

III. Möglichkeit als gesellschaftstheoretischer Grundbegriff

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie, S. 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 138.

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

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

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

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

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

- ¹⁷ So endet der berühmte Text des jungen Marx: »Wenn alle innern Bedingungen erfüllt sind, wird der *deutsche Auferstehungstag* verkündet werden durch das *Schmettern des gallischen Hahns*.« Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 391. Auch Žižek stellt diese Verbindung her, begreift allerdings den gallischen Hahn als Negation der Eule: »Die Eule der Minerva (die deutsche kontemplative Philosophie) soll durch das Schmettern des gallischen Hahns (das französische revolutionäre Denken) abgelöst werden, der die proletarische Revolution verkündet – im revolutionären Akt des Proletariats wird das Denken dem Sein vorausgehen.« Slavoj Žižek, Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus, Berlin: 2014, S. 305. Auch Arndt sieht im Hahn das Gegenbild zur Eule: Andreas Arndt, Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx, Berlin: 2015, S. 74.
- ¹⁸ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 390.

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

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

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

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

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

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

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

21 Hartmann, Die Marxsche Theorie, S. 80.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ A.a.O., S. 517.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ Marx, *Das Kapital* Bd. 1, S. 57.

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

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

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

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

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

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

35 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁹ A.a.O., S. 540.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Marx, Das Kapital Bd. 1, S. 54.

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

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

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

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

⁵³ Marx, *Das Kapital* Bd. 1, S. 531.

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

⁵⁵ Marx, *Das Kapital* Bd. 1, S. 532.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

61 Bloch, Das Prinzip Hoffnung, S. 331.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 73 Gewiss wäre für uns heutige eine sehr viel näherliegende Alternative zur Revolution einerseits oder dem Untergang der kämpfenden Klassen samt Regression andererseits denkbar: »Marx hat nicht erwogen, daß die bürgerliche Ökonomie das zur Basis ihrer Existenz machen könnte, was sie durch die permanente Steigerung der Produktivkräfte intendiert: wachsenden Reichtum durch wachsende Unabhängigkeit von der Arbeit der Massen. [...] Ausgeschlossen blieb die Möglichkeit, daß diese bürgerliche Ökonomie sowohl vorm Untergang sich retten wie zu höherer Perfektion ihres Systems gelangen kann«. Karl Heinz Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt a.M.: 1983, S. 185.
- 74 Vgl. Terry Pinkard, *Contingency and Necessity in History: Rethinking Hegel*, in: Rüdiger Bubner und Walter Mesch (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999*, Stuttgart: 2001, S. 117.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

genschaftslosen Elementarteilchen zukommt, einfach auf die Welt des Menschen zu übertragen, würde auch den Meister der Analogien, Aristoteles, sicherlich irritieren. Demgegenüber bemerkt Hondrich: »Auch wenn man die Analogie zwischen Naturwelt und Sozialwelt nicht so weit treiben will, die Makroprozesse der Vergesellschaftung genauso wie die der Physik den Kausalgesetzen zu unterwerfen, liegt doch eines nahe: die inneren Strukturierungen und äußeren Bewegungen von Gruppen, Kollektiven, sozialen Systemen lassen sich wegen der Verzahnung und gegenseitigen Stützung von Handlungen [...] gesetzmäßig erfassen und voraussagen als Handlungen von Individuen selber.« Hondrich, Begrenzte Unbestimmtheit als soziales Organisationsprinzip, S. 63.

- 78 Diese Frage ist zwar zu bejahen – allerdings nicht mit Weber, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche. Man müsste dann eher auf einen anderen Klassiker der Soziologie, nämlich auf Georg Simmel verweisen. Zwar werde ich mich im Folgenden nicht weiter mit Georg Simmel beschäftigen, weil Webers Verständnis von Sozialwissenschaft weitaus stärker von Horkheimer und Adorno rezipiert worden ist. Aber zumindest dieser Hinweis erscheint mir erforderlich zu sein, um kein falsches Bild entstehen zu lassen. Simmel hat im Rahmen erkenntnistheoretischer Überlegungen vorgeschlagen, von der kantischen Anschauungs- zur Möglichkeitsform überzugehen. Der Raum gestaltet sich unter soziologischer Perspektive nicht als eine bloße Anschauungsform, sondern als Möglichkeitsform. Er fungiert damit als Fundament für gesellschaftliche Ordnung überhaupt. Vgl. Andrea Gläuser, Von der Anschauungs- zur Möglichkeitsform. Simmels soziologische Reinterpretation der Kantschen Raumtheorie, in: Christian Papilloud und Cécile Rol (Hg.), Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Wiesbaden: 2009, S. 65ff.
- 79 Max Weber, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: 1988, S. 167.

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

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

Weber hält einen derartig reduktionistischen Ansatz auf keinem wissenschaftlichen Gebiet der »Kulturerscheinungen« für zielführend – also auch nicht auf dem Gebiet der politischen Ökonomie. Die Soziologie habe sich nicht nur von solchen Reduktionen, sondern auch von dem Anspruch zu verabschieden, »die kulturelle, soziale oder historische Wirklichkeit als Ganzes – oder hegelianisch ausgedrückt: in ihrer Totalität – zu erfassen.

Um mit Weber soziale Tatsachen überhaupt begreifen zu können, muss ein Erkenntnissubjekt sie in ein »Gedankengebilde« verwandeln. Es mag zwar sein, dass sub specie aeternitatis Wirkliches vollends bestimmt ist, aber im Lichte der Kopernikanischen Wende Kants scheint es unmöglich, das Wirkliche in all seinen Hinsichten und Bedingtheiten zu begreifen. Wer den Erfolg oder das Eintreten eines sozialen Sachverhalts auf Ursachen zurückführen möchte, muss dabei selektiv vorgehen, um aufgrund der *Mannigfaltigkeit kausaler Momente* überhaupt zu Erkenntnis zu gelangen. An der Geschichtswissenschaft macht Weber deutlich, inwiefern immer eine *Auswahl* aus der »Unendlichkeit der Determinanten« getroffen werden muss, damit soziale Prozesse erschlossen werden können:

»[E]s kommt der Geschichte ausschließlich auf die kausale Erklärung derjenigen ›Bestandteile‹ und ›Seiten‹ des betreffenden Ereignisses an, welche unter bestimmten Gesichtspunkten von ›allgemeiner Bedeutung‹ und *deshalb* von historischem *Interesse* sind.«⁸¹

So interessieren am Tod von Caesar zumeist nicht kriminalistische oder medizinische Aspekte, sondern der politische Kontext und die erheblichen Folgen für die Zeit danach. Kurzum: Wir sind zu Zwecken der Erkenntnis genötigt, eine Auswahl aus dem schier unendlichen Kosmos der Gründe zu treffen, und das Erkenntnisinteresse bestimmt diese Auswahl.

Um die kausalen Zurechnungen »adäquat« vornehmen zu können, also die bedeutsamen Kausalzusammenhänge gemäß dem gesetzten Erkenntnisinteresse erfassen zu können, bedarf es sozialwissenschaftlicher Methoden (Regelwissen) und historischen Sachverstands (Quellenwissen). Zur Überprüfung der adäquaten Verursachung bezieht sich Weber auf ein Verfahren, bei dem der Begriff der *objektiven Möglichkeit* zentral ist. Die Vorstellung von objektiver Möglichkeit geht auf den Psychologen und Physiologen Johannes von Kries zurück. Mit Kries dient der Begriff dazu, das Eintreten oder Nicht-Eintreten eines Ereignisses fassen zu können:

⁸⁰ A.a.O., S. 168f.

⁸¹ Weber, Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik (1906), S. 272.

»Man nennt also das Eintreten eines Ereignisses unter gewissen ungenau bestimmten Umständen dann objectiv möglich, wenn Bestimmungen dieser Umstände denkbar sind, welche gemäß den factisch geltenden Gesetzen des Geschehens das Ereignis verwirklichen würden.«⁸²

Ein laplacescher Dämon könnte auf den Begriff der objektiven Möglichkeit verzichten, da er alle Bestimmungen für den Erfolg eines Ereignisses vor Augen hätte. Wenn aber nur einige und nicht alle Umstände, die ein Ereignis bedingen, erkannt werden (können), vermag der Begriff der Möglichkeit die partielle Bestimmung eines Ereignisses in Aussagesätzen anzudeuten. Auch wenn es seltsam klingen mag: Objektive Möglichkeit resultiert aus subjektivem Unwissen über die Totalität aller Bedingungen oder aus der subjektiven Entscheidung, für das Verständnis eines Ereignisses gemäß vorliegendem Erkenntnisinteresse eine spezifische Auswahl aus dieser Totalität getroffen zu haben. Objektiv möglich ist ein Ereignis genau dann, wenn die berücksichtigten Bedingungen seines Erfolges oder Eintretens den bekannten und hierfür relevanten Gesetzmäßigkeiten nicht zuwiderlaufen: *Objektiv möglich ist das, was nicht unmöglich ist.* Doch rekurriert Weber auf die von Kries skizzierte Kategorie der objektiven Möglichkeit lediglich auf solchdürre Weise?⁸³

Die Kategorie der objektiven Möglichkeit, so Weber, sei hilfreich, um die Erkenntnis der Kausalzusammenhänge historischer Vorgänge unter einem spezifischen Erkenntnisinteresse »adäquat« zu begreifen. Weil hierfür notwendigerweise eine Auswahl aus der Menge an determinierenden Momenten getroffen werden muss, geht damit auch eine gewisse Unsicherheit einher, ob tatsächlich die relevanten Gründe für den zu untersuchenden Prozess ausgewählt worden sind. Weber schlägt ein *Prüfverfahren* in Form eines *Gedankenexperiments* vor, um die Kausalbeziehung zwischen »jenen wesentlichen Bestandteilen des Erfolgs und bestimmten Bestandteilen aus der Unendlichkeit determinierender Momente« festzustellen.⁸⁴ Um also die adäquaten von nicht oder kaum bedeutsamen Faktoren eines historischen Prozesses zu scheiden, kann die Historikerin insofern kontrafaktisch verfahren, als sie einzelne Ereignisse als Faktoren eines histori-

82 Johannes von Kries, Über den Begriff der objectiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben, Leipzig: 1888, S. 5.

83 Gleichwohl könnte dieser Begriff der objektiven Möglichkeit von Interesse sein, weil Kries ihn näher bestimmt durch den Begriff des *Spielraums*. Kries merkt an, dass aufgrund gewisser Bedingungen das Eintreten eines Ereignisses unbestimmt bleibe. Diese Unbestimmtheit wird als »Spielraum verschiedenartigen Verhaltens« aufgefasst. Kries illustriert das am wahrscheinlichkeitstheoretischen Beispiel des Würfelspiels. Wenn ein Ereignis, das Würfeln der Zahl 6, eingetreten ist, ist es vollends bestimmt, doch vor dem Wurf kann nur angegeben werden, dass bei einem sechsseitigen Würfel die Zahl 6 mit der Häufigkeit 1/6 fällt. Häufigkeit sei ein empirischer Begriff, Spielraum seine theoretische Entsprechung. Der Spielraum umfasst dann die unterschiedlichen Ereignisse, die eintreten können, also möglich sind. Oder allgemeiner gefasst: Alle möglichen Ereignisse unter bestimmten allgemeinen Bedingungen bilden den Spielraum, welcher folglich zum Inbegriff möglicher Alternativen wird. A.a.O., S. 7. Zur Theorie des Spielraums vgl. auch Johannes von Kries, Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung, Freiburg: 1886, insbesondere Kapitel VII.

84 Weber, Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, S. 273.

schen Prozesses ausschaltet oder abändert.⁸⁵ Daraufhin imaginiert sie, welchen Verlauf jener dann genommen hätte. Diese Experimente werden in *Möglichkeitsurteilen* gefällt. Objektiv ist die hierfür zugrundgelegte Kategorie der Möglichkeit, weil unter Anwendung gewisser Erfahrungsregeln auf tatsächlich stattgefundenen Geschichtsprozesse rekurriert wird.⁸⁶ Indem andere, als möglich erachtete Resultate eines sozialen Prozesses skizziert werden, lassen sich die maßgeblichen Ursachen des tatsächlichen Ausgangs deutlicher erfassen. Ein derartiges Gedankenexperiment kommt nicht ohne die Kategorie der Möglichkeit aus. Mit dieser Kategorie und unter Berücksichtigung nomologischen Wissens (Erfahrungsregeln des Geschehens) sowie von Wissen über historische Tatsachen können Alternativen zum tatsächlichen Verlauf konstruiert werden.

Der Begriff der objektiven Möglichkeit wird damit in der *Retrospektive* angewendet. Die so imaginierten Alternativen sind immer nur Alternativen zu sozialen Prozessen, die tatsächlich stattgefunden haben. Für Weber wäre es widersinnig, diesem Denken von Alternativen inmitten einer sozialwissenschaftlichen Betrachtung einen Stellenwert einzuräumen, der über solche methodischen Operationen zum besseren Verständnis des tatsächlichen Verlaufs hinausgeht. Andersseinkönnen wird einzig im *Irrealis der Vergangenheit* zugelassen.⁸⁷ Zwar könnte der Forscher ein Gespür für das Andersseinkönnen sozialer Prozesse gewinnen, wenn er sich diesen Gedankenexperimenten gemäß dem Begriff der objektiven Möglichkeiten hingibt, aber darüber schweigt Weber. Diese Experimente gleichen Forschungen unter Laborbedingungen: Wir verändern einige Bedingungen sozialer Prozesse, die aber bereits kausal verursacht worden sind.⁸⁸ Es

-
- 85 Zum Zweck einer kontrafaktischen Geschichtsbetrachtung vgl. Alexander Demandt, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?*, Göttingen: 1986, insbesondere das Kapitel 7 über alternative Möglichkeiten, S. 119ff. Erst Jahrzehnte später erscheint im deutschsprachigen Raum die nächste Publikation, die sich mit dieser Betrachtungsweise beschäftigt. Die Herausgeber stellen verwundert fest, wie wenig Beachtung sie seit nunmehr über 100 Jahren unter Historikerinnen erlangte, obwohl »[j]ede Form von Geschichtsschreibung [...] eigentlich immer mit kontrafaktischen Methoden« operiere. Christoph Nonn und Tobias Winnerling (Hg.), *Eine andere deutsche Geschichte 1517–2017. Was wäre wenn...* Paderborn: 2017, S. 8.
- 86 Ein ähnliches Verfahren findet sich im »Modell-Platonismus« der neoklassischen Wirtschaftswissenschaften. Es ist der fast schon manische Einsatz von *Ceteris-Paribus-Annahmen*. Vgl. den in die Jahre gekommenen, aber angesichts der gegenwärtigen Bewusstseinslage der »mainstream economics« immer noch aktuellen Aufsatz: Hans Albert, *Modell-Platonismus. Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens in kritischer Beleuchtung*, in: Friedrich Karrenberg und Hans Albert (Hg.), *Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Festschrift für Gerhard Weisser*, Berlin: 1963, S. 53f.
- 87 »Und es ist streng daran festzuhalten, [...] daß wir einen Teil der im ›Stoff‹ des Geschehens vorgefundenen ›Bedingungen‹ abstrahierend isolieren und zum Gegenstande von ›Möglichkeitsurteilen‹ machen, um so an der Hand von Erfahrungsregeln Einsicht in die kausale ›Bedeutung‹ der einzelnen Bestandteile des Geschehens zu gewinnen. Um die wirklichen Kausalzusammenhänge zu durchschauen, *konstruieren wir unwirkliche.*« Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, S. 287. Weber führt zwar den Begriff der objektiven Möglichkeit auch in Bezug auf individuelles und Gemeinschaftshandeln ein, um die Orientierung der Akteure an gemeinsamen Regeln darzustellen, aber auch diese Verwendungswise übersteigt nicht den retrospektiven Gebrauch des Möglichkeitsbegriffs. Vgl. Weber, *Ueber einige Kategorien der vorstehenden Soziologie* (1913), S. 443f.
- 88 Folgerichtig kommentiert Max Horkheimer die Theorie der objektiven Möglichkeit bei Weber: »Solches Kalkulieren gehört zum logischen Gerüst der Historie wie der Naturwissenschaft. Es ist

bleiben reine Gedankenspiele außerhalb der »wirklichen« Welt: Die hierbei untersuchten Potentiale wurden nicht realisiert. Die imaginierten Alternativen zum tatsächlichen Geschichtsverlauf erhärten nur Webers Insistieren auf der Wirklichkeit. Das – wenn auch ungeschriebene – Verbot lautet: Benutze niemals dieses Gedankenexperiment für die Antizipation verschiedener Entwicklungspfade gesellschaftlicher Zusammenhänge.⁸⁹ Webers Wissenschaftsverständnis gemäß können Wirtschaft und Gesellschaft nur unter dem Aspekt ihres Gewordenseins, nie unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit »adäquat« gedeutet und verstanden werden.⁹⁰ In der Gründungsphase der Soziologie und als Reflex gegen die marxistische Geschichtsphilosophie wiederholt sich die spinozianische Negation des Möglichkeitsdenkens mit anderen Mitteln, zu denen paradoxe Weise der Begriff der Möglichkeit gehört.⁹¹

3. Retrospektive und prospektive Möglichkeit. Vorüberlegungen zur Kritischen Theorie

Vor einigen Jahren erregte sich Robert Menasse über die zeitgenössische Phantasielosigkeit in Kunst, Wissenschaft und öffentlichen Debatten. Kaum würden noch Alternativen zur neoliberalen Moderne aufgeworfen. Affirmation oder Fatalismus, so schien es ihm, seien an die Stelle einer von Distanz und Kritik bestimmten Perspektive auf soziale, ökonomische und politische Sachverhalte getreten:

»Was Anspruch zumindest eines Kontinents war, nämlich das Denken in Alternativen, ist weltweit aufgegangen in alternativloser Affirmation, in emphatischer oder grimmiger Zustimmung zu einer Entwicklung, die einfach stattfindet, der wir uns lethargisch oder begeistert unterwerfen, jedenfalls unterwerfen, bei der wir tätig oder untätig mitmachen, jedenfalls mitmachen, in der wir unseren Profit suchen, jedenfalls keine Alternative suchen, in der die immer größere technische oder naturwissenschaftliche Beherrschung der Welt die einzige Perspektive ist, jedenfalls die Beherrschung, jedenfalls nicht die soziale Befreiung. [...] Verglichen mit der Zwangsläufigkeit, die der Globalisierung allgemein zugeschrieben wird, war Hegels Weltgeist ein

die Existenzweise von Theorie im traditionellen Sinn.« Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M.: 1988, S. 168.

- 89 Es gibt aber auch bei Weber Ausnahmen von diesem Verbot. Zumeist gegen Ende seiner materialen Analysen lässt er methodologisch gebotene Vorsicht fahren, wie beispielsweise am Schluss der »Protestantischen Ethik«.
- 90 Detlev Claussen hat das einmal so ausgedrückt: »Der historische Sinn, den Marx mit seiner Kritik der Politischen Ökonomie im Auge hatte, die kapitalistische Produktionsweise unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit darzustellen, verdunstet bei Max Weber.« Claussen, Detlev, Ikone der Bürgerlichkeit, in: Die Tageszeitung, vom 19.04.2014, S. 26.
- 91 Fetscher hat darauf hingewiesen, dass der Begriff der objektiven Möglichkeit auch prospektiv verwendet werden kann. Eine derartige Verwendungsweise findet sich bei Georg Lukács. Irving Fetscher, Zum Begriff der »objektiven Möglichkeit« bei Max Weber und Georg Lukács, in: Revue Internationale de Philosophie, Vol. 27, 1973, S. 509.

Lufthauch. Aber anders als bei Hegels Weltgeist wissen wir von der Zwangsläufigkeit der Globalisierung nicht, was am Ende stehen soll.«⁹²

Dieses Zitat ist programmatisch. Es übertreibt, um herauszustellen, gegen welche Tendenzen kritische Projekte unentwegt vorzugehen haben. Diese Diagnose hätte ebenso von Adorno, Horkheimer oder Marcuse stammen können als Ausdruck des möglichen Endes der Epoche der Aufklärung: Aufklärung schlägt in Affirmation zurück. Eine Bastion gegen die Manifestation des affirmativen Zeitgeistes in gesellschaftstheoretischen Kontexten stellt seit jeher die Kritische Theorie dar. Wenn sie – wie ich vorerst nur behaupte – die Hebung möglicher Alternativen zum Bestehenden als eine ihrer Hauptaufgaben begreift, so dürfte Menasses Anspruch, die Hypostase der Zwangsläufigkeit zu kritisieren, ihr nahekommen. Zentrales Anliegen von Kritischer Theorie besteht in der Dynamisierung der Wirklichkeitserkenntnis. Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, inwiefern sich »Möglichkeit« als Grundbegriff der Kritischen Theorie erweist und sie als *Denken von sozialen Möglichkeiten* zu begreifen ist.

Aufgabe des Zweiten Teils dieser Untersuchung wird es also sein, diesen spezifischen Begriff der Möglichkeit und das für Kritische Theorie konstitutive Möglichkeitsdenken facettenreich darzulegen. Hierzu diente die Entfaltung des Begriffs der Möglichkeit in den vorangegangenen Kapiteln. Diese Geschichte des Begriffs, wie ich sie von Aristoteles über Spinoza zu Hegel und Marx sowie Weber skizziert habe, ist keineswegs eine Erfolgsgeschichte. Nahezu regelmäßig droht der Möglichkeitsbegriff zu scheitern: Die Öffnung der Wirklichkeitsbetrachtung auf mögliches Anderssein hin wird immer wieder infrage gestellt. Diese Einwände sind produktiv zu wenden im Rahmen einer Aneignung des Begriffs der Möglichkeit für die Kritische Theorie.

Mit Aristoteles beginnt das begrifflich fundierte Möglichkeitsdenken in der abendländischen Philosophie. Der Gedanke, dass die von Vermögen beflügelte Wirklichkeit sich stetig verändert und unter Umständen auch entwickelt, wird bereits in der Antike grundgelegt. Es tritt eine Konzeption des Realen hervor, die als Möglichkeits-Wirklichkeits-Relation zu charakterisieren ist. Die partielle Bestimmtheit des Möglichen, die Vorstellung von Kontingenz und das Vermögendsein von Einzeldingen sind elementare Aspekte. Wenn der Handlungsraum durch Kontingenz näher bestimmt wird und wenn Handeln nicht notwendiges Verhalten sowie das Wählen zwischen Alternativen impliziert, so sind damit Grundlagen für eine moderne Theorie der Handlungsfreiheit vorbereitet. Dort, wo vernunftbegabte Subjekte handeln, lassen sich Möglichkeiten erblicken.

Auch wenn mit Spinoza die Ontologie von Dynamis und Energeia negiert und durch ein System der absoluten Immanenz ersetzt wird, sollte nicht außer Acht bleiben, dass die Bestimmung von Vermögen als Macht einen Begriff der Möglichkeit anreichert, der für die Kritische Theorie der Gesellschaft dienlich ist. Vermögen können⁹³ etwas bewirken, und in ihrem Wirken auf andere erweist sich ein Einzelding als mächtig: Es bewirkt Veränderungen, und diese lassen sich als Ausdruck von Macht deuten. Ein

92 Menasse, Die Zerstörung der Welt als Wille und Vorstellung, S. 25f.

93 Spinoza würde allerdings auf ›müssen‹ insistieren.

weiterer Vorteil der spinozianischen Ontologie besteht in ihrer gleichrangigen Berücksichtigung der Affekte von Einzeldingen. Macht wird nicht nur auf Ebene des rationalen Handelns thematisch, sondern auch unter dem Attribut des Körpers betrachtet: Wir verkürzen eine Analyse der Macht, wenn wir sie nur als ein rationales Phänomen zu untersuchen trachten. In Abgrenzung zu Spinoza müsste aber diese Macht, die man im Bereich des Handelns als Handlungsmacht näher bestimmt, unterteilt werden in mögliche Macht und tätige (verwirklichte) Macht. Weil Macht niemals nur von intrinsischen Vermögen der Einzeldinge, sondern immer auch von den Kontexten abhängt, in denen sich die Einzelnen bewegen, bedarf es einer Einbettung von Möglichkeitsdenken in intersubjektive und überindividuelle Zusammenhänge. Individuelle Möglichkeiten bilden sich erst im jeweiligen Handlungskontext von Vermögenden und politische Macht basiert auf der kollektiven Macht aller Staatsbürgerinnen.

Das führt zu Hegel: Möglichkeiten werden insbesondere in der Sphäre des Sozialen und des Staates gewahr. Was mit Hegel als entscheidender Aspekt hinzukommt, ist die Materialisierung von Vermögen. Fortan werden unter Vermögen nicht nur Fähigkeiten, sondern auch materielle Güter gefasst. Werden Vermögen in Institutionen gebunden, dann lassen sich diese Einrichtungen als Fundament sozialer Möglichkeiten auffassen: Sie begrenzen und ermöglichen soziale Interaktionen. Institutionelle Zusammenhänge sind also konstitutiv für soziale Möglichkeitsräume. Prozesse der Institutionalisierung sind mit Hegel als Formen der Verrechtlichung und Verfestigung von Vermögen zu begreifen. Obwohl Vermögen durch Institutionalisierung auf Dauer gestellt werden, unterstreicht die Historisierung von Vermögen, dass sie zu sozialem Wandel beitragen und selbst wandelbar sind: Vermögen entstehen, werden verändert und vergehen als Teil historischer Prozesse – und mit ihnen die Institutionen, in die sie eingelassen sind.

Der Ansatz von Marx ist in dieser Hinsicht als Radikalisierung des hegelischen Vermögensbegriffs im Besonderen, der Konzeption von bürgerlicher Gesellschaft und Staat im Allgemeinen zu begreifen. Im Rahmen einer Kritik der politischen Ökonomie werden die Produktivkräfte als Ausdruck von historisch gewordenen Vermögen verstanden. Spezifische Weisen ihrer Realisierung können zu sozialem Wandel beitragen. Insofern ist der Begriff der Realmöglichkeit als ‚sozial‘ zu bestimmen. Das marxsche Wirklichkeitsverständnis zielt darauf ab, gesamtgesellschaftliche Tendenzen und Potentiale innerhalb des Bestehenden so zu erschließen, dass Möglichkeiten der zukünftigen Entwicklung der Gesamtgesellschaft bewusstwerden. Insofern lässt sich der Begriff der sozialen Realmöglichkeit als ‚prospektiv‘ charakterisieren. Hierin wird ein Gegensatz zu Hegel markiert, weil der Rechtsphilosoph sich diesen ‚Blick nach vorne‘ untersagte: Marx greift die hegelische Sittlichkeitskonzeption auf, indem er die individuellen, sozialen und staatlichen Vermögen in ihrer zeitlichen, materiellen und rechtlichen Realität zu begreifen gedenkt. Aber er erweitert diese Perspektive, indem Vermögen als Gewordene auch in ihrer für Gegenwart und Zukunft bedeutsamen Dynamik zugänglich gemacht werden. Marx öffnet mit diesem sozialen Möglichkeitsbegriff den Gegenstandsbereich seiner Wirklichkeitsanalyse auf die Zukunft. Doch diese Öffnung impliziert keine Offenheit des Zukünftigen: Einzig die sozialistische Zukunft ist möglich und ihre Realisierung scheint im Rahmen einer materialistischen Theorie der Gesellschaft sogar notwendig zu sein. Der für den Aspekt der Veränderbarkeit und für die Öffnung

auf Zukunft so entscheidende Begriff der Möglichkeit wird in einer auf Notwendigkeitsurteilen beruhenden Theorie sozialer Veränderung wieder eingebettet.

Die marxsche Thematisierung von Gesellschaft, Politik und Staat ist insofern nachhegelianisch, als sie den Begriff der Wirklichkeit, den Hegel einer philosophischen Analyse für würdig erachtet, nicht mehr gelten lässt. Mit Marx verabschiedet sich die Kritik der Wirklichkeit von etablierten Formen der philosophischen Wirklichkeitsbetrachtung – praktische Philosophie wird zur Gesellschaftstheorie, die bestenfalls »die Massen ergreift«.⁹⁴ Diesem Praxisbezug muss sich Soziologie, wie Max Weber sie konzipiert, verwehren – ebenso wie einem materialistischen Geschichtsverständnis und der Öffnung auf die Zukunft hin. Gleichwohl verfügt die soziologische Betrachtung über einen Begriff der objektiven Möglichkeit, der einerseits methodisch von Belang wird und andererseits gesellschaftliche Sachverhalte als auf verschiedene Weise veränderbar betrachtet. Dieser Begriff der sozialen Möglichkeit, der zumindest in der Retrospektive verschiedene Wege gesellschaftlicher Entwicklung im Rahmen von Gedankenexperimenten imaginiert, macht die Konturen klarer, die der prospektive Möglichkeitsbegriff bei Horkheimer und Adorno vor dem Hintergrund einer geschichtsphilosophischen Enthaltsamkeit, mithin einer Lähmung des Zukunftsoptimismus, angenommen hat. Im Vergleich zu Weber versucht die Kritische Theorie – verstanden als sozialphilosophische Möglichkeitsanalyse – eine Erweiterung der Erkenntnismöglichkeiten. Sie manifestiert sich in dem bereits bei Marx identifizierten Begriff der prospektiven Möglichkeit. Er wird beispielsweise ersichtlich in Adornos Beschäftigung mit der spätkapitalistischen Gesellschaft, die er – ähnlich wie Marx und Engels – als einen in hohem Grade dynamischen, die je überkommenen Verhältnisse umwälzenden Prozesszusammenhang begreift. Doch systemtransformierender sozialer Wandel kann erfolgreich und langfristig verhindert werden, obwohl in der bestehenden Gesellschaftsformation ›starke‹ Potentiale zu ihrer eigenen Überwindung existieren. War Hegels Problem der Pöbel und der mit ihm verbundene mögliche Umsturz, so wird der mögliche, aber ausbleibende systemtransformierende Wandel zum Problem einer Sozialphilosophie nach Marx. Bleiben emanzipatorische Potentiale unverwirklicht und verkommen gar, so wird der bei Marx als notwendig konstatierte Übergang in die sozialistische Gesellschaft zweifelhaft. Ein Verharren im Bestehenden und auch die Regression erweisen sich als Alternativen zum geschichtlichen Modell des Fortschritts. Zwar will Kritische Theorie, die sich im Geiste der Ideale der Menschheit zu bewegen beansprucht, die Möglichkeit der Befreiung denken. Sie muss aber angesichts des Fortgangs der Aufklärung, die im 20. Jahrhundert in Barbarei umschlug, den Optimismus der notwendig zu erfolgenden Freiheitsverwirklichung einbüßen. Das Möglichkeitsspektrum wird damit um Alternativen erweitert:

»Nicht bloß die Freiheit, auch künftige Formen der Unterdrückung sind möglich.«⁹⁵

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

95 Max Horkheimer, Autoritärer Staat (1940/1942), in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M.: 1987, S. 309.

