht, dessen Denken beruhe auf einem Standpunkt des Totalnegativismus. Diesem Verdacht sei zu entgegnen, »daß er an der *Möglichkeit* eines Anderen festhält, und daß er diesem darüber hinaus auch *Wirklichkeit* zuspricht, und zwar Wirklichkeit in der bestehenden Welt.«⁴⁷ Auf die Frage »Was ist Kritische Theorie?« lautet gemäß dieser Interpretation die Antwort: Kritische Theorie kann als eine Form der Wirklichkeitsbetrachtung bestimmt werden, deren Besonderheit darin besteht, die Differenz zum Bestehenden so zu setzen, dass auch verstellte soziale Möglichkeiten und gehemmte gesellschaftliche Potentiale freigelegt werden. Mit dieser Freilegung ist ein praktisches Interesse verbunden, das sich an den Ideen von Freiheit und Versöhnung, an einem herrschaftsfreien Miteinander des Verschiedenen orientiert. Auch nach Marcuse hat Kritische Theorie die Wurzeln der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre geschichtlichen Alternativen zu erforschen. Kritische Theorie müsse sich als Kraft verstehen, die eine »transzendierende« Analyse der Tatsachen im Licht ihrer gehemmten und geleugneten Möglichkeiten zu leisten vermag.⁴⁸ Für Horkheimer und Adorno werden mit dieser Konzeption von Kritischer Theorie *zwei verschiedene Formen der Transzendenz* relevant, um die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht nur in ihrem Sosein, sondern auch in ihrem Andersseinkönnen zu begreifen. Diese Überlegungen wurden bereits weiter

44 Aristoteles, Nikomachische Ethik, III, 5, 1112b 26.

45 Adorno, Diskussionsbeitrag zu »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«, S. 585.

46 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Diskussionsprotokolle »Diskussion über Theorie und Praxis« (1956), in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 19, Frankfurt a.M.: 1988, S. 59.

47 Theunissen, Negativität bei Adorno, S. 50.

48 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, S. 13.

oben vorbereitet.⁴⁹ Folgende *Aspekte eines Überstiegs* über das Gegebene sind demzufolge festzuhalten:

1. Das Erfassen der eigenen Zeit in Gedanken vollzieht sich als Kritik der Wirklichkeit.
2. In der Kritik der Wirklichkeit werden – entgegen Hegel – Möglichkeiten einer künftigen Transformation des Bestehenden erschlossen. Die Prospektive wird zur wegweisenden Blickrichtung, auch wenn unverwirklichte Möglichkeiten ebenfalls in der Retrospektive gehoben werden. Dabei wird die Zukunft in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht von Belang: Es geht um zukünftige, mögliche Gesellschaftskompositionen. Hierbei sind drei Punkte zu beachten:
 - a) Derartige Antizipation ist nicht teleologisch. Weil diese »bessere« Gesellschaft nur möglich ist und sich nicht zwingend (früher oder später) einstellen wird, muss Kritische Theorie – entgegen Marx – diese Transzendenz ebenfalls als eine mögliche und nicht als eine notwendige begreifen. Neben die Transzendenz des »Besseren« gesellt sich eine Transzendenz des »Schlechteren«.
 - b) Es gelingt nicht, das »Andere«, auf welches Transzendenz zielt, als ein anderes »Ganzes« zu bestimmen, als eine mögliche gesellschaftliche Totalität.
 - c) Sofern das »Andere« aus dem Bestehenden erwächst, handelt es sich um *immanente Transzendenz*, verstanden als ein Überschreiten des Bestehenden durch Bezugnahme auf Vermögen. Ein *utopisches Überschreiten*, schlechterdings ein Überspringen der Wirklichkeit, kann unvermeidbar werden, wenn die Möglichkeiten im Gegebenen verstellt sind.

In gewisser Weise ist das die Quintessenz der bisherigen Untersuchung zum Möglichkeitsbegriff der Kritischen Theorie. Als Essenz im schlechten Sinne ließe sie sich allerdings kritisieren, weil diese Aufstellung als abgeschlossenes Resultat auch Eingang in ein Lexikon finden könnte. Demgegenüber bietet sich nun die Gelegenheit, auf die interne Dynamik des Möglichkeitsbegriffs näher einzugehen, die ihn als unabgeschlossenes, notwendigerweise veränderliches und stets neu anzueignendes Konzept ausweist. Diese Dynamik resultiert aus dem Spannungsverhältnis zwischen *immanenter und utopischer Transzendenz*.

Denken ist aufgrund der unausweichlichen Bezugnahme auf die eigene Zeit ge- und bestimmt. Wenn verstellte Möglichkeiten die Sicht auf den je aktuellen Raum an gesellschaftlichen Optionen verzerren und wenn etliche emanzipatorische, systemtransformierende Potentiale gehemmt sind, könnte ein auf das »ganz Andere« der Wirklichkeit gerichtetes Denken die Lücke zwischen bewusstem Möglichkeitsraum und emanzipatorischen Potentialen verringern: Utopie setzt sich über die verstellten Möglichkeiten hinweg. In der utopischen Distanznahme wird eine Perspektive auf den Möglichkeitsraum eröffnet, die gehemmte Potentiale und verstellte Möglichkeiten sichtbar werden lässt. Die utopische Transzendenz schießt über ein bloßes Denken in sozialen Möglichkeiten hinaus, ist aber in ihrer Maßlosigkeit wiederum selbst historisch und damit ge- und bestimmt: Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit resultiert aus der Angst vor dem Tod

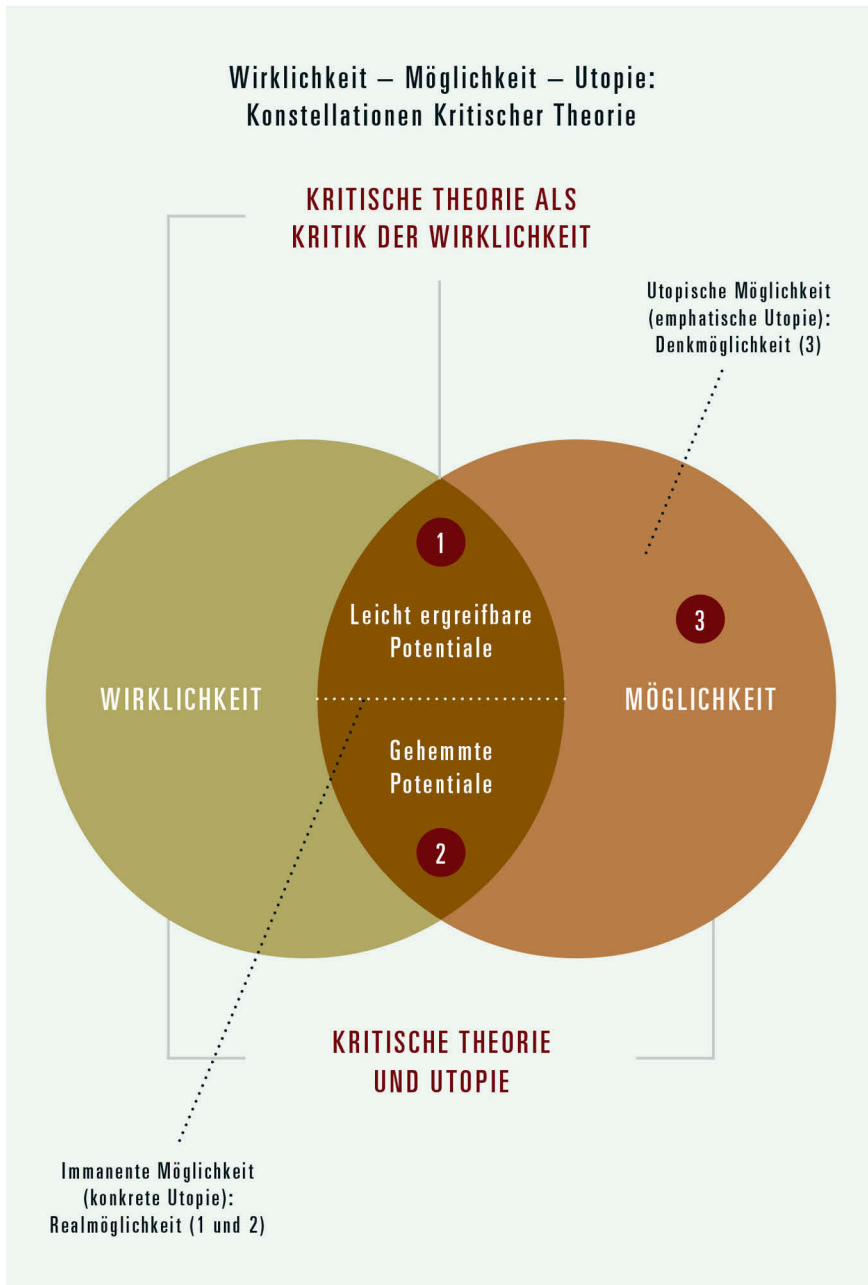
49 Siehe im Zweiten Teil dieser Untersuchung das Kapitel »II.3.c. Die Richtung der Kritik: Transzendenz des Bestehenden«.

und der realmedizinischen Möglichkeit, das eigene Leben zu verlängern; die Hoffnung auf den ewigen Frieden resultiert aus den qualvollen Erfahrungen von Krieg und Terror *und* den kulturellen und institutionellen Möglichkeiten, Konflikte ohne Waffengewalt beizulegen; Herrschaftsfreiheit resultiert aus alltäglich erfahrbaren Zwängen *und* der realpolitischen Möglichkeit, sie in demokratischen und rechtsstaatlichen Prozessen zu kontrollieren und abzumildern. Nur durch diese Rückbindung an die Wirklichkeit bleibt überhaupt verständlich, worauf utopisches Überschreiten zielt. Insofern sind beide Momente der Transzendenz dialektisch vermittelt. Konstellationen, in denen reale Möglichkeiten aufscheinen, und utopische Modelle, die bewusst den verstellten Möglichkeitsraum überschreiten, sind aufeinander angewiesen. Hierin liegt die adäquate Form des Möglichkeitsdenkens heute. Dieses Möglichkeitsdenken ist vom Irrglauben an die notwendige Verwirklichung des Reichs der Freiheit »geheilt«. Die relative Offenheit des Zukünftigen macht es dann umso dringlicher, soziale Möglichkeiten der Transformation des Bestehenden und transformative Potentiale im Bestehenden zu erschließen – regressive wie progressive.

Die Grafik auf der folgenden Seite ist dem Ansinnen geschuldet, diese begrifflichen Verhältnisbestimmungen so darzustellen, wie sie aus den epistemologischen und sozialphilosophischen Reflexionen zum Begriff der Möglichkeit und den zeitgeschichtlich motivierten Neujustierungen bei Horkheimer und Adorno hervorgegangen sind. Kritische Theorie eröffnet einen reflexiven Zugriff auf ihre Gegenstände, durch den das je Gegebene in seiner Wirklichkeit und in seiner Möglichkeit zugleich erfasst wird. Insofern sie sich nicht mit der Darstellung des Gegebenen bescheidet, ist Kritische Theorie als ein Denken des Überstiegs zu erachten. Dabei fährt sie zweigleisig.

Einerseits folgt sie der marxschen Idee einer Kritik der Politischen Ökonomie, indem sie Potentiale im Wirklichen aufzudecken vermag. Das entspricht dem Pfad des immanenten Möglichkeitsdenkens und ist materialistisch, aber nicht ökonomistisch, denn solche Potentialitätsüberlegungen enden keineswegs an den Grenzen dessen, was Bourdieu als »ökonomisches Kapital« umschrieb. In der Analyse von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen wird ebenso das soziale und kulturelle Kapital in gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen, aber auch Einstellungen und Praktiken in ihrem Wirklich- und Möglichsein thematisch.⁵⁰ Für die genauere Bestimmung von sozialen Potentialen und ihrer Ausdifferenzierung – etwa in rechtliche, moralische, ökonomische, zivilgesellschaftliche, kulturelle und politische Potentiale in diversen Sphären mit unterschiedlicher Reichweite – sind weitere Studien vonnöten. Sie müssten den Abstraktionsgrad, den man der vorliegenden Betrachtung zum Vorwurf machen könnte, überwinden. Diese Untersuchungen können an die Vorarbeiten im Ersten Teil der vorliegenden Studie zu Spinozas Begriff der Macht, Hegels Vermögensverständnis und Marxens Überlegungen zu Produktivkräften und Produktionsverhältnissen anknüpfen,

50 Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, S. 183ff.



um die materialistische Ausrichtung eines Begriffs der gesellschaftlichen Realmöglichkeit nicht zu verfehlen. Entscheidend wird dabei sein, die Deutungskraft von kritischer Sozialphilosophie oder Gesellschaftstheorie auszuloten: Zwar bleibt die aristotelische Einsicht erhalten, wonach etwas aufgrund von Vermögen als realmöglich bestimmt wird, aber inwiefern mit welchen gesellschaftlichen Potentialen welche sozialen Möglichkeiten assoziiert werden, unterliegt erfahrungsgesättigter und von Theorie geleiteter Deutung. Auch in dieser Hinsicht wird der Aspekt der Kontingenz relevant, denn diese Deutungen können auch anders ausfallen: Möglichkeitskonstellationen geraten mit Adorno nie an ein zufriedenstellendes Ende. In Hinblick auf reale Potentiale wurde bereits eine Binnenunterscheidung vorgenommen, wie ich sie im vorherigen Kapitel dargelegt habe: Potentiale der gesellschaftlichen Veränderung können gehemmt und soziale Möglichkeiten verstellt sein. Insofern bedarf es einer Transzendenz des bereits bewussten Möglichkeitsraums (in der Grafik von Nr. 1 zu Nr. 2). Künftige Untersuchungen müssten genauer darstellen, wie blockierte Potentiale und verstellte Möglichkeiten zu erschließen sind und in welchem Verhältnis sie zueinanderstehen. Sie könnten dabei auf die Überlegungen zur bestimmten Negation und zu den Konstellationen eines Anderen im Einzelnen (Kauz und Bohemien) aufbauen.

Andererseits werden mit diesem Möglichkeitskonzept utopische Pfade eingeschlagen. Dadurch sollen soziale Möglichkeiten thematisch werden, die keine direkte Bezugnahme auf soziale Vermögen zulassen. Hierdurch findet eine Transzendenz vom realen zum utopischen Möglichkeitsraum statt (in der Grafik von Nr. 1 und 2 zu Nr. 3). Mit diesem utopischen Überstieg wird eine Vorstellung von Ganzheit berührt, welche in den bestehenden Zusammenhängen und den damit assoziierten Möglichkeiten nur als ihr Anderes, als Unwirkliches und Unwirksames erscheint. Utopische Transzendenz lässt sich als Befreiung verstehen, weil reale Möglichkeitsräume stets limitiert sind: Potentiale drücken eine partielle Bestimmtheit aus, sie sind stets handlungsermöglichend und -begrenzend zugleich; sie definieren die Handlungsräume vergesellschafteter Subjekte und Kollektive. Zudem gerät das Vertrauen auf systemimmanente Möglichkeiten des Anderen und Besseren an eine schnell zu erreichende Grenze, wenn die möglichen Alternativen zum Bestehenden weitgehend verstellt sind. Würde Gesellschaftskritik sich in solch ›verarmten‹ Zeiten auf immanente Transzendenz versteifen, so könnte sie in letzter Konsequenz sich selbst negieren.⁵¹ Diesen Restriktionen und Gefahren hat sich utopisches Denken nicht unterzuordnen und auszusetzen. Es überschreitet die Grenzen des realen Möglichkeitsraums, ohne damit dieses Andere in Gänze ausloten zu müssen und zu können. Kritische Theorie operiert mit einem Konzept der negativen Utopie, wenn sie sich enthält, zu sagen, was »das Richtige« sei. Doch zugleich vermag sie, Perspektiven zu erschließen, die insofern als utopisch im klassischen Sinne zu bezeichnen sind, als in ihnen »das Richtige« modellhaft, im Kleinen und Vereinzelten – wie Adorno sagen würde – »aufspringt«. Auch wenn diese utopischen Modelle nicht auf eine gesamtgesellschaftliche Ausbuchstabierung dieses Richtigen (Totalität) abstellen, wird

51 Zur Erinnerung: Meine These lautet, dass Kritische Theorie sich selbst verliert, wenn sie die Perspektive auf das Mögliche, Bessere und Andere einbüßt. Siehe hierzu das Kapitel »III. Conclusio: Entwicklungen des Begriffs der Möglichkeit oder das Andere als das Mögliche« im Zweiten Teil dieser Untersuchung.

damit doch die Restriktion der Negativität (Bilderverbot) suspendiert. Das könnte als idealistische Wendung verstanden werden, wenn nicht die Vermittlung von realem und utopischem Möglichkeitsdenken gelingt. So wurde die Utopie eingeführt als gleichsam säkularisierter Rettungsanker vorm Rückfall in Positivismus oder Immanentismus, der dann noch bleibt, wenn die Wirklichkeit kaum noch Möglichkeiten entbirgt, die Wege aus »dem Falschen« aufweisen. Utopisches Überschreiten eröffnet Perspektiven auf verstellte Realmöglichkeiten in entmöglichten und entwirklichten Zeiten und leitet Deutungen an, die den »Schleier der Maja« lüften, also das Andere, Mögliche und Bessere aufscheinen lassen. Trotzdem schöpft eine negative Utopie aus dem Wirklichen, insofern sie das reale Leid, Unrecht und die Unterdrückung zum Ausgang nimmt, um ihre Abschaffung zu postulieren: Keiner soll mehr hungern. Der reale Hunger ist auch deswegen ein instruktives Beispiel, weil utopisches Denken zugleich an reale Potentiale anzuknüpfen vermag: Die Möglichkeiten zur Abschaffung des Hungers sind bereits vorhanden.

Das Vermittlungsverhältnis von immanenter und utopischer Transzendenz ist Ausdruck einer negativen Dialektik, die davor bewahrt, die beiden Transzendenzfiguren letztlich in einem Höheren aufzuheben. Ich verdeutliche dies am Eigenwert und einem damit verbundenen Eigensinn utopischen Denkens. Für die Kritische Theorie, wie sie Horkheimer und Adorno entwickelt haben, bleibt die Differenz zur traditionellen Theorie und einer mit jener korrespondierenden Praxis entscheidend. Kritische Möglichkeitsanalysen unterscheiden sich fundamental von traditionellen Möglichkeitsanalysen. Diese Differenz zeigt sich an Horkheimers ursprünglicher Einsicht, dass es neben den traditionellen Formen der theoretischen Welterschließung und praktischen Existenzbewältigung ein kritisches Weltverhältnis gibt, welches die »Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstande hat«. Während traditionelle Theorie auf die Lösung konkreter Probleme unter Beibehaltung der maßgeblichen Einrichtungen abzielt⁵², ist eine kritische Theoretikerin mit dem Vermögen eines »kritischen Verhaltens« ausgestattet und an der Aufrechterhaltung des status quo wenig interessiert.⁵³ Eine traditionelle Möglichkeitsdenkerin gibt sich mit realen und systemimmanenten Möglichkeiten zufrieden. Die kritische Möglichkeitsdenkerin hingegen ist unter Bedingungen von Kontingenz (das Andere stellt sich nicht notwendig ein) auf utopische Ressourcen angewiesen, ohne sie in einer wohlgeformten, ausgepinselten Utopie aufgehen zu lassen. Adorno formuliert entsprechend:

52 Ein Beispiel aus unseren Tagen wäre nationale und internationale Klimapolitik, die in den gegebenen Grenzen der bestehenden Ordnungen bestenfalls neue Gesetze und Institutionen schafft, um das Schlimmste zu verhindern. An den ökonomischen Verhältnissen hingegen, die maßgeblich zur Klimakatastrophe beitragen, ändert sie nichts.

53 »Es gibt nun ein menschliches Verhalten, das die Gesellschaft selbst zum Gegenstand hat. Es ist nicht darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft. [...] Die Kategorien des Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen, wie sie in einer Ordnung gelten, sind ihm vielmehr selbst verdächtig«. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 180f. Vgl. auch oben meine Ausführungen zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen der Gesellschaftskritikerin und dem Kauz im zweiten Unterkapitel zur zweiten Stufe der Entwicklung des Begriffs der Möglichkeit im Zweiten Teil dieser Studie.

»Demgegenüber ist der kompromißlos kritisch Denkende, der weder sein Bewußtsein überschreibt noch zum Handeln sich terrorisieren läßt, in Wahrheit der, welcher nicht abläßt. Denken ist nicht die geistige Reproduktion dessen, was ohnehin ist. Solange es nicht abbricht, hält es die Möglichkeit fest. Sein Unstillbares, der Widerwille dagegen, sich abspesen zu lassen, verweigert sich der törichten Weisheit von Resignation. In ihm ist das utopische Moment desto stärker, je weniger es [...] zur Utopie sich vergegenständlicht und dadurch deren Verwirklichung sabotiert. Offenes Denken weist über sich hinaus.«⁵⁴

Philosophie, die demgemäß sich am Erfassen der Wirklichkeit beteiligt, wird von der Einsicht in ihre notwendige Funktionslosigkeit und Ohnmacht im Konzert der spätkapitalistischen Gesellschaft getragen. Aufgrund dieser Einsicht und Haltung, so Adorno, »erhascht sie vielleicht einen Blick in eine Ordnung des Möglichen, Nichtseienden, wo die Menschen und Dinge an ihrem rechten Ort wären.«⁵⁵ Philosophie, die in dieser Negation und Distanz zum Bestehenden als »fortgeschrittenstes Bewußtsein« erachtet wird, sei »durchdrungen vom Potential dessen, was anders wäre, aber auch der Gewalt des Regressiven gewachsen, über das erst sich erhöhe, was es als Ballast in sich hineingenommen und begriffen hat.« Einerseits findet sich in dieser Überlegung der für immanentes Möglichkeitsdenken so zentrale Begriff des Vermögens, der Potentialität. Andererseits scheint der Hinweis auf ein Nicht-Seiendes, an dem Menschen und Dinge an »ihrem rechten Ort« wären, als utopische Reflexion: Der Ort ist (noch) nicht. Mit dem Versiegen der utopischen Transzendenz geriete Möglichkeitsdenken falsch und schief.⁵⁶ Es verlöre die Fernziele.

Zudem kommt den utopischen Potentialen eine schwer zu taxierende *praktische Bedeutung* zu: Selbst wenn utopisches Denken sich in seiner Maßlosigkeit für sozialphilosophische und insbesondere empirische Potentialitätsanalysen disqualifizierte, wäre damit seine Relevanz in den politischen Auseinandersetzungen oder Kämpfen noch lange nicht vom Tisch. Hatte Spinoza die Irrealität der Kontingenz und zugleich die Relevanz dieser Vorstellung in den politischen Interaktionen der Gesellschaftsmitglieder hervorgehoben, so ist auch auf die Wirksamkeit von utopischen Vorstellungen (mit Spinoza: *imaginaciones*) im Raum des Politischen hinzuweisen. Utopisches Denken ist Ausdruck von Hoffnung (mit Spinoza: *spes*), die nicht vollständig aus den Potentialen im Wirklichen geschöpft werden kann und die dennoch einen entscheidenden Faktor der Veränderung des Bestehenden darstellen kann, weil sie Motivationen freisetzt, die es wahrscheinlicher werden lassen, Realmögliches zu verwirklichen.⁵⁷ So sind nicht nur Erfahrungen des Leids für Möglichkeitsreflexionen von Belang.⁵⁸ Auch solche af-

54 Adorno, Resignation (1969), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt a.M.: 1997, S. 798.

55 Adorno, Wozu noch Philosophie, S. 471. Dort und auf der folgenden Seite auch die beiden folgenden Zitate im Fließtext.

56 Vgl. hierzu auch den oft zitierten Satz von Habermas: »Wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus.« Habermas, Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, S. 161.

57 Zu Kontingenz und Affektenlehre bei Spinoza siehe im Ersten Teil dieser Untersuchung das Kapitel »II.2.b. Doppelte Kontingenz: Entscheidungskontingenz und Handlungsraumkontingenz«.

58 Siehe hierzu im Kapitel zuvor ». Gehemmte Potentiale und verstellte Möglichkeiten: Zum Erkenntnisinteresse einer Kritischen Theorie der Gesellschaft«.

fektiven und motivationalen Aspekte, wie sie mit utopischen Vorstellungen verbunden sind, sollten berücksichtigt werden, weil aus ihnen ein Begehren erwachsen kann, das die Aktualisierung vorhandener Transformationspotentiale gleichsam befeuert. Utopische Perspektiven auf die andere und erstrebenswerte Gesellschaft können die Akteure darin bestärken, sich an entsprechenden Veränderungen zu beteiligen. Wenn soziale Möglichkeiten verstellt sind, dann legt ein auf Hoffnung gegründetes Wirken mehr frei als man gemäß der erkannten realen Potentiale für möglich gehalten hätte: Utopische Möglichkeiten können eine kommunikative Macht entfalten, wodurch vorhandene Potentiale umgedeutet und mit neuen Zwecken verbunden werden. Das wäre Spinoza entgegenzuhalten, dessen Immanentismus neue und bisher unverwirklichte Formen des Zusammenlebens als bloße Schimären abkanzelt, wie das folgende Zitat von ihm erhellt:

»Tatsächlich bin ich völlig überzeugt, daß die Erfahrung alle Formen politischer Gebilde schon aufgezeigt hat, die im Hinblick auf ein einträchtiges Leben der Menschen denkbar sind.«⁵⁹

Die Kritische Theorie bezieht in ihrer Konzeption der sozialen Möglichkeit im Allgemeinen und im Moment der utopischen Transzendenz im Besonderen die schärfste Antithese zur Sozialontologie Spinozas. Sie besteht in dem Aufweis, dass das, was war und ist, nicht alles ist.

III. Diesseits der Zukunft: »Prospektive Möglichkeit« als Grundbegriff kritischer Gesellschaftstheorien

Wir müssen einen neuen Vorstellungshorizont vorschlagen und umsetzen, eine neue Form, die Welt zu bewohnen, und zwar unverzüglich. [...] Es geht zur Stunde lediglich darum, die Bedingungen für Möglichkeiten der Hoffnung neu zu schaffen. Darum, gemeinsam im Hier und Jetzt einen Horizont des Möglichen zu entwerfen, um sich den Fiktionen der Verzweiflung zu widersetzen. Camille de Toledo⁶⁰

Wollte man den kritischen *Möglichkeitsbegriff* in wenigen Sätzen charakterisieren, dann ließe sich von einem realen Möglichkeitsbegriff sprechen, der bezogen ist auf Vermögen und objektive Realisationsbedingungen, der diese Vermögen und Bedingungen in der sozialen Wirklichkeit verortet und der prospektiv zur Geltung kommt. Reales Möglichkeitsdenken wird ergänzt um utopische Perspektiven. Utopie und Realmöglichkeit

59 Spinoza, Politischer Traktat, I, 3.

60 Camille de Toledo, Eutopia. Eine kollektive Fiktion der Hoffnung, in: Beton International, 2. Jahrgang, 2015, S. 2.

stehen in einem Ergänzungsverhältnis, wobei das eine zugleich als Korrektiv des jeweils anderen Moments dient. Dies garantiert einerseits, dass Kritische Theorie nicht in Utopismus abgeleitet und sich im Wolkenkuckucksheim einrichtet. Es garantiert andererseits, dass Kritische Theorie nicht zu einem Immanentismus verkommt und nur noch diejenigen wirklichkeitsimmanenten Möglichkeiten berücksichtigen könnte, die den Verstellungen des Möglichkeitsraums nicht anheimgefallen sind.

Die Entwicklung des Grundbegriffs der Möglichkeit in den Grenzen der frühen Kritischen Theorie bündele ich in *fünf Thesen*. Sie können als Grundlage dienen für künftige Untersuchungen zum Möglichkeitsverständnis kritischer Gesellschaftstheorien.

1. Das *Gegebene* zu *begreifen* heißt, es in seiner Aktualität zu eruieren und zwar eingedenk seiner Potentialität.⁶¹
2. Im *Möglichen* vollzieht und gewinnt Kritische Theorie die erforderliche Distanz zum gesellschaftlich Gegebenen.⁶²
3. *Kritik der Wirklichkeit* kann nur gelingen, wenn sie sich im Bewusstsein des Andersseinkönnens vollzieht.⁶³
4. Maßgeblich ist die Bewegung der *Transzendenz*: Aus Potentialen werden Möglichkeiten des Überschreitens gegebener Verhältnisse erschlossen.
5. Zu diesem innerweltlichen Überschreiten gesellt sich die Utopie: *Innerweltliche Transzendenz und utopisches Überschreiten* stehen in einem Ergänzungszusammenhang. Die Gewichtung der beiden Transzendenzfiguren hängt von der jeweiligen historischen Situation ab, in der sie bemüht werden: Wie intensiv reale Potentiale gehemmt und die Möglichkeitsräume verstellt sind, ist entscheidend für Ausmaß oder Vehemenz utopischer Impulse, die für Horkheimer und Adorno immer auch ein Ärgernis geblieben sind.

61 »Theorie [...] muß die Begriffe, die sie gleichsam von außen mitbringt, umsetzen in jene, welche die Sache von sich selber hat, in das, was die Sache von sich aus sein möchte, und es konfrontieren mit dem, was sie ist. Sie muß die Starrheit des hier und heute fixierten Gegenstandes auflösen in ein Spannungsfeld des Möglichen und des Wirklichen: jedes von beiden ist, um nur sein zu können, aufs andere verwiesen. Mit anderen Worten, Theorie ist unabdingbar kritisch. Darum aber sind aus ihr abgeleitete Hypothesen, Voraussagen von regelhaft zu Erwartendem ihr nicht voll adäquat. Das bloß zu Erwartende ist selber ein Stück gesellschaftlichen Betriebs, inkomensurabel dem, worauf die Kritik geht.« Adorno, *Soziologie und empirische Forschung*, S. 197.

62 »Ideologie in einem immer stärkeren Maße verschmilzt mit dem Bild der Realität, so wie sie tatsächlich ist, daß also, um noch einmal Max Weber zu bemühen, die »entzauberte Welt« auch noch [...] zu ihrer eigenen Ideologie verklärt wird. Verklärt deshalb, weil die Präsentation dieser Welt den Anschein erweckt, als müsse es so sein, als könne es nicht anders sein und als sei das auch noch besonders tief.« Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (Vorlesung 1964), S. 118f. Siehe auch: »Wer das Seiende unterschiedslos und ohne Perspektive aufs Mögliche der Nichtigkeit zeihet, leistet dem stumpfen Betrieb Beihilfe.« Adorno, *Negative Dialektik*, S. 390.

63 »Auch im Bewußtsein der Subjekte wählt die bürgerliche Gesellschaft lieber den totalen Untergang, ihr objektives Potential, als daß sie zu Reflexionen sich aufschwänge, die ihre Grundsicht bedrohten. Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürften der ungeschmälerten Wahrnehmung ihrer materiellen. Solange diese ihnen verschleiert sind, leben sie unterm Schleier der Maja. Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.« Adorno, *Negative Dialektik*, S. 391.

Ein so bestimmtes kritisches Möglichkeitsdenken tangiert diverse philosophische und einzelwissenschaftliche Disziplinen, von denen ich im Laufe der vorliegenden Untersuchung nur einige berührt und andere – wie die ästhetische Theorie – vernachlässigt habe. Der Begriff der Möglichkeit wurde in epistemologischer, ontologischer, geschichts- und sozialphilosophischer Perspektive entwickelt, gelegentlich konnten sozialpsychologische und soziologische Aspekte – etwa in der Darstellung der Antisemitismusproblematik – gestreift werden. Zum Abschluss dieser Untersuchung fasse ich einige zentrale Aspekte des Möglichkeitsbegriffs zusammen, die dazu veranlassen könnten, künftig diesen Grundbegriff weitaus reflektierter und hierdurch produktiver in kritischen Gesellschaftstheorien und mit ihnen korrespondierender empirischer Sozialforschung zu verankern. Während ich in dieser Studie einen Begriff der Möglichkeit entfaltet habe, der von Aristoteles ausgehend in die Kritische Theorie bei Horkheimer und Adorno mündet, sind die folgenden Bemerkungen dem Versuch geschuldet, dieses ›Erbe‹ zu aktualisieren. Sie umfassen Hinweise und Vorschläge für künftige Studien zum Begriff der sozialen Möglichkeit, für daraus resultierende theoretische Überlegungen und für empirische Sozialforschung. Insbesondere der Ausblick auf gegenwärtige Projekte, die mit dem Begriff der sozialen Möglichkeit operieren, mag dazu anregen, eine *gegenwartsadäquate Form kritischen Möglichkeitsdenkens* zu etablieren.

Vorausschauende Gesellschaftstheorie

Die Aktualität der praktischen Philosophie realisiert sich in ihrem Austausch mit den Einzelwissenschaften.⁶⁴ Gegenwartsbezogene Erkenntnis von Praxis, von institutionellen Ordnungen und letztlich der »Gesellschaft« wird in der Auseinandersetzung mit einzelwissenschaftlichen Beobachtungen und Resultaten entwickelt. Diese Grundeinsicht von Horkheimer und Adorno liegt auch ihrem Bemühen um den Begriff der Möglichkeit zugrunde. Ihre *Wirksamkeit* entfaltet eine so verstandene praktische Philosophie in ihrem Widerstand gegen die Möglichkeitsvergessenheit, wie sie von Horkheimer und Adorno nicht nur in wissenschaftlichen Theorien ihrer eigenen Zeit, sondern in allen Bereichen des menschlichen Lebens diagnostiziert und als »Positivismus« begrifflich erfasst wurde. Im Lichte des Aktualitätsparadigmas verwandelt sich praktische Philosophie in Kritische Theorie der Gesellschaft. Sie wird vom Möglichkeitsbegriff ›regiert‹. Gemäß diesem Paradigma wird die Arbeit am Begriff der Möglichkeit durch zwei Interessen bestimmt. Erstens wird um ein besseres Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit gerungen, die nur unzulänglich erfasst werden kann ohne Aussagen über ihr mögliches Anderssein. Zweitens entsteht daraus Skepsis und gegebenenfalls Widerstand gegen die Fixierung auf das Bestehende in Theorie und Praxis.

Jede Erkenntnis über die soziale Wirklichkeit weist über das Bestehende hinaus. Der Begriff der Möglichkeit *markiert die Differenz zum Bestehenden*. Kritische Theorie begreift die Wirklichkeit im Lichte ihrer Möglichkeiten. Das Bestehende oder Gegebene wird

64 Siehe zum Verständnis von Aktualität (Gegenwartsbezogenheit und Wirksamkeit) das Kapitel »II.1. Aktualität der Philosophie. Wirklichkeit-Wirksamkeit-Wahrheit« im Zweiten Teil der vorliegenden Studie.

nahezu automatisch oder selbstverständlich unter dem Gesichtspunkt seiner Veränderbarkeit beleuchtet, was eine Perspektive auf Alternativen zum status quo eröffnet. »Möglichkeit« ließe sich in diesem Sinne als ein *Reflexionsterminus* bezeichnen, durch den ein anderes Erfassen der Wirklichkeit ermöglicht wird.⁶⁵

Gesellschaftliche Möglichkeiten wiederum resultieren aus der Konstellation verschiedener realer Potentiale unter bestimmten Rahmenbedingungen. Sozialontologisch gewendet lautet der Gedanke: *Individuelle und soziale Möglichkeiten erwachsen aus dem Wirklichen*. Sie geben Auskunft über maßgebliche Veränderungen des Sozialen, und hierin besteht der Zweck von Möglichkeitsdenken in gesellschaftstheoretischer Perspektive. So verstandene Möglichkeiten sind erst in der jeweiligen Zukunft möglicherweise verwirklicht. Ein derartiger Möglichkeitsbegriff lässt sich deswegen als *prospektiv* bezeichnen.

Möglichkeitsdenken zwischen Immanenz und Utopie

Die Rede von »gehemmten Potentialen« und »verstellten Möglichkeiten« verweist auf einen Problemkomplex, der einen unbedarften Zugriff auf das gesellschaftlich Mögliche ausschließt. Er verlangt nach verschiedenen Lösungen, die nicht nur philosophische Reflexionen auf »erkrankte« Formen der gesellschaftlich realisierten Vernunft im Kontrast zur historisch möglichen Vernunft einerseits und gesellschaftstheoretisch fundierte Kritik an den Mechanismen und Strukturen der instrumentellen Rationalisierung andererseits umfassen. Auch wäre in Vorhaben der empirischen Sozialforschung zu beleuchten, wie die konfliktreichen und komplexen Vermögens- oder Machtstrukturen emanzipatorischen Wandel hemmen und welche Bedingungen in psychologischer, kultureller oder rechtlicher Hinsicht erfüllt sein müssten, um die Blockaden aufzulösen. In solchen Potentialanalysen entwickelt sich ein Wissen um die rationalen und praktischen Möglichkeiten, die im gemeinsamen Handeln der vergesellschafteten Subjekte in verschiedenen Handlungskontexten als emanzipatorischer Fortschritt interpretiert werden könnten.

Diese Betrachtungen veranlassen dazu, zwei verschiedene Typen der Transzendenz zu unterscheiden: *immanente und utopische Transzendenz*. Eine Kritik der Wirklichkeit führt einerseits zur Erkundung von realen Möglichkeiten und erzeugt andererseits einen utopischen Überschuss. Das Spannungsverhältnis zwischen immanenter und utopischer Transzendenz könnte auch zur Triebkraft von kritischen Theorien heute werden. Was dabei entscheidend ist: Weder ist die Blockierung von emanzipatorischen Potentialen gleichzusetzen mit dem vollständigen Versiegen der realen Möglichkeiten der Befreiung, noch stellt der Rekurs auf utopische Möglichkeiten eine vollständige Entkoppelung vom Wirklichen dar. Beides wurde – zumindest im Ansatz – bei Adorno zusammengedacht und scheint eine Dynamik zu entfachen, die nicht unbedingt oder zwangsläufig in das Kommunikationsparadigma überzugehen hat, aber der Form nach ihm nicht unähnlich ist. Auch wenn sich Wellmers Kritik an Horkheimer und Adorno einreihet in die lange Reihe derer, die im Verblendungszusammenhang das letzte Wort

65 Zum »Reflexionsbegriff« siehe Peter Janich, Logisch-pragmatische Propädeutik. Ein Grundkurs im philosophischen Reflektieren, Weilerswist: 2001, S. 152ff.

der beiden sahen, ist seine Interpretation des Ansatzes von Habermas durchaus erhellend:

»Habermas versucht [...], den Gedanken einer in der Struktur kapitalistischer Gesellschaften beschlossenen *Blockierung* emanzipatorischer Impulse mit dem eines in diesen Gesellschaften angelegten emanzipatorischen Potentials systematisch zu verknüpfen. Habermas versteht den Entfremdungs- und Herrschaftszusammenhang der kapitalistischen Gesellschaft als einen Zusammenhang systematisch verzerrter Kommunikation.«⁶⁶

Diese Kommunikation soll entzerrt werden, um diejenigen Impulse und Potentiale freizulegen, die letztlich die Entwicklung einer zwanglosen intersubjektiven Lebensform bedingen können, welche sich in ihr gemäßen wirtschaftlichen Verhältnissen sowie rechtlichen und politischen Institutionen realisiert. Dies dürfte nicht der geringste Beitrag dazu sein, die Welt, wie Marx sagen würde, zu verändern.

Zum Erfordernis einer Symptomatik oder warum sich kritische Gesellschaftstheorien als Tendenzwissenschaft verstehen sollten

Welche sozialen Möglichkeiten in gesellschaftstheoretischen Überlegungen und empirischen Studien beleuchtet werden, hängt maßgeblich vom jeweils gewählten Erkenntnisinteresse ab. Primär dürften diejenigen Entwicklungen innerhalb des Möglichkeitsraumes in den Blick geraten, denen eine – um mit Bloch zu sprechen – »zukunftsstragende Bestimmtheit« zugesprochen werden kann.⁶⁷ Folglich müssten Methoden und Kriterien entwickelt werden, auf deren Grundlage zwischen »starken« und »schwachen« sozialen Möglichkeiten unterschieden werden kann. Das bleibt zwar ein Desiderat für künftige Untersuchungen. Gleichwohl sollen folgende Bemerkungen diese Unterscheidung etwas weniger vage erscheinen lassen. »Starke Möglichkeiten« lassen sich als *Tendenzen* begreifen. Tendenzen drücken Richtungen der möglichen gesellschaftlichen Veränderung aus. Diese Richtungen mögen zwar in der gegebenen Sozialstruktur angelegt sein, werden aber nicht im Rahmen eines Telos der Geschichte verhandelt. Die Aufgabe von Gesellschaftstheorie besteht nun darin, solche Tendenzen zu erschließen. Dabei, so postulierte bereits Adorno, müsse sie einen theoretischen Rahmen entwickeln, der die relevanten sozialen Phänomene in Verhältnis zueinander bringt und das »Neue« ersichtlich werden lässt.⁶⁸ Während Trends sich bei Einzelanalysen sozialer Phäno-

66 Albrecht Wellmer, Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. 2. Auflage, Frankfurt a.M.: 1986, S. 178.

67 Bloch, Das Prinzip Hoffnung, S. 271. Dabei sollte berücksichtigt werden, dass diese »zukunftsstragende Bestimmtheit« nicht nur in Möglichkeiten erschlossen wird, die in der Zukunft der jeweiligen Betrachterin liegen, sondern auch retrospektiv bei starken Alternativen zum tatsächlichen Verlauf der Geschichte festgestellt werden kann.

68 »Der Begriff der Theorie ist nicht tautologisch, sondern betrifft das Neue, Nichtidentische. Theorie ist immer erst erreicht, wenn sie in der Analyse der in der Gesellschaft real geltenden Begriffe zu Bestimmungen gelangt, zu denen diese Begriffe treiben und die gleichzeitig ihnen gegenüber etwas anderes sind.« Adorno, Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (Vorlesung 1964), S. 39f.

mene einstellen, bringen Tendenzen gesamtgesellschaftliche Veränderungen zum Vorschein.⁶⁹ Blockierte Potentiale und verstellte Möglichkeiten tragen dazu bei, dass soziale Tendenzen nicht direkt erkannt oder erschlossen werden können. Sie werden – ähnlich wie soziale Pathologien⁷⁰ – anhand von *Symptomen* gewahrt. Eine zeitgenössische gesamtgesellschaftliche Tendenz sieht Adorno beispielsweise in Integrationsprozessen, welche die Subjekte dazu bringen, ein auf Individualität ausgerichtetes Leben kaum noch führen zu können:

»Der Prozeß zehrt davon, daß die Menschen dem, was ihnen angetan wird, auch ihr Leben verdanken. Die affektive Besetzung der Technik, der Massenappell des Sports, die Fetischisierung der Konsumgüter sind Symptome dieser Tendenz.«⁷¹

Der Gehalt dieser Tendenz, also die Aussagekraft dieser Entindividualisierungsthese, sei dahingestellt. Was mir relevant erscheint, ist die Bezugnahme auf Symptome. Sie ähneln in ihrer Funktion in Tendenzaussagen dem Begriff des Vermögens oder der Fähigkeit in Möglichkeitsurteilen. Aus Symptomen, wie sie in gesellschaftlichen Analysen erschlossen und gebündelt werden, können gewisse Entwicklungen erfolgen. Die Aufgabe von kritischen Theorien besteht demzufolge darin, Symptome zu deuten, sie bestimmten sozialen Entwicklungen zuzuordnen. Symptome stellen selbst gesellschaftliche Prozesse dar (»Besetzung der Technik«, »Fetischisierung der Technik«), die sich in übergeordneten Tendenzen bündeln und interpretieren lassen. Vermögen oder Fähigkeiten hingegen werden primär Institutionen, sozialen Gruppen oder Individuen zugeschrieben. Vermutlich sind Symptom-Prozesse gemäß der aristotelischen Unterscheidung als passive Vermögen, soziale Potentiale wiederum als aktive Vermögen zu erachten.⁷² Folglich dürfte es erstrebenswert sein, auch eine *Symptomatik*, also eine Technik der Deutung von Symptomen, zu entwickeln, um derartiges Möglichkeitswissen über die Gesamtgesellschaft zu heben.

Exakte Phantasie in Konstellationen des gesellschaftlich Möglichen

Es kommt darauf an, das *Sensorium für die gesellschaftlichen Möglichkeiten* zu verbessern. Der Begriff der Möglichkeit verweist nicht nur auf die Kontingenz des Sozialen, auf Vermögen, auf Handlungsfreiheit, sondern auch auf Transzendenz. Das, was das Bestehende als Mögliches übersteigt, resultiert zwar aus einer Kritik der Wirklichkeit, verweist aber auf eine spezifische Fähigkeit der Kritikerin, die zumindest in der ersten Stufe des Möglichkeitsdenkens der Kritischen Theorie durchaus gewürdigt wurde: das Vermögen der *Phantasie*. Es gelangt, so Adorno, in Konstellationen als »exakte Phantasie« zur Anwendung. Als exakt wird sie bezeichnet, weil sie streng am Material verbleibt.

69 Der gesamtgesellschaftliche Charakter mancher Tendenzen wird anhand der weberschen Soziologie demonstriert. Die Rationalisierung der Moderne bei Weber deutet Adorno als eine derartige Tendenz. Adorno, *Kultur und Verwaltung*, S. 124ff.

70 Vgl. das erste Kapitel im Abschluss und Ausblick: »I. Gehemmte Potentiale und verstellte Möglichkeiten: Zum Erkenntnisinteresse einer Kritischen Theorie der Gesellschaft«.

71 Adorno, *Gesellschaft*, S. 18.

72 Zu dieser Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Vermögen siehe im Ersten Teil das Kapitel »1.1.2.a. Kinetische Realmöglichkeit und Wirklichkeit«.

Exakte Phantasie verhilft dazu, einzelne Elemente des zu untersuchenden Sachverhalts neu anzuordnen. Wenn diese Elemente in Konstellationen durch die Fähigkeit zur exakten Phantasie umgruppiert werden, findet eine sachte Transzendenz statt.⁷³ Exakte Phantasie, so wird an Schriften Adornos aus den Nachkriegsjahren etwas deutlicher, stellt eine Einbildungskraft dar, die sich nicht von Vorurteilen, Interessen oder Schwärmereien beeindrucken lässt, sondern hiervon ungetrührt eine Erkenntnis antreibt, die dem identifizierenden Denken entraten will.⁷⁴ Auch Horkheimer verwendet den Begriff der Phantasie. Er verbindet mit diesen Vermögen die Fähigkeit zur Transzendenz in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht: Er bescheinigt der kritischen Theoretikerin einen »Eigensinn der Phantasie«, die sie in die Lage versetzt, gesellschaftliche Tendenzen so anzuordnen, dass sich daraus Möglichkeiten der zukünftigen Entwicklung der Gesamtgesellschaft ergeben.⁷⁵ Eine Theorie, die »zur Transformation des gesellschaftlichen Ganzen treibt« muss demzufolge auf Phantasie fußen.⁷⁶

Auch wenn nicht sehr viel mehr über diese Einbildungskraft bei Horkheimer und Adorno zu erfahren ist, so macht es zumindest den Anschein, dass sie für das *Denken in Konstellationen* unverzichtbar ist. In Konstellationen werden einzelne Elemente oder Begriffe eines Sachverhalts gruppiert, und jede gewählte Gruppierung lässt sich verändern. Solche Neukonfigurationen lassen sich als begriffliche Experimente beschreiben, in denen Möglichkeitsräume ausgelotet werden können.⁷⁷ Für derartige Experimente braucht es exakte Phantasie.⁷⁸ Das Verfahren der Konstellation könnte den Theoretiker in die Lage versetzen, den Raum gesellschaftlicher Möglichkeiten zu erschließen. Während mit den Theoremen der gehemmten Potentiale und verstellten Möglichkeiten sowie mit dem Konzept der immanenten und utopischen Transzendenz der begriffliche Rahmen geliefert wird, in dem Theorie über das Bestehende hinauszudenken vermag, stellt die Konstellation ein Vorgehen dar, anhand dessen gesellschaftliche Wirklichkeit auf ihre immanenten und utopischen Möglichkeiten hin ausgelotet werden kann. Solche Betrachtungen lassen sich realitätsnah an besonderen sozialen Praktiken oder Institutionen durchführen. Diese *utopisch-realmöglichen Modelle* erwachsen aus der Kritik der

73 Adorno, Die Aktualität der Philosophie, S. 342. Siehe auch die Differenz zwischen zum Scheitern verurteilten Utopien und exakter Phantasie: Adorno, Aldous Huxley und die Utopie (1951), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.1, Frankfurt a.M.: 1997, S. 120.

74 Adorno, Negative Dialektik, S. 56.

75 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 194. Dort auch das nächste Zitat.

76 Maeve Cooke hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die »Imagination« oder der »mythische, fiktive Aspekt«, den sie wiederum mit dem Begriff der Utopie umschreibt, elementar ist für eine kritische Gesellschaftstheorie, auch wenn sie letztere als zutiefst »rational« charakterisiert. Maeve Cooke, Zur Rationalität der Gesellschaftskritik, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik?, Frankfurt a.M.: 2009, S. 118ff.

77 Siehe hierzu auch oben 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 Untersuchung.

78 Helmut Dahmer hat das einmal so beschrieben: »Die Einbildungskraft, die Fähigkeit, auch das, was noch nicht ist, präzise sich vorzustellen, [...] ist dem Künstler, dem guten Historiker und dem Revolutionär eigen.« Und es ist zu ergänzen: Auch eine kritische Gesellschaftstheoretikerin hat über eine solche Fähigkeit zu verfügen. Dahmer, Divergenzen, S. 565.

gesellschaftlichen Wirklichkeit. Aufgrund von sozialem Wandel finden auch Veränderungen im Möglichkeitsraum statt. Folglich sind diese utopisch-realmöglichen Modelle zeitgebunden: Was als je möglich gedeutet wird, bezieht sich auf Potentiale, alternative Möglichkeiten und utopische Vorstellungen, wie sie der jeweiligen historischen Wirklichkeit entspringen.

Experimentelles Erschließen sozialer Möglichkeiten heute

Wer in sozialen Möglichkeiten denkt, betreibt keine praktische Philosophie. Auf diese Formel lässt sich Hegels Verdikt bringen. Wildes Denken, fantastisches Halbwissen und womöglich auch von Wunschkonstruktionen geblendete Reflexionen über Alternativen zu dem, was ist, liegen mit Hegel gesprochen außerhalb der philosophischen Wissenschaft. Trotzdem kommt auch er nicht umhin, die Sphäre des objektiven Geistes ohne Hinweis auf mögliche Fehlentwicklungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft darzustellen.⁷⁹ Im Anschluss an Hegel, in der Auseinandersetzung mit Marx sowie in einer intensiven Reflexion auf die Grundlagen der Kritischen Theorie nach Horkheimer und Adorno zeigte sich, wie unvermeidlich das Denken in Alternativen und sozialen Möglichkeiten bis zu einem gewissen Grade in der politischen Philosophie der Moderne geworden ist – auch wenn die Aussagekraft von Möglichkeitsurteilen begrenzt ist: Mögliches ist (noch) nicht. Doch zugleich ist etwas möglich aufgrund von Vermögen. Die Stichhaltigkeit von Möglichkeitsaussagen hängt ab von der Güte der Wirklichkeitsanalysen. Die Qualität solcher Studien wiederum fußt auf methodischen Bedingungen, ontologischen Implikationen und sozialwissenschaftlicher Expertise.⁸⁰

Konstellationen sozialer Möglichkeiten werden oftmals als weniger exakt und aussagekräftig eingestuft als Reflexionen über bereits Geschehenes. Im Kontrast zu Notwendigkeitsurteilen mangelt es dem Möglichen an Eindeutigkeit und Bestimmtheit. Die Relevanz und das Erfordernis von solch vagem und gelegentlich auch mehrdeutigem Wissen sollte die vorliegende Studie unterstreichen. Möglichkeitskonstellationen sind forschend und tastend zugleich. Sie ähneln damit dem Experiment als erprobende, womöglich sogar spielerische Zusammenschau maßgeblicher Institutionen, sozialer Kräfte und Widersprüche.⁸¹ Die *experimentelle Erschließung sozialer Möglichkeiten* stellt eine Aufgabe dar, der sich kritische Theorien heute widmen. Insbesondere zwei Ansätze fallen dabei ins Auge, weil sie dem Möglichkeitsverständnis sehr nahekommen, das ich

79 Siehe oben im Ersten Teil das Kapitel »II.3. Von praktischen zu sozialen Vermögen. Hegel über Arbeit und Vermögen in der bürgerlichen Gesellschaft«.

80 Diese Implikationen habe ich in Hinblick auf die Kritische Theorie bei Horkheimer und Adorno in den ersten beiden Kapiteln des Zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung darzustellen versucht. Die Hinweise am Ende dieser Studie sollen dazu anregen, diesen Möglichkeitsansatz für gegenwärtige kritische Gesellschaftstheorien aufzugreifen und um weitere Implikationen anzureichern. Hierzu zählt die Arbeit an einer Symptomatik, weitere Studien zur exakten Phantasie, zum konstellativen und zum experimentellen Denken.

81 Zum Spielerischen der kritischen Sozialphilosophie nach Adorno, insbesondere zum Zusammenhang zwischen Deutung, Kritik und Spiel vgl. Julia Christ, Kritik des Spiels – Spiel als Kritik. Adornos Sozialphilosophie heute, Baden-Baden: 2017, S. 341ff.

in dieser Untersuchung im Umfeld von Horkheimer und Adorno entwickelt und im Begriff der prospektiven und sozialen Möglichkeit erfasst habe. Es ist der Essay von Axel Honneth zur »Idee des Sozialismus« (2015) und das »Real Utopias Project«⁸², dessen ehemals federführender Akteur, Erik Olin Wright, diesen Ansatz in der Studie »Reale Utopien« (2010) zusammengefasst hat.⁸³

Diese Projekte teilen die Einsicht, dass die Veränderbarkeit des Sozialen nicht auf geschichtsteleologische oder religiöse Heilsversprechen vertrauen kann: Es sind die Akteure selbst, die Geschichte machen. Zwar ist ihr Handlungs- und Gestaltungsradius durch Systemzwänge und ideologische Verzerrungen begrenzt, aber zugleich garantieren die aktiven und passiven Vermögen innerhalb der bestehenden Gesellschaft auch solche Veränderungen, die als emanzipatorisch gedeutet werden können. Beide Ansätze hegen sowohl ein Interesse an solchen Potentialen, welche die Grundlage von emanzipatorischen Alternativen zum Bestehenden bilden, als auch an Wegen, die aus der kapitalistischen Gesellschaft herausführen. Beide Ansätze sind insofern ein Erfassen der eigenen Zeit in Gedanken, als sie auf dem Ideal der Demokratie, rechtsstaatlichen Prinzipien und der Gestaltungskraft zivilgesellschaftlicher Bewegungen aufbauen. Beide Ansätze unterlaufen konsequent den schon bei Horkheimer und Adorno fraglich gewordenen Fundamentalgegensatz zwischen schlechter Wirklichkeit und erstrebenswerter Möglichkeit: Während Honneth in der Auseinandersetzung mit der Idee des Sozialismus auch auf die historischen Errungenschaften, verstanden als bereits realisierte sozialistische Elemente (etwa in der Sozialgesetzgebung), insistiert, weist Wright auf bereits verwirklichte sozialistische Modelle (wie Kooperativen) und theoretische Entwürfe (wie Grundeinkommen) hin, welche die institutionelle und kulturelle Vielfalt, den Ideenreichtum und die unterschiedlichen Reichweiten der Alternativen zum Kapitalismus (lokal, national oder international, gruppenspezifisch, primär ökonomisch oder politisch) mit Leben erfüllen. Neben diesen Modellierungen von sozialen Realmöglichkeiten, die teils und in begrenztem Umfang inmitten der kapitalistischen Wirklichkeit schon wirklich werden konnten, erinnert der experimentelle Charakter, den Honneth und Wright mit ihren Ansätzen verbinden, an die ursprüngliche Einsicht von Adorno, wonach in Konstellationen um die möglichen Alternativen zum Bestehenden gerungen wird. Zudem widmen sie sich dem Besonderen und gelegentlich auch Randständigen: Selbst wenn mit Sozialismus die konsequente und radikale Umgestaltung der Gesellschaft als Ganze verbunden wird, zeigt, konkretisiert und realisiert sich diese Idee in Entwürfen, Projekten und Institutionen, denen eine historische Dynamik, kulturelle Besonderheiten und auch individueller Eigensinn innewohnen.

82 Dieses Projekt begann Anfang der 1990er Jahre, aus ihm sind bereits sechs umfangreiche Buchpublikationen hervorgegangen: <https://www.ssc.wisc.edu/~wright/RealUtopias.htm>, aufgerufen am 29.07.2020.

83 Honneth, Die Idee des Sozialismus, Kapitel III sowie Wright, Reale Utopien. Es fällt schwer, einzelne Passagen aus letzterem Werk herauszugreifen, weil es über weite Strecken ein Möglichkeitsdenken entwickelt, das an eine Kritische Theorie der Gesellschaft anschließt. Mir scheinen besonders erwähnenswert Kapitel 4 und 5 zu sein aufgrund der terminologischen Klärungen (»strukturelle Möglichkeiten« sowie das Netz, in das der Begriff der Möglichkeit eingelassen wird: Macht, Eigentum, Staat, Wirtschaft und Zivilgesellschaft).

Die Vorstellung einer in sich abgeschlossenen gesellschaftlichen Totalität ist diesen Ansätzen so wenig eigen wie die Vorstellung eines utopischen Monismus. Die innovativen Alternativen zur kapitalistischen »Lebensform« sind nicht bloß möglich, sie sind teilweise bereits praktisch erfahrbar und präsent.⁸⁴ Letzten Endes knüpft dieser Gedanke, wie er nicht nur im »Real Utopias Project«, sondern auch im Umfeld von Michael Brie als »Transformationsforschung«⁸⁵ oder im Rahmen der »Futurzwei«-Stiftung⁸⁶ als Geschichten vom gelingenden Leben verfolgt wird, an das Verfahren der Konstellation und an ein Denken in Modellen an, wonach das Große im Kleinen, das Allgemeine im Besonderen erfahrbar wird und erkannt werden kann. Diese Ansätze aus den ersten beiden Dekaden des 21. Jahrhunderts stehen für die Aktualisierung und Aktualität des kritischen Möglichkeitsdenkens.⁸⁷

Zugleich gilt es aber, den Eindruck zu zerstreuen, für eine Kritische Theorie der Gesellschaft gelangten nur diejenigen gehemmten Potentiale und verstellten Möglichkeiten zur Sprache, die man grob gesprochen als progressiv oder emanzipatorisch klassifizieren könnte. Zeitgenössisch ließ die Erfahrung des Totalitarismus Horkheimer und Adorno vor solch einer *Reduktion des gesellschaftlichen Möglichkeitsraums* zurückschrecken. Die Figur des »potentiellen Faschisten« steht hierfür Pate.⁸⁸ Gegenwärtig wird angesichts der immer unverhohleneren rassistischen Verlautbarungen und menschenverachtenden Übergriffe auf Flüchtlingsunterkünfte, Synagogen, (post-)migrantisch gelesene Menschen und Andersdenkende deutlich, wie wichtig es ist, auch solche Potentiale gesellschaftstheoretisch zu bearbeiten: Keine Rassismus-Expertin unserer Tage wundert, auf welche Resonanz die chauvinistischen, rassistischen und frauenfeindlichen Kampagnen von öffentlichkeitswirksamen Parteien und Protestbewegungen hierzulande, in den Niederlanden, Österreich, Frankreich, Norwegen, Polen, Ungarn oder den USA stoßen. Der latente Rassismus eines beträchtlichen Teils der Bevölkerung schlägt

84 Lutz Brangsch, Transformationsprozesse und ihre Politisierung in Einstiegsprojekten, in: Michael Brie (Hg.), *Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus*, Münster: 2014, S. 372.

85 Michael Brie (Hg.), *Lasst uns über Alternativen reden. Beiträge zur kritischen Transformationsforschung 3*, Hamburg: 2016, Michael Brie (Hg.), *Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus*, Münster: 2014 sowie Michael Brie und Mario Candeias (Hg.), *Transformation im Kapitalismus und darüber hinaus. Beiträge zur Ersten Transformationskonferenz des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, Berlin: 2012.

86 Siehe zu den Aktivitäten der Stiftung »Futurzwei« im Umfeld von Dana Giesecke und Harald Welzer den regelmäßig erscheinenden »Zukunftsalmach« sowie: <https://futurzwei.org> und www.goethe.de/ins/cz/prj/fup/en/index.htm, aufgerufen am 29.07.2020.

87 Analog zu diesen Entwicklungen, oftmals auch in Personalunion, wird der Ruf nach gesellschaftlichen Utopien wieder lauter. So fühlte sich Stephan Lessenich jüngst zu der Devise hingerissen, »mehr Utopie zu wagen«. Stephan Lessenich, Vorwort. *Transformation im Dialog*, in: Alberto Acosta und Ulrich Brand, *Radikale Alternativen. Warum man den Kapitalismus nur mit vereinten Kräften überwinden kann*, München: 2018, S. 7. Transformatives Möglichkeitsdenken schöpft aus utopischen Splintern, die sich in den letzten Jahren wieder vermehrt zu gesellschaftlichen Utopien verdichten. Wie wichtig hierbei die ökologische Dimension geworden ist, verdeutlicht eindrücklich dieser Sammelband: Benjamin Görgen und Björn Wendt (Hg.), *Sozial-ökologische Utopien. Diesseits oder jenseits von Wachstum und Kapitalismus?*, München: 2020.

88 Vgl. hierzu oben im Zweiten Teil der Untersuchung Kap. III. Stufe 2a. Vom »Antisemitismus als Vorurteil« zum »totalitären Antisemitismus«.

um in Ausgrenzung und Gewalt: Gehemmte Potentiale werden enthemmt und entladen sich in brutalen Angriffen und mörderischen Anschlägen. Zudem könnte der Begriff der sozialen Möglichkeit auch in sozialwissenschaftlichen Studien angewendet werden, um gesellschaftliche Veränderungen zu antizipieren, die sich aufgrund der folgenreichen Eingriffe in die natürlichen Grundlagen unserer Existenz einstellen. So wissen wir zwar anhand einer Fülle an naturwissenschaftlichen Prognosen immer genauer, welche Umweltveränderungen in den kommenden Jahrzehnten zu erwarten sind.⁸⁹ Aber welche sozialen Konsequenzen aufgrund von Erderhitzung, Wassermangel, Verstepung oder dem Schmelzen der Polarkappen eintreten können, ist weitestgehend unbekannt.⁹⁰ Keineswegs also sind Möglichkeitsanalysen nur auf die ›bessere Welt‹ zu richten. Und zugleich drängt die ökologische Frage dazu, mögliche Alternativen in gesamtgesellschaftlicher Perspektive zu entwerfen, die wiederum dem progressiven Möglichkeitsdenken zuzurechnen wären.⁹¹

Dabei müssen Potentiale auf verschiedenen Aggregationsebenen zur Sprache gelangen. Gegenwärtiges Möglichkeitsdenken kann weder nur auf Kleingruppen – wie Vereine, Genossenschaften oder kommunale Gemeinschaften – bezogen sein, noch nur regional oder national begrenzte Gemeinwesen und ihre Institutionen betrachten. Auch sind internationale Verbünde, supranationale Assoziationen und schließlich die Weltgemeinschaft auf ihre Möglichkeiten zu untersuchen. Letztlich ist es die *Menschheit*, ist es der globale Raum, der heute ein Verständnis von gesellschaftlicher Totalität zu rechtfertigen vermag. Jegliche Grenzziehungen mögen ihre Gründe haben, rechtfertigen lassen sie sich aber nicht aus dem Blickwinkel einer Theorie, die zumindest die Möglichkeit wachhalten wollte, dass sich die Welt zum Wohle von Mensch und Natur einrichten ließe. Kritische Theorien heute hätten daran mitzuwirken, die maßgeblichen, zukunftstragenden Potentiale dieser Entwicklung ebenso thematisch und der Erkenntnis zugänglich werden zu lassen wie die diesen Prozess blockierenden Kräfte und regressiven Tendenzen. Dies mag den Vertretern der Kritischen Theorie, die Gegenstand dieser Untersuchung waren, nur in Ansätzen oder Umrissen gelungen sein. Aufgabe von kritischen Theorien heute ist es, dieses Projekt fortzusetzen, zu revidieren, zu ergänzen und damit zu reaktualisieren.

89 Zum Unterschied und Verhältnis zwischen Zukunftsszenarien unter Bedingungen weitreichender Ungewissheit und traditionellen Prognoseverfahren siehe Franz Muelshagen, *Das Zeitalter der Ungewissheit: Zukunftsszenarien und globale Bedrohung nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: Nicolai Hannig und Malte Thießen, *Vorsorgen in der Moderne. Akteure Räume, Praktiken*, Berlin: 2017, S. 98ff.

90 Eine Ausnahme bildet etwa die Untersuchung von Welzer, welche die möglichen gesellschaftlichen Konfliktpotentiale der menschengemachten Klimaveränderung im 21. Jahrhundert skizziert. Er bemängelt: »Dass die sozialen Folgen ökologischer Probleme bis heute kaum diskutiert werden, steht in einem krassen Gegensatz zum Alter der Öko-Debatten.« Wenn diese sozialen Folgen auch weiterhin keine Berücksichtigung finden werden, sei es sehr wahrscheinlich, dass eine Fülle an Gewaltexzessen entfacht und Kriege ausbrechen werden, die maßgeblich mit veränderten Umweltbedingungen zusammenhängen. Harald Welzer, *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*, Frankfurt a.M.: 2008, Zitat auf S. 110.

91 Exemplarisch hierfür: Die konvivialistische Internationale, *Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt*, Bielefeld: 2020, S. 22ff. und S. 37ff. sowie Eva von Redecker, *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt a.M.: 2020.

Kritische Theorien, welche die Möglichkeiten einer anderen Welt – und sei es auch nur in Gestalt von noch so kleinen Details – auszuloten gedenken, werden dabei unentwegt auf die Errungenschaften einzugehen haben, die bis zur jeweiligen Gegenwart erkämpft worden sind. Sie verweigern sich einem immer wieder um sich greifenden Pessimismus, der deutlich ideologische und rückwärtsgewandte Züge trägt. Der wieder erstarkte Nationalismus und die totalitären Bewegungen unserer Tage vergiften das Klima von Gesellschaften, deren Mitglieder zumindest fähig sind, progressive Möglichkeiten zu eruieren, zu diskutieren und zu erkämpfen. Einerseits tragen diese reaktionären Kräfte dazu bei, die maßgeblichen Krisen zu verschleiern und eine adäquate Ursachenbeschreibung zu verhindern. Andererseits verhüllen sie die Errungenschaften und gesellschaftlichen Potentiale, auf denen Konstellationen von emanzipatorischen Möglichkeiten gegründet werden könnten. Leicht zu zeichnen ist die Linie von Thatchers TINA-Doktrin zu rechtsradikalen und nationalistischen Gruppierungen und Regierungen heute.⁹² Indem die radikale Rechte weltweit die maßgeblichen sozialen Probleme neoliberaler Gemeinwesen dreist und plump kaschiert und die kulturelle Gegenwart zugleich identitätspolitisch verklärt, befördert sie diffuse Ängste, Hass und Perspektivlosigkeit. Ihre regressiven sozialen Potentiale gefährden nicht nur Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, sondern sie lenken permanent von wichtigen Zukunftsaufgaben, allen voran einer sozialökologischen Transformation, ab.

Aufgabe von kritischen Theorien heute wäre es, sich wieder einmal nicht bange machen zu lassen: Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Lichte ihrer Verfehlungen und ihrer Errungenschaften ist das Fundament der Möglichkeiten ihrer künftigen Veränderung.

92 Vgl. Philipp Ther, *Das andere Ende der Geschichte. Über die große Transformation*, Berlin: 2019.

Literatur

- Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie* Bd. 1 (Vorlesung 1962), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- , *Der Begriff der Philosophie*. Vorlesung 1951/52. Mitschrift von Kraft Bretschneider, in: Tiedemann, Rolf (Hg.), *Frankfurter Adorno Blätter* II, München: edition text + kritik 1993, Seite 9-91.
- , *Aldous Huxley und die Utopie* (1951), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 10.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 97-122.
- , *Blochs Spuren* (1960), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 233-250.
- , *Die Aktualität der Philosophie* (1931), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 325-344.
- , *Diskussionsbeitrag zu »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«* (1968), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 578-587.
- , *Drei Studien zu Hegel. Aspekte* (1963), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 251-294.
- , *Drei Studien zu Hegel. Erfahrungsgehalt* (1963), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 295-325.
- , *Eine Stätte der Forschung* (1941), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 20.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 601-604.
- , *Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«* (1969), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 280-353.
- , *Fortschritt* (1962), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 617-638.
- , *Gesellschaft* (1965), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 9-19.
- , *Henkel, Krug und frühe Erfahrung* (1965), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 556-566.
- , *Individuum und Organisation*. Einleitungsvortrag zum Darmstädter Gespräch 1953, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 440-456.

- , Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen (1933), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 7-213.
- , Kritik (1969), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 785-793.
- , Kultur und Verwaltung (1960), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 122-146.
- , Kulturkritik und Gesellschaft (1951), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 11-30.
- , Max Horkheimer (1965), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 20.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 155-164.
- , Meinung Wahn Gesellschaft (1961), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 573-594.
- , Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1951), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.
- , Negative Dialektik (1966), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 7-412.
- , Philosophie und Lehrer (1962), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 474-494.
- , Reflexionen zur Klassentheorie (1942), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 373-391.
- , Resignation (1969), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 794-799.
- , Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum »Gruppenexperiment« (1955), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 9.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 121-324.
- , Soziologie und empirische Forschung (1957), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 196-216.
- , Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? (1968), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 354-370.
- , Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien (1961), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 217-237.
- , Wozu noch Philosophie (1962), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, 459-473.
- , Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie (1955), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 42-85.
- , Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland (1952), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 478-493.
- , Zur Logik der Sozialwissenschaften (1962), in: ders., Soziologische Schriften Bd. 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 547-565.
- , Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien (1956), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, Seite 7-245.
- , Metaphysik. Begriff und Probleme (Vorlesung 1965), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.
- , Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (Vorlesung 1964/65), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

- , Einleitung in die Soziologie (Vorlesung 1968), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- , Gesellschaft. Erste Fassung eines »Soziologischen Exkurses« (1954), in: Tiedemann, Rolf (Hg.), Frankfurter Adorno Blätter VIII, München: edition text + kritik 2003, Seite 143-150.
- , Theorie der Gesellschaft. Stichworte und Entwürfe zur Vorlesung 1949/50, in: Tiedemann, Rolf (Hg.), Frankfurter Adorno Blätter VIII, München: edition text + kritik 2003, Seite 111-142.
- , Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66 Nachgelassene Schriften: Abt. 4, Vorlesungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- , Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (Vorlesung 1964), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.
- , Einführung in die Dialektik (Vorlesung 1958), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.
- Adorno, Theodor W., Frenkel-Brunswik, Else, Levinson, Daniel J. et al., The Authoritarian Personality, New York: Harper 1950.
- , Studien zum autoritären Charakter. Einleitung (1950), in: Adorno, Theodor W., Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, Seite 1-36.
- Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max, Briefwechsel Bd. II: 1938-1944, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.
- , Briefwechsel Bd. III: 1945-1949, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.
- Agamben, Giorgio, Bartleby oder die Kontingenz, Berlin: Merve Verlag 1998.
- , Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz, Berlin: Merve Verlag 1998.
- , On Potentiality, in: ders., Potentialities. Collected Essays in Philosophy, Stanford: Stanford University Press 1999, Seite 177-184.
- , Die kommende Gemeinschaft, Berlin: Merve Verlag 2003.
- Albert, Hans, Modell-Platonismus. Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens in kritischer Beleuchtung, in: Karrenberg, Friedrich und Albert, Hans (Hg.), Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Festschrift für Gerhard Weisser, Berlin: Duncker & Humblot 1963, Seite 45-76.
- Albertus Magnus, Metaphysica, in: Borgnet, Augusti (Hg.), Opera omnia. Vol. VI, Paris 1890.
- Albrecht, Andrea, »Konstellationen«. Zur kulturwissenschaftlichen Karriere eines astrologisch-astronomischen Konzepts bei Heinrich Rickert, Max Weber, Alfred Weber und Karl Mannheim, in: Scientia Poetica, Bd. 14: 2010, Seite 104-149.
- Allkemper, Alo, Rettung und Utopie. Studien zu Adorno, Paderborn: Schöningh 1981.
- Altenberg, Peter, Auswahl aus seinen Büchern. Von Karl Kraus, Wien: Schroll 1932.
- Alway, Joan, Critical Theory and Political Possibilities. Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas, Westport: Greenwood Press 1995.
- Angehrn, Emil, Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.
- , Hermeneutik und Kritik, in: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hg.), Was ist Kritik?, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, Seite 319-338.

- Angrick, Andrej, »Aktion 1005« – Spurenbeseitigung von NS-Massenverbrechen 1942–1945. Eine »geheime Reichssache« im Spannungsfeld von Kriegswende und Propaganda. Bd. 1, Göttingen: Wallstein 2018.
- Apenszlak, Jacob, Kenner, Jacob, Lewin, Isaac et al. (Hg.), *The Black Book of Polish Jewry*, o.O.: American Federation for Polish Jews 1943.
- Aquin, Thomas von, *Summa theologiae*. Bd. 1 (Die Deutsche Thomas-Ausgabe), Salzburg/Leipzig: Verlag Anton Pustet 1934.
- Arendt, Hannah, *Über die Revolution* (1963), München: Piper Verlag 1974.
- , *The Life of the Mind*, San Diego: Harcourt 1981.
- , *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1967), München: Piper Verlag 1981.
- Aristoteles, *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary* by W. D. Ross, Oxford: Clarendon 1936.
- , *Über die Zeugung der Geschöpfe*, Paderborn: Schöningh 1959.
- , *Physik. Erster Halbband (griechisch-deutsch)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1987.
- , *Physik. Zweiter Halbband (griechisch-deutsch)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988.
- , *Metaphysik. Erster Halbband (griechisch-deutsch)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1989.
- , *Metaphysik. Zweiter Halbband (griechisch-deutsch)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1991.
- , *Protreptikos (griechisch-deutsch)*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1993.
- , *Nikomachische Ethik (griechisch-deutsch)*, Düsseldorf: Artemis & Winkler 1995.
- , *Politik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.
- , *De interpretatione (griechisch-deutsch)*, in: ders., *Organon Bd. II*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, Seite 95–151.
- , *Erste Analytik (griechisch-deutsch)*, in: ders., *Organon Bd. III/IV*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, Seite 2–187.
- , *Kategorien (griechisch-deutsch)*, in: ders., *Organon Bd. II*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, Seite 1–93.
- Arndt, Andreas, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin: Eule der Minerva Verlag 2015.
- Ayers, Michael R., *The Refutation of Determinism. An Essay in Philosophical Logic*, London: Methuen 1968.
- Bacon, Francis, *Neues Organon (lateinisch-deutsch)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1990.
- Bartonek, Anders, *Philosophie im Konjunktiv. Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011.
- Bartuschat, Wolfgang, *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992.
- Behrens, Roger, *Bemerkungen zur Aktualität der Kritischen Theorie*, in: Winter, Rainer und Zima, Peter V. (Hg.), *Kritische Theorie heute*, Bielefeld: transcript 2007, Seite 47–66.
- Benhabib, Seyla, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1992.

- , Arendt und Adorno. Die Flüchtigkeit des Partikularen und das Benjaminische Moment, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Vol. 59, No. 5: 2011, Seite 655-678.
- Benjamin, Walter, Das Passagen-Werk, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. V.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- , Über den Begriff der Geschichte (1940/1942), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. I.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, Seite 691-704.
- , Ursprung des deutschen Trauerspiels (1925), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. I.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, Seite 203-430.
- Berger, Peter L. und Luckmann, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1980.
- Berlin, Isaiah, Wirklichkeitssinn, in: ders., Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen, Berlin: Berlin Verlag 1998, Seite 31-90.
- , Zwei Freiheitsbegriffe, in: ders., Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 2006, Seite 197-256.
- Bernstein, Jay, Adorno. Disenchantment and ethics, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- , Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel, in: Honneth, Axel und Menke, Christoph (Hg.), Theodor W. Adorno. Negative Dialektik, Berlin: Akademie Verlag 2006, Seite 89-118.
- Birnbacher, Dieter, Wie überzeugend ist das Potentialitätsargument?, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik, Bd. 11: 2006, Seite 327-335.
- Blätter für deutsche und internationale Politik (Hg.), Der Sound des Sachzwangs. Der Globalisierungs-Reader, Bonn/Berlin: Blätter Verlag 2006.
- Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung (1955), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- , Experimentum Mundi. Frage, Kategorie des Herausbringens, Praxis (1975), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- , Geist der Utopie. Erste Fassung (1918), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- , Tendenz-Latenz-Utopie (1978), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- , Tübinger Einleitung in die Philosophie (1963), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- Boccioni, Umberto, Balla, Giacomo, Carrà, Carlo et al., Futurismus. Die Aussteller an das Publikum, in: Harten, Jürgen (Hg.), Wir setzen den Betrachter mitten ins Bild. Futurismus 1909-1917, Düsseldorf: Städtische Kunsthalle 1974.
- Böhme, Gernot, Das Ding und seine Ekstasen. Ontologie und Ästhetik der Dinghaftigkeit, in: ders., Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, Seite 155-176.
- Bolte, Gerhard, Von Marx bis Horkheimer. Aspekte Kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Bonefeld, Werner, Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno, in: Holloway, John, Matamoros, Fernando und Tischler, Sergio (Hg.), Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism, London: Pluto Press 2009, Seite 122-147.
- Bourdieu, Pierre, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, R. (Hg.), Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt: Sonderband 2, Göttingen: Verlag Otto Schwartz 1983, Seite 183-198.
- Brandom, Robert, Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

- Brangsch, Lutz, Transformationsprozesse und ihre Politisierung in Einstiegsprojekten, in: Brie, Michael (Hg.), *Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2014, Seite 368-391.
- Breitenstein, Peggy H., *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag 2013.
- Brie, Michael (Hg.), *Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2014.
- (Hg.), *Lasst uns über Alternativen reden. Beiträge zur kritischen Transformationsforschung 3*, Hamburg: VSA Verlag 2016.
- Brie, Michael und Candeias, Mario (Hg.), *Transformation im Kapitalismus und darüber hinaus. Beiträge zur Ersten Transformationskonferenz des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung 2012.
- Brittain, Christopher Craig, *Adorno and Theology*, London: T & T Clark 2010.
- Buber, Martin, *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. 3. erw. Auflage, Heidelberg: Lambert Schneider 1985.
- Bubner, Rüdiger, »Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«, in: Apel, Karl-Otto, Bormann, Claus, Bubner, Rüdiger et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, Seite 210-243.
- , *Strukturprobleme dialektischer Logik*, in: ders., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart: Reclam 1980, Seite 7-39.
- , *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.
- , *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- , *Das moderne Dilemma politischer Theorie*, in: ders., *Zwischenrufe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, Seite 103-120.
- , *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- , *Die Aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik*, in: Graevenitz, Gerhart von und Marquard, Odo (Hg.), *Kontingenz*, München: Wilhelm Fink Verlag 1998, Seite 3-21.
- Buchheim, Thomas, Kneepkens, Corneille und Lorenz, Kuno (Hg.), *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart: Frommann Holzboog 2001.
- Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Hassocks: The Harvester Press 1977.
- , *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2011.
- Bude, Heinz, *Die Welt nach Marx*, in: *Merkur*, 63. Jahrgang, Heft 3: 2009, Seite 266-270.
- Camus, Albert, *Der Mythos von Sisyphe. Ein Versuch über das Absurde* (1942), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1959.
- Carnap, Rudolf, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*. Bearbeitet von Wolfgang Stegmüller, Wien: Springer 1959.

- Castoriadis, Cornelius, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- Christ, Julia, Das Ich, das nicht Wir sein kann. Pöbel, Volk, Politik, in: Christ, Julia und Stahl, Titus (Hg.), Momente der Freiheit. Zur Aktualität von Hegels Freiheitslehre, Frankfurt: Klostermann 2015, Seite 123-145.
- , Kritik des Spiels – Spiel als Kritik. Adornos Sozialphilosophie heute, Baden-Baden: Nomos 2017.
- Cieszkowski, August von, Prolegomena zur Historiosophie (1838), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1981.
- Claussen, Detlev, Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 2003.
- , Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 2005.
- Cook, Deborah, From the Actual to the Possible: Nonidentity Thinking, in: Constellations, 12 (1): 2005, Seite 21-35.
- Cooke, Maeve, Zur Rationalität der Gesellschaftskritik, in: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hg.), Was ist Kritik?, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, Seite 117-133.
- Crowther, Jonathan, (Hg.), Oxford Advanced Learners's Dictionary of Current English. Fifth edition, Oxford: Oxford University Press 1999.
- Czirják, József, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer. August von Cieszkowskis Anstoß zur radikalen Wende, in: Hegel-Jahrbuch 1992, Seite 127-133.
- Dahmer, Helmut, Divergenzen. Holocaust, Psychoanalyse, Utopia, Münster: Westfälisches Dampfboot 2009.
- Deines, Stefan und Liptow, Jasper, Explizit-Machen explizit gemacht. Über einen zentralen Begriff in der Sprachphilosophie Robert Brandoms, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Vol. 55: 2007, Seite 59-78.
- Delbrück, Max, Aristotle-totle-totle, in: Monod, Jaques und Borek, Ernest (Hg.), Of Microbes And Life, New York/London: Columbia University Press 1971, Seite 50-55.
- Demandt, Alexander, Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- Demirovic, Alex, Der Zeitkern der Wahrheit. Zur Forschungslogik kritischer Gesellschaftstheorie, in: Beerhorst, Joachim, Demirovic, Alex und Guggemos, Michael (Hg.), Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, Seite 475-499.
- , Arche Noah: zur Aktualität der kritischen Gesellschaftstheorie, in: Winter, Rainer und Zima, Peter V. (Hg.), Kritische Theorie heute, Bielefeld: transcript 2007, Seite 67-78.
- Demmerling, Christoph, Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- Dennett, Daniel C., Ellenbogenfreiheit. Die erstrebenswerten Formen des freien Willens, Frankfurt a.M.: Hain Verlag 1986.
- Dickel, Sascha, Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen, Baden-Baden: Nomos 2011.
- Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt, Bielefeld: transcript 2020.

- Diebitz, Stefan, *Glanz und Elend der Philosophie*, Stuttgart: Omega Verlag 2007.
- Diefenbach, Laurentius, *Glossarium Latino-Germanicum Mediae et Infimae Aetatis*, Frankfurt a.M.: J. Baer 1857.
- Diner, Dan, *Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung*, in: ders. (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 30-53.
- Dörre, Klaus, Lessenich, Stephan und Rosa, Hartmut, *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Druyen, Thomas, *Vermögen ist mehr als Geld*, in: ders. (Hg.), *Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011, Seite 13-29.
- Dubiel, Helmut, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978.
- , *Kommentar zu Leo Löwenthals »Individuum und Terror«*, in: Diner, Dan (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 26-29.
- , *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*. 2., erw. Auflage, Weinheim/München: Juventa Verlag 1992.
- Düttmann, Alexander García, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.
- Edwards, Paul, (Hg.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: The Macmillan Company & The Free Press 1967.
- Eichenhofer, Eberhard, *Soziale Menschenrechte und deutsches Sozialrecht*, in: Banafsche, Minou und Platzter, Hans-Wolfgang (Hg.), *Soziale Menschenrechte und Arbeit. Multidisziplinäre Perspektiven*, Baden-Baden: Nomos 2015, Seite 89-102.
- Ellmers, Sven und Herrmann, Steffen, *Die Korporation und ihre wirtschaftliche, soziale und politische Funktion nach Hegel*, in: dies. (Hg.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2017, Seite 7-25.
- Elster, Jon, *Logik und Gesellschaft. Widersprüche und mögliche Welten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Engels, Friedrich, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880), in: MEW Bd. 19, Berlin: Dietz Verlag 1962, Seite 177-228.
- , *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), in: MEW Bd. 20, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 1-303.
- Engstler, Achim, *Spinozas Begriff des Affekts*, in: ders. und Schnepf, Robert (Hg.), *Affekt und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, Hildesheim: Olms Verlag 2002, Seite 106-128.
- Faber, Malte und Manstetten, Reiner, *Produktion, Konsum und Dienste in der Natur. Eine Theorie der Fonds*, in: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften*, Bd. 9: 1998, Seite 209-236.
- Faust, August, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*. Erster Teil, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1931.

- Fetscher, Irving, Zum Begriff der »objektiven Möglichkeit« bei Max Weber und Georg Lukács, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 27, No. 106 (4): 1973, Seite 501-525.
- Foerster, Heinz von, *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig: Vieweg 1985.
- Foot, Philippa, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.
- Freeland, Cynthia A., *Moral Virtues and Human Powers*, in: *Review of Metaphysics*, Vol. 36 (1): 1982, 3-22.
- Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 13, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1999, Seite 71-161.
- Freyenhagen, Fabian, *Honneth on Social Pathologies: A Critique*, in: *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2: 2015, Seite 131-152.
- Friesenhahn, Ernst, *Der Wandel des Grundrechtsverständnisses*, in: *Verhandlungen des fünfzigsten deutschen Juristentages. Bd. II (Sitzungsberichte)*, Hamburg: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1974, Seite G1-G37.
- Frisk, Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 1*, Heidelberg: C. Winter Verlag 1960.
- Fulda, Hans Friedrich, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, in: Horstmann, Rolf-Peter (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, Seite 124-174.
- , *Die Entwicklung des Begriffs in Hegels Rechtsphilosophie*, in: Angehrn, Emil, Fink-Eitel, Hinrich, Iber, Christian et al. (Hg.), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, Seite 304-322.
- Funke, Hans-Günter, *Die »Verzeitlichung« der Utopie: Merciers »L'An 2440«*, in: ders., *Reise nach Utopia: Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur*, Münster: LIT-Verlag 2005, Seite 257-273.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins*, in: ders., *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, Seite 49-64.
- Gallinger, August, *Das Problem der objektiven Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse*, Leipzig: Verlag von Ambrosius Barth 1912.
- Gamm, Gerhard, *Zeit des Übergangs. Zur Sozialphilosophie der modernen Welt*, in: ders., Hetzel, Andreas und Lilienthal, Markus, *Hauptwerke der Sozialphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001, Seite 7-27.
- , *Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Darmstadt: Primus Verlag 2009.
- Gantner, Gösta, *Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes. Das Verhältnis von Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie in Adornos »Negativer Dialektik«* (unveröffentlichte Magisterarbeit), Heidelberg 2006.
- , *Das Ende der »Deutschen Philosophie«*. Zäsuren und Spuren eines Neubeginns bei Karl Jaspers, Martin Heidegger und Theodor W. Adorno, in: Braun, Hans, Gerhardt, Uta und Holtmann, Everhard (Hg.), *Die lange Stunde Null. Gelenkter sozialer Wandel in Westdeutschland nach 1945*, Baden-Baden: Nomos 2007, Seite 175-202.
- , *Der Vorschein des Utopischen im Kunstwerk. Wunschlandschaften bei Ernst Bloch*, in: Dangel, Tobias, Kömürçü, Cem und Zimmermann, Stephan (Hg.), *Dichten und Denken. Perspektiven zur Ästhetik*, Heidelberg: C. Winter Verlag 2011, Seite 9-21.

- Garber, Daniel, Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus, in: *Studia Spinozana*, Vol. 10: 1994, Seite 43-67.
- Geiger, Theodor, *Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen* (1926), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.
- Gemoll, Wilhelm, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München: Oldenbourg 1997.
- George, Susan, *Another world is possible if...* London: Verso 2004.
- Geuss, Raymond, Bürgerliche Philosophie und der Begriff der »Kritik«, in: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, Seite 165-190.
- Glauser, Andrea, Von der Anschauungs- zur Möglichkeitsform. Simmels soziologische Reinterpretation der Kantschen Raumtheorie, in: Papilloud, Christian und Rol, Cécile (Hg.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009, Seite 63-86.
- Gordon, John-Stewart, *Aristoteles über Gerechtigkeit. Das V. Buch der Nikomachischen Ethik*, Freiburg: Karl Alber 2007.
- Görgen, Benjamin und Wendt, Björn (Hg.), *Sozial-ökologische Utopien. Diesseits oder jenseits von Wachstum und Kapitalismus?*, München: Oekom Verlag 2020.
- Green, Thomas Hill, *Lectures on the principles of political obligation*, London: Longmans, Green, And Co. 1895.
- Grenz, Friedemann, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975.
- Griesecke, Birgit (Hg.), *Werkstätten des Möglichen 1930-1936: L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.
- Grimm, Jacob und Grimm, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch in 16 Bänden*, Leipzig: S. Hirzel 1854-1960.
- Günther, Horst, *Das Erdbeben von Lissabon und die Erschütterung des aufgeklärten Europa*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 2005.
- Haag, Karl Heinz, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983.
- Habermas, Jürgen, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968, Seite 9-47.
- , *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno*, in: Adorno, Theodor W., Dahrendorf, Ralf, Pilot, Harald et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand 1969, Seite 155-191.
- , *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- , *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, in: ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, Seite 141-163.
- , *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.

- , Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 4. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- , Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin: Suhrkamp 2019.
- Hacking, Ian, All kinds of possibility, in: *The Philosophical Review*, Vol. 84, No. 3: 1975, Seite 321-337.
- , Historische Ontologie (2002), in: ders., *Historische Ontologie*, Zürich: Chronos 2006, Seite 9-38.
- Hagemann, Rudolf, Mutationen als produktive Singularitäten, in: *Nova Acta Leopoldina*, Vol. 62, Nr. 270: 1989, Seite 155-169.
- Hammacher, Klaus, Spinozas Affektenlehre unter besonderer Berücksichtigung des Bedürfnisses nach Anerkennung in seiner Bedeutung für Genese und Struktur von Gesellschaft und Staat, in: Girndt, Helmut (Hg.), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel*, Sankt Augustin: Academia Verlag 1990, Seite 43-49.
- , Spinoza und die Naturwissenschaften, in: ders. (Hg.), *Spinoza und die moderne Wissenschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, Seite 231-298.
- Han, Byung-Chul, *Was ist Macht?*, Stuttgart: Reclam 2005.
- Happ, Heinz, *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin: Walter de Gruyter 1971.
- Hardt, Michael und Negri, Antonio, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag 2002.
- , *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag 2004.
- Hartmann, Klaus, *Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin: Walter de Gruyter 1970.
- Hartmann, Nicolai, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin: Walter de Gruyter 1938.
- , Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems, in: ders., *Kleinere Schriften Bd. II*, Berlin: Walter de Gruyter 1957, Seite 85-100.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (!), *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Hg. von Dieter Henrich, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), in: ders., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, Seite 9-138.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Bd. 1 (1830)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Bd. 3 (1830)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1820)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- , *Phänomenologie des Geistes (1807)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.

- , *Wissenschaft der Logik* Bd. 1 (1812-1816), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- , *Wissenschaft der Logik* Bd. 2 (1812-1816), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- , *Philosophie des Geistes* (1805/06). *Gesammelte Werke* Bd. 8, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1976.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. 1. Teilband: *Die Vernunft in der Geschichte* (1822), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1994.
- , *Die Philosophie des Rechts*. *Vorlesung von 1821/22*. Hg. von Hansgeorg Hoppe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.
- Heinecke, Andreas und Sedmak, Clemens, *Blindheit als Vermögen. Über Potenziale, die im Dunkeln liegen*, in: Druyen, Thomas (Hg.), *Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011, Seite 197-211.
- Heisenberg, Werner, *Quantenmechanik und Kantsche Philosophie* (1969), in: ders., *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart: Reclam 2008, Seite 62-75.
- Helfrich, Silke (Hg.), *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*, Bielefeld: transcript 2014.
- Hennis, Wilhelm, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied: Luchterhand 1963.
- Henrich, Dieter, *Hegels Theorie über den Zufall*, in: ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, Seite 157-186.
- , *Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten*, in: Welsch, Wolfgang und Vieweg, Klaus (Hg.), *Das Interesse des Denkens*, München: Wilhelm Fink Verlag 2003, Seite 9-32.
- Hindrichs, Gunnar, *Buchnotizen zu Frederick Neuhouser: Foundations of Hegel's Social Theory*, in: *Philosophische Rundschau*, 49. Jahrgang, Heft 1: 2002, 82-87.
- , *Die Idee einer Kritischen Theorie und die Erfahrung totalitärer Gesellschaften*, in: Gerhardt, Uta (Hg.), *Zeitperspektiven. Studien zu Kultur und Gesellschaft. Beiträge aus der Geschichte, Soziologie, Philosophie und Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Steiner Verlag 2003, Seite 202-231.
- , *Das Erbe des Marxismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 54, 2006, Seite 709-729.
- , *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2008.
- , *Kommunikative Macht*, in: *Philosophische Rundschau*, 56 (4): 2009, Seite 273-295.
- Hobsbawm, Eric J., *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1998.
- Höffe, Otfried, *Aristoteles. 2., überarbeitete Auflage*, München: C.H. Beck Verlag 1999.
- Hoffmann, Arnd, *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2005.
- Hölscher, Lucian, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1999.
- , *Hegel und die Zukunft*, in: Bubner, Rüdiger und Mesch, Walter (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?*, Stuttgart: Klett-Cotta 1999, Seite 323-331.
- Holz, Hans Heinz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*. Bd. 3, Stuttgart/Weimar: Metzler 1997.

- Hondrich, Karl Otto, Begrenzte Unbestimmtheit als soziales Organisationsprinzip, in: Neue Hefte für Philosophie, 24/25: 1985, Seite 59-78.
- Honnefelder, Ludger, Wood, Rega, Dreyer, Mechthild et al. (Hg.), Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, Münster: Aschendorff Verlag 2005.
- Honneth, Axel, Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders. und Jaeggi, Urs (Hg.), Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, Seite 185-233.
- , Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- , Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, Seite 11-69.
- , Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen, in: Wenzel, Uwe Justus (Hg.), Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 2002, Seite 61-79.
- , Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte, in: Nagl-Docekal, Herta und Langthaler, Rudolf (Hg.), Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 9, Berlin: Akademie Verlag 2004, Seite 85-98.
- , Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, Seite 28-56.
- , Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin: Suhrkamp 2011.
- , Von der Armut unserer Freiheit, in: ders. und Hindrichs, Gunnar (Hg.), Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011, Bd. 1, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2013, Seite 13-30.
- , Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, Berlin: Suhrkamp 2015.
- , Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Zur Reaktualisierung einer verschütteten Tradition, in: ders., Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019, Berlin: Suhrkamp 2020, Seite 139-161.
- Horkheimer, Max, Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (1930), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 2, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1987, Seite 179-268.
- , Autoritärer Staat (1940/1942), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1987, Seite 293-319.
- , Dämmerung. Notizen in Deutschland (1931/1934), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 2, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1987, Seite 309-452.
- , Autorität und Familie (1936), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 336-417.
- , Bemerkungen über Wissenschaft und Krise (1932), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 40-47.
- , Der neueste Angriff auf die Metaphysik (1937), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 108-161.

- , Die Juden und Europa (1939), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 308-331.
- , Traditionelle und kritische Theorie (1937), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 162-225.
- , Vernunft und Selbsterhaltung (1942), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 320-350.
- , Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften (1933), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 150-157.
- , Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1946), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1991, Seite 21-186.
- , Briefwechsel 1941-1947, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 17, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1996.
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., Diskussionsprotokoll »Erkenntnis als Relation von Wesen und Erscheinung« (15. November 1939), in: Horkheimer, Max, Gesammelte Schriften Bd. 12, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1985, Seite 521-524.
- , Diskussionsprotokoll »Verhältnis von Vernunftkritik und Gesellschaftskritik« (10. Oktober 1946), in: Horkheimer, Max, Gesammelte Schriften Bd. 12, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1985, Seite 599-602.
- , Diskussionsprotokoll »Zeitkern der Wahrheit. Erfahrung und Utopie in der dialektischen Theorie« (18. Oktober 1939), in: Horkheimer, Max, Gesammelte Schriften Bd. 12, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1985, Seite 505-510.
- , Diskussionsprotokolle »Diskussion über Theorie und Praxis« (1956), in: Horkheimer, Max, Gesammelte Schriften Bd. 19, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1988, Seite 32-71.
- , Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1969), in: Adorno, Theodor W., Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.
- Horkheimer, Max und Marcuse, Herbert, Philosophie und kritische Theorie (1937), in: Zeitschrift für kritische Theorie, Jahrgang 6: München 1980, Seite 625-647.
- Horkheimer, Max, Pollock, Friedrich, Neumann, Franz L. et al., Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt 1981.
- Horstmann, Rolf-Peter, Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, in: Siep, Ludwig (Hg.), G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin: Akademie Verlag 1997, Seite 193-216.
- , Selbsterkenntnis der Vernunft. Zu Hegels Verständnis von Philosophiegeschichte, in: Hegel-Jahrbuch 1997, Seite 46-53.
- Hubig, Christoph, Die Unmöglichkeit der Übertragung individualistischer Handlungskonzepte auf institutionelles Handeln und ihre Konsequenzen für eine Ethik der Institution, in: ders. (Hg.), Ethik institutionellen Handelns: Frankfurt 1982, Seite 56-80.
- , Die Kunst des Möglichen. Bd. I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität, Bielefeld: transcript 2006.
- Husserl, Edmund, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 7, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992.

- Ide, Harry Albert, *Possibility and potentiality from Aristotle through the Stoics* (Phil. Diss.), Ithaca: Cornell University 1988.
- Innerhofer, Roland, Rothe, Katja und Harrasser, Karin (Hg.), *Das Mögliche regieren. Gouvernementalität in der Literatur- und Kulturanalyse*, Bielefeld: transcript 2011.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press 2001.
- Jacobi, Klaus, *Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität*, in: Hubig, Christoph (Hg.), *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, Berlin: Akademie Verlag 1997, Seite 451-465.
- James, William, *The Dilemma of Determinism*, in: ders., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press 1979, Seite 114-140.
- Janich, Peter, *Logisch-pragmatische Propädeutik. Ein Grundkurs im philosophischen Reflektieren*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2001.
- Jansen, Ludger, *Sind Vermögensprädikationen Modalaussagen?*, in: *Metaphysica*, Sonderheft 1: 2000, Seite 179-193.
- , *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der Metaphysik*, Frankfurt a.M.: Dr. Hänsel Hohenhausen AG 2002.
- , *Planners, Deciders, Performers. Aristotelian Reflections on the Ontology of Agents and Actions*, in: Kanzian, Christian, Qüitterer, Edmund und Runggaldier, Edmund (Hg.), *Persons. An Interdisciplinary Approach*, Wien: hpt-öbv 2003, Seite 208-215.
- , *Aristoteles und das Problem des Neuen: Wie kreativ sind Veränderungsprinzipien?*, in: Abel, Günther, *Kreativität. Sektionsbeiträge Bd. II*, Berlin: Universitätsverlag der TU Berlin 2005, Seite 15-26.
- Jay, Martin, *Frankfurter Schule und Judentum. Die Antisemitismusanalyse der Kritischen Theorie*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 5, Heft 4: 1979, Seite 439-454.
- , *Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung*, in: Bonß, Wolfgang und Honneth, Axel (Hg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982, Seite 67-86.
- , *Reason After Its Eclipse*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press 2016.
- Jütten, Timo, *Kann Hegel Wettbewerb und Solidarität versöhnen?*, in: Ellmers, Sven und Herrmann, Steffen (Hg.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2017, Seite 159-175.
- Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten* (1798), in: ders., *Werkausgabe Bd. XI*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968, Seite 261-393.
- , *Metaphysik der Sitten* (1797), in: ders., *Werkausgabe Bd. VIII*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968.
- , *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.
- Keil, Geert, *Naturgesetze, Handlungsvermögen und Anderskönnen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 55, Heft 6: 2007, Seite 929-948.
- , *Willensfreiheit*. 2. Auflage, Berlin: Walter de Gruyter 2013.

- Kemmerer, Arthur, Das Erdbeben von Lissabon in seiner Beziehung zum Problem des Übels der Welt, Frankfurt: Diss. 1958.
- Kertész, Imre, Rede über das Jahrhundert, in: ders., Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999, Seite 14-40.
- Kierkegaard, Sören, Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (1841). 4. Auflage, München: Gütersloher Verlagshaus 1998.
- , Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift (1844), München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2005.
- Klein, Richard (Hg.), Adorno-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar: Metzler 2011.
- Knatz, Lothar, Melancholie und Kritik. Zu Adornos Geschichtsphilosophie, in: ders., Kobayashi, Nobuyuki und Tsunekawa, Takao (Hg.), Leben und Geschichte. Studien zur deutschen Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, Seite 143-165.
- Kojève, Alexandre, Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes (1946). 4. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- Koselleck, Reinhart, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (1959), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- , »Neuzeit«. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe (1977), in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979, Seite 300-348.
- , Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit (1968), in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979, Seite 17-37.
- , Die Verzeitlichung der Begriffe (1975/1997), in: ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, Seite 77-85.
- , »Fortschritt« und »Niedergang« – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe (1980), in: ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, Seite 159-181.
- Kosman, Aryeh L., Aristotle's Definition of Motion, in: Phronesis 14: 1969, Seite 40-62.
- , Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics, in: Rorty, Amélie Oksenberg (Hg.), Essays on Aristotle's Ethics, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1980, Seite 103-116.
- Kretzmann, Norman, Kenny, Anthony und Pinborg, Jan (Hg.), The Cambridge history of later medieval philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600, Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- Kries, Johannes von, Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung, Freiburg: J.C.B. Mohr 1886.
- , Über den Begriff der objectiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben, Leipzig: Fues Verlag 1888.
- Kullmann, Wolfgang, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1998.
- La Boétie, Étienne de, Von der freiwilligen Knechtschaft, Frankfurt a.M.: Trotzdem Verlagsgenossenschaft 2009.

- Lakebrink, Bernhard, *Die Europäische Idee der Freiheit. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden: Brill 1968.
- Laqueur, Walter, *Was niemand wissen wollte. Die Unterdrückung der Nachrichten über Hitlers »Endlösung«*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein 1982.
- Latour, Bruno, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.
- Le Bon, Gustave, *Psychologie der Massen* (1895), Stuttgart: Kröner Verlag 1982.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels* (1710), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- , *Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade* (1714), in: ders., *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002, Seite 152-173.
- , *Monadologie* (1714), in: ders., *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002, Seite 110-151.
- Lenk, Hans, *Handlung(s)theorie*, in: Seiffert, Helmut und Radnitzky, Gerard (Hg.), *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, München: Ehrenwirth 1989, Seite 119-127.
- Lessenich, Stephan, *Vorwort. Transformation im Dialog*, in: Acosta, Alberto und Brand, Ulrich, *Radikale Alternativen. Warum man den Kapitalismus nur mit vereinten Kräften überwinden kann*, München: Oekom Verlag 2018.
- Levi, Primo, *Die Untergegangenen und die Geretteten* (1986), München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1993.
- Liptow, Jasper, *Fähigkeiten und die »Bedingung alternativer Möglichkeiten«*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 36, Nr. 2: 2011, Seite 177-195.
- Liske, Michael-Thomas, *Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften?*, in: Rapp, Christof (Hg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z,H,Q)*, Berlin: Akademie Verlag 1996, Seite 253-287.
- Lucas, Hans-Christian, *Hegels Vergessen der (in Bern noch gewürdigten) nordamerikanischen Revolution. Von der Carthschrift zu den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Schneider, Helmut und Waszek, Norbert (Hg.), *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1997, Seite 207-236.
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- Lukács, Georg, *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* (1923), in: ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied: Luchterhand 1970, Seite 170-355.
- , *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Erster Halbband* (1971), in: ders., *Werke* Bd. 13, Neuwied: Luchterhand 1984.
- , *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Zweiter Halbband* (1971), in: ders., *Werke* Bd. 14, Neuwied: Luchterhand 1986.
- Luxemburg, Rosa, *Einführung in die Nationalökonomie* (1925), in: dies., *Gesammelte Werke* Bd. 5, Berlin: Dietz Verlag 1975, Seite 524-778.
- Macdonald, Iain, *»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, Seite 31-57.

- , Adornos's Modal Utopianism. Possibility and Actuality in Adorno and Hegel, in: Adorno Studies, Vol. 1 (1): 2017, Seite 1-12.
- , What would be different. Figures of possibility in Adorno, Stanford: Stanford University Press 2019.
- Machiavelli, Niccolò, Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung (1531), Hamburg: Kröner Verlag 1977.
- Makropoulos, Michael, Möglichkeitsbändigungen. Disziplin und Versicherung als Konzepte zur sozialen Steuerung von Kontingenz, in: Soziale Welt, Vol. 41: 1990, Seite 407-423.
- , Modernität und Kontingenz, München: Fink 1997.
- , Kontingenz und Handlungsraum, in: Graevenitz, Gerhart von und Marquard, Odo (Hg.), Kontingenz, München: Fink Verlag 1998, Seite 23-25.
- , Modernität als Kontingenzzkultur. Konturen eines Konzepts, in: Graevenitz, Gerhart von und Marquard, Odo (Hg.), Kontingenz, München: Fink Verlag 1998, Seite 55-79.
- , Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne, in: Archives Européennes de Sociologie, Vol. 45, No. 3: 2004, Seite 369-399.
- Marchart, Oliver, Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Marcuse, Herbert, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Massengesellschaft (1964), Springe: zu Klampen 2004.
- , Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit (1932), in: ders., Schriften Bd. 2, Springe: zu Klampen 2004.
- , Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie (1941), in: ders., Schriften Bd. 4, Springe: zu Klampen 2004.
- Marquard, Odo, Die Krise des Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie. Über die geistesgeschichtlichen Folgen des Erdbebens von Lissabon, in: Neue Zürcher Zeitung, 29. Oktober 2005.
- Marten, Rainer, Die Möglichkeit des Unmöglichen. Zur Poesie in Philosophie und Religion, Freiburg: Verlag Karl Alber 2005.
- Marx, Karl, Briefe aus den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« (1844), in: MEW Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 337-346.
- , Das Elend der Philosophie (1847), in: MEW Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 63-182.
- , Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Bd. 1. Nach der vierten, von Friedrich Engels durchgesehenen Auflage (1890), in: MEW Bd. 23, Berlin: Dietz Verlag 1972.
- , Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852/1869), in: MEW Bd. 8, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 111-207.
- , Der Bürgerkrieg in Frankreich (1871), in: MEW Bd. 17, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 313-365.
- , Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie« (1857), in: MEW Bd. 42, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 15-45.
- , Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58), in: MEW Bd. 42, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 47-768.
- , Kritik des Gothaer Programms (1875), in: MEW Bd. 19, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 11-32.

- , Kritik des Hegelschen Staatsrechts §§ 261-313 (1843), in: MEW Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 203-333.
- , Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des »Kapitals«). Erster Teil (1861-1863 verfasst; nach der Fassung von 1954), in: MEW Bd. 26.1, Berlin: Dietz Verlag 1972.
- , Thesen über Feuerbach (1845), in: MEW Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 5-7.
- , Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844), in: MEW Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 378-391.
- , Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859), in: MEW Bd. 13, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 3-160.
- , Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: MEW Bd. 40, Berlin: Dietz Verlag 1985, Seite 465-588.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie (1845-1846), in: MEW Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 13-530.
- , Manifest der Kommunistischen Partei (1848), in: MEW Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1972, Seite 459-493.
- Mason, Paul, Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Mauelshagen, Franz, Das Zeitalter der Ungewissheit: Zukunftsszenarien und globale Bedrohung nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Hannig, Nicolai und Thießen, Malte, Vorsorgen in der Moderne. Akteure Räume, Praktiken, Berlin: Walter de Gruyter 2017, Seite 79-103.
- Meier, Christian, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.
- , Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar. Drei biographische Skizzen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.
- Menasse, Robert, Die Zerstörung der Welt als Wille und Vorstellung. Frankfurter Poetikvorlesung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- Menke, Christoph, Über eine Weise Nein zu sagen, in: Schafhausen, Nicolaus, Müller, Vanessa und Hirsch, Michael (Hg.), Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen, Berlin: Lukas & Sternberg 2003, Seite 63-69.
- Mirowski, Philip, More Heat than Light. Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Möllers, Christoph, Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität, Berlin: Suhrkamp 2015.
- More, Thomas, Campanella, Tommaso und Bacon, Francis, Der utopische Staat, in: Heinisch, Klaus J. (Hg.), Philosophie des Humanismus und der Renaissance, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2017.
- Mulsow, Martin und Stamm, Marcelo (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.
- Musil, Robert, Der Mann ohne Eigenschaften. I/Bd. 1 und 2 (1930 und 1932), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1987.
- Nachtwey, Oliver, Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Negri, Antonio, Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1982.

- Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge: Harvard University Press 2000.
- Neumann, Franz, *Antisemitismus: Die Speerspitze allumfassenden Terrors* (18.05.1943), in: Laudani, Raffaele (Hg.), *Im Kampf gegen Nazideutschland. Berichte für den amerikanischen Geheimdienst 1943-1949*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag 2016, Seite 69-73.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral* (1887), in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 5*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, Seite 245-411.
- Nightingale, Andrea Wilson, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Nonn, Christoph und Winnerling, Tobias (Hg.), *Eine andere deutsche Geschichte 1517-2017. Was wäre wenn...* Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017.
- Nortmann, Ulrich, »Das Saatkorn ist dem Vermögen nach eine Pflanze«. Über ontologische und logische Aspekte Aristotelischer Möglichkeitssätze, in: Buchheim, Thomas, Kneepkens, Corneille Henri und Lorenz, Kuno (Hg.), *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart: Frommann Holzboog 2001, Seite 43-58.
- Nussbaum, Martha C., *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.: Suhrkamp 1999, Seite 86-130.
- , *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, in: dies., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, Seite 176-226.
- , *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- , *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- , *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*, Verlag Karl Alber: Freiburg 2015.
- Ostrom, Elinor, *Die Verfassung der Allmende. Jenseits von Staat und Markt*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999.
- Ottmann, Henning, *Anselms ontologischer Gottesbeweis*, in: *Hegel-Jahrbuch, Glaube und Wissen*: 2003, Seite 57-60.
- Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Braunschweig: Verlag Friedrich Bieweg und Sohn 1857.
- Paul, Hermann, *Deutsches Wörterbuch. 5. Ausgabe*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1966.
- Pawłowski, Tadeusz, *Begriffsbildung und Definition*, Berlin: Walter de Gruyter 1980.
- Pester, Hans-Eberhard, *Platons bewegte Usia*, Wiesbaden: Harrassowitz 1971.
- Petzold, Karl-Ernst, *Kyklos und Telos im Geschichtsdenken des Polybios*, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, Bd. 28: 1977, Seite 253-290.
- Piketty, Thomas, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München: C.H. Beck Verlag 2014.
- , *Die Ideologie der Ungleichheit*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 65. Jahrgang, Heft 4: 2020, S. 45-52.
- , *Kapital und Ideologie*, München: C.H. Beck 2020.

- Pinkard, Terry, Contingency and Necessity in History: Rethinking Hegel, in: Bubner, Rüdiger und Mesch, Walter (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999, Stuttgart: Klett-Cotta 2001, Seite 95-118.
- Pippin, Robert B., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- Platon, *Politeia* (griechisch-deutsch), in: ders., *Sämtliche Werke V*, Frankfurt a.M.: Insel Verlag 1991.
- , *Timaos* (griechisch-deutsch), in: ders., *Sämtliche Werke VIII*, Frankfurt a.M.: Insel Verlag 1991.
- Priddat, Birger P., *Hegel als Ökonom*, Berlin: Duncker & Humblot 1990.
- , Das allgemeine Vermögen. Eine sublunare Theoriefigur in der deutschen Ökonomie: Von Justi über Hegel zu Schmoller, in: ders., *Produktive Kraft, sittliche Ordnung und geistige Macht. Denkstile der deutschen Nationalökonomie im 18. und 19. Jahrhundert*, Marburg: Metropolis 1998, Seite 133-162.
- Quételet, Adolphe, *Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeit des Menschen. Nach der Ausgabe letzter Hand* (1869), Jena: Fischer Verlag 1914.
- Rademacher, Claudia, *Vexierbild der Hoffnung. Zur Aporie utopischen Denkens bei Adorno*, in: Eickelpasch, Rolf und Nassehi, Armin (Hg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, Seite 110-135.
- Rademacher, Hans, *Kritische Theorie und Geschichte* (1980), in: Naeher, Jürgen (Hg.), *Die Negative Dialektik Adornos*, Opladen: Leske und Budrich 1984, Seite 130-159.
- Randall, John H., *Die Bedeutung der Naturphilosophie des Aristoteles*, in: Seeck, Gustav Adolf (Hg.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, Seite 235-242.
- Rang, Bernhard, *Husserls phänomenologischer Dingbegriff und seine metaphysischen Voraussetzungen*, in: Janich, Peter (Hg.), *Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, Seite 39-54.
- Ranke, Leopold von, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, in: ders., *Sämtliche Werke Bd. 33/34*, Leipzig: Duncker & Humblot 1874.
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.
- Redecker, Eva von, *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 2020.
- Renault, Emmanuel, *Critical Theory and Processual Social Ontology*, in: *Journal of Social Ontology*, Bd. 2, Heft 1: 2016, Seite 17-32.
- Reutlinger, Christian, *Rand*, in: ders. (Hg.), *Raumwissenschaftliche Basics*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2010, Seite 211-220.
- Ricoeur, Paul, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- Riedel, Manfred, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta 1982.
- Rohbeck, Johannes, *Zukunft der Geschichte. Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband*, Berlin: Akademie Verlag 2013.

- , Machbarkeit oder Unverfügbarkeit der Geschichte? Zur doppelten Bedeutung historischer Kontingenz, in: Bayertz, Kurt und Hoesch, Matthias, Die Gestaltbarkeit der Geschichte, Hamburg: Meiner Verlag 2019, Seite 49-66.
- Rölli, Marc (Hg.), *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld: transcript 2015.
- Rosen, Zvi, Max Horkheimer, München: Beck 1995.
- Ruda, Frank, Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, Konstanz: Konstanz Univ. Press 2011.
- Saar, Martin, Macht und Kritik, in: Forst, Rainer, Hartmann, Martin, Jaeggi, Rahel et al. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, Seite 567-587.
- , Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza, Berlin: Suhrkamp 2013.
- , Critical Theory and critical theories, in: *Philosophy and Social Criticism*, Jg. 43 (3): 2017, Seite 298-299.
- , Macht in Bewegung, in: Felgenhauer, Katrin und Bornmüller, Falk (Hg.), *Macht: Denken. Substantialistische und relationalistische Theorien – eine Kontroverse*, Bielefeld: transcript 2018, S. 77-81.
- Sandkaulen, Birgit, Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel. Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel, in: Honneth, Axel und Menke, Christoph (Hg.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Berlin: Akademie Verlag 2006, Seite 169-187.
- Schmid Noerr, Gunzelin, Vollendete Negativität als Spiegelschrift der Erlösung. Über den kritischen Sozialismus der Frankfurter Schule, in: ders., *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1997, Seite 89-115.
- , Bloch und Adorno – bildhafte und bilderlose Utopie, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Vol. 13: 2001, Seite 25-55.
- Schmidt, Alfred, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München/Wien: Hanser 1976.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin: Akademie Verlag 2002.
- Schmucker, Joseph F., *Adorno, Logik des Zerfalls*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1977.
- Schnädelbach, Herbert, Adorno und die Geschichte, in: Kohler, Georg und Müller-Doohm, Stefan (Hg.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2008, Seite 130-154.
- Scholem, Gershom, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, Seite 121-167.
- Schweppenhäuser, Gerhard, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg: Argument Verlag 1993.
- Searle, John R., *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997.
- Seel, Gerhard, *Die Aristotelische Modaltheorie*, Berlin: Walter de Gruyter 1982.

- Seel, Martin, *Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen*, in: ders., *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, Seite 42-63.
- Sen, Amartya, *Equality of What?*, in: ders., *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge: Harvard University Press 1997, Seite 353-369.
- , *Ökonomie für den Menschen. Wege zur Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002.
- Sewell, William Hamilton, *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago: University of Chicago Press 2005.
- Shklar, Judith N., *Der Liberalismus der Furcht* (1989), Berlin: Matthes & Seitz 2013.
- Soanes, Catherine und Stevenson, Angus, (Hg.), *Oxford Dictionary of English. Second Edition*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Sommer, Marc Nicolas, *Utopie und Negativität. Adornos negative Dialektik als Paradigma utopischen Denkens*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 121. Jg., II. Halbband: 2014, Seite 271-288.
- , *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- Sorabji, Richard, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca: Cornell University Press 1980.
- Spinoza, *Briefwechsel. Übertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen von Carl Gebhardt*, Leipzig: Felix Meiner Verlag 1914.
- , *Ethik* (1677), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.
- , *Theologisch-politischer Traktat* (1670), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979.
- , *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet mit dem »Anhang, enthaltend der metaphysische Gedanken«* (1663), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1987.
- , *Politischer Traktat* (1677), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1994.
- Stallmach, Josef, *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim: Verlag Anton Hain 1959.
- Stederoth, Dirk, *Das Ende am Anfang. Anmerkungen zu Hegels Geschichtsbegriff*, in: Eidam, Heinz, Hermenau, Frank und ders. (Hg.), *Die Zukunft der Geschichte. Reflexionen zur Logik des Werdens*, Kassel: Kassel University Press 2003, Seite 55-70.
- Strawson, Peter Frederick, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)* (1959), Stuttgart: Reclam 2003.
- Streeck, Wolfgang und Schmitter, Philippe C., *Gemeinschaft, Markt, Staat – und Verbände?*, in: Streeck, Wolfgang, *Korporatismus in Deutschland. Zwischen Nationalstaat und Europäischer Union*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag 1999, Seite 191-222.
- Striker, Gisela, *Notwendigkeit mit Lücken. Aristoteles über die Kontingenz der Naturvorgänge*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 24/25: 1985, Seite 146-164.
- Taylor, Charles, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.

- Ther, Philipp, *Das andere Ende der Geschichte. Über die große Transformation*, Berlin: Suhrkamp 2019.
- Theunissen, Michael, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin: Walter de Gruyter 1969.
- , Negativität bei Adorno, in: Friedeburg, Ludwig von und Habermas, Jürgen (Hg.), *Adorno Konferenz 1983*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, Seite 41-65.
- Thomä, Dieter, *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds*, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Thyen, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- Tiedemann, Rolf, Begriff, Bild, Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis, in: Theodor W. Adorno Archiv (Hg.), *Frankfurter Adorno Blätter II*, München: edition text + kritik 1993, Seite 92-111.
- Többicke, Christian, *Negative Dialektik und kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992.
- Toepfer, Gerd, »Leben«, in: ders., *Historisches Wörterbuch der Biologie Bd. 2*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011, Seite 420-483.
- Toledo, Camille de, *Eutopia. Eine kollektive Fiktion der Hoffnung*, in: *Beton International*, 2. Jahrgang, Nr. 2: 2015, 2.
- Troeltsch, Ernst, Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz, in: ders., *Gesammelte Schriften. Zweiter Band*, Tübingen: Mohr Siebeck 1922, Seite 769-778.
- Urry, John, *Small worlds and the new »social physics«*, in: *Global Networks*, Vol. 4 (2): 2004, Seite 109-130.
- Utz, Konrad, *Die Notwendigkeit des Zufalls. Hegels spekulative Dialektik in der »Wissenschaft der Logik«*, Paderborn: Schöningh 2001.
- Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als-Ob*, Leipzig: Felix Meiner Verlag 1913.
- Valéry, Paul, *Die Politik des Geistes. Unser höchstes Gut (1932)*, in: ders., *Werke* (Frankfurter Ausgabe) Bd. 7, Frankfurt a.M.: Insel Verlag 1995, Seite 75-104.
- Verwey, Johannes Maria, *Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntnis-kritik*, Leipzig: S. Hirzel 1913.
- Vico, Giambattista, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker (1725)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1990.
- Virno, Paolo, Wenn die Nacht am tiefsten... Anmerkungen zum »General Intellect«, in: Atzert, Thomas und Müller, Jost (Hg.), *Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2004, Seite 148-155.
- Vogelmann, Frieder, »Postfaktisch«, in: *Soziopolis-Gesellschaft beobachten: 2016*, www.sozio-polis.de/verstehen/wie-spricht-die-wissenschaft/artikel/postfaktisch/, aufgerufen am 29.07.2020.
- Vogt, Peter, *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Berlin: Akademie Verlag 2011.
- Voltaire, *Candide oder Die Beste der Welten (1759)*, Stuttgart: Reclam 1971.
- Wahrig-Burfeind, Renate und Krome, Sabine, *Wahrig. Deutsches Wörterbuch. 9., vollst. neu bearb. und aktualisierte Aufl.*, Gütersloh: Wissenmedia Verlag 2011.
- Waldenfels, Bernhard, *Ordnung im Potentialis. Zur Krisis der europäischen Moderne* in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, Seite 15-27.

- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1980.
- , Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988, Seite 146-214.
 - , Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1920), in: ders., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie Bd. I*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988, Seite 17-205.
 - , Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter (1894), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988, Seite 470-507.
 - , Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik (1906), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988, Seite 215-290.
 - , Soziologische Grundbegriffe (1921), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988, Seite 541-581.
 - , Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie (1913), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988, Seite 427-474.
- Weil, Grete, *Generationen*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 1985.
- Wellmer, Albrecht, Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, Seite 175-221.
- Welzer, Harald, *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 2008.
- Wetz, Franz Josef, Die Begriffe »Zufall« und »Kontingenz«, in: Graevenitz, Gerhart von und Marquard, Odo (Hg.), *Kontingenz*, München: Wilhelm Fink Verlag 1998, Seite 27-34.
- Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988.
- Wolf, Ursula, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München: Wilhelm Fink Verlag 1979.
- Wright, Erik Olin, *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2017.
- Wyman, David S., *Das unerwünschte Volk. Amerika und die Vernichtung der europäischen Juden*, Ismaning: Max Hueber Verlag 1986.
- Zenkert, Georg, *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Ziege, Eva-Maria, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Zimmermann, Rolf, *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005.
- Zirden, Sylvia, *Theorie des Neuen. Konstruktion einer ungeschriebenen Theorie Adornos*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.

Žižek, Slavoj, *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Berlin: Suhrkamp 2014.

Philosophie



Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest

Für eine post-neoliberale Welt

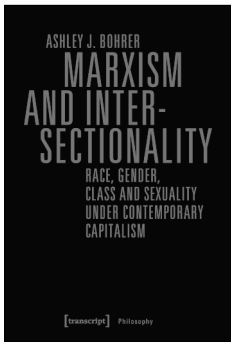
September 2020, 144 S.

10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0

ISBN 978-3-7328-5365-6



Ashley J. Bohrer

Marxism and Intersectionality

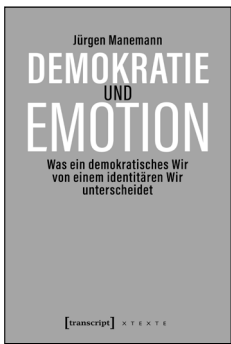
Race, Gender, Class and Sexuality
under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann

Demokratie und Emotion

Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6

E-Book:

PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Harald Lemke

Szenarien der Ernährungswende
Gastrosophische Essays
zur Transformation unserer Esskultur

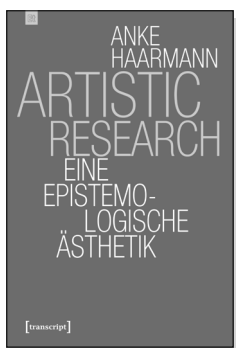
2018, 396 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8



Anke Haarmann

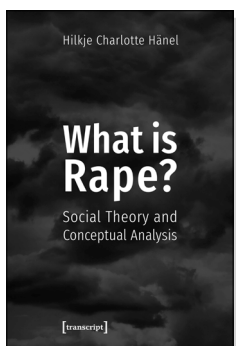
Artistic Research
Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart.

34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8



Hilke Charlotte Hänel

What is Rape?
Social Theory and Conceptual Analysis

2018, 282 p., hardcover

99,99 € (DE), 978-3-8376-4434-0

E-Book: 99,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4434-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**