

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, verfälschen) 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), Springe: 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 marxische 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 versperrenen Möglichkeitsraum.⁷⁵ Die Ernüchterung, welche in Thesen wie der vom Müll aller Kultur gipfelt⁷⁶, befällt auch das Möglichkeitsdenken: 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 Always 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.« Always, *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 [...] rekurrieren 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 Umrisse 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 verschwistert 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 möglichkeitsvergessen 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 Bilderverbotes 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 Kauz 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.