

## II. Möglichkeit als Grundbegriff der praktischen Philosophie

---

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

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

- 
- 1 Malte Faber und Reiner Manstetten, Produktion, Konsum und Dienste in der Natur. Eine Theorie der Fonds, in: Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Bd. 9: 1998, Seite 225ff.
  - 2 Damit ist keineswegs eine Lehre vom Absoluten ausgeschlossen: Aristoteles selbst hatte bekanntlich die *prima philosophia* in einer Hinsicht als Lehre vom *unbewegten* Bewegten bestimmt.

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

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

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

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

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

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

## 1. Praktische Vermögen, Handlungsraumkontingenz und Freiheit bei Aristoteles

Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.  
Immanuel Kant<sup>3</sup>

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

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

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

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

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

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

- 
- 8 So schreibt Hans Lenk: »Das Handeln bzw. Bedingungen, Faktoren, Teilprobleme menschlicher Handlungen werden analysiert von Psychologen, [...], Soziologen, Kulturanthropologen, und Ethnologen, Ethologen, Linguisten und vergleichenden Sprachwissenschaftlern, von Juristen, Moral-, Sozial-, Handlungsphilosophen, Handlungslogikern im engeren Sinne, Wert- und Normenlogikern, System- und Planungswissenschaftlern, Entscheidungstheoretikern und mathematischen Spieltheoretikern, Ökonomen, Politologen, Historikern, auch von Humanbiologen, Genetikern, naturwissenschaftlichen Anthropologen, Molekularbiologen, Neurologen, Neuropsychologen, Biokybernetikern, Arbeitsphysiologen, psychosomatischen Medizinerinnen, Psychiatern, Arbeitswissenschaftlern, Sportwissenschaftlern, Verkehrswissenschaftlern, Stadtplanern usw. usw.« Und Lenk bemerkt: »Der Ansatz einer einzelnen Disziplin läßt unvermeidlich jeweils bestimmte handlungsrelevante Faktoren und Bedingungen [...] außer acht« und verweist darauf, dass bisher noch keine allgemeine, interdisziplinäre Handlungstheorie existiere. Hans Lenk, Handlung(stheorie), in: Helmut Seiffert und Gerard Radnitzky (Hg.), Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München: 1989, S. 121f.
- 9 Aristoteles hat angemerkt, dass Verwirklichungsprozesse – zumindest in der Tätigkeitsperspektive des Produzierens – auf ein Werk hinauslaufen: ἔργον lässt sich von ἐνέργεια herleiten: »Denn das Werk ist Zweck (τέλος), die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung.« Aristoteles, Metaphysik, IX, 8, 1050a21ff.
- 10 »Ziel aber ist die Wirklichkeit, und ihretwegen erlangt man das Vermögen«. A.a.O., 1050a9f.
- 11 Damit ist aber keineswegs die Vorstellung verbunden, dass die Bestimmung durch Handeln stets auch gelungen sein muss in Hinblick auf den Zweck der Handlung. »Bestimmung« ist also nicht mit »Vollendung« zu verwechseln. Dies lässt sich allein daran vergegenwärtigen, dass die Bedingungen des Gelingens keineswegs ausschließlich der Verfügungsgewalt einzelner Akteure unterliegen.

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

### a. Handlungsvermögen: individuelle Fähigkeiten und externe Befähigungen

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

»Möglich ist, was durch uns geschehen kann.«<sup>14</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Um Zwecke erlangen zu können, bedarf es neben der Klugheit weiterer rationaler Vermögen. Diese Vermögen sind so beschaffen, sie sowohl gute als auch schlechte Handlungen ermöglichen. So kann der Arzt die Heilkunst dazu einsetzen, dem Kranken wieder zur Gesundheit zu verhelfen, er kann aber vermöge seines praktischen Wissens um Krankheit und Gesundheit dem Patienten willentlich Schaden zufügen.<sup>27</sup> Ob folglich ein über die Heilkunst vermögender Mensch sie zum Wohle des Patienten einsetzt, ist abhängig von den Zwecken, die er mit seinem Handeln verbindet. Hier kommen die Charaktertugenden, wie Gerechtigkeit oder Mäßigkeit, ins Spiel.<sup>28</sup> Doch ob diese Tugenden, die es erlauben, aufgrund von Klugheit gemäß der rechten Einsicht oder dem richtigen Ziel (ὁρθὸν λόγον) zu handeln<sup>29</sup>, dem Bereich der Dynamis zuzurechnen sind,

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

36 Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 5.

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

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

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

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

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

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

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

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

Interne und externe Fähigkeiten stehen in einem Zusammenhang, der dazu berechtigt, die externen Vermögen nicht bloß als Rahmenbedingungen zu verstehen, sondern als konstitutives Element der Fähigkeiten eines handlungsbegabten Individuums.<sup>44</sup> Immer oder lange brachliegende interne Fähigkeiten verkümmern, wenn die entsprechenden externen Vermögen nicht vorhanden sind, um die mit ihnen verbundenen Tätigkeiten auszuüben. Ihnen fehlt die für die Ausprägung von Fähigkeiten so maßgebliche Einübung – ohne Aktualisierung von Vermögen verblässen sie, werden gar inexistent.<sup>45</sup> Ausgehend von dieser Überlegung hat Nussbaum bei ihrer Aristoteles-Lektüre noch einen dritten Fähigkeitstypus entwickelt, den sie als *Grundfähigkeit* bezeichnet. Grundfähigkeiten ermöglichen die Ausbildung von internen und externen Fähigkeiten, gewisse Tätigkeiten auszuüben, die der Kultivierung durch Gewöhnung oder Erziehung bedürfen. Sie werden deswegen als notwendige Bedingung für die Ausbildung von vielfältigen Fähigkeiten zur Ausübung der für den Menschen zentralen Tätigkeiten definiert. Hierbei handelt es sich um basale Fähigkeiten, welche die Konstitution des menschlichen Lebewesens betreffen und die dem Menschen »von Natur aus« als »weniger entwickelte Fähigkeit[en]« zukommen<sup>46</sup>:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## b. Doppelte Kontingenz: Entscheidungskontingenz und Handlungsraumkontingenz

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

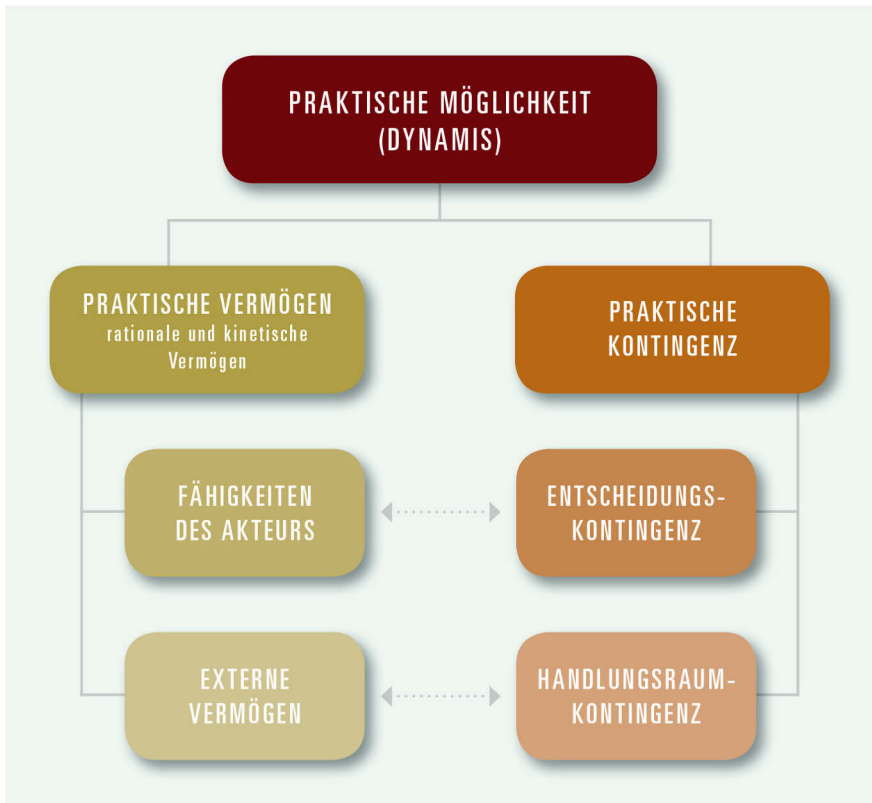
Man wird den Eindruck nicht los, dass Aristoteles – um mit Kant zu sprechen – das Feld der praktischen Vermögen und der Kontingenz nur rhapsodisch bestellt hat. Insbesondere fällt es schwer, den Kosmos der praktischen Vermögen mit aristotelischen Begrifflichkeiten hinlänglich zu erfassen. Gleichwohl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

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

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

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

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



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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Demzufolge muss die Vorstellung von *Kontingenz* defekt sein:

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

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

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

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

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

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

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

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

## b. Kontingenz in der Welt: Spinozas Sozialphysik

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

101 Spinoza, Politischer Traktat, III, § 3.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

104 Spinoza, Politischer Traktat, I, §1.

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

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

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

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



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

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

### c. Conclusio: Möglichkeitsmotive nach Spinoza

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### a. Philosophie als ihre Zeit in Gedanken erfasst. Zur Negation des Möglichkeitsdenkens

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

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

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

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

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

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

»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«<sup>116</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*I. Hegels Theorie des Zufalls:* Zitate wie das Folgende haben Anlass zu der Vermutung gegeben, Hegel sei eine wirkmächtige Stimme im Konzert der Aufklärungsphilosophie, die den Zufall diskreditiert<sup>128</sup>:

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

141 A.a.O., § 273 (Zusatz), S. 439.

142 A.a.O., § 104, S. 198.

143 A.a.O., § 105, S. 203.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

151 A.a.O., S. 22

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

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

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

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

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

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

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

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

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

und mit einem Ding bezeichnet. Somit wird die »formale« Selbstständigkeit des Dings aufgehoben, ohne es selbst zu vernichten. Das knechtische Bewusstsein (causa efficiens) bildet Produkte, die seinen Vorstellungen (causa finalis) entsprechen. Dadurch, dass der Knecht Bestehendes herstellt, gelangt er zu der Einsicht in die sinnvolle Struktur seiner Tätigkeit: Im Arbeitsprodukt wird ihm sein Werk bewusst – er erkennt im anderen, also im Arbeitsprodukt, sich selbst als tätiges, kreatives Wesen. Indem er produziert, bildet er aufgrund der permanenten Auseinandersetzung mit dem Gegenstand sich selbst: Er gelangt zu *Bildung*. Indem er das Ding bearbeitet, macht er es insofern zu einem »Bleibenden«, als das »arbeitende Bewusstsein [...] hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seins als seiner selbst« gelangt.<sup>157</sup> Dies ist ihm nur dadurch vergönnt, dass er Techniken und Werkzeuge<sup>158</sup> zur Bearbeitung erfindet und folglich ein »Selbstbewusstsein des Könnens« entwickelt, welches im stetigen Transformationsprozess der Dinge in Arbeitsprodukte permanent bereichert wird.

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

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

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

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

164 A.a.O., § 170.

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

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

165 Ebd.

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

167 Vgl. auch Fußnote 160.

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

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

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

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

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

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

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

172 A.a.O., § 67.

173 A.a.O., § 199.

174 Ebd.

175 A.a.O., § 189 (Anmerkung).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

186 A.a.O., § 203 (Zusatz).

187 A.a.O., § 204 (Zusatz).



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

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

188 A.a.O., § 258 (Anmerkung).

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Für Hegel wird das zum Problem. Es zeigt sich in der Möglichkeit einer massiv *ungleichen Teilnahme* der Mitglieder am allgemeinen Vermögen einer Gesellschaft, die auf marktwirtschaftlichen Fundamenten ruht. Wie Hegel bemerkt, partizipieren die Akteure der bürgerlichen Gesellschaft am allgemeinen Vermögen gemäß ihren besonderen Vermögen. Hegel zählt zu den besonderen Vermögen das eigene Kapital, geistige sowie körperliche Anlagen und gebildete Fähigkeiten. Das allgemeine Vermögen speist sich aus den besonderen Vermögen, die allerdings ihrerseits immer schon gesellschaftlich vermittelt sind und zugleich als besondere Vermögen (und Familienvermögen) bestehen bleiben. Jeder kann gemäß seinem besonderen Vermögen am allgemeinen Vermögen teilnehmen.<sup>199</sup> Weil diese besonderen Vermögen ungleich verteilt sind – in Hinblick auf die individuelle Ausstattung mit Kapital, theoretischer und praktischer Bildung sowie verschiedenen natürlichen und körperlichen Anlagen – hat dies zur notwendigen Folge, dass die Teilnahme am allgemeinen Vermögen auch unterschiedlich ausfällt. Die recht simple Überlegung lautet: Wer nicht die intellektuellen Fähigkeiten und Tugenden mitbringt, um einen gut bezahlten Beruf ausüben zu können, wird weitaus weniger vom großen Kuchen abbekommen als ein Arzt, Priester oder Jurist. Wer nicht über das nötige Kapital verfügt, um sich als Privatunternehmer am Markt zu beteiligen, wird eben als Arbeiter oder Bauer mit niedrigem Lohn oder Einkommen sein Leben zu bewältigen haben. Diese für Hegel selbstverständliche Ungleichverteilung der besonderen Vermögen<sup>200</sup> führt einerseits zu einer Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Stände<sup>201</sup> samt spezifischen Vermögensbeständen<sup>202</sup>, Standesmoral<sup>203</sup> und Institutionen. Andererseits – und das ist das Fatale – sieht Hegel die *Tendenz* zur Verelendung breiter Bevölkerungsschichten in der kapitalistischen Gesellschaftsformation angelegt:

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

200 Ebd.

201 A.a.O., § 201.

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

203 A.a.O., § 207.

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

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

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

204 A.a.O., § 243.

205 A.a.O., § 244.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

nicht allein ein materielles Problem, dem etwa mit Maßnahmen der Umverteilung des allgemeinen Vermögens beizukommen wäre<sup>212</sup>, sondern muss als eine soziokulturelle Desintegration auf breiter Linie aufgefasst werden. Auch soziale Institutionen, wie Polizei und Korporation, können nicht unbedingt diejenigen Formen von Kontingenzbewältigung betreiben, welche die Gesamtgesellschaft vor dem Auseinanderdriften in extrem vermögende und extrem arme Bevölkerungsschichten bewahren könnte.

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

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

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



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

Entgegen der Annahme, Hegel sei ein Apologet des Notwendigen, entsteht also inmitten derjenigen Sphäre, welche die Vorstufe zur sittlichen Totalität (Staat) darstellt, ein Verständnis von sozialer Möglichkeit. Es resultiert aus den Interaktionen von auf Eigennutz bedachten Subjekten und den darauf bezogenen Strukturen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. In den ökonomischen Sphären tummelt sich das Zufällige, mithin Willkürliche, dem ein Bleibendes entgegenzusetzen ist. Dabei entwickelt Hegel ein mehrschichtiges Konzept, das vom familiären Vermögen ausgehend, die Fertigkeiten und Kenntnisse der Produzenten und das allgemeine Vermögen umfasst. Zwar erweisen sich diese Vermögensschichten als systemstabilisierende und institutionell verankerte Güter-, Geld- und Wissensbestände der bürgerlichen Gesellschaft. Doch die Tendenz fortschreitender sozialer Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft könnte schlimmstenfalls zu ihrer eigenen Entzweiung führen – und damit die »Idee« eines sittlichen, staatlichen Ganzen scheitern lassen. In Hegels Konzeption des Sozialen wird also im Medium des allgemeinen Vermögens eine Vorstellung von Potentialität verankert, die nicht nur *systemimmanente* Dynamiken begreiflich werden lässt. Sie deutet auch Entwicklungen an, die als *systemtranszendierend* zu erachten sind, da sie zum Zerfall des Gemeinsamen und zu einer neuen, zumindest aber anderen Ordnung führen können. Auch wenn Hegel diesen Begriff in diesem Kontext nicht verwendet: Mit dem Pöbel kehrt »Kontingenz« zurück in die Sphäre der Sittlichkeit, denn mit den Mitteln der bürgerlichen Gesellschaft ist dem Pöbel nicht unbedingt oder notwendigerweise beizukommen. In dieser Hinsicht wird die oben erwähnte Interpretation von Henrich relevant, denn am Pöbel zeigt sich, ob Kontingenz im sittlichen Staat »aufgehoben« werden kann oder schlicht und ergreifend aus der vernünftigen Betrachtung »ausgeschlossen« wird.<sup>214</sup> Kontingenzphänomene erscheinen als gefährliche, zersetzende Prozesse der bürgerlichen Gesellschaft, denen der Not- und Verstandesstaat nicht unbedingt entgegenwirken kann<sup>215</sup>, sodass sich zwei Optionen ergeben: Entweder wird der Pöbel durch und in staatliche Institutionen integriert und hierdurch die Gefahr der

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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