



DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Etwas fehlt. Die Welt als Experiment. Versuch über die
Möglichkeit“

Verfasser

Mag. Bernd Zeller

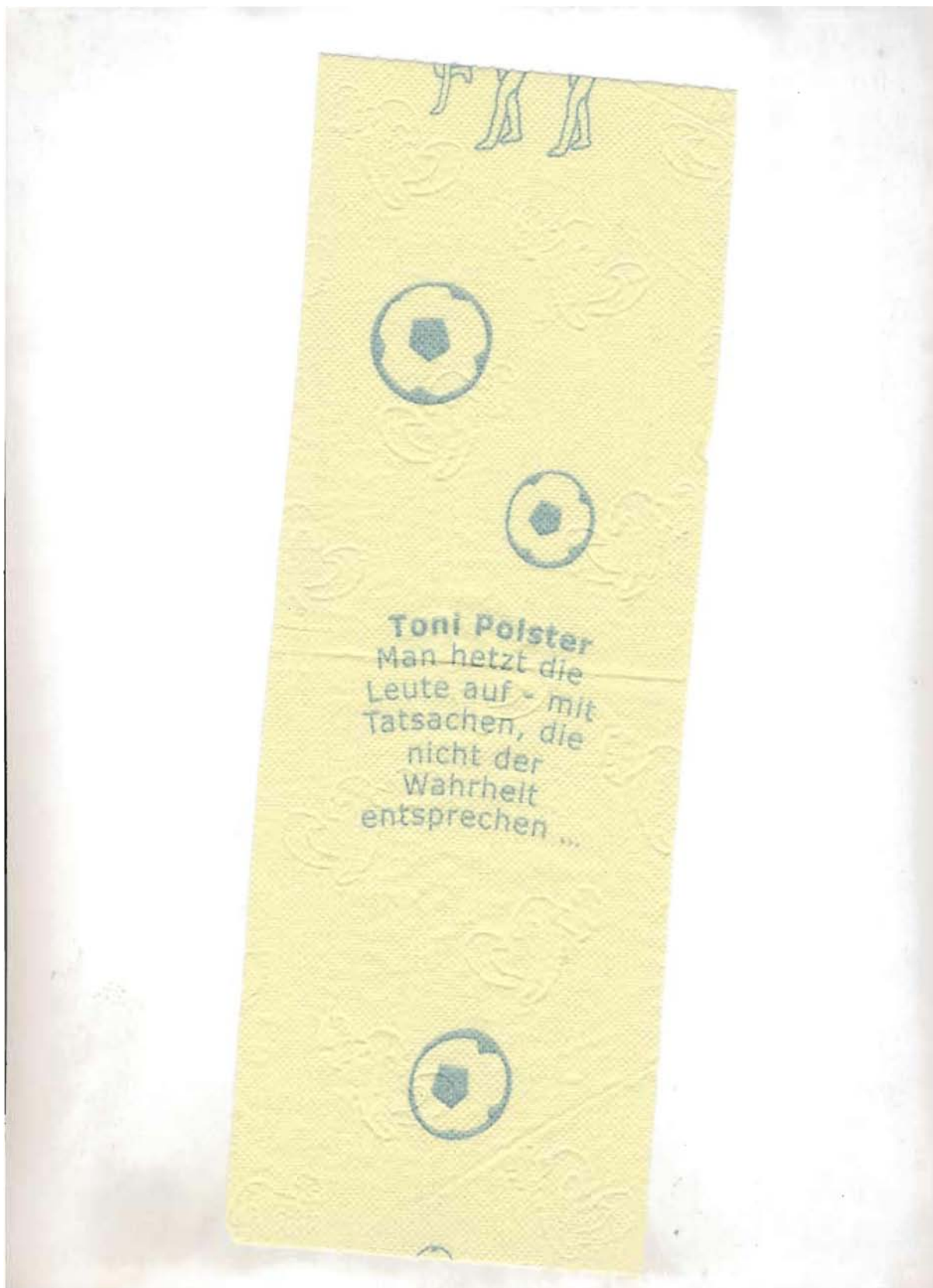
angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Oktober 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 092 296
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Philosophie
Betreuer:	Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann

Dank gilt
meinen Eltern (für den Unterbau)
und
Elke (für den Überbau)



Auszug aus einer Klopapierrolle der Marke „Solo. Premium“, VICTOR, Güthoff & Partner GmbH, Kerpen, 2008.

Inhalt

I. Zunächst, Zuallererst und Überhaupt.....	6
<i>I.1. Eine Art Einleitung</i>	<i>7</i>
II. Die Erde bebt.....	19
<i>II.1. Der gärende Weltstoff - Möglichkeit bei Ernst Bloch.....</i>	<i>20</i>
II.1.1. Ein kurzer Abriss.....	20
II.1.2. Vier verschiedene Weisen des Kannsein.....	23
II.1.3. Verdrängt, verleugnet und vergessen	29
II.1.4. Von der brodelnden Materie.....	37
II.1.5. Beweis von der Notwendigkeit der Möglichkeit.....	39
II.1.6. Das Noch-Nicht – die Ontologie wird auf den Kopf gestellt (oder doch auf die Füße?).....	42
II.1.7. Mitfließen statt in Formen gießen.....	48
II.1.8. Vorbewusstsein oder die Ahnung vom besseren Leben	55
II.1.9. Freiheit oder das Vermögen zur Veränderung der Welt.....	59
<i>II.2. Gewendete Einwände</i>	<i>64</i>
II.2.1. Spekulation oder Gesellschaftskritik?	64
II.2.2. Unendliches Werden?.....	66
II.2.3. Ewige Möglichkeiten?.....	70
II.2.4. Alles wird gut?	72
III. Die Geburt der Möglichkeit aus der Materie.....	75
<i>III.1. Der statische Prozess – Möglichkeit bei Aristoteles</i>	<i>76</i>
III.1.1. Ein kurzer Abriss.....	76
III.1.2. Möglichkeit und Vermögen	79
III.1.3. Der allgegenwärtige Wandel.....	96
III.1.4. Von der Unmöglichkeit der Möglichkeit. Nikolai Hartmann und die Megariker	104
III.1.5. Aristoteles in Frankfurt	115
IV. Das Universum der Möglichkeit.....	124
<i>IV.1. Arbeit als Schlüssel und Schloss – Möglichkeit bei Karl Marx.....</i>	<i>125</i>
IV.1.1. Die Fremden.....	125
IV.1.2. Die Austreibung der Möglichkeit – Schöne neue Arbeitswelt	150
<i>IV.2. Das Denken der Möglichkeit.....</i>	<i>157</i>
IV.2.1. Kampf um den Möglichkeitssinn.....	157
IV.2.2. Popper und die Furcht vor dem Anderen	168
IV.2.3. Die instrumentelle Vernunft oder der Blick auf die Zehen	181
<i>IV.3. Geschichte oder Die Lehre vom Werden.....</i>	<i>186</i>
IV.3.1. Kant und die Naturanlage	186
IV.3.2. Als ob.....	192
IV.3.3. Möglichkeiten in der Geschichte – Anti-Fukuyamaismus	196
V. Aufschließend, Zuallerletzt und Überhaupt	206
<i>V.1. Wirklichkeit als Verwirklichung – Eine Art Zusammenfassung.....</i>	<i>207</i>
VI. Literatur	217

I. Zunächst, Zuallererst und Überhaupt

„Es gibt nur ein Mittel, sich wohl zu fühlen: Man muss lernen, mit dem Gegebenen zufrieden zu sein und nicht immer das verlangen, was gerade fehlt.“¹

„Aber etwas fehlt.“²

¹ Kalenderspruch vom 29. 11. 2008 von Theodor Fontane, in: *Terminer 2008*, Heye Verlag GmbH, Unerhaching.

² Brecht, Bertolt: „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny“, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1963, S 27.

I.1. Eine Art Einleitung

„*Eine andere Welt ist möglich!*“ so die - von den Zapatisten entlehnte - Losung der globalisierungskritischen Bewegung. Die Welt als veränderbare wird hiermit proklamiert, und nicht eine bloß anders denkbare – wiewohl solch entschränktes Denken von Nöten ist, um sich nicht die Sicht durch scheinbar übermächtige Fakten verstellen zu lassen. Die Welt ist mehr als das was sie ist. Kein Aufgehen im Gegebenen, sondern ein Hinausgehen, ein Herausbrechen aus diesem ist intendiert. Denn das was ist, ist nicht gut, vielmehr behaftet mit einem Mangel. Hiervon geht die Abstoßung aus. Noch viel ist aus dieser Welt herauszuholen, Möglichkeiten wollen realisiert sein.

Doch wie verhält es sich mit diesem Begriff der *Möglichkeit*? Inwieweit wurde er schon eingehend durchdacht? Und zwar von denjenigen, deren Tätigkeit im Denken besteht – den PhilosophInnen. Durchdrang deren Blick diesen schillernden Begriff schon gründlich genug? Besser noch als die heutige Losung, um in den philosophischen Problemkreis zu gelangen bzw. die Aufgabe, vor welche der Begriff der Möglichkeit das Denken stellt, zu umreißen, ist wohl jene aus den 60er Jahren: „*Seien wir realistisch, fordern wir das Unmögliche!*“, welche die StudentInnen – von Che Guevara übernommen - an die Mauern der Universitäten und sich auf die Fahnen geschrieben hatten. Denn hier taucht nun der Begriff der Wirklichkeit als untrennbar mit dem der Möglichkeit verbunden auf. „*Seien wir realistisch*“ wird hier entgegen seinem landläufigen Sinn, gemäß dem „Bleiben wir doch bei den Tatsachen.“, „Träumen wir nicht.“ „Lass uns doch vernünftig sein.“, gebraucht, indem die Wirklichkeit hier gerade nicht als etwas festes, unverrück- und unveränderbares gedacht wird, sondern als Prozess, als in Bewegung befindliches, als etwas, das nur so vor Möglichkeiten strotzt. Der wahre Realist ist derjenige, dem das Unmögliche selbst noch wesentlich zur Wirklichkeit gehört und dessen Horizont nicht schon an der nächstbesten Tatsache zerschellt. Beschränkt sich die Realität auf die Vorhandenheit, auf das hier und jetzt Gegebene, dann ist sie selbst beschränkt. Der statische Blick solchen Denkens vergisst das Werden im Gewordenen, würde überhaupt am liebsten nur Seiendes um sich haben, das jede Spur seiner Genesis, seines Geworden-Seins hinter sich gelassen und ausgelöscht hätte, um den Gedanken des Werdens erst gar nicht zuzulassen. „*Seien wir realistisch*“ meint somit die Aufhebung einer an den Tatsachen und Gegebenheiten hängenden positivistischen Weltauffassung und nimmt die unterdrückende Phrase auf, um sie gegen ihre ursprüngliche Vereinnahmung durch die

Denker des Status quo zu kehren. Denn eben jene taten und tun der Wirklichkeit und den in ihr lebenden und sie mit ausmachenden Menschen Gewalt an, wenn die Verteidigung des Bestehenden mit dem Erfassen von Realität gleichgesetzt wird. Seien wir realistisch im Sinn der Unterdrückung heißt: Pass Dich an! Gib dich zufrieden mit dem was ist und was du hast und was du bist! Nur das ist wirklich, was vorhanden ist, die Summe der Tatsachen, die dich umgeben ist die Welt! Dem stellt sich nun ein Denken entgegen, das diese beschnittene Realität, diesen Ausschnitt nicht hinnimmt und auf das Werden im Seienden pocht, auf die in Bewegung befindliche Realität, die offen und zum Großteil noch selbst Möglichkeit ist. Kein Blick, der Möglichkeiten gegenüber blind ist, vermag Realität wahrzunehmen und ist deshalb höchst unrealistisch. Nehmen wir den Gegner beim Wort: *seien wir realistisch, also utopisch!*

Und das „fordern wir das Unmögliche!“ ist die Antwort auf die starre Gegebenheitsauffassung von Wirklichkeit. Unmöglich ist vom Standpunkt der fetischisierten, verdinglichten Auffassung einer festungsartigen, bewegungslosen Wirklichkeit, alles, das genau diesen Begriff und diese Praxis der Wirklichkeit negiert. Unmöglich ist in Wahrheit das, was nicht sein soll, nicht was nicht sein kann. Unmöglich erscheint alles, das über den beschränkten Horizont der existierenden Welt hinausreicht und hinausgreift. Nur das Seiende *ist*. Alles nicht mit Notwendigkeit Existierende gilt als unmöglich. Denn wenn Möglichkeit und vorhandene Wirklichkeit zusammenfallen, d.h. wenn nur das möglich ist, was auch vorhanden ist, dann gibt es keine Möglichkeiten und das Gegebene erscheint als Notwendigkeit.

„[K]ein Realismus ist einer, wenn er nicht in das Hier und Jetzt, in das jeweils bedingungsgemäß Mögliche das noch Unmögliche zunehmend einbezieht. Ihm nicht als einem Wunder und nur dadurch Wunderbaren verfallend, sondern um die Bedingungen herzustellen, wonach auch das heute Unmögliche gegebenenfalls möglich werden könnte.“³

Wahrem Realismus, dem die Wirklichkeit ein Prozess, graut nicht vor dem jetzt noch, d.h. im Rahmen des Bestehenden, Unmöglichem. So muss Unmögliches definiert werden als noch ausstehende Möglichkeit, somit nicht als unüberwindbare Schranke von Denken und Handeln, sondern als zu erreichendes Ziel. Das gemeinhin als unmöglich Denunzierte ist also das Mögliche im emphatischen Sinne. Dieses geht aufs Ganze, auf die Änderung der Qualität der Welt, entgegen den kleinen instrumentellen Möglichkeiten des immergleichen Alltags. Aber

³ Bloch, Ernst: „Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S 626.

auch diese wären nicht ohne der großen Möglichkeit, ohne der Welt als pulsierender Möglichkeit. Das Unmögliche ist eine andere mögliche Welt. Die Forderung ist also keineswegs der pragmatisch schlaun Haltung gemäß, die darauf spekuliert, dass wenn sie viel zu viel verlangt, uneinholbare Ansprüche stellt, dann insgesamt einen höheren Preis erzielt und mehr erreichen kann, als wenn sie sagte, was sie wollte. Es geht hier vielmehr um die maximale Möglichkeit, die den Rahmen des Gegebenen sprengen würde, dem sie deshalb als Unmöglichkeit erscheint. Möglichkeit in diesem Sinne trifft sich mit der von Robert Musil so genannten „möglichen Wirklichkeit“ im Unterschied zu den „wirklichen Möglichkeiten“⁴ der Menschen. Erstere geht auf das Ganze, lässt die Welt wie sie in ihrer Vorhandenheit ist, nicht in Ruhe, sondern bringt sie gehörig ins Wanken, im besten Fall auch zum Einsturz. Das „möglich“ in „Eine andere Welt ist *möglich*.“ meint genau das: eine mögliche andere, bessere Wirklichkeit. Das Bestehende, das Seiende, wird radikal in Frage gestellt, deshalb erscheint jene maximale Möglichkeit, wie schon bemerkt, diesem auch als Unmöglichkeit.

Anders verhält es sich mit den „wirklichen Möglichkeiten“. Diese bezeichnen einerseits die *Chance* im Gegensatz zur Möglichkeit, wie ich sie fasse. Die *Chance* ist streng genommen individuell, sie zielt auf das Vorankommen im Bestehenden, nicht zufällig werden die Karriereteile in Zeitungen oft nach ihr benannt. Das Vorhandene gilt der Chance als volle Wirklichkeit, in der es jedoch Nischen gibt, die genutzt werden können, um die eigene Position im Ganzen zu verbessern – die Affirmation des Gegebenen, der Welt wie sie nun einmal ist, liegt somit in der Chance mit drinnen. Meine Definition der Chance im Unterschied zur Möglichkeit, die darin besteht, dass jene nur die eigene kurzfristige Situation wahrnimmt, während diese immer auch aufs Ganze sich ausrichtet, scheint schon in Ernst Blochs Verwendung des Terminus angelegt zu sein, wenn er schreibt: „wie denn alle Kapitalisten immer nur isolierte Chancen wahrnehmen und gerade den Strukturzusammenhang der Warenwirtschaft nicht durchschauen wollen.“⁵ Andererseits meint „wirkliche Möglichkeiten“ aber nicht nur das Schielen auf individuelles Fortkommen im Rahmen des Gegebenen, vor allem ist hier auch das *jeweils konkret Mögliche* angesprochen, das, was im Bezug aufs Ganze, jetzt und hier an Bedingungen zu dessen Veränderung schon vorliegt. Nicht der Wirklichkeit entgegengesetzte Träumereien, sondern die Wirklichkeit selbst ausmachende, sie erst konstituierende, und das Vorhandene

⁴ Musil, Robert: „Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und zweites Buch“, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 2002, S 17.

⁵ Bloch, Ernst: „Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S 22.

überschreitende objektive Möglichkeiten, sowohl in der Welt als auch im Menschen (als Vermögen), sind solch „wirkliche Möglichkeiten“.

Ebenfalls gilt es noch die Möglichkeit von der *Gelegenheit* zu unterscheiden. In ihrer Verwandtschaft mit der Gegebenheit fällt die *Gelegenheit* mit der *Chance* zusammen und ist dem Kannsein, der Möglichkeit strikt entgegengesetzt, da sie durch ihr Verhalten der Anpassung ans Vorhandene eben dieses nicht negiert, sondern bestärkt. Die Gelegenheit hat aber noch eine andere Seite: sie ist die Schnittstelle zwischen dem Vorhandenen und den in ihm ruhenden Möglichkeiten, der Punkt an dem aus Möglichem Wirkliches gemacht werden kann. Die gute Gelegenheit ist nicht nur das Wahrnehmen einer individuellen Chance, sie ist auch das Ergreifen von Möglichkeiten, die verwirklicht werden können. Sie steht für das subjektive Moment in einem objektiven Umbruchsprozess und ist dahingehend mit der Möglichkeit aufs Engste verwandt.

Diese Möglichkeit darf nun aber keinesfalls als die *Wahl* zwischen zwei Übeln missverstanden werden. Möglichkeiten können und wollen geschaffen werden, im Sessel sitzend zwischen ihnen auszuwählen, ist nur bei vermeintlichen Möglichkeiten, wie bei der Wahl zwischen Joghurt und Sauerrahm, der Fall. Die Vernichtung der Möglichkeit ist gerade das Entscheiden müssen zwischen zwei Alternativen, die Welt als „Entweder-Oder“ ist die Grabstätte der Möglichkeit, welche gerade ein „Sowohl-Als Auch“ verlangt. Die Wahl selbst muss fraglich werden, denn sie vertritt die Notwendigkeit, welche durch die Möglichkeit ersetzt werden soll. Die Wahl zwischen zwei Alternativen sagt: zwischen diesen *musst* du dich entscheiden! Sie ist somit nichts anderes als eine Notwendigkeit. Es *kann* jedoch *sein*, dass die Wahl selbst nicht notwendig ist, würde die wahre Möglichkeit darauf antworten. Es muss nicht so sein wie es ist, es kann anders werden. Verstehen wir die Wirklichkeit als offenen Prozess, als Experiment, deren Möglichkeiten erkannt und erfüllt werden sollen, so die Einsicht hinter dem Leitsatz: „*Seien wir realistisch, fordern wir das Unmögliche.*“

Dagegen wehren sich nun mit aller Kraft die Mächte des Bestehenden, die im positivistischen, am Gegebenen klebenden, Denken, dem *Tatsachendenken*, ihren intellektuellen Ausdruck finden. Jenem ist das Ernstnehmen der Kategorie der Möglichkeit, d.h. ihr einen ontologischen Status zuzusprechen, realitätsfernes, utopisches Spekulieren, welches nicht nur nicht wissenschaftlich, sondern auch gefährlich, weil das gute Bestehende bedrohend, ist. Die Betonung der Härte der Tatsachen ist nur ein Reflex auf die ganz real vorhandenen

historischen Möglichkeiten der Veränderung des Status quo. Umso bedrohter das Bestehende sich fühlt, desto heftiger schlägt es auf das Denken des Möglichen ein. Aber schon in ihrer Ablehnung der Utopie macht sich deren Anwesenheit bemerkbar. Überhaupt entkommt auch das reaktionärste Denken der grundlegenden Kategorie der Möglichkeit nicht. Denken ist seinem Wesen nach Überschreiten des unmittelbar Gegebenen, und ohne Möglichkeit, ohne Noch-Nicht-Seiendes ist dies Transzendieren vergebens. Jedes Denken, jede Philosophie ist eine, wenn auch unausgesprochene, „*Theorie der Möglichkeit*“ und ein Sinn fürs Mögliche deren Voraussetzung. Sogar die Legitimation des Vorhandenen und die Unterstellung seiner Ewigkeit enthält schon das es negierende Moment der Möglichkeit, des Kannseins. Denn jede Rechtfertigung ist eine Antwort auf eine Frage. Jegliche Rechtfertigung und jegliche Antwort setzt, wenn auch nicht explizit, eine Frage voraus und damit immer auch die Fraglichkeit der Sache selbst! Sowie in jeder Legitimation schon die Hinterfragbarkeit des gerade dadurch erst zu Legitimierenden steckt, so befindet sich *das Können im Müssen*. Da die Legitimation schon die Antwort auf eine Frage, wenn auch eine alle möglichen folgenden Fragen ausschließende Antwort, sprich eine mit einem Punkt der nur so knallt, darstellt, liegt in ihr schon implizit ihre Fragwürdigkeit. Es ist in etwa so, wie Hegel vom Glauben sagt, dass jener immer schon verloren hat, wenn er sich mit dem Wissen duelliert, da er sich hierbei aufs Argumentieren einlässt und damit schon von vornherein der Sieger feststeht. Die Angabe eines Grundes für eine Sache setzt deren Unnatürlichkeit und keinesfalls deren Fraglosigkeit voraus. Philosophie kann die Möglichkeit schlechthin gar nicht verleugnen, da selbst das unveränderliche Schicksal als Welterklärung schon auf schwankenden Beinen steht, weil es selbst nicht an sich glauben kann, wenn es als Erklärung auftritt, denn Erklärung setzt Unklares eben immer schon voraus und muss seine eigene Antastbarkeit somit eingestehen, also ihren Zustand des Kannseins, der Möglichkeit einräumen. Dies tun die meisten Denker und die Wissenschaft im Allgemeinen jedoch nicht.

Die von der Wissenschaft generell als ungenau und schwammig abgelehnte Kategorie der Möglichkeit hat in jener jedoch einen festen Platz, und zwar in ihrer quantitativen Form als *Wahrscheinlichkeit*. Die Wahrscheinlichkeit ist im Gegensatz zur Möglichkeit ein anerkannter wissenschaftlicher und alltäglicher Begriff. Wäre die Wahrscheinlichkeit eines Flugzeugabsturzes um die 80 Prozent, dann würde wohl auch der tatsächengläubigste Pragmatiker kein Flugzeug betreten. Wird nun die Wahrscheinlichkeit als reale Größe anerkannt, so auch, ohne es zu wissen, die Möglichkeit, das Noch-Nicht-Sein, denn diese ist die Voraussetzung für jene. Ein Flugzeug wegen der Wahrscheinlichkeit eines Absturzes

nicht zu betreten, bedeutet, aufgrund eines nicht Seienden, nämlich eines möglicherweise in der Zukunft eintretenden Ereignisses, sein Verhalten zu bestimmen. Das *Dasein* von Möglichkeit ist hier in seiner Wirkung unbestreitbar.

„Möglichkeit ist ein genau bestimmter Begriff, nämlich *partiale Bedingtheit*. Es ist noch nicht *völlig* ausdeterminiert, dadurch ist noch etwas offen. Also z.B. ob das Wetter morgen anders wird: ich kann es nicht sagen, es sind Bedingungen da, die wir noch nicht kennen, oder die noch nicht *da* sind, daher kann es regnen oder schön werden. Jede Versicherungsgesellschaft ist doch aufgebaut auf dem Dasein von Möglichkeit, die Police, die bezahlt werden muß, wird nach der Möglichkeit des Sterbens oder Krankwerdens dieses Versicherungsnehmers bestimmt. Der Soldat mit Gefahr, der Pionier, der Mensch mit Hoffnung, wir alle leben doch dauernd umgeben von Möglichkeiten, und nicht von Vorhandenheit; im Gefängnis der Vorhandenheit könnte man ja nicht einmal atmen, könnte auch nicht gehen.“⁶

Möglichkeit ist aber mehr als bloße Wahrscheinlichkeit, diese lässt sich nicht ohne jene erklären, jene jedoch problemlos ohne die andere. Im Rahmen vorgegebener Bedingungen ist die *Wahrscheinlichkeit* für das Eintreten eines Ereignisses so oder so groß. Die *Möglichkeit* stellt jedoch den Rahmen, in dem etwas als wahrscheinlich gilt, selbst in Frage, womit klar sein sollte, dass die Wahrscheinlichkeit nur ein kleiner Teil im Universum der Möglichkeit darstellt. Die allgemeine Akzeptanz der Wahrscheinlichkeit rührt von ihrem Vorkommen im Bestehenden her, sie setzt die gegebene Welt voraus und beschreibt in ihr die quantitative Seite von Möglichkeiten. Unter vorgegebenen Bedingungen und der Annahme, dass sich nichts an diesen ändert, macht die Wahrscheinlichkeit Aussagen über die Welt. Hingegen hebt die Möglichkeit die vorhandene Wirklichkeit als solche auf und wird deshalb als Bedrohung wahrgenommen und als unhaltbarer Begriff der Lächerlichkeit preisgegeben und abgelehnt. Nur das was *ist*, *soll* auch *sein*.

„Was sittlich so armselig wie immer scheinen mag: die Welt zu nehmen, wie sie ist, das wurde einzelwissenschaftlich zur großen Tugend erhoben.“⁷ Nicht nur einzelwissenschaftlich. Vielmehr beschränkt sich die Philosophie doch schon selbst auf das Registrieren von dem, was ist, wenn sie der Möglichkeit als realer, sprich der Realmöglichkeit, keinen Platz in ihrem Denkgebäude einräumt. Wiewohl genau dies ja auch schon das Problem bei seiner Wurzel packt, denn eingeräumt oder eingeordnet, vielleicht auch noch in ein Gebäude kann dasjenige,

⁶ Bloch, Ernst: „Wirklichkeit: Mensch und Möglichkeit“, in: Weigand, Karlheinz (Hg.): *Bloch-Almanach 18/1999. Periodicum des Ernst-Bloch-Archivs der Stadt Ludwigshafen am Rhein*, Talheimer Verlag, Mössingen Talheim, 1999, S 22f.

⁷ Bloch, Ernst: „Tendenz-Latenz-Utopie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978, S 108. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als TLU unter Angabe der Seitenzahlen.

welches alles Starre sprengt wohl kaum werden. Das Mögliche ist sperrig, weil es öffnet. Zugang zu ihm findet sich schwer, da es so offen ist. In Bewegung Befindliches, Veränderung selbst ist begrifflich schwer zu fassen. Den Begriff der Möglichkeit kategorial einzuordnen stellt deshalb eine schwierige Aufgabe dar, weil er die eingeschliffenen Kategorien vor den Kopf stößt, indem er an die Bretter auf demselben klopft bis ihnen ganz schwarz vor Augen wird und sie sich neu orientieren müssen. Nicht nur die zur Wissenschaftstheorie verkümmerte Philosophie läuft der Welt hinterher in dem Bestreben sich ihr so gut wie nur irgendwie anzupassen und muss sich daher den Vorwurf gefallen lassen, dass sie doch kaum mehr als originäre Philosophie erkennbar ist, welche versuchte ihren Gegenstand zu bestimmen anstatt sich von ihm vollkommen bestimmen zu lassen. Auch die Verleugnung des Begriffes der Möglichkeit durch die Philosophie stößt sie hinab in die Reihe der Propagandainstrumente, zur bloßen Legitimationsmaschine des Nachgejagten – des Vorhandenen. Aber mit dem gewaltigen Unterschied, dass ernsthaftes Denken immer schon das bloß Gegebene überschritten und damit die Sphäre des Möglichen betreten hat, wenn auch nur um das Wirkliche als das einzig mögliche herauszustellen und so zu legitimieren. Philosophie verleugnet sich selbst und zieht sich selbst den Boden unter den Füßen weg ohne es überhaupt zu ahnen. Um das Gegebene zu legitimieren und ideologisch zu festigen kann doch nicht gefragt werden „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ da ja schon die Frage die Wirklichkeit wie sie uns erscheint als ungewiss herausstellt, zumindest als unbegründet. Schon hat die Möglichkeit einen Fuß in der Türe. Wenn auch nur die Denkmöglichkeit. Aber Denken, das wahr sein will, bezieht sich auf das Sein und fordert Übereinstimmung mit diesem: das als möglich Gedachte soll ein wirklich Mögliches sein. Was heißt soll? Sollen ist dem legitimierenden Denken ein Dorn im Auge, denn es befiehlt und verbietet auf solch subtile Weise, dass allein das Wort „Sollen“ ihm Angst einjagt und es dieses sofort als unwissenschaftliches Moralisieren von sich weist. Es ist wie es ist. Dieser doch recht kurze Satz birgt das gewalttätigste Denkverbot der Geschichte in sich. Es ist nicht mehr nötig das und jenes zu verbieten und zu gebieten, die ganze Welt ist ein Gebot. Ich bin was ich bin, sagt die Welt. „Die Macht einer Weltanschauung bewährt sich ja nicht durch die Antworten, die sie zu geben weiß, sondern durch die Fragen, die sie abzudrosseln versteht.“⁸ Die reale Möglichkeit und ihr Subjekt – der Mensch – werden so nicht einmal als Frage zugelassen, statt ihn zu durchdenken wird der gesamte Problemkomplex nur zugeschüttet.

⁸ Anders, Günther: „Die Antiquiertheit des Menschen I.“, Verlag C.H.Beck oHG, München, 2002, S 349, Anm. 280.

Das bloße Beschreiben von dem was ist, lässt das Denken im Sumpf der Welt untergehen. Hierbei ist das Denken nicht einmal mehr angekettet, da es so an den Fesseln noch rütteln könnte, vielmehr ist es verschmolzen mit einer Welt die falsch ist, so wie sie nun einmal ist. Die Welt muss aber als Möglichkeit erkannt werden, als in Bewegung Befindliches, selbst noch Ausstehendes und nur rudimentär Vorhandenes, in dem wir leben. Jedes Denken das sowohl uns als Subjekte als auch die Bewegung aus der Welt wegzustreichen versucht, um einer angeblichen wissenschaftlichen Objektivität Willen, verwandelt nicht nur die Welt, sondern vor allem sich selbst zu Stein. Versuchen wir deshalb die Welt aus der einzig adäquaten Perspektive, der des Menschen, zu begreifen und nicht aus der von Steinen, dann hat sie uns auch etwas zu sagen. Die bestehende Welt versucht uns permanent zu Steinen zu machen – tun wir ihr nicht den Gefallen und machen uns schon im vorausseilenden Gehorsam selbst zu solchen, sondern insistieren wir auf das Unfertige in uns, das Unerfüllte, das Hungrige, das Offene und wir sehen eben das Unfertige, Offene, Mögliche in der Welt. Hören wir auf als Steine Felsen anzuglotzen und bringen wir Bewegung in die Welt. Solch ein Denken, das die Wirklichkeit fassen will, um sie am Schopf zu packen, ist mit einer wertneutralen positivistischen Geisteshaltung nicht zusammenzubringen. „Wissenschaftlichkeit als solche ist niemals schon eine Garantie für die Wahrheit, und erst recht nicht in einer Situation, wo die Wahrheit so sehr gegen die Tatsachen spricht und hinter den Tatsachen liegt wie heute.“⁹

Die einzelwissenschaftliche wie auch die sich selbst verstümmelnde philosophische Erkenntnis verharrt „mit Kleben an den sogenannten Tatsachen, daß heißt an bloß verdinglichten Prozeßmomenten“ (TLU, S 128) in einer Statik, die dem Prozeß der Wirklichkeit niemals gerecht werden kann. Das Projekt der Stunde, die Untersuchung der objektiven Möglichkeit, ist ebenso dringlich wie schon 1956 als Bloch das Gebiet „was überhaupt noch nicht begriffen ist“ (TLU, S 178f.) als vorrangiges Forschungsgebiet der Philosophie hervorhob: „für die Offenheit des materiellen Prozesses, für die objektiv-reale Möglichkeit, die an der Front der Wirklichkeit steht und sie umgibt fast wie ein Meer, viel weiter als die schon vorhandene Wirklichkeit.“ (TLU, S 179) Das Überschreiten der bestehenden Grenzen ist somit das Wesen der Welt. Und da die Philosophie durch jeden von ihr verwendeten Begriff das bloß Gegebene transzendiert, ist die Klärung des Schlüsselbegriffs des Überschreitens – die Möglichkeit von Neuem – ihre Aufgabe

⁹ Marcuse, Herbert: „Philosophie und kritische Theorie“, in: Marcuse Herbert: *Schriften Bd. 3. Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, S 247.

schlechthin. Dadurch trifft sie nicht nur ihre eigene Tätigkeit, sondern auch die Welt, die sie begreifen will. Das Bestehende wehrt sich jedoch mit Händen und Köpfen gegen diese Sicht der Dinge.

Dieser Kampf gegen eine andere Welt und gegen die Möglichkeit als solche ist die Ideologie von heute, deren Motto lautet: „Es gibt keine Utopie.“ Die herrschende Ideologie besteht im Glauben, es gäbe überhaupt keine Ideologie mehr. Um das Ausmaß dieser Geisteshaltung deutlich zu machen, möchte ich nur zwei kleine Beispiele anführen. Im Zuge der Fussballeuropameisterschaften 2008 hatte ein Klopapierfabrikant die originelle Idee nicht nur kleine Fußbälle auf sein Produkt drucken zu lassen, sondern ebenfalls Sprüche und Zitate des österreichischen Fußballspielers Toni Polster, der für die Dummheit und Naivität vieler seiner Aussagen zu zweifelhaftem Society-Ruhm gelangt war. Nun befand sich fast auf jedem Blatt einer Klopapierrolle solch ein lustiger (weil ja so dummer) Spruch von dem besagten Sportler. Einer dieser gedruckten Sätze war nun folgender: *„Man hetzt die Leute auf – mit Tatsachen, die nicht der Wahrheit entsprechen...“* Egal was sich Toni Polster dachte, als er das von sich gab, es ist die Kritik an der verbreiteten Gleichsetzung von Wahrheit und Tatsache und daher ein Beitrag zum Kampf gegen die herrschende Ideologie des Bestehenden. Die Wahrheit geht gerade über das Gegebene, über die Tatsachen hinaus, ist nur deshalb Wahrheit, weil sie sich nicht mit dem Bestehenden begnügt. Es ist also nichts an diesem Satz auszusetzen, im Gegenteil ist er ein Zeugnis aufgeklärten Denkens. Aber was passiert nun mit dieser Aussage, wie wird sie verwendet und verstanden? Sie ist einer von vielen vermeintlich dümmlichen Sprüchen eines bekanntermaßen nicht ernstzunehmenden Prominenten. Über die Blödheit dieses Spruchs soll gelacht werden, da er doch offensichtlich ein Widerspruch in sich ist, denn was sollen Tatsachen sein, die der Wahrheit nicht entsprechen, wenn doch die Wahrheit in nichts anderem besteht als in einer Ansammlung von Tatsachen. Die bornierte, angepasste Haltung verlacht hier ein Denken, das sie nicht versteht, und das den eigenen Gott: das was ist, gilt als heilig, nicht anerkennt. Und zu guter Letzt steht Polsters Satz auf Klopapier geschrieben, d.h. wenn die Aussage auch nicht als lustig, weil dumm, weil falsch verstanden wird und sich manch Einer vielleicht fragt, wieso dies denn blöd sein soll, so wird schlussendlich durch den herkömmlichen Gebrauch von Klopapier die unangepasste Denkweise erst recht durch den Dreck gezogen und weggeworfen.

Ein anderer Ausdruck heutiger Ideologie, und was für einer, ist der mit unzähligen Oscars überschüttete Film „Slumdog Millionaire“, in dem ein in einem Slum aufgewachsener Junge

nicht nur die Millionenshow gewinnt, sondern auch die verloren geglaubte Liebe seines Lebens wiederfindet. Hauptmotiv dieses Streifens ist die Beantwortung der Frage, wie es ein ungebildeter Junge aus den Slums schafft, alle, auch die schwersten Fragen dieser Fernsehshow zu beantworten. Zu jeder gestellten Frage erzählt der Film in der Form von Rückblenden eine Geschichte aus dem Leben des Jungen im Slum, die eine Antwort auf die späteren Fragen darstellt. So wird aus den noch so brutalsten und widerswärtigsten Erlebnissen im Elendsviertel eine Vorbereitung zur Millionenshow. Und genau hierin steckt die menschenverachtende Botschaft: Alles im Leben hat Sinn, jedes Leid ist für etwas gut, jede Qual ist ein Schritt hin zum eigenen Glück (bzw. zum Geld), was immer auch an Schrecklichem geschieht, es macht sich irgendwann bezahlt. Damit wird nicht nur das Leiden legitimiert, viel schlimmer noch: Das Leiden aller im Slum Lebenden (das durch schöne bunte Hochglanzaufnahmen nochmals verzerrt erscheint), erhält Sinn durch das Glück eines Einzelnen. Dass bei Hegel (und Kant) die Individuen zu gerechtfertigten Opfern der Geschichte, die durch deren Leiden fortschreitet, werden und deren Leid und Tod im Fortschritt des Ganzen ihren Sinn erhalten, mutet noch human an verglichen mit der Aussage von Danny Boyls „feel good movie des Jahres“: Um des Glücks eines Einzelnen Willen wird das Leid der Bewohner der Slums hingenommen, erhält die Existenz des Slums einen Sinn. Nur damit ein Individuum eine Frage im Fernsehspiel zu beantworten vermag, muss ein kleiner Junge gewaltsam sein Augenlicht verlieren, damit dieser dann für ein die Frage beantwortendes Ereignis sorgt bzw. ist dieser Junge nicht mehr als ein solches glücksbringendes Ereignis. Die Existenz des Slums, des Elends wird zur notwendigen Voraussetzung des individuellen Glücks. Anpassung und Legitimation des Gegebenen prasselt als Gebot ständig auf den Zuschauer nieder. Genau darin unterscheidet sich die herrschende Ideologie von der von ihr so heftig bekämpften Utopie: durch die Behauptung dass das Glück in dieser Welt realisierbar sei, durch die unerträgliche Sinngebung einer sinnlosen Welt. Das *Inakzeptable akzeptieren*, es nicht einmal als inakzeptabel wahrnehmen, ist der Triumph der herrschenden Ideologie. Das Dilemma unserer Zeit liegt nicht so sehr darin, dass die Herrschenden jegliche Utopie verwerfen und der Lächerlichkeit preisgeben, was sollten sie denn anders tun. Bestürzend ist die Ablehnung von Seiten der Beherrschten, denen das Vorhandene derart seinen Willen aufgezwungen hat, dass jenseits des Realitätsprinzips, das zu permanenter Anpassung verpflichtet, nicht einmal mehr Platz für ein Nirgendwo bleibt. Anpassung an die unverkürzte, in Bewegung sich befindende Realität würde nicht Unterwürfigkeit, sondern Aufbegehren gegen die Mauern des Bestehenden fordern. „Dem heute Möglichen sich anpassen, heißt, nicht länger sich anpassen, sondern das

Mögliche verwirklichen.“¹⁰ Seinen prägnantesten Ausdruck findet die Unabgeschlossenheit der Welt, findet ihr In-Möglichkeit-Sein, in einem Satz von Bertolt Brecht, auf den ich durch die Texte Blochs aufmerksam gemacht wurde, und der meiner Arbeit auch ihren Namen gab: „Etwas fehlt.“ Er wird in Brechts Oper „Mahagonny“ von Paul, einem Holzfäller, der nach sieben Jahren harter Arbeit und Entbehrungen in den Wäldern Alaskas in der Stadt Mahagonny, die gegründet wurde um Arbeitern alle erdenklichen Vergnügungen zu bieten und ihnen so ihr Geld aus der Tasche zu ziehen, auf seine Kosten kommen möchte, ausgesprochen. Schon nach kurzer Zeit will Paul die Stadt enttäuscht und unglücklich wieder verlassen, doch seine Freunde, die mit ihm in den Wäldern arbeiteten, versuchen ihn hiervon abzuhalten. Sie zählen ihm alle Befriedigungen auf, welche die Stadt ihm zu bieten hat, doch wiederholt antwortet er ihnen „Aber etwas fehlt.“ Sämtliche Güter können sein Verlangen nicht stillen. Egal wie viele Waren ihm angeboten werden, keine vermag ihn glücklich zu machen. Umgeben von unendlich vielem Seienden, steht das Noch-Nicht-Sein noch aus. Die Welt selbst ist sich noch fremd, kann anders, kann besser werden als sie ist. Die Fülle an Seiendem vermag das Noch-Nicht-Sein nicht zu verbergen, nach dem das Gefühl des „Etwas fehlt“ strebt. Das was ist ist falsch, das Richtige muss erst noch werden. Die Welt selbst liegt nicht fertig vor, sie ist uns aufgegeben. So viele Möglichkeiten sind noch ungenutzt, liegen brach, es ist die Wirklichkeit selbst, die noch aussteht, die noch fehlt.

Inwieweit entspricht nun diese Sichtweise der Wirklichkeit? Ist die Wirklichkeit wirklich offen? Ist die Möglichkeit nicht einfach die Unschärfe in der Beobachtung der Wirklichkeit, also bloß eine Wissenslücke? Soll nicht bei Behauptungen stehen geblieben werden, muss die Sache durchdacht, philosophisch fundiert und entschieden werden. In der 2500 Jahre langen philosophischen Tradition leuchtet diese zentrale Kategorie häufig auf, doch auf ihren Gehalt hin wurde sie eher mangelhaft durchleuchtet. Ein Philosoph, der die Frage der Möglichkeit nicht unbehandelt liegen ließ war Ernst Bloch. Dieser Denker scheint in akademischen Debatten heutzutage wie vom Erdboden verschluckt worden zu sein, seine Theorie der Möglichkeit ist vergessen, wenn sie überhaupt je bekannt war. Der Grund hierfür liegt vermutlich nicht zuletzt in dem von Wolfgang Kraushaar über das ähnliche Schicksal von Herbert Marcuses Arbeit Konstatierten:

¹⁰ Adorno, Theodor W.: „Veblens Angriff auf die Kultur“, in: Adorno: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1963, S 91.

„Es gehört ohne Übertreibung zu den bittersten Ironien, daß das Denken eines Mannes, der sich nicht nur auf die Bewegungen [Studentenrevolte, soziale Bewegungen] eingelassen, sondern ihnen vorweggedacht und sie reflektierend begleitet hat, heute entwertet, verzerrt und so gut wie vergessen ist, bestenfalls noch den Status einer flüchtigen Reminiszenz einnimmt. Die Tatsache, daß er aus dem akademischen Bereich ausscherte und sich mit den Bewegungen solidarisierte, so scheint es jedenfalls, ist ihm nie verziehen worden.“¹¹

Adorno rief noch rechtzeitig die Polizei und stellte sich so auf die richtige Seite, um dann als moderner Klassiker den Weg in den Lehrbetrieb doch noch zu finden. Der Wissenschaftsbetrieb duldet ein Ausscheren aus demselben nicht. Wie dem auch sei, Blochs Denken ist viel zu wichtig, um vergessen vor sich hinzurotten. Ausgehend von seiner Theorie der Möglichkeit, die in Auseinandersetzung mit Blochs „Prinzip Hoffnung“ (Klärung des Begriffs der objektiv-realen Möglichkeit), dem „Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz“ (Begriff der Materie als Möglichkeit), der „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ (Ansatz einer Ontologie des Werdens) und seinem „Experimentum Mundi“ (Kategorienlehre einer Ontologie des Werdens) genau herausgearbeitet werden soll, muss untersucht werden inwiefern und warum die Möglichkeit als reale von den verschiedenen Denkern vergangener Tage beiseitegeschoben und vernachlässigt wurde. Aristoteles Akt-Potenz-Ontologie in seiner „Metaphysik“ soll hier näher betrachtet werden als Modell eines Denkens, das zwar die objektiv-reale Möglichkeit als Zentralkategorie verwendet, jedoch in hermetisch, abgeschlossener Form. Um sodann bei Marx genauer hinzusehen und nachzudenken wie er den Raum für eine Theorie der Möglichkeit und einer Ontologie des Werdens eröffnet, indem er die Arbeit als Wesensmerkmal des Menschen behandelt und so Bewegung in die Sache bringt. Weiters soll anschließend das Denken der Möglichkeit und der Kampf dagegen zum Thema gemacht werden, um schlussendlich die Bedeutung der Möglichkeit in der Geschichtsphilosophie zu beleuchten. Anhand dieser Versuche das Mögliche zu denken, soll die Veränderbarkeit der Welt im Begriff der Möglichkeit fundiert werden.

Nicht gering ist der Anspruch dieser (Denk-)Arbeit: Ontologie soll nur als Revolutionstheorie möglich sein, d.h. eine Ontologie des Werdens als die einzig adäquate herausgestellt werden. Und damit soll dann das Fundament für praktische Veränderung bereitgestellt sein, denn nicht die größere Schlagkraft, sondern Einsicht in die Wirklichkeit legitimiert die verändernde Praxis.

¹¹ Kraushaar, Wolfgang: „Einleitung. ‚Die Revolte der Lebenstrieb‘ Marcuse als Mentor gegenkultureller Bewegungen“, in: Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften Bd. 4. Die Studentenbewegung und ihre Folgen*, Jansen, Peter-Erwin (Hg.), zu Klampen Verlag, Springe, 2004, S 24.

II. Die Erde bebt

„Wie oft stellt sich etwas so dar, daß es sein kann. Oder gar, daß es anders sein kann als bisher, weshalb etwas daran getan werden kann. Das wäre aber selber nicht möglich ohne Mögliches in ihm und vor ihm. Hier ist ein weites Feld, es muß mehr als je befragt werden. Bereits daß ein Kannsein gesagt und gedacht werden kann, ist keinesfalls selbstverständlich. Da ist noch etwas offen, kann anders als bisher gemeint werden, kann in Maßen umgestellt, anders verbunden, verändert werden. Wo nichts mehr zu können möglich ist, steht das Leben still.“¹²

¹² Bloch, Ernst: „Das Prinzip Hoffnung“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S 258. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als PH unter Angabe der Seitenzahlen.

II.1. Der gärende Weltstoff - Möglichkeit bei Ernst Bloch

II.1.1. Ein kurzer Abriss

Einsam und verlassen steht der Begriff der Möglichkeit, wie ihn Ernst Bloch herausgearbeitet hat, als Berg in der Wüste – als Berg, weil er in seiner fundamentalen Bedeutung für die Erkenntnis der Wirklichkeit zuerst von Bloch auf den Punkt gebracht worden ist und umgeben von Wüste, weil ihn ganze Ahnenreihen von Philosophen unbeachtet liegen ließen, oder ihn als vernachlässigbar abkanzelen. Ihn gilt es zu allererst einmal zu betrachten und darzustellen, um die Messlatte bei der Hand zu haben mit deren Hilfe die verschiedenen Konzeptionen von Möglichkeit bei anderen großen Denkern und Denkerinnen beurteilt werden können, aber auch um diese Latte gegebenen Falls zurechtzustutzen oder zu erweitern und berichtigt weiterzudenken.

„Das Wirkliche ist Prozeß, dieser ist die weitverzweigte Vermittlung zwischen Gegenwart, unerledigter Vergangenheit und vor allem: möglicher Zukunft. Ja, alles Wirkliche geht an seiner prozessualen Front über ins Mögliche, und möglich ist alles erst Partial-Bedingte, als das noch nicht vollständig oder abgeschlossen Determinierte.“ (PH, S 225)

Ziemlich viel auf einmal, aber alles schön der Reihe nach. In komprimierter Form findet sich hier eine grundlegende Definition von Möglichkeit als realer, partialer Bedingtheit. Hierbei weist Bloch darauf hin, dass dies Partial-Bedingte nicht den Erkenntnismangel des Subjekts betrifft, welches durch mangelnde Kenntnis der Bedingungen ein Ereignis für möglich hält, d.h. sein Eintreten nicht ausschließen, aber auch nicht als notwendig bestimmen kann. Vielmehr ist das Objekt das Partial-Bedingte, in dem noch etwas fehlt, dessen Bedingungen nicht vollständig vorhanden sind, das im Werden begriffen, das eben real möglich ist. Das hier angesprochene Mögliche ist nun nicht das einfach formale, sondern gerade das objektiv-real Mögliche, welches in der Materie selbst steckt, oder anders formuliert und so der Wahrheit etwas näher: die Materie muss als Möglichkeit erkannt werden. Ein Sachverhalt, den die Philosophie im Grunde verdrängt hat, da sie das Mögliche fast ausschließlich, denkt sie überhaupt darüber nach, als formales behandelt, d.h. als in der Aussage befindliches und nicht in der Wirklichkeit vorhandenes. Solches Denken sieht „im Möglichen nur einen Ausdruck subjektiver Unentschiedenheit oder auch der Resignation unseres beschränkten Wissens“ (PH, 279). Die Ursache für die Verdrängung der realen Möglichkeit verortet Bloch im statischen Denken, in der Vorstellung von Welt als einer fertigen, geschlossenen. Nicht der

Boden unter den Füßen schwankt, weil etwas Neues in Möglichkeit steht, sondern Schwanken ist hier nur mehr im Erkennen. Diese unterwürfige, bescheidene, duckmäuserische Art des Verhaltens beleuchtet die Seite auf die sich solch ein Denken stellt, nämlich die des „es ist, wie es ist.“, und das mündet in die Legitimation des Bestehenden mittels der Durchstreichung der Kategorie Möglichkeit als objektiv-realer. Spinoza, Kant, aber auch Aristoteles, Leibniz und Hegel ließen die objektiv-reale Möglichkeit sozusagen links liegen und zwar genau dort, im Interesse einer progressiven Erkenntnis und Tätigkeit mit und in der Welt, sollte dieser Begriff der Möglichkeit voll durchdacht und ausgearbeitet werden.

„Und solange die Wirklichkeit noch keine vollständig ausdeterminierte geworden ist, solange sie in neuen Keimen wie neuen Räumen der Ausgestaltung noch unabgeschlossene Möglichkeiten besitzt: solange kann von bloß faktischer Wirklichkeit kein absoluter Einspruch gegen Utopie ergehen.“ (PH, S 226) Hierin liegt die Wurzel der politischen Bedeutung des philosophischen Begriffs der Wirklichkeit begraben. Kann die Wirklichkeit als Prozess, als In-Möglichkeit-Seiende bewiesen und bestimmt werden, dann ist dem konservativen Festhalten am Bestehenden die ontologische Grundlage entzogen. Das ganze Gerede von den unumstößlichen Tatsachen und dem Sachzwang ist dann als bloße Ideologie der Herrschaft, welche die heutzutage herrschende Ideologie darstellt, entlarvt. Diese sieht die Welt als einen mit lauter Dingen vollgefüllten Raum, als eine einzige riesige Rumpelkammer oder nach dem jeweiligen Systematisierungsgrad: eine riesige Ansammlung von Gegenständen – Tatsachen überall. Die Wissenschaft nun betrachtet diese Dingwelt und versucht sie so gut wie nur irgend möglich zu beschreiben. „Das Ziel naturwissenschaftlicher Forschung ist fortschreitende Annäherung an die Wirklichkeit. Um die Realität geht es ihr und nicht um die Wahrheit.“¹³, so der Evolutionsbiologe Josef H. Reichholf, der sich den Dingen so nahe glaubt, dass ihm wahre Erkenntnis gar nicht mehr interessiert, da er ja sowieso schon bei den Tatsachen ist. Und das sind die Worte eines Evolutionsbiologen, der es im Grunde ja auch besser weiß, wenn er sagt: „Doch auch der Mensch sollte sich bewußt sein, dass er ein Gewordener und unterwegs ist, noch nicht am Ziel angekommen.“ Das klingt fast wie aus dem Munde Blochs gesprochen und trotzdem steckt der Positivismus tief in seinen Knochen: „Beweise durch Fakten und erdrückende Indizien ergeben das Urteil.“ Und das sei dem Naturwissenschaftler auch unbenommen, keine Leistung der Naturwissenschaften soll hier von mir abgewertet werden. Es dient nur der Illustrierung eines Denkens, das, wird es auf die Wirklichkeit angewendet, diese als Ganze ungenügend und falsch wiedergibt.

¹³ Reichholf, Josef H.: „Die Macht des Wandels“, in: *Die Zeit*, Nr. 39, 18.09.08, S 41

Problematisch ist die Ausdehnung des naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffs auf Erkenntnis überhaupt. Wahrheit stört hier nur das Aufeinandertreffen von Forscher und Ding. Und dieses, das Ding, setzt der Betrachter als starr Dastehendes voraus „[d]enn das nur betrachtende Wissen bezieht sich notwendig auf Abgeschlossenes und so Vergangenes, es ist hilflos gegen Gegenwärtiges und blind für die Zukunft.“ (PH, S 227) Solch ein Denken zeitigt dann eben eine bizarre Diskrepanz zwischen dem Ausgesagten und der Reflexion auf diese Aussage, wie im Falle des von mir zitierten Biologen, dem die Welt und der Mensch ein offener Prozess ist, diese Erkenntnis jedoch ein Schluss aus beobachteten Tatsachen, die vor uns auf dem Tisch liegen. Aber die Wahrheit, welche ja Realität erkennen will und die ihr nicht gegenübersteht, sondern wesentlich mit ihr zusammenfällt, liegt nicht, sitzt nicht oder steht nicht herum, sondern muss erst denkend und handelnd hervorgebracht werden. Der passiven, die Fakten beobachtende, Haltung setzt Bloch diejenige entgegen, welche sich selbst als im Prozess der Wirklichkeit stehende, besser: gehende, begreift, „die dem sich durcharbeitend Guten, das ist, Menschenwürdigen des Prozesses aktiv-parteiisch verschworen ist.“ (PH, S 227f.) Denn er begreift die Wirklichkeit eben als Möglichkeit, als offene Bewegung, in der er selbst als Subjekt mitentscheiden muss. Diese Haltung nennt Bloch den „militanten Optimismus“. „Philosophie der begriffenen Hoffnung steht darum per definitionem an der Front des Weltprozesses, das ist, an dem so wenig durchdachten vordersten Seinsabschnitt der bewegten, utopisch offenen Materie.“ (PH, S 230) Und dort steht sie auch dann, wenn sie sich, so wie dies mein Vorhaben ist, mit Vergangenen beschäftigt, „nämlich mit der noch unabgeholten Zukunft in der Vergangenheit“ (PH, S 230). Die Gegenwart birgt die Zukunft, das noch nicht dagewesene Neue, das Novum, in sich, das an dieser Front in die Welt tritt und hinsteuert auf das Ultimatum, auf das letzte Ziel, das bessere, das gute Leben, das Reich der Freiheit. Dies subjektiv Intendierte, dies Gewollte, Erstrebte, Angestrebte bleibt jedoch bloße Phantasterei, ist es nicht mit der Wirklichkeit durch reale Möglichkeiten vermittelt. „Erwartung, Hoffnung, Intention auf noch ungewordene Möglichkeit: das ist nicht nur ein Grundzug des menschlichen Bewußtseins, sondern konkret berichtet und erfaßt, eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt.“ (PH,S 5) Und diese Wirklichkeit fußt auf real-objektiver Möglichkeit. Derer gibt es nun zwei unterschiedliche Daseinsweisen.

Die Möglichkeit als Realmöglichkeit hat also folgende zwei Seiten: „Eben die erste Seite, *die der maßgeblich vorliegenden Bedingungen*, lehrt das Verhalten auf dem Weg zum Ziel, während die zweite Seite, die des *utopischen Totum*, grundsätzlich verhüten läßt, daß

Partialerreichungen auf diesem Weg für das ganze Ziel genommen werden und es zudecken.“ (PH, S 237) Den Unterschied macht hier das „jeweils“ Mögliche und das „zu guter Letzt“ Mögliche aus. Diesem Begriff der Möglichkeit liegt jener der Materie zugrunde. „Reale Möglichkeit ist nur der logische Ausdruck für materielle Bedingtheit zureichender Art einerseits, für materielle Offenheit (Unerschöpftheit des Materie-Schoßes) andererseits.“ (PH, S 237) Bloch bezieht sich hier explizit auf den Materiebegriff bei Aristoteles, der in jenem das Nach-Möglichkeit-Seiende vom In-Möglichkeit-Seienden unterscheidet: *„der kritischen Beachtung des jeweils zu Erreichendem ist das Nach-Möglichkeit-Seiende der Materie vorgeordnet, der fundierten Erwartung der Erreichbarkeit selber das In-Möglichkeit-Seiende der Materie.“* (PH, S 238) Und diese beiden Momente der Wirklichkeit nennt Bloch nun in ihrer Funktion als Theorieinstrumente Kältestrom und Wärmestrom des Marxismus. Ersteres ist die Analyse des Gegebenen, deren Tendenzen, Bedingungen, Grenzen – analytische, immanente Kritik. Letzteres meint das im Blick Behalten des Ziels, dessen, warum und woraufhin überhaupt verändert werden soll. Beides sind untrennbare Werkzeuge der Erkenntnis dessen, was Wirklichkeit ausmacht, zu ihrer Herstellung und Veränderung. Grundlage für all das ist die Wirklichkeit als Prozess, „als Weggeflecht von dialektischen Prozessen, die in einer unfertigen Welt geschehen, in einer Welt, die überhaupt nicht veränderbar wäre ohne die riesige Zukunft: reale Möglichkeit in ihr.“ (PH, S 257) Die Entwicklung dieses Begriffes soll nun bei Bloch nachgezeichnet werden, nachdem einige Aspekte desselben hiermit kurz angesprochen worden sind.

II.1.2. Vier verschiedene Weisen des Kannsein

Durch das Wörtchen „kann“ betreten wir mit Bloch die Sphäre der Möglichkeit. Im „Das kann sein“ bzw. „Dieses kann anders sein.“ wird die Möglichkeit schon mitgedacht und vor allem schon vorausgesetzt. Welche unterschiedlichen Gestalten dieses Kannsein annimmt untersucht Bloch ausgehend von ihrer luftigsten Gestalt, der des „formal Möglichen“. Hier ist sozusagen alles möglich – luftig meint hier eben auch heiße Luft. Jedes Wort kann mit einem beliebig anderen verbunden, zusammengedacht werden, „denn denkmöglich ist alles, was überhaupt als in Beziehung stehend gedacht werden kann.“ (PH, S 259) Und das ist ziemlich viel, so viel, dass alles wie ebenso nichts mehr möglich ist. Möglichkeit ist hier eben noch sehr unbestimmt.

Um einiges klarer, abgegrenzter, bestimmter ist da schon das „sachlich-objektiv Mögliche“, welches im Erkennen seine Heimat hat. Möglich ist hierbei etwas, weil nur einige Bedingungen bekannt sind, ein kategorisches Urteil kann nicht gefällt, nur Vermutungen können, dürfen angemeldet werden. Etwas ist möglich, weil ich nicht sicher weiß, ob es auch so ist. Jenes ist somit „sachlich-partielle *Kenntnis-Erkentnis* der Bedingtheit“ (PH, S 260), die Möglichkeit also dem Wissensmangel des Subjekts geschuldet. Subjekt und Objekt stehen sich gegenüber, aber so weit voneinander entfernt, dass die Sicht aufs Objekt getrübt ist, die Sache ist unklar, aber das liegt nun eben nicht an der Sache, sondern vielmehr am verschwommenen, vernebelten Blick des Subjekts. Wichtig ist an dieser Stelle gleich etwas festzuhalten, das für alle Weisen der Möglichkeit, ausgenommen der Denkmöglichkeit, Geltung besitzt: „Mögliches ist partiell Bedingtes, und nur als dieses ist es möglich [...] jedes Mögliche jenseits des bloß Denkmöglichen bedeutet eine Offenheit infolge eines noch nicht vollständige zureichenden, also mehr oder minder unzureichend vorliegenden Bedingungsgrunds.“ (PH, S 260) Das partiell Bedingte findet sich im sachlich-objektiv Möglichen im Ungenügen der Kenntnis des Gegenstandes und seiner Bedingungen, also wie schon gesagt, auf Seiten des Subjekts. „Sachlich-objektive Möglichkeit bezeichnet derart allemal einen Gradzustand der wissenschaftlich-objektiven Begründetheit gemäß der unvollständigen wissenschaftlichen *Bekanntheit* der sachlich vorliegenden Bedingungen.“ (PH, S 261) Seinen Ausdruck findet jene Möglichkeit im problematischen und im hypothetischen Urteil. Und in der Vorsicht bei jeder Aussage zeigt sich seine Beschränkung aufs Subjekt am Deutlichsten. Die Vorsicht könnte übrigens ganz gut als die der sachlich-objektiven Möglichkeit angemessene Verhaltensweise bezeichnet werden. Um dem oben gezeichneten Bild treu zu bleiben: damit der Absturz ins Bodenlose, der sich zwischen dem Betrachter und seinem Gegenstand, möglicherweise auftut, denn sicher ist hier nichts, da ziemlich dicker Nebel die Sicht trübt, verhindert wird, ist ein vorsichtiges Herumtasten nicht unangebracht. „Vielleicht ist es so, aber vielleicht auch nicht. Wer weiß? Ich vermute nur. Und deshalb nur keine überstürzten Aussagen.“ So das Motto des Subjekts auf jener Stufe des Möglichen. Der Blick richtet sich nach Innen, auf die Aussageweisen und auf die Formen der Kenntnis einer Sache. Das Verhältnis zum Gegenstand ist hier ein rein passives. Vorsicht ist nur in dem Sinne die gemäßige Verhaltensweise dieser Möglichkeitsstufe, wenn sie als Vorsicht im sich nicht Verreden, als Skepsis gegenüber der Objektivität des eigenen Wissens verstanden wird.

Anders verhält es sich da schon bei dem „sachhaft-objektgemäß“ Möglichen, das sich vom Subjekt weg und hin zum Objekt bewegt. Nicht mangelnde Kenntnis gibt hier den Ausschlag, eher mangelnde Vorhandenheit an den Dingen selbst.

„Es bezeichnet mithin nicht eine mehr oder minder ausreichende Kenntnis der Bedingungen, sondern es bezeichnet das mehr oder minder ausreichend Bedingende in den Gegenständen selbst und in ihren Sachverhalten. Sachverhalt, das ist das ‚Verhalten von Sachen‘ als Gegenständen der Erkenntnis; zum Sachverhalt gehören einmal die Arten des Habens von gegenständlichen Beschaffenheiten und Beziehungen, dann des Stehens in gegenständlichen Beziehungen.“ (PH, S 264f.)

Dreht sich im sachlich-objektiv Möglichen alles um die eigenen Aussagen und deren Objektivität, steht hier der Gegenstand der Erkenntnis im Zentrum der Aufmerksamkeit. Ziel solcher Gegenstandstheorie ist die adäquate Abbildung des Realen. Mit dieser darf aber der Gegenstand selbst nie verwechselt werden: „die rein strukturelle Möglichkeit der Anlage zu etwas ist noch nicht das gleiche wie diese reale Anlage selber, wie die Disposition in all den reich verflochtenen, auch reich gestörten, gehemmtten, wieder siegreichen Metamorphosen der Wirklichkeit.“ (PH, S 266) Trotzdem geht es um Realmögliches, um das Offensein des Objekts selbst.

„Das sachhaft Mögliche ist das sachhaft-partiell Bedingte gemäß dem strukturellen Genus, Typus, Gesellschaftszusammenhang, Gesetzeszusammenhang der Sache. Partiell Bedingtes erscheint hier mithin als eine strikt im Gegenstand fundierte und so erst der hypothetischen oder problematischen Erkenntnis mitgeteilte Offenheit mehr oder minder strukturell-determinierter Art.“ (PH, S 266f.)

Diese sich in der sachhaften Möglichkeit darstellenden Bedingungen einer Sache differenzieren sich in äußere und innere partielle Bedingung, wobei erstere als Potentialität, als „Anders-Werden-Können“ und letztere als Vermögen, als „Anders-Tunkönnen“ erscheint. Beide sind untrennbar miteinander verflochten und aufeinander angewiesen. Ebenso müssen die objektiven Bedingungen reif sein, also auch die Menschen handeln, damit Veränderung vonstatten geht und Möglichkeit Wirklichkeit wird. Fehlt eine von beiden, dann kann die andere Seite die fehlende nicht kompensieren. Beide Momente müssen zusammenstimmen. Ganz allgemein gefasst: die innere Struktur muss der äußeren gegenüber Anschlussfähigkeit vorweisen können. Ohne das entsprechend gute Wetter wird die Frucht, welche die Blüte einer Pflanze in sich trägt nicht werden. Ohne Revolutionäre kann eine Situation auch noch so krisenhaft und revolutionär sein – Revolution wird es keine geben. Und ohne objektive

Möglichkeit in der Sachlage vermögen auch noch so viele Revolutionäre keine Revolution zu veranstalten, höchstens einen Putsch.

„[W]enn die Möglichkeit als Vermögen das Anders-Tunkönnen, das nicht Aufhebbende, wohl aber Umdeterminierende in allen Determinierungen ist, so ist die Möglichkeit als objektive Potentialität das Anders-Werdenkönnen, das nicht Aufhebbare, wohl aber Lenkbare, Umdeterminierbare in allen Determinierungen. Und dieses stets mit solcher Verflechtung, daß ohne Potentialität des Anders-Werdenkönnens weder das Anders-Tunkönnen der Potenz Raum hätte, noch ohne das Anderstunkönnen der Potenz das Anders-Werdenkönnen der Welt einen mit den Menschen vermittelten Sinn hätte.“ (PH, S 268.)

Für Determinismus ist im Feld der Möglichkeit kein Platz. Erstreckt sich dieses Gebiet des Kannsein über die ganze Welt, so ist der Determinismus und der ihm entsprechende Fatalismus theoretisch unhaltbar. Offen ist die Welt und ihr Prozess. „Alles wird gut.“ ist ebenso unangebracht wie „Alles geht den Bach runter.“ Die Möglichkeit ist also abhängig vom jeweiligen Eingriff des Subjekts, und somit auch, wie Bloch sagt, möglicher „Heilsbegriff“ und „Unheilsbegriff“- nichts ist endgültig entschieden. „[D]as Inwendige ist und bleibt der Schlüssel zum Auswendigen, doch der Schlüssel ist nicht die Substanz, sondern die Substanz auch des Schlüsselhaften ist in dem noch so wenig fertigen Objekthaus Welt.“¹⁴ Kein Automatismus zum Guten waltet in der Welt, ohne tätiges Subjekt ist eher das Gegenteil der Fall. Doch dieses tätige, praktische Verhalten, das Möglichkeiten freisetzt und verwirklicht ist nur dann möglich, wenn die Welt selbst gärende Möglichkeit ist. Regiert in dieser Vorstellung der Welt nun der Zufall? Keineswegs. Denn wenn nicht alles mit absoluter Notwendigkeit bestimmt ist, so bedeutet dies nicht im (zu) einfachen Umkehrschluss, der bloßer Kurzschluss wäre, dass alles aus dem Ruder läuft, das Chaos die Welt regiert, kurz der Zufall die Herrschaft an sich reißt. „Dialektisch-vermittelt-*Unabgeschlossenes* aber, als die Möglichkeitsstruktur des währenden Prozesses, hat gar nichts gemein mit schlecht-vermittelt-*Beliebigem*.“ (PH, S 269) Da die Dinge ja partiell bedingt und nicht einfach freischwebend sind, können sie nicht als Produkte des reinen Zufalls gelten. In diesem „partiell“, diesem teilweise liegt die Freiheit, die Offenheit für Veränderung; in dem „bedingt“ die Vermitteltheit, Eingebundenheit in die vorhandenen und werdenden Verhältnisse – sozusagen ihre Erdung. Diese Situation der Schweben bezeichnet Bloch als „Kontingenz auf höchster Stufe“:

¹⁴ Bloch, Ernst: „Tübinger Einleitung in die Philosophie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, S 44. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als T unter Angabe der Seitenzahlen.

„Diese Art Kontingenz, im endlich vertrauenswürdigen Sinn der Sache, heißt *schöpferischer, zu Bildungen und Schöpfungen offener Reichtum der Variabilität*. Es ist das eine nicht äußerliche, sondern gesetzmäßig-sachhaft vermittelte Variabilität, doch eben eine der unvereitelten Richtungsänderung, vor allem der unerschöpften Neubildung.“ (PH, S 269f.)

Es ist eben nicht Alles möglich, aber unglaublich viel, wobei dieses „viel“ gerade nicht nur quantitativ Vieles sagen will, sondern vor allem *das* Neue, neue Qualität andeutet. „Es ist gewiß unmöglich, zu handeln, wenn das Draußen nach jeder Seite offensteht. Denn dann ist ebenso alles möglich, was dasselbe ist wie: alles Leben wird unvorhersehbar, also unheimlicher Spuk.“ (PH, S 1511f.)

Wohlgemerkt geht es hier um die Welt, ums Objekt, die Sphäre des mit sich selbst beschäftigten Subjekts wurde verlassen. Selbst die volle Kenntnis aller Bedingungen würde hier die Möglichkeit nicht abschaffen können, da diese nun in den objektiven Strukturen, also auf Seiten des Objekts, zu finden ist. Der Blick wendet sich hier vom Innen der vorigen Stufe ins Außen, der Gegenstand ist das vorrangige Untersuchungsobjekt und nicht die Aussagen über ihn. Der Kältestrom findet genau hier seine Stätte, die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse ist hier angebracht. Das in der jeweiligen historischen Situation Mögliche kann auf dieser Stufe entdeckt und freigelegt werden.

Von dieser strukturellen Möglichkeit geht Bloch nun über zur wichtigsten, weil gewichtigsten Gestalt des Kannseins. Dieser stärkste, höchste und anspruchsvollste Begriff der Möglichkeit ist der der „objektiv-realen“ Möglichkeit, welcher nun ganz übergelaufen ist auf die Seite der Objekte, nämlich ins Objekt selbst hinein. „Es gibt derart real-partielle Bedingtheit des Objekts, die in diesem selber seine reale Möglichkeit darstellt. So ist Mensch die reale Möglichkeit alles dessen, was in seiner Geschichte aus ihm geworden ist und vor allem mit ungesperrtem Fortschritt noch werden kann.“ (PH, S 271) Schlussendlich ist nun der Materiebegriff bei Aristoteles, das In-Möglichkeit-Sein, die höchste, weil ins Wirkliche direkt hineinwirkende, oder besser gesagt die Wirklichkeit überhaupt erst hervorbringende Form der Möglichkeit, welche Bloch hervorhebt: „die Materie ist die reale Möglichkeit zu all den Gestalten, die in ihrem Schoß latent sind und durch den Prozeß aus ihr entbunden werden.“ (PH, S 271) Die Welt selbst ist ihrem Wesen nach Realmöglichkeit. Durch diese Erkenntnis wird jedoch die gesamte traditionelle Ontologie auf den Kopf gestellt bzw. vor diesen gestoßen. Das zugrunde liegende Sein muss nun dem Kannsein als neuem beweglichem

Fundament für jede Ontologie weichen. Die Möglichkeit sprengt alle starren Systeme, um dem offenen Weltprozess Platz zu machen.

„Die reale Möglichkeit wohnt derart in keiner fertig gemachten Ontologie des Seins des bisher Seienden, sondern in der stets neu zu begründenden Ontologie des Seins des Noch-Nicht-Seienden, wie sie Zukunft selbst noch in der Vergangenheit entdeckt und in der ganzen Natur. Im alten Raum pointiert sich so folgerichtigster Weise sein neuer Raum: reale Möglichkeit ist das kategoriale Vor-sich der materiellen Bewegung als eines *Prozesses*; sie ist der spezifische Gebietscharakter *gerade der Wirklichkeit, an der Front des Geschehens*.“ (PH, S 274)

In jenem Prozess steckt auch die reale Möglichkeit selbst, d.h. sie entwickelt sich permanent. Mit statisch-ontologischen Begrifflichkeiten darf hier nicht versucht werden dies offene Geschehen wieder einzuschließen, und zwar im Bild des Keims, der schon alles Spätere in sich enthält und nur noch dieser Ausschüttung harret und die neuen Gestalten des Seins wie Dinge in die Welt purzeln. Jede Stufe der Wirklichkeit ist vielmehr umgeben von neuen realen Möglichkeiten, die realisiert sein wollen. „Diese Umleuchtung, ein vor-scheinendes Horizontlicht, das auch in fast allen Sozialutopien, auf mehr oder minder abstrakte Weise, reflektiert war, gibt sich *psychisch* als *Wunschbild* nach vorwärts, *moralisch* als menschliches *Ideal*, ästhetisch als naturobjekthaftes *Symbol*.“ (PH, S 275) Höchstes Ziel dieses Strebens ist das Reich der Freiheit oder wie Bloch Marx zitierend erläutert:

„ ‚die Naturalisierung des Menschen, die Humanisierung der Natur‘. Das ist die Abschaffung der Entfremdung in Mensch und Natur, zwischen Mensch und Natur oder der Einklang des unverdinglichten Objekts mit dem manifestierten Subjekt, des unverdinglichten Subjekts mit dem manifestierten Objekt.“ (PH, S 277)

So das Ideal des menschlichen Weltprozesses, ein Ideal das einem Schimmer am Horizont gleicht und noch in weiter Ferne liegt. Bedingung jedoch um sich überhaupt auf den Weg dorthin zu machen ist das Korrelat dieser subjektiven Antizipationen, deren Prinzip die Hoffnung (wie sie Bloch in jeder Sphäre des Überbaus herausgearbeitet und hervorgekehrt hat) ist, - die real-objektive Möglichkeit. Die Hoffnung wäre hoffnungslos hätte sie nicht ihre Entsprechung in der Unentschiedenheit des Weltprozesses und damit in der Realmöglichkeit - eine Kategorie, die im Laufe der Philosophiegeschichte entweder ignoriert oder auf die Seite geschoben wurde.

II.1.3. Verdrängt, verleugnet und vergessen

Leicht wurde und wird sich der realen Möglichkeit entledigt durch die Verwischung des Unterschieds zwischen dem Mangel an Wissen über Bedingungen und dem Mangel an voller Bestimmtheit der Sache selber, also der Verwechslung von sachlich-objektiv mit sachhaft-objektgemäß Möglichem. „So wird immer von neuem das problematische *schwankende* Urteil über einen objektiv-*entschiedenen* Sachverhalt gleichgesetzt mit dem assertorisch *entschiedenen* Urteil über einen objektiv *schwankenden* Sachverhalt, also über die objektiv vorhandene Möglichkeit.“ (PH, S 278f.) Die Möglichkeit wird ins Subjekt gezogen und verschwindet somit scheinbar aus der Welt. Der gewaltige Unterschied zwischen der Möglichkeit einer Atomkatastrophe oder der Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens bzw. radikaler Arbeitszeitverkürzung oder dem Niederreißen der Mauern um Europa und dem, dass mein Nachbar vielleicht gerade jetzt eine gelbe Hose trägt, wird dadurch verwischt und die Welt der Möglichkeit und die Möglichkeiten der Welt verstellt. „Übersteigerung der problematischen Urteilsmodalität, Verkennung der Gegenstand- und Objektsmodalität geben so das *erste Motiv* für die idealistische Leugnung realer Möglichkeit ab.“ (PH, S 279)

Der zweite Grund ist unvergleichlich weiter verbreitet und dadurch mächtiger und für die Realmöglichkeit gefährlicher als die bloße intellektuelle Unfähigkeit der Differenzierung, da auch Philosophen, deren Denken keinesfalls subjektivistisch-idealistisch beschränkt ist, durch jenen Grund vom Begriff der real-objektiv-offenen Möglichkeit abgehalten werden, wie Bloch festhält. „Die Sperre ist die klassenmäßig bedingte Küstenschiffahrt ums Gegebene, ja Vergangene, ist die Abneigung des *statischen Denkens* gegen den Weltbegriff der tätigen Offenheit und Bläue.“ (PH, 279f.) Die so genannte Wirklichkeit ist für dieses Denken Alles und die Möglichkeit Nichts. Obwohl hier korrigierend wohl eher gesagt werden muss: die Wirklichkeit ist ihnen eben bloße Vorhandenheit und deswegen erkennen sie die Möglichkeit als wirklichkeitskonstituierend nicht an. Auch Hegel und Aristoteles müssen unter diese Denker eingeordnet werden und vor allem, meiner Ansicht nach, Spinoza, bei dem ja alles wirklich ist und sich die Kategorie der Möglichkeit ganz auflöst. Bloch verweist sogar auf einen ausdrücklich geführten Beweis gegen die Möglichkeit, den der Megariker Diodoros Kronos ersann: „aus Möglichem kann nichts Unmögliches hervorgehen; da aber ein Mögliches, das nicht wirklich würde, Unmögliches, aus sich hervorgehen ließe, nämlich ein anderes Ist als das Ist, das ist, so ist dieses Mögliche selber unmöglich und das Wirkliche als

das einzig Mögliche bewiesen.“ (PH, S 280) Die Schwäche dieses Gedankenganges behinderte nicht seine Popularität und Durchsetzungskraft im Denken der letzten 2000 Jahre. Wenn die Möglichkeit nicht Wirklichkeit ist, dann ist sie nicht möglich, also gibt es nur Wirkliches und nichts Mögliches, so die Absurdität dieses Arguments, das im Übrigen seine Macht ja von Außen erhält, nämlich vom Gegebenen, Bestehenden, Vorhandenen, von der (scheinbar) statischen Wirklichkeit der Tatsachen, das solch schwächelndem Denken den Rücken stärkt, und zu dessen Vollzugsorgan sich statisches Denken macht. Mögliches kann nun aber ohne Zeitmoment nicht gedacht werden bzw. wird es außerhalb der Zeit angesetzt, wie dies in jenem Beweise unausgesprochen geschieht, dann erschlägt die Statik dieser völlig künstlichen zeitlosen Sphäre auch den Möglichkeitsbegriff und tautologisches Gerede betritt die Bühne. Der statische Blick lässt nichts anderes zu als Statik, er ist blind für jegliche Bewegung. „Aus Möglichem kann nichts Unmögliches hervorgehen.“ Nein!: aus Möglichem kann Wirklichkeit werden oder auch nicht! Aber das nicht realisierte Mögliche ist deshalb noch lange nicht unmöglich, sondern bleibt als Möglichkeit bestehen. Das noch-nicht Wirkliche ist gerade das Mögliche. Wenn etwas nicht ist, dann beweist, dass nur sein Nichtsein, aber keineswegs zugleich sein Kannnichtsein. Nur zeitloses Ewigkeitsdenken, das Gottes Platz einzunehmen gewillt ist, kann alles nicht Vorhandene als Unmöglichkeit denunzieren. Aber zwischen der Möglichkeit als Quelle von Wirklichkeit und dem vermeintlichen Misslingen der Verwirklichung, welche als Unmöglichkeit zurechtgelogen wird, liegt die Zeit als Dimension des „noch nicht“ und damit eine Kette von Möglichkeiten die jetzt Unmögliches in Mögliches zu verwandeln imstande ist. „Die Kategorie Möglichkeit ist bezogen auf die Zeit. Nur wo Zukunft ist, hat es einen Sinn, von Möglichkeit zu reden, denn was nicht wirklich, sondern erst möglich ist, muß ja in Zukunft wirklich werden können; sonst wäre es nicht möglich, sondern nur einfach nicht wirklich.“¹⁵ Die ausschließliche Betrachtung von toten Körpern ist ja wohl kein Beweis für die Nichtexistenz von Leben, sondern eher für die Beschränktheit des Betrachters.

Jenes Konstrukt gegen die Möglichkeit hat eine unglaubliche Karriere hinter sich und zieht sich durch die gesamte Philosophiegeschichte: kein großer Denker blieb davon verschont. Jede Philosophie will doch die Wahrheit begreifen, erkennen, d.h. Denken und Sein müssen zusammenkommen und sich vereinen. Eine Abkürzung erleichtert den Weg zur Wahrheit: wenn Erscheinung und Wesen identisch sind, dann ist die Wahrheit ganz von selbst in meine Tasche gehüpft. Derartig statisches Verständnis von Wahrheit kann reale Möglichkeit, die den

¹⁵ Markun, Silvia: „Ernst Bloch. Eine Monographie“, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1977, S 68.

Prozess, die Entwicklung und Bewegung in die Welt bringt, nicht zulassen, da für es nur das Wirkliche sein darf. „Item, die Logik und Ontologie des weiten Reichs des Möglichen ist erdrückt worden von dem statischen Wahn, daß alles Mögliche im Wirklichen bereits ausgestaltet sei.“ (PH, S 284) Aber Wesen und Erscheinung sind eben getrennt und genau deshalb verlangt es nach Philosophie und praktischer Veränderung, um diese beiden in Zukunft zusammenzubringen. Jede behauptete schon vorhandene Identität ist unhaltbares, konservatives Legitimieren der Welt wie sie ist. Aber diese ist noch lange nicht das was sie sein könnte. „Das Eigentliche ist im Menschen wie in der Welt ausstehend, wartend, steht in der Furcht, vereitelt zu werden, steht in der Hoffnung, zu gelingen.“ (PH, S 285)

Gelingen oder Versagen liegt in den Händen der Menschen, zumindest prinzipiell – wieweit heute die Welt den Menschen aus den Händen gerissen und vor allem das Bewusstsein davon, dass es *ihre* Welt sein könnte, die ihnen feindlich gegenübersteht, verdeckt und systematisch zerstört wird, muss hier vorerst unbehandelt stehen bleiben. Soviel möchte ich hier bloß festhalten: es ist schlecht bestellt um ein Bewusstsein, das überhaupt nur Anderes zu denken imstande ist. Die Welt der Produkte, der Waren ist so lückenlos und systematisch verwoben, dass sie eben eine eigene Welt ist. Leider unsere. Diese Welt der scheinbar rasend schnellen Bewegung ist jedoch eine des Stillstands. Denn qualitative Veränderung des Daseins ist ihr fremd, diese wäre nämlich ihr Untergang, den jene Warenwelt gut zu verhindern weiß. Ihre Allmacht lässt sogar Kritik an derselben nur in der Form von Konsum zu und das bedeutet nichts anderes als dass die Kritik vom Konsum aufgenommen wird und in ihm untergeht. Wird es doch als eine Protesthandlung gewertet „gute“ Produkte im Gegensatz zu „bösen“ zu konsumieren. Wir verändern die Welt durch unseren Konsum. Die neue Parole der Kapitalismuskritik, die natürlicherweise keine wirklich ernsthafte Kritik am Ausbeutungssystem der kapitalistischen Gesellschaft darstellt, lautet daher: Konsumenten aller Länder vereinigt euch! Anstelle politischer Handlungen tritt der politisch korrekte Lebensstil, der kritische Konsument ersetzt den politischen Staatsbürger. Dummerweise wird so das Konsumieren selbst nicht mehr in Frage gestellt, sondern nur noch über das Wie und sein Was gestritten. Korrektes Konsumieren ist das Opium derjenigen begüterten Schichten unserer Industriegesellschaften, die sich die moralisch hochwertigen Produkte leisten können. Die Ohnmacht der Menschen nur noch als Konsumenten geistig dahinzuvegitieren und voll gestopft zu werden, verwandelt sich so auf bizzare Weise zur Vorstellung der eigenen Allmacht als Konsument. Die Veränderung der Welt geht ganz leicht vor sich: das Richtige muss gekauft werden. Veränderung durch Kaufen. Der Versuch die Welt zu verändern endet

heutzutage darin die Veränderung zu wählen. Nicht nur im Biosupermarkt wird die Welt durch die richtige Wahl der Waren zu einer besseren gemacht, auch in der Politik wird das Marketingprodukt „Change“ gerne gekauft, statt durch selbständige Praxis und Engagement hervorgebracht. So fängt unsere Warenwelt das von ihr hervorgerufene Unbehagen gleich wieder durch „neue“ Waren ab und verwandelt uns zu revolutionären Konsumenten. Wir sind also nicht nur zur Ware Arbeitskraft degradiert, sondern müssen uns noch in unserer „Freizeit“ als „kritische“ Konsumenten das bisschen Kopf, das uns noch gelassen wird, darüber zerbrechen, was wir wohl konsumieren könnten, um uns und der Welt etwas Gutes zu tun. Herbert Marcuse brachte die schale Freiheit der Produktwahl auf den Punkt, als er sie als „freie Auswahl zwischen gleichwertigen Marken und nichtigem Zubehör bei grundsätzlichem Konsumzwang“¹⁶ entlarvte. Die Rede vom mündigen Konsumenten vergisst den prinzipiellen Konsumzwang, der in unserer Gesellschaft herrscht. *Was* wir konsumieren kann „frei“ (wohl eher durch die Werbung als durch uns) entschieden werden, aber *dass* konsumiert wird steht nicht zur Wahl. In Wahrheit ist der mündige Konsument der mündige Unmündige, also der freie Sklave.

„Die freie Wahl der Herren schafft die Herren oder die Sklaven nicht ab. Freie Auswahl unter einer breiten Mannigfaltigkeit von Gütern und Dienstleistungen bedeutet keine Freiheit, wenn diese Güter und Dienstleistungen Kontrolle über ein Leben von Mühe und Angst aufrechterhalten – das heißt die Entfremdung. Und die spontane Reproduktion aufgenötigter Bedürfnisse durch das Individuum stellt keine Autonomie her; sie bezeugt nur die Wirksamkeit der Kontrolle.“ (EM, S 27f.)

Heute ist das Bewusstsein davon, dass die Welt in der wir leben, eine andere sein und durch uns zu einer besseren gemacht werden könnte, nicht nur fast verschwunden, sondern sogar schon soweit pervertiert worden, dass die Veränderung der Welt nicht mehr als das Resultat von Arbeit an und mit ihr wahrgenommen wird, sondern nur durch Konsumverhalten mühelos geregelt zu werden scheint. Die bessere Welt ist schon diejenige, in der jede und jeder das richtige Produkt konsumiert. Die Möglichkeit der Utopie einer als Ganze veränderten Gesellschaft scheint begraben.

„Das subjektive Kriterium für die ‚Kompletheit‘ der Produktwelt besteht darin, daß wir, die wir in dieser leben, daran verhindert sind, uns auch nur vorzustellen, daß diese Welt ‚anders‘ sein könnte, oder daß es gar ‚andere Welten‘ geben könnte. Diese Verhinderung leistet die gelieferte Welt spielend. Und zwar

¹⁶ Marcuse, Herbert: „Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.“, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH&Co. KG, München, 1994. S 27. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als EM unter Angabe der Seitenzahlen.

dadurch, daß sie uns mit einem Überfluß an Produkten überschüttet; oder in einem anderen Bilde: dadurch, daß sie alle Mauerlücken, durch die hindurch wir unter Umständen den Blick auf andere Varianten von Dasein und Welt werfen könnten, von vornherein immer schon verstopft. *Überfluß ist die Mutter der Phantasielosigkeit*. Wohin immer wir greifen: immer bekommen wir ein Ding zu fassen, das als bereits gelieferte Fertigware seine Ansprüche stumm, aber eisern geltend macht, das also, da es seine ‚Gebote‘ bereits in sich birgt, die Vorstellung von anderem ausschließt. Die Midas-Situation von heute. [...] Und dadurch ist die *Unfreiheit* geradezu definiert: denn diese ist nichts anderes als *die Abschaffung des Konjunktivs* und der freien Freizeit.“¹⁷

Besser könnte die unglaubliche Bedeutung der Möglichkeit gar nicht mehr hervorgehoben werden, als zu zeigen, dass in ihr das Fundament der menschlichen Freiheit ruht. Günther Anders hat vollkommen Recht, wenn er Unfreiheit mit der „Abschaffung des Konjunktivs“, also der Möglichkeitsform, des „es könnte auch anders sein“, gleichsetzt. Dieser Abschaffung der Möglichkeit muss entgegengearbeitet werden, Kannsein und Phantasie müssten wieder in den Köpfen der Menschen Platz eingeräumt werden. Um aber in den Köpfen Platz zu finden muss die Möglichkeit zuallererst als Äußere, als reale begriffen werden. Denn genau dies ist ja das Problem: die Nähe der Möglichkeit rückt sie in unerreichbare Ferne. Was soll das heißen? Um das zu erklären, möchte ich Adorno zu Wort kommen lassen, der 1964 in einem Gespräch mit Ernst Bloch folgenden interessanten Gedanken verlautbarte:

„Was Utopie ist, als was Utopie vorgestellt werden kann, das ist die Veränderung des Ganzen. Und die Vorstellungen von einer solchen Veränderung des Ganzen sind in allen diesen sogenannten utopischen Errungenschaften [...] grundsätzlich verschieden. Mir will es so vorkommen, als ob das, was subjektiv, dem Bewußtsein nach, dem Menschen abhanden gekommen ist, die Fähigkeit ist, ganz einfach das Ganze sich vorzustellen als etwas, das völlig anders sein könnte.“¹⁸

Den Grund für diese Unfähigkeit verortet Adorno nun gerade in der Nähe zur Utopie, soll heißen, dass im Grunde alle Menschen quasi fühlen, dass es auch anders sein könnte, diese Möglichkeit jedoch von den stählernen Strukturen der gegebenen Gesellschaft mit allen Mitteln verhindert wird, so dass diese Menschen den Widerspruch zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit einer anderen Welt, eines besseren Lebens so fliehen, indem sie sich auf die Seite der Macht stellen und so ihre eigenen Wünsche torpedieren mit dem „Das sind doch alles Hirngespinnste!“. Was dies für die Psyche jener bedeutet, möchte ich hier gar nicht zu erläutern versuchen. Wichtig ist hier vor allem der Gedanke Adornos, dass gerade die Nähe der anderen Welt diese in unerreichbare Ferne rückt. So, würde ich in einer ersten

¹⁷ Anders, Günther: „Die Antiquiertheit des Menschen II.“, Verlag C.H.Beck oHG, München, 2002, S 198.

¹⁸ Bloch, Ernst: „Tendenz-Latenz-Utopie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978, S 353. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als TLU unter Angabe der Seitenzahlen.

Annäherung sagen, verhält es sich auch mit dem Begriff der objektiv-realen Möglichkeit. Da die Möglichkeit quasi ganz nahe herangeholt wird und zwar direkt hinein ins Hirn des Menschen, wenn sie als bloß subjektives Wissensmögliche verstanden wird, verschwindet sie aus der Welt als Grundlage jeder Veränderung. Möglichkeit wird direkt ins Denken verlegt und dadurch undenkbar gemacht. Als subjektive Denkkategorie wird die Möglichkeit aus der Welt ins Denken gesaugt und geht dort unter. Und dadurch macht sich solch ein Denken der Verunmöglichung schuldig Anderes zu denken und anders zu denken – den Widerspruch zu denken und ihn nicht als Fehlen in der Denkmaschinerie aufzufassen. Jenes Denken verleugnet sich im Grunde selbst als Denken. Denn mit der Möglichkeit entzieht es sich selbst den Boden, auf dem Denken sein kann. Umgekehrt muss es darum gehen dasjenige in unserem Denken aufzuspüren, das genau auf jenes Mögliche außer uns verweist und abzielt. Adorno zielt in dieselbe Richtung, wenn er sagt,

„daß wir den Begriff von dem, was du mit Brecht genannt hast, Etwas fehlt – eigentlich gar nicht haben können, wenn es nicht Fermente, Keime dessen, was dieser Begriff eigentlich besagt, gäbe. Eigentlich würde ich denken, daß, wenn es nicht irgendeine Spur von Wahrheit an dem ontologischen Gottesbeweis gibt, d.h., daß in der Gewalt des Begriffs selber auch das Moment seiner Wirklichkeit schon mitbeteiligt ist, daß es nicht nur keine Utopien geben könnte, sondern daß es dann kein Denken geben könnte.“ (TLU, S 366f.)

Denken, das sich somit nicht selbst verleugnen und in letzter Konsequenz auch abschaffen will, denn alles Denken, das Bestehendes legitimiert schafft sich selbst ab, da wenn die Macht des Bestehenden groß genug ist auch die Hilfe der Propaganda nicht mehr nötig wäre, muss versuchen über das Gegebene hinaus zu streben und die eigenen Bedingungen im Möglichen zu finden. Aber vorerst genug hiervon und zurück zu dem, was nötig wäre: dem Denken des Realmöglichen.

Nochmals: die Welt als offener Prozess legt die Entscheidung über die Richtung ihrer Entwicklung in die Hände der Menschen. Für solche befreiende Praxis ist nun die Kenntnis des jeweils Möglichen, des ganz konkret jetzt und hier gesellschaftlich, technisch Möglichen und gleichzeitig die Erkenntnis, dass die Welt im Ganzen in sich pulsierende Möglichkeit ist, In-Möglichkeit-Sein ihre Existenz ausmacht, unbedingt notwendig. Durch, also vermittelt und in der menschlichen Arbeit werden latente Möglichkeiten der Welt freigelegt und Tendenzen vorangetrieben und verwirklicht, wird die Welt zu der des Menschen. „Der subjektive Faktor ist hierbei die unabgeschlossene Potenz, die Dinge zu wenden, der objektive Faktor ist die unabgeschlossene Potentialität der Wendbarkeit, Veränderbarkeit der Welt im Rahmen ihrer

Gesetze, ihrer unter neuen Bedingungen sich aber auch gesetzmäßig variierenden Gesetze.“ (PH, S 286) Realisiert der Mensch die Möglichkeiten der Natur, der Welt, seiner Gesellschaft, so realisiert er gleichzeitig dadurch sich selbst, seine eigenen Möglichkeiten. Endpunkt dieses Prozesses wäre dann, wie schon vorher angedeutet, die Identität von Subjekt und Objekt, das Ende der Entfremdung, das als Ziel und Ideal in der Ferne leuchtet. „Die Angel in der menschlichen Geschichte aber ist ihr Erzeuger – der arbeitende Mensch, der endlich nicht mehr veräußerte, entfremdete, verdinglichte, für den Profit seiner Ausbeuter unterjochte.“ (PH, S 287) Und eine wesentliche Bedingung für die Befreiung und Realisierung der Möglichkeit des Menschen und der Welt ist die Einsicht in die Existenz dieser Möglichkeiten überhaupt und in die der Verhältnisse und Kräfte möglicher Veränderung, welche die vom Bestehenden profitierenden Mächte mit aller Gewalt zu unterbinden versuchen.

Geht es Philosophie um die erkennende Veränderung der Wirklichkeit (und anders kann Wirklichkeit als ständig werdende nicht erfasst werden), sprich um das Be- und Ergreifen dessen was ist bzw. vielmehr wird, und nicht um die Legitimation der Herrschaft, dann muss der Begriff der Möglichkeit in seiner Bedeutung und die Geschichte seiner Verschüttung überhaupt erst einmal freigelegt werden. Die dialektische Mitte bezüglich des Erkenntnisproblems zwischen dem naiven, passiven Abbilden und dem idealistischen Erzeugen (das nur noch sich selbst, aber keine Außenwelt mehr übrig lässt) ist das Fortbilden, das nicht bloß begreift, sondern gleichfalls eingreift. „Ein Auge kommt hier durchaus wieder, doch keinesfalls mehr als nur betrachtendes. Es sieht vielmehr, wie schlecht die Dinge sind, wie gut sie sein könnten, und leitet so an, sie mitbildend zu verändern.“ (T, S 157) Bei der Wahrheit handelt es sich eben nicht um einen Gegenstand in der Welt, der einfach mal so bloß „da“ ist. Sie ist ebenso wenig ein Schatz der zwar vergraben, aber doch schon immer „da“, wenn auch irgendwo weit unter unserer Oberflächenwelt, liegt. Bezüglich der blochschen Auffassung des Theorie-Praxis-Verhältnisses schreibt Peter Zudeick treffend: „Die nur erkannte Wahrheit ist eine halbe; erst die Gestaltung der Wirklichkeit nach Maßgabe der Wahrheit macht die Wahrheit zur Wirklichkeit und damit zur ganzen Wahrheit.“¹⁹ Obwohl die Wahrheit immer wieder begraben wird, kann sie doch nicht als wieder auszugrabende begriffen werden, denn alles, was das Graben zu Tage fördert, sind Leichen.

¹⁹ Zudeik, Peter: „Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit. Die Rechtfertigungsproblematik der Utopie in der Philosophie Ernst Blochs“, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1980, S 233.

„Objekthafte Offenheit ist also vor allem auch das gleiche wie objekthafte *Veränderbarkeit*; wonach denn gerade die Wahrheit einer *Theorie* sich letztthin nicht am beobachteten *Fixum* von *Tatsachen* verifiziert, sondern in der möglichen *Praxis* einer Veränderung von *Prozessen* und *Resultaten*. [...] Ja, es ist die *erkannte* Wahrheit der veränderbaren Sachen, welche gerade der *essentiellen* Wahrheit in den dazu veränderbaren Sachen selber zum Durchbruch verhelfen mag. Wahrheit wird also auf dieser Stufe befördernder Hervortritt des in der Sache Wesentlichen, das nicht mehr mit einem ihm Fremden behaftet ist.“ (T, S 170)

Es gilt herauszufinden, ob denn nicht selbst jene Philosophen, die den Begriff einer Realmöglichkeit verneinen, nicht doch, wenn auch noch so ungewollt, eine solche voraussetzen müssen, da ohne sie selbst Denken nicht möglich ist. Die Verleugnung der Bedeutung des Begriffs einer real-objektiven Möglichkeit, sein Lächerlichmachen und Beiseiteschieben spiegelt eine Gesellschaftsformation, deren Ideologie des „Es ist wie es ist!“ die Alleinherrschaft anstrebt und für die etwas Anderes, eine andere Gesellschaft unvorstellbar ist, eine Gesellschaft, die ihr Bestehen als ungeschichtlich und alternativlos hinzustellen vermag. Philosophie ist Teil dieser Gesellschaftsordnung und muss in ihrer Leugnung des Möglichkeitsbegriffs bzw. in dessen Verharmlosung und Unschädlichmachung als direktes Legitimationsinstrument der herrschenden Ausbeutungsverhältnisse verstanden werden. „*Philosophie hat sich auch selbst als ein Moment gesellschaftlichen Herrschaftsdenkens in einer unfreien Gesellschaft zu begreifen, um sich eben diesem Herrschaftsdenken und seiner Auftraggeber nicht zu opfern.*“²⁰ wie Bahr es 1968 formulierte. Dem Bekenntnis zu der das Gegebene überschreitenden Funktion des Denkens und der Verweigerung des besinnungslosen Mitmachens soll nicht zuletzt die Geschichte der Verleugnung des Begriffs der Möglichkeit, die das Korrelat zur Verunmöglichung der Veränderung in der Gesellschaft selbst darstellt, dienen. Bloch hat das enorme Verdienst „als ontologisches Fundament einer dialektisch-materialistischen Welterklärung die Kategorie Möglichkeit herausgearbeitet“²¹ zu haben. Allein die Geschichte ihrer Verschüttung aber auch ihres teilweise schon sehr gut Durchdachtwerdens hat er nur angedeutet, Vordenker wie Aristoteles, Leibniz und Hegel werden zwar gewürdigt (und natürlich kritisiert), aber finden sich in keiner gebündelten Darstellung des Begriffs der Realmöglichkeit. Jener Weg soll nun beschritten werden. Anspruch auf Vollständigkeit erhebe ich keineswegs: an exemplarischen

²⁰ Bahr, Hans Dieter: „Ontologie und Utopie“, in: Schmidt, Burghart: *Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung‘*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978. S 299. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als OU unter Angabe der Seitenzahlen.

²¹ Holz, Hans Heinz: „Einsatzstellen der ‚Ontologie des Noch-Nicht-Seins‘“, in: Schmidt, Burghart: *Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung‘*, Suhrkamp Verlag, 1978, Frankfurt am Main, S 269. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als EO unter Angabe der Seitenzahlen.

Gestalten der Philosophiegeschichte soll das Unabgeoltene als auch das Beiseiteschieben dieses zentralen Begriffs herausgearbeitet werden.

II.1.4. Von der brodelnden Materie

Bevor dieser Weg zurück in die Zukunft beschriftet werden kann, muss ein wesentlicher Aspekt der realen Möglichkeit, wie sie Bloch durchdacht hat, noch untersucht und befragt werden, und zwar der des Zusammenhangs von Möglichkeit und Materie, oder besser gesagt: deren Identität.

„Das Eigentliche oder Wesen ist dasjenige, was noch nicht ist, was im Kern der Dinge noch sich selbst treibt, was in der Tendenz-Latenz des Prozesses seine Genesis erwartet; es ist selber erst fundierte, objektiv-reale Hoffnung. Und sein Name berührt sich letztthin mit dem ‚In-Möglichkeit-Seiendem‘ des Aristotelischen und weit über Aristoteles hinausgehenden Sinns, also mit dem scheinbar Ausgemachtsten, was es gibt: der Materie.“ (PH, S 1625f.)

Bloch widmet der Untersuchung dieses Begriffes ein dickes Buch, in dem er die Geschichte der Philosophie aufrollt und die verschiedensten Auffassungen von Materie überhaupt erst einmal zusammenfassend darstellt, um das Bedenkenswerte dieses (lange Zeit verteufelten) Gegenstandsbereichs herauszuschälen - vor allem die Materie als Möglichkeit.

„Stoff und Form stehen bei Aristoteles im Verhältnis der objektiven Anlage zur objektiven Verwirklichung: Die Bewegung ist der Übergang vom Möglichen zum Verwirklichten. Das potentielle Sein der Materie, das aktushafte (energetische) der Form zusammen ergeben die Wirklichkeit: sie ist das Mögliche als verwirklicht.“²²

Hier wird die Wirklichkeit als Form – wenn auch, das darf nicht unterschlagen werden, als die wesentliche, die zu erreichende Form – der Möglichkeit aufgefasst. Eine glatte Umkehrung der gewöhnlichen Sicht- und Denkweise, der das Tatsächliche Synonym für Wirklichkeit und das Mögliche ein anderer Ausdruck für Nichtvorhandenes ist. Genau in diese Richtung muss weitergedacht werden: die Möglichkeit als Fundament, oder – weil dieses Bild viel zu starr verharret – als Nährboden und Quelle des Verwirklichten. Die Wirklichkeit ist „nur“ die vorletzte (und noch-nicht höchste) Gestalt der alles tragenden und austragenden Möglichkeit.

²² Bloch, Ernst: „Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S 143f.. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als M unter Angabe der Seitenzahlen.

Oder wie Bloch dies in Bezug auf Averroes ausdrückt: „die Welt ist die Entfaltung der universalen Materie“ (M, S 155). Die bei Aristoteles noch bestimmende Form wird hier in die Materie hineingelegt, von ihr aufgesogen, „Materie als Schoß der Formen“ (M, S 164) verstanden, also als In-Möglichkeit-Sein, der emphatischste (weil die Möglichkeit zum Fundament der Welt machende) Möglichkeitsbegriff liegt hier also zugrunde. Jener aristotelische Gedanke geht nicht mehr unter, vielmehr stetig seinen Weg, wenn auch oft verdeckt und unterdrückt. Ganz stark tritt er nicht nur bei G. Bruno, sondern später dann bei Schelling, in dessen Naturphilosophie, auf, und zwar in Gestalt der alles aus sich heraus produzierenden Natur:

„Schelling setzt das Natursubjekt (bewußtlose Intelligenz, natura naturans) als Erzeugendes der Erkenntnis, Produzierendes der Natur, Auferstehendes der Geschichte zugleich. Subjekt wie Ursprung der Materie ist die Unruhe nach dem Etwas-Sein, Objekt-Sein; Subjekt der aufgeschlossenen, prozessual beendeten Materie ist die Ruhe der Identität von Subjekt und Objekt. [...] die Möglichkeiten der Materie reichen über die bisher realisierten, über organische Blüte und selbst über den Menschen hinaus; der letzte ‚Silberblick‘ der gärenden Weltmasse ist in ihr noch nicht erschienen.“ (M, S 223)

Derartiges Verständnis von Materie muss schlechthin vorausgesetzt werden, soll das menschliche Streben und Handeln hin auf eine andere, bessere Welt, sich nicht bloß in Schall und Rauch auflösen, sich gar als Wahnsinn und Hirngespinnst herausstellen. Das Antizipieren des Neuen, des qualitativ Anderen braucht, um eben objektiv zu sein, die objektiv-reale Möglichkeit als Korrelat, damit die Hand nicht ins Leere fasst, sondern verändern und gestalten kann. Natürlich ist uns die Welt fast jederzeit spürbar im Weg, ist widerständig und ein Hindernis für unser Wollen. Aber sie ist uns nicht prinzipiell verschlossen, umgibt uns nicht als fremde Felshöhle. Nein. Die uns umgebende Welt ist bearbeitbar, und durch Arbeit vermitteln wir uns auch mit ihr, machen sie zu unserer Welt. Sie ist offen für unser Eingreifen. Die von Menschen konstruierte und gebaute Brücke hält tausenden von Tonnen stand. Wie geht das vor sich, wenn die menschlichen Gedanken nicht ihre Entsprechung im Außen hätten bzw. ein Außen, welches diesen Ideen gemäß umgestaltet werden kann? Zeigt doch die gesamte Menschheitsgeschichte die Offenheit der Materie und ihre Gestaltbarkeit an. Diese Materie beschreibt Bloch folgendermaßen:

„Tendenz ist Energetik der Materie in Aktion, forttreibend in allen ihren schon erreichten Gestalten zu Auszugsgestalten, hin zum tendenziell Implizierten des entelechetisch gemeinten Ziels, wie es noch nicht geworden, doch utopisch latent ist. Latenz ist das Entelechetische der Materie in Potentialität, utopisch, doch mittels der Auszugsgestalten im Prozeß bereits konkret-utopisch, substanziiert vom Überhaupt jenes

entelchetisch gemeinten Ziels, das mit soviel Trotzdem in der menschlichen Geschichte, in der bedeutenden Natur von Horizonten her vorscheint.“ (M, S 469)

Es geht hier um den größtenteils noch unbeleuchteten Begriff der Möglichkeit als das In-Möglichkeit-Sein der Welt, um einen Terminus, der in die Ontologie führt – und sie sprengt. Das jeweils gerade Mögliche ist eher Moment einer historisch-soziologischen Strukturanalyse, welche sich umsieht im Gegebenen und konkrete Punkte zum Ansetzen des Hebels, der die Veränderung in Gang setzt und daher den Umsturz des Vorhandenen bedeutet, ausfindig macht. Jede geschichtlich-vermittelte Praxis ist auf diese Analyse unumgänglich angewiesen. Sinn macht dieser Begriff des jeweils Möglichen aber nur in einer Welt, die schlechthin gärende Möglichkeit an sich ist.

II.1.5. Beweis von der Notwendigkeit der Möglichkeit

Vorausgesetzt wird somit eine Ontologie des Werdens, deren Welt offen und unabgeschlossen in die Zukunft weist, welche eben noch nicht entschieden ist, weder im Negativen noch im Positiven. Dies entscheidet nun der handelnde Mensch. Aber angewiesen ist er auf diese Offenheit der Welt schlechthin. Ohne diese wäre nicht einmal die „einfachste“ Arbeit möglich. Es gäbe keine Verbindung zwischen Mensch und Welt. Und, was noch zu demonstrieren sein wird, auch das Denken selbst, will es sich auf Welt beziehen, setzt gerade objektiv-reale Möglichkeit voraus und nicht nur Denkmögliches, ohne welches freilich nicht einmal nichts gedacht werden könnte. Der Mensch ist eben nun einmal Teil der Welt, und versucht er jene zu erkennen, dann liegt in diesem Akt partielle Selbsterkenntnis der Welt. Und dies ist keine idealistische Spinnerei, sondern materialistische Voraussetzung selbst für denjenigen, welcher jene Aussage verneint. Und ist Erkenntnis ein fortschreitender Prozess, dann ist sie nur in einer Welt möglich, in der noch nicht alles fertig wäre, sondern eben zumindest die Möglichkeit ihrer Erkenntnis existiert, und zwar als eben real-objektive Möglichkeit.

Will ich etwas erkennen, eine Erfahrung machen, etwas lernen, dann strebe ich doch einen anderen Zustand meiner selbst an, nämlich den etwas erkannt und gelernt zu haben. Ich weiß etwas, das ich vorher nicht oder so nicht wusste. Von einem Zustand des Nicht-Wissens versetze ich mich in den des Wissens. (Aber was heißt hier schon „versetze“, suggeriert er doch eine Leichtigkeit, die die Mühe des Lernens unterschlägt.) Angenommen ich stehe vor

einer Wand hinter der ich einen Gegenstand vermute, so (ebenso angenommen nichts hindert mich daran) besteht doch die Möglichkeit den Gegenstand dahinter zu erkennen, wenn, ich den dafür nötigen Schritt auf die Seite mache, um dann hinter jene sehen zu können. Trete ich nun hinter dieses Hindernis, das sich meiner Sicht entgegenstellt, so realisiere ich die Möglichkeit des Erkennens dieses Gegenstandes – ich sehe ihn nun. Die Möglichkeit des Wissens ist Wirklichkeit geworden, sprich die Veränderung, die vor sich ging, war nicht die von Nicht-Wissen zu Wissen – die durch einen Abgrund voneinander getrennt wären – vielmehr die von Noch-Nicht-Wissen zu Wissen. Diese Veränderung ist nun aber nicht bloß eben in meiner Erkenntnis geschehen, so dass es sich also um eine rein formale Denkmöglichkeit handelt, da ich mich ja als Erkennender selbst verwirklicht habe. Selbst als bloß ganz abstraktes denkendes Wesen, bin ich nichtsdestotrotz ein Teil der Welt und somit verwirklichte Realmöglichkeit. Soll Denken und Erkenntnis überhaupt vonstatten gehen, so nur dann, wenn der denkende Mensch nicht als statisches Wesen, sondern als Möglichkeit gefasst wird. Wenn auch mein Beispiel selbst viel zu dynamisch angelegt wurde, da in ihm ja schon Bewegung vorausgesetzt wird, um etwas erkennen zu können, nämlich der Schritt hinter die Wand. Aber nicht nur meiner Phantasie, sondern dem Denken ist es prinzipiell unmöglich eine komplett statische Welt zu konstruieren, in der Erkennen noch möglich sein soll. Denn es ist im Grund egal, ob ich den Erkennenden festgebunden sitze und die Dinge an ihn vorüberziehen lasse oder ob er sich bewegt: ohne etwas Unbekanntes, das in sein Gesichtsfeld tritt, ließe sich Erkennen nicht beschreiben. Denn jenes ist nicht ohne Veränderung (vom Noch-Nicht-Wissen zum Wissen), und diese nur als vorerst mögliche. Der Denkende selbst stellt daher das letzte Refugium von Möglichkeit in einer vollkommen erstarrten Welt dar, die so erstarrt jedoch nicht einmal gedacht werden kann, da ja der Erkennende die Veränderung in sie trägt. Derjenige, ist er auch noch so verbissen und begabt, der eine abgeschlossene, fertige, felsenfeste, unveränderbare Welt sich vorzustellen versucht, bringt immer schon durch sein Denken die Unabgeschlossenheit, die Möglichkeit mit hinein und sprengt notwendigerweise seine Kristallwelt. Der Mensch ist nun aber nicht Protagonist solch vereinfachter Beispielwelt, sondern ein praktisches, tätiges, wollendes Wesen. Und soll nicht jede seiner Handlungen in Wahnsinn enden, so muss auch die Welt eine offene, werdende sein, in der sich Möglichkeiten realisieren lassen.

Selbst wenn also – contrafaktisch wie ich meine – von einer festen, geschlossenen Welt, die mit Dingen und Tatsachen vollgestellt ist, ausgegangen wird, so ist in dieser jenes Wesen, das versucht zu erkennen, eben kein abgeschlossenes, sondern ein in Bewegung befindliches, ein

Möglichkeiten realisierendes Wesen. Wäre dem nämlich nicht so, dann müssten doch alle alles wissen oder niemand irgendetwas. Einziger Rettungsanker für die tote Statik wäre hier eine Anamnesislehre, in der eben alle alles wissen auch wenn niemand irgendetwas weiß. Im bloß Erkennenden lebt die Möglichkeit, selbst wenn sie aus der Welt scheinbar wegtheoretisiert wurde. Denn dies kann nur scheinbar geschehen, denn der Erkennende ist eben selbst Teil der Welt, in der Welt, sich selbst reflektierende Welt und damit ist die Möglichkeit nicht aus der Welt zu schaffen. Diese Möglichkeit nun, die sich ins Subjekt flüchten musste, weil dieses es aus der Welt vertrieben hatte, darf aber nicht mit bloßer Denkmöglichkeit verwechselt werden. Dreht sich hier doch alles um den Erkennenden als Realmöglichkeit und somit um die Möglichkeit der Erkenntnis und nicht um Denkmögliches. Die Möglichkeit des Denkenden ist eine objektiv-reale, da sich dieser als Denkender mit jeder Erkenntnis verändert und etwas verwirklicht, das vorher nur möglich war. Und damit ändert er die Welt (ohne es zunächst zu wollen), materialisiert Möglichkeit in ihr, nämlich sich selbst als ein mehr bzw. anders Wissender. So drängt sich die Realmöglichkeit selbst im kontemplativsten Denken hervor, weil sie Voraussetzung für jede Veränderung ist und Erkennen und Denken im Grunde die Veränderung von Nicht-Wissen in Wissen darstellt. Selbst wenn jegliche Veränderung strikt geleugnet wird, so kann der Wandel der im Denkenden vor sich geht nie abgeschüttelt werden, dieser ist unhintergebar.

Was jedoch wird der Mensch nicht bloß ganz abstrakt, farblos, lebensleer als *res cogitans* genommen, sondern seine wollende, tätige Seite mitgedacht. Dann ist diese vernachlässigte Kategorie gar nicht mehr los zu werden und zu verdrängen. Vielmehr muss sie, da als Grundlage erkannt, so wichtig wie nur irgendwie genommen und durchdacht werden. Denn der Tätige verwirklicht nicht nur Welt und dabei sich selbst, ebenso legt er Möglichkeiten frei, welche dann wiederum ihrer Verwirklichung harren: „die große Werkstatt der Mensch- und Weltmaterie ist noch nicht geschlossen [...] Statt transzendtem Fertigsein führt die Welt selber in ihrer objektiven Phantasie objektiv-reale Möglichkeit und darin ein ungeschlagenes Seinkönnen wie Utopie, ein Anti-Nihil im radikalen Ziel.“ (M, S 478) Was ist muss werden, und zwar überwunden. So der kategorische Imperativ der Materie selbst.

„Die menschliche wie physische Welt selber wirkt sich so als eine ihrer Reife, Verwirklichung und Auslage noch entgegengעהende. Ihr Stoff ist der in Richtung seiner wesentlichen Daseinsform sich fort und fort ausgestaltende, ausgestaltbare, und das erfüllte Totum dieser Daseinsform steht als reale Möglichkeit, freilich nur als diese, selber noch bevor.“ (M, S 517)

Die Welt ist ein Prozess, ein Experiment mit offenem Ausgang, deshalb ist auch jedes Fassen der Möglichkeit als objektiv-realer ein schiefes, wenn jene mit der Wirklichkeit zusammenfällt, wie dies bei Bruno und Spinoza der Fall ist, denn „[v]oll verwirklichte Möglichkeit ist keine“ (M, S 519). Die voll verwirklichte Möglichkeit wäre das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt, das angestrebte Ziel des Prozesses und damit dessen Ende, d.h. Stillstand. Der Prozess lebt ja besonders von der Diskrepanz zwischen dem was ist und dem was sein könnte. Gerade der ernst genommene Begriff der Realmöglichkeit verbietet jede Geschlossenheit: die Welt ist keine Kugel, sondern eine Scheibe! Und deren Rand ist eine permanente Baustelle, aber eine auf der kein „Betreten verboten!“ angebracht ist, sondern, die dazu auffordert mitzuarbeiten. Nicht der Sturz ins Bodenlose ist der Dank fürs Überschreiten der bisherigen Welt, vielmehr der erste Schritt bzw. ein neuer Boden wird dadurch erst hinzugewonnen und die Welt wird reicher und größer. „Das noch Latente in der Anlage der Welt insgesamt erklärt erst die Prozeßmühe und Gestaltenfülle, womit das Latente sich fortschreitend herausarbeitet, manifestiert.“ (M, S 520) Nein, die Welt ist keine Kugel, sondern ein sich ausbreitender Teppich, an dem wir ständig weiterweben. Hier wird auch beständig vorangeschritten, als immer nur im Kreis gelaufen. „Auch die Materie also hat ihre Utopie; in der objektiv-realen Möglichkeit hört diese auf, eine abstrakte zu sein.“ (M, S 521)

II.1.6. Das Noch-Nicht – die Ontologie wird auf den Kopf gestellt (oder doch auf die Füße?)

Wenn Althusser in Bezug auf Marx sagte, dieser habe den Kontinent der Geschichte entdeckt, so muss über Ernst Bloch festgehalten werden, dass er eine ganze Welt entdeckte – unsere, die Welt als Möglichkeit. Zugleich oder gerade so brachte er freilich die gegebene, vermeintlich bekannte Welt gehörig ins Wanken. Denn wo Sein war, ist nun Werden und einer bewegten, offenen Prozesswelt ist eine geschlossene, starre Ontologie nicht gemäß – die Lehre vom Sein muss einer des Werdens, also einer des Noch-Nicht-Seins Platz machen, in deren Zentrum der Begriff objektiv-reale Möglichkeit gleichsam als Motor drinnen steckt (und läuft).

„Dabei ist es genau im Noch-Nicht das objektiv-real Mögliche, das immer erst, doch vor allem auch das immer noch Mögliche, welches vorhandenes Seiendes nach vornhin in noch Unvorhandenes realiter offenhält, samt dem völlig ausstehenden, lediglich vorleuchtenden Sein in Fülle, vollem Sein. [...]

Ontologie des Noch-Nicht-Seins ist die des prozessual-gestalthaften Seienden mit ständigem Bezug zu Sein als seiend vermitteltem In-Anfang-Sein.²³

Die Ontologie als die Lehre von dem Seienden als solchem bzw. als die Lehre vom Sein spricht von etwas, das es so nicht gibt, und zwar so *noch* nicht gibt, etwas das noch aussteht. Alle Ontologie, die vom Sein als schon vorhandenem ausgeht, verdinglicht den Prozess der Welt und unterschlägt, dass das Sein selbst *noch nicht ist*. Der vermeintliche Grund alles Seienden, das Sein, ist so selbst noch nicht da, sondern alle Seinsgestalten streben nicht zurück in irgendeinen Urgrund, sondern vorwärts auf ihn zu, ihn erst suchend und so schaffend. Bloßes Existieren sehnt sich nach seiner Essenz. Die Erscheinung strebt zu seinem Wesen. Aber nicht nur hat das Dass sein Was noch nicht, sondern das Was selbst *ist* noch nicht, es *wird* erst.

Geburtsstätte jenes Noch-Nicht ist das Jetzt, der unmittelbar gelebte Augenblick, die Unbestimmtheit des Dass. Es ist das bloße Nicht, denn als bestimmungsloser Moment ist das Jetzt dunkel und leer – noch. Eben noch. Denn dieses Nicht weist und treibt schon implizit auf Etwas hin. Das „Es ist.“ bleibt leer und ungreifbar, so dass es sich selbst bei sich nicht aushält und nach Inhalt, nach *seinem* Inhalt strebt und sich dadurch zum „Es wird.“ wandelt. „Das Nicht ist Mangel an Etwas und ebenso Flucht aus diesem Mangel; so ist es Treiben nach dem, was ihm fehlt. Mit Nicht wird also das Treiben in den Lebewesen abgebildet: als Trieb, Bedürfnis, Streben und primär als Hunger.“ (G, S 16) Der Jetzt-Punkt des unmittelbar Gelebten explodiert, jedoch verstreut er sich nicht nach allen Richtungen, sondern mit der Intention auf das, was er nicht hat, strebt er nach seiner eigenen Fülle, die er sich erst aneignen muss, hin zum Etwas. Eingerahmt wird dieser Weg des Strebens durch das, was er überhaupt werden kann, durch das nach Maßgabe Mögliche. Das Ist muss geradezu explodieren, sich expandieren, da es eben noch nicht ist, eben im Werden begriffen ist: auf der Suche nach sich selbst.

„es gäbe gar keinen Prozeß, wenn nicht etwas wäre, das nicht sein sollte und auch das so nicht sein sollte. Es gäbe kein Heraufkommen in Zukunft, wenn das Latente schon erschienen wäre, und es gäbe ebenso kein Vergehen in Vergangenheit, wenn das in ihr Erschienene bereits zur Erscheinung Gelöste dem Überhaupt in der Tendenz entspräche.“ (G, S 19)

²³ Bloch, Ernst: „Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1961, S 15. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als G unter Angabe der Seitenzahlen.

Wenn alles wirklich wäre, gäbe es nichts Möglichen und das bedeutet nun auch: keine Veränderung, Stillstand, keine Bewegung, eine Welt als Kristallpalast und vor allem kein Sollen, kein Unbehagen an dem was ist, kein Hoffen, kein Streben nach etwas Anderem, kein Fortschritt, nichts Neues, keine Freiheit, vielmehr Tod und Stille. Nein, die Welt ist, es kann nicht oft genug wiederholt werden, ein Prozess, ein Experiment hin auf ihr Gelingen, in dem der Mensch durch seine Arbeit ihre und seine Möglichkeiten freizulegen versuchen muss. Der Grund des Seins, der Sinn von Existenz liegt noch als unausgemachtes Ziel, so Bloch, vor uns – er ist noch nicht, er wird erst – er (der Grund) ist eben „Noch-Nicht“. Das Sein ist nicht das was es ist, es muss es erst noch werden. Das Sein wird also erst am Ende erreicht, vorher ist beständiges Werden hin zu jenem erfüllten Sein das Prinzip der Welt. Diese ist sich selbst ein Problem, gelöst werden kann es nur in praktischer Auseinandersetzung mit ihr – gedacht muss ihr Realproblem jedoch vor jeder sinnvollen Praxis werden. Um diese sich im permanenten Werden befindliche Prozesswelt näher zu fassen, definiert Bloch drei Kategorien: Front, Novum und Materie als Realmöglichkeit.

Die Front „ist der jeweils vorderste Abschnitt der Zeit, wo wir uns lebend und handelnd befinden.“ (G, S 25), d.h. hier ist das Jetzt und das Nicht, das vorwärts treibt. Der wackelige Punkt wird durch diesen Begriff beschrieben, auf dem sich möglicher Umsturz des Bestehenden und Heraufkunft des Neuen abspielt. Die Ränder unserer Scheibenwelt haben hiermit einen Namen. Das pure Jetzt ist blind, unmittelbar gelebt, wird es nicht wahrgenommen, es verweigert sich dem Zugriff, vielmehr ergreift es einfach uns. Wir werden sozusagen gelebt. Und wenn wir das Jetzt bzw. den gelebten Augenblick zu fassen streben, ist er schon vorbei – er lässt sich nicht einfangen. Dieser dunkle Punkt befindet sich in der Front, an der zur rechten Zeit die richtige Entscheidung getroffen werden muss, um Licht in diese Finsternis zu bringen, d.h. Möglichkeiten verwandeln sich hier in Wirklichkeit.

Das Novum „geschieht und gründet sich in der realen Möglichkeit des Noch-Nicht-Bewußten, Noch-Nicht-Gewordenen, und zwar mit Prävalenz eines gut-Verheißenden, sobald die finsternen Möglichkeiten theoretisch-praktisch verriegelt, die hellen theoretisch-praktisch befördert werden können.“ (G, S 26) Dies Neue war vorher so noch nicht da, ist nicht das Marketing einer „neuen“ Ware, welches die ewige Wiederkehr des Gleichen zu verhüllen versucht, sondern die Realisierung einer vormals brachliegenden Möglichkeit. Was eben Vermittlung mit einschließt. Das Neue ist nicht einfach von einem Moment auf den anderen plötzlich „da“, es entsteht eher im Zuge vermittelter Schritte auf es hin. Jenes Novum

bedeutet echte Zukunft, das Entstehen einer neuen Qualität. Ein Leben ohne Arbeitszwang wäre solch ein Sprung in eine Welt, eine bessere Welt auf die das wahre Novum zusteuert. Als Idee und Antizipation ist solches Novum auch schon länger vorhanden, also schon ziemlich alt und neu zugleich. Es ist auch, so Bloch, die Zukunft in der Vergangenheit, die ihrer Verwirklichung harret, das Unabgegoldene verschütteter Ideen, die noch nicht abgearbeitet wurden.

Zuletzt die schon beschriebene Materie:

„Sie ist nicht der mechanistische Klotz, sondern – gemäß dem implizierten Sinn der Aristotelischen Materie-Definition – sowohl das *Nach-Möglichkeit-Seiende* (kata to dynaton), also das, was das jeweils geschichtlich Erscheinenkönnende bedingungsmaßig, historisch-materialistisch bestimmt, wie das *In-Möglichkeit Seiende* (*Sein*) (dynamei on), also das Korrelat des objektiv-real-Möglilchen oder rein seinshaft: das Möglichkeits-Substrat des dialektischen Prozesses.“ (G, S 31)

Soviel zu den drei Termini, die im Prinzip alle um den Zentralbegriff der Realmöglichkeit kreisen, der ihren Kern ausmacht. Richtiger: Kern ist vielmehr das „Dunkel des gelebten Augenblicks“, welcher das Nicht als Nicht-Haben und somit als Noch-Nicht aus sich heraus treibt. Die Dunkelheit des gelebten Augenblicks rührt von der zu großen Nähe, die wir zu uns selbst haben her. Wir sind zu nahe an uns selbst dran, Erkenntnis ist hier nicht möglich. Bloch gebraucht zur Beschreibung dieser wesentlichen Problematik oft das Bild des Leuchtturms, dessen ihn selbst unmittelbar umgebender Boden unbeleuchtet und dunkelt bleibt. Die Tür zum Leuchtturm bleibt im Dunkeln. Das „ist“, die bloße Existenz treibt so aus sich heraus, um sein Wesen zu erkennen. Das intensive Dass extensiert sich in verschiedensten Was-Gestalten und Modellen. Der Mensch ist das Hoffnung habende, das utopische Wesen, weil er sich selbst noch nicht sehen kann, weil er sich selbst noch nicht hat. Wir sind, aber wir haben uns noch nicht. Wir sind nicht, was wir sein könnten. Dieser *Mangel* wird zum geheimen Motor der Welt, zur treibenden Kraft des Flusses des Seins. Die unmittelbare Nähe ist Rätsel und Lösung in einem aber nicht zur selben Zeit. Denn das Rätsel steht am Anfang und begleitet zwar die Lösungsversuche, die Experimente der Welt, als ständiger vorwärtstreibender Stachel, doch ist die Lösung am erhofften Ende – der erfüllte Augenblick – nicht schon voll im Rätsel angelegt, sondern das auf den Weg machen dorthin ist im Rätsel aufgegeben, aber weder der Weg noch seine Ausgestaltungen. Die Möglichkeiten selbst entstehen auf diesem Gang und werden von anderen, vorhergehenden Möglichkeiten ermöglicht. „Das im dunkeln Realisierenden der Welt Versteckte, Ungefundene und Ungelöste ist so zugleich die

Zielursache der Welt, ihre utopische Entelechie – das Wesen der Welt liegt an der Front. Und nur an diesem Anfang auch als einem immer wieder nach vorn hin fortgesetzten ist die Tat.“ (G, S 72) Die Welt entsteht in jedem Jetzt, unendlich viele Weltschöpfungen gehen vonstatten, in jedem Augenblick, der versucht zu sehen. In diesem winzigen Punkt liegt die Welt als Schatz vergraben, aber überhaupt noch nicht fertig, sondern erst als Möglichkeit des Prozesses, als Möglichkeit der Möglichkeit, als Schatz, der sich erst durch den Versuch des Ausgrabens bildet und entsteht. Deshalb sprach ich von der Möglichkeit, um die sich als dezentriertes Zentrum – dezentriert füge ich jetzt noch hinzu, da jede Statik hier das Verständnis der Sache schädigen würde, weil das Zentrum ja überall zugleich ist und in jedem Augenblick aufs neue hineinwirkt - alles andere dreht. Jenes Dass ist sozusagen Ausgangspunkt und Endpunkt, aber nicht gleichzeitig. Das Dass ist noch nicht Was. Der blinde Augenblick und der erfüllte, der das von Bloch so gerne zitierte „Verweile doch! Du bist so schön!“ ausdrückt, sind durch die bisherige und noch kommende Menschheitsgeschichte voneinander getrennt. Zwischen ihnen liegen nicht nur Welten, sondern *die* Welt! Hier ist keinesfalls ein Kreisen von Kreisen Hegels oder Platons Anamnesislehre gemeint.

„Der Einschlag des Daß in sein Was, des letzten Was ins erste Daß geschieht nicht in der Schließung eines Kreises. Er geschieht vielmehr als dereinst möglicher Blitz, senkrecht ins Nächste einschlagend, so, daß das Rätsel des treibenden X in seine Lösung gänzlich umgeschmolzen, gänzlich verwandelt wird.“ (G, S 73) „Die Welt selber ist so die im Fluß befindliche Summierung geschehener Proben aufs Exempel, tendenzhafter Latenzgestalten einer noch völlig unobjektivierten Substanz.“ (G, S 74)

Es geht also vorwärts und nicht im Kreise bzw. es sollte vorwärts gehen. Das Misslingen ist immer am Rande mit am Weg. Aber auch wenn Fortschritt keinesfalls automatisch aufs Bessere zusteuert, seine Möglichkeit brodeln in der Welt. Deswegen muss der tödliche Kreislauf des Immergleichen durchbrochen werden. Im Kapitalismus von Stillstand zu sprechen scheint absurd, da sich das Neue scheinbar rasend schnell ausbreitet, die Waren fliegen einem nur so um die Ohren (freilich zuzugreifen und sie zu nehmen ist nicht allen Menschen gestattet, eher nur einer Minderheit). Aber dies vermeintlich Neue ist doch nur immer mehr vom gleichen alten Schrott. Keine neue Qualität findet sich darin. Trotzdem und gerade deswegen gärt es in der Welt. Etwas Anderes will endlich werden. In unserer kapitalistischen Gesellschaftsordnung gilt das (verlogene) Prinzip der individuellen Chance des Aufstiegs anstatt der Realisierung von Möglichkeit als einer, die wahre Potentialität erst entfalten kann, wenn diese Gesellschaftsordnung, die den Menschen unterdrückt statt ihn zu

fördern, untergegangen ist. Die Tatsachen sind nicht stärker als die Tendenz. Die Möglichkeit steht der Wirklichkeit in ihrer Gewalt in nichts nach. Für Kurzsichtige stellt sich dies naturgemäß anders dar. Diesen sind die Tatsachen das Brett vor ihrem Kopf und so beschimpfen sie die Möglichkeit als Nichts, weil sie es nicht sehen können. Schuldig sind die Menschen an ihrer Sehschwäche nicht einfach selbst, sie werden täglich dazu formiert, nur den Zwang der Verhältnisse zu sehen und gelten zu lassen, dem ihr Leben unterworfen ist. Das Dunkel des gelebten Augenblicks erfasst das ganze Leben, und die Menschen werden darin festgehalten. Das Was des Dass wird gleichsam mitgeliefert per Hauszustellung, kein eigener Weg muss mehr beschritten werden, Bewegung ist nicht nötig. Dass die Tatsachen weder als Gewordene noch als möglicherweise anders werdende erkannt werden, muss durch die Theorie als Sehhilfe aufgehoben werden. Da die Welt weitaus mehr ist als der bloße Fall und die Wirklichkeit daher nicht mit dem Vorhandenen identifiziert werden darf, schlägt notwendigerweise das Schema von Sein und Nichtsein, in das alles Seiende eingeordnet werden können soll, fehl. Vorhandenheit kann nicht mit Wirklichkeit gleichgesetzt werden, denn diese ist mehr als das bisher Gewordene, sie weist in die mögliche Zukunft. Es gibt daher verschiedene Grade des Seins, so Bloch. „Das Wirkliche selber nimmt zu oder ab, ist in verschiedener Dichte verteilt.“ (G, S 82) Die Intensität des „ist“ wechselt je nach seinem Gegenstand. Nicht alles Seiende *ist* gleichermaßen. Träumen wird im Allgemeinen weniger Seinsgehalt zugesprochen als dem Tisch, an dem ich mich stoße. Oder aber umgekehrt kann dem Ideal mehr Wirklichkeit zugesprochen werden als den ständigem Wechsel unterworfenen empirischen Dingen. Die Wahrheit ist stärker als der Irrtum, doch *ist* auch dieser. Da es also verschiedenste Grade des Seins gibt, stellt sich die Frage, was denn das Kriterium für die Stellung der unterschiedlich Seienden in der ontologischen Hierarchie sei. Die jeweilige Seinsdichte ist nun desto höher je mehr Wasgehalt in jenem Seienden schon entwickelt ist, je mehr Möglichkeiten realisiert oder ihrer Verwirklichung gegenüber offen sind. Das die latenten Möglichkeiten ausdrückende Noch-Nicht-Seiende weist eine höhere Seinsdichte auf als ein misslungenes Faktum, weil jenes die Prozesshaftigkeit der Welt angemessener zum Ausdruck bringt als dieses. „Nicht immer muß auch Noch-Nicht-Sein eines rechten Ideals abstrakter bleiben als scheinconkrete Fakta mit Un- oder Schiefgelungenheit.“ (G, S 92) Das Noch-Nicht steckt in allem Seienden drinnen, weil diese mehr werdende als Seiende sind. Die Fülle der Möglichkeiten, welche das Noch-Nicht in sich birgt, hebt es auf eine eigene Qualitätsstufe bezüglich seiner Seinsdichte.

„Das Noch-Nicht-Sein hat zwar eine qualitativ andere Art Wirklichkeit im Vergleich mit den Stufen des Gewordenseins, aber es führt nicht nur, je nach dem tendenzhaft Vermittelten darin, selber verschiedene

Realitätsgrade seiner, sondern es impliziert gerade eine stärkere Realität als die meiste bisher vorhandene.“ (G, S 92)

Das Noch-Nichts-Sein ist eben überhaupt erst die Voraussetzung und Bedingung für alles Sein. Die Möglichkeit ist mithin wirklicher als die (schlechte, vorhandene) Wirklichkeit. Das Kannsein ist ernster zu nehmen als das Sein. Ja, es kommt sogar noch vor dem Sein, denn jedes ‚ist‘ ist doch immer schon ein Gewordenes und davor eben immer ein noch zu Werdendes. Ohne dieses Noch-Nicht gäbe es Nichts. Vollkommen evident wird der Stellenwert des Noch-Nicht-Seienden durch seine Bedeutung für die Arbeit, verstanden als tätige Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur. Die Veränderung der Welt durch menschliche Tätigkeit kann nicht adäquat beschreiben werden ohne das Entweder-Oder-Schema ‚ist - ist nicht‘ aufzusprengen.

„Nun hat es aber der tätige Mensch immer mit dem Nicht-Wirklichen zu tun – sei es, daß er dem Nicht-Wirklichen durch sein Tun eine Verwirklichung abringen will, sei es, daß er eine drohende, von ihm negativ bewertete Verwirklichung abwehren, also zur Nicht-Wirklichkeit verdammen will. Der Mensch ist immer über sich selbst, über seine Gegenwart hinaus auf die Zukunft verwiesen, an die Zukunft gebunden.“²⁴

II.1.7. Mitfließen statt in Formen gießen

Für diese im Werden begriffene Welt die richtigen Worte zu finden ist kein Leichtes. Statisches kann beschrieben, doch Bewegung will mit vollzogen werden. Geschlossene Denksysteme vergewaltigen den Fluß der Welt und verbiegen ihn zum Kanal, aus dem, dann auch ganz viel Dreck (wie ein unterstellter guter Sinn in allen Geschehnissen der Weltgeschichte zum Beispiel) abgeleitet werden kann. Wenn Robert Musil schreibt „Philosophen sind Gewalttäter, die keine Armee zur Verfügung haben und sich deshalb die Welt in der Weise unterwerfen, daß sie sie in ein System sperren.“²⁵ so trifft er hier ganz gut die Wunde Stelle abgeschlossenen Denkens: das Unvermögen in Bewegung befindliche Vielheit adäquat zu fassen. Der Offenheit der Welt muss die Offenheit des Denksystems entsprechen. Eben nicht das starre „S ist P“, vielmehr muss das „S ist noch nicht P“ als

²⁴ Holz, Hans Heinz: „Kategorie Möglichkeit und Moduslehre“, in: Unseld Siegfried (Hg.): *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk.*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965. S114f.

²⁵ Musil, Robert: „Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und zweites Buch“, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 2002, S 253.

Zentralsatz einer solchen Kategorienlehre gelten. Den Versuch solch einer dynamischen Logik unternahm Bloch in seinem Werk (Spätwerk schießt mir kurz durch den Kopf, doch was soll diese Bezeichnung mehr bringen als das Bild eines Weißhaarigen, der denkt und schreibt, anstatt eines jungen Mannes, der denkt und schreibt, da sich Blochs Denken treu blieb und mit dem gewöhnlich so bezeichneten Jugendwerk nicht bricht) „Experimentum Mundi“: „das Hauptthema des Experimentum Mundi sind die Untersuchungen des in dem Dunkel des gelebten Augenblicks so treibenden wie sich selbst noch unenthüllten Noch-nicht-Seins, tunlichst als eines Seins wie Utopie.“²⁶ Dessen Gesamtkonzeption nachzuzeichnen ist hier nicht der Ort, geht es mir in erster Linie doch um den Begriff der Möglichkeit und nicht um eine Rekapitulation des blochschen Systems.

Die Möglichkeit tritt zugleich als formale, namentlich als Modalität auf die Bühne der Urteilsformen und verweist schon, wenn auch noch unbeachtet von den Logikern, auf das Realmögliche: „So deutlich wie nirgends sonst in der Logik präformiert die Modalität die reale Möglichkeit und ist derart eng auf sie bezogen, denn die Kriterien des Sachverhalts entscheiden schließlich darüber, ob Hypothesen solche bleiben oder nicht.“ (E, S 43f.) Die Realmöglichkeit stellt die Bewährung für die Aussagenmodalität dar. Trotz (oder gerade wegen) dieser Verbindung von gedachtem und realem Kannsein wird die Möglichkeit als reale geradezu in die Bedeutungslosigkeit gedrängt.

„Wieder ist es hier die Eierschale des Statischen, die Sperre durch liegende und besitzende Ideologie, welche – und das auf gänzlich verzerrende Weise – eine der wichtigsten Begriffsbildungen hemmt oder umbiegt; wonach überhaupt kein Mögliches vorkommen darf, außer dem, was gar keines mehr ist, indem es ja überall sich aufhebende Vorstufe eines vorhandenen Wirklichen sein soll. Dann aber könnte S ist noch nicht P gar nicht gesagt werden, es gäbe schon im Urteilen kein Werden, kein Vermehren, es gäbe auch hier bloß Tautologie.“ (E, S 44)

Es ist so wie es ist und das ist gut so. Die Angst vor einem möglichen Fehler oder Irrtum treibt in die so sichere Tautologie, also in den größten Irrtum. Denn die Tautologie ist zwar als Aussage unbezweifelbar und somit wahr, aber sie bezieht sich aus diesem Grund nur auf sich selbst und ist daher als Erkenntnis unwahr, da aussagelos. Ohne Möglichkeit kann überhaupt keine Veränderung erfasst werden, ohne das Risiko des Irrtums einzugehen ist Erkenntnisfortschritt nicht zu haben. „Nicht nur wir, sondern die Welt selber ist noch nicht zu

²⁶ Bloch, Ernst: „Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S 31. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als E unter Angabe der Seitenzahlen.

Hause; aber Erkenntnis, am Fluß des Vorhandenen wie an dem Ruf: ‚Desto schlimmer für die Tatsachen.‘ orientiert, zum Zuhause sein tendierend, kann unbestechliche Helferin sein in einer schweren Geburt.“ (E, S 60) Deshalb, so Bloch, sind aber auch die Kategorien als Daseinsweisen ständiger Veränderung unterworfen, denn das was zu fassen sie dienen sollen, ist eben noch nicht da. Und genau deswegen kann das Erfassen der Welt nicht im reinen Schauen und Beschreiben bestehen, sondern muss das Ergreifen immer auch zugleich im Blick behalten. Erst durch und mit Hilfe der Erkenntnis der Tendenzen unserer Welt, können diese befördert oder verhindert werden. Automatismus kann hier nur das unreflektierte Weiter- und Mitmachen der Menschen bedeuten, sonst nichts. Ohne Eingriffe kein Durchbruch. Ohne Erkenntnis kein sachgemäßes Eingreifen. Ohne Kategorien keine adäquate Erkenntnis.

„Die Kategorien sind als die eines Prozesses selber im Prozeß; fest steht nur, daß sie Beziehungen eines Daß auf ein Was sind, also insgesamt in der thetisch-logischen, energetisch-entelechetischen Urrelation zusammenhängen. Kategorien sind daher sachlich nirgends als fertige und nirgends als bereits geschlossene bestimmbar; sie sind vielmehr die mehr oder minder genau aufgefaßten jeweiligen Daseinsprägungen der sich umwälzenden Wirklichkeit. Sind geprägte Formen, die lebend sich entwickeln, indem sie als weitersuchendes Meinen sich entwickeln und zugleich als versuchtes Werk in Beziehungen sich ausprägen.“ (E, S 72)

Sie sind Antwortversuche auf das sich selbst ein Rätsel seiende Sein, Versuche die Kluft zwischen Dass und Was zu schließen. Ein Abgrund, der immer wieder aufs Neue aufbricht – ebenso Neues in sich enthaltend -, da er ja, also das Dass, in jedem gelebten Augenblick besteht bzw. explodiert. „Die Kategorien sind das immer weiter sich ausprägende Relations-Wie, der versuchte Bezug des Daß zum Was.“ (E, S 78) Somit sind die Kategorien nicht in einer eigenen Welt des Logischen angesiedelt, vielmehr bilden sie selbst die Strukturnetze des Weltexperiments, Vermittlungsversuche zwischen Existenz und Essenz. Aus diesem gelebten Augenblick heraus, dem Dass, erhalten die verschiedenen Weltgestalten und ihre Daseinsweisen – die Kategorien – ihren Impuls. Ausgangspunkt, weil Antriebskraft, ist der Augenblick, das Jetzt, das immer sogleich auch wieder nicht ist. Als so genannte „Rahmenkategorien“ treten Zeit und Raum auf. Der hell werden wollende Augenblick richtet sich aus hin auf die Zukunft, treibt auf sie hin, lässt sich aber nicht von ihr treiben, das wäre falsche, unechte Zukunft:

„In unechter Zukunft warten das regelmäßige Schlafzimmer, heute nacht, jede sich morgens wiederholende Verrichtung, auch Anfang und Niedergang der Sonne und dergleichen mehr. In echter

Zukunft liegt dagegen alles Neue kraft Veränderung, als das noch nicht Erschienene, freilich Erscheinungsmögliche, das heißt in der Tendenz Angelegte.“ (E, S 90)

Die Zukunft ist das bestimmende Moment der Zeit, sowie die Möglichkeit das der Welt. Beide Kategorien korrelieren, benötigen sich gegenseitig. Der dunkle Augenblick, das Jetzt strebt in die Zukunft und lässt Vergangenheit zurück und erzeugt sogleich erlebte Gegenwart als dieses Werden. Ist die Welt im Fluss, dann die Gegenwart im Werden. Vergangenheit ist dann ungelungene, abgefallene Zukunft, die aus der Zeit jedoch nicht herausfällt, wenn sie noch Unabgeholtenes, Zukünftiges in sich trägt. „Zeit ist nur dadurch, daß etwas geschieht, und nur dort, wo etwas geschieht. Aber noch ist nicht genügend bedacht worden, ob und wie weit auch das verschiedene Was dessen, was geschieht, in der verschiedenen Form seines Verlaufs sich anzeigt.“ (T, S 129) Blochs Zeitanalyse bezieht sich offensichtlich nicht auf eine metrische Uhrzeit, die sich abstrakt über allen Inhalten, d.h. Geschehnissen, erstreckt. „Kurz, die Zeit ist nirgends ein abstraktes Schema der Veränderung, sondern deren konkret elastisches Wegfeld, sich mit der Art und dem Inhalt der Veränderung selber ändernd. Zuletzt und zuinnerst ist die Zeit die rahmenhafte Entfaltung eines sich intensiv Aufmachenden im Wegfeld.“ (E, S 106) Sie ist auch ebenso wenig psychologisch-subjektivistisch die dreifache Erstrecktheit der Seele wie bei Augustinus, Husserl oder Heidegger, die Bloch jedoch nicht einmal erwähnt. Weder abstrakt-objektiv noch abstrakt-subjektiv ist Zeit vielmehr eben reale Daseinsweise im Weltprozess, „Wegform des intensiven Herausgehens, mit Ordnung des Nacheinander im vorschreitenden Sinn“ (E, S 106). Zeit ist so die Struktur konkreter Veränderung der und des Fortschritts in der Welt. Ihre Daseinsweise entspricht daher der der Möglichkeit als des Noch-Nicht. Ebenso scheint sie auf den ersten Gedanken hin nicht ganz real und greifbar, stellt sich dann jedoch (bzw. muss als solche herausgestellt werden) als Wirklichkeit fundierend, konstituierend dar. „Die Zeit ist also der Helfer einer objektiv-realen Möglichkeit, auch einer schlechten, gewiss, doch von Haus aus, das heißt, vom sich positiv gewinnen wollenden Jetzt her, ist sie der Fortschrittsraum zu möglich Gutem.“ (E, S 107)

Neben der Rahmenkategorie Zeit findet sich noch der Raum, der soviel sei hier zumindest erwähnt, ebenso nicht unabhängig und starr seinem jeweiligen Inhalt gegenübersteht – er ist nicht nur Äußerlichkeit sondern gleichfalls auch Äußerung seiner Gestalten. Wichtig ist hier vorwiegend die Zeit, welche mit dem Realmöglichen so eng verbunden ist und deshalb kurz von mir erwähnt wurde. Ich hüte mich jedoch davor mehr als Blochs oben gegebene Definition nachzuzeichnen, da die Problematik der Zeit ein eigenes Thema von enormen

Ausmaßen darstellt, das nur gestreift zu haben, im Rahmen dieser Abhandlung voll und ganz genügt.

Bedenkenswert ist die in seiner Darstellung der „Transmissionskategorien“ Kausalität und Finalität getroffene Unterscheidung zwischen Bedingung und Ursache. Befindet sich erstere in einem Schwebezustand, aus dem Neues entstehen kann, so ist letztere der Grund für eine nach bekanntem Geschehen, d.h. also nach Gesetzen, routinemäßig, deterministisch hervorgebrachte Wirkung, die schon voll und ganz in der Ursache angelegt war und daher tautologisch geschlossen auftritt.

„Ursachen sind, obzwar mechanistisch nicht übertreibbar, die sachhaften Voraussetzungen gesetzhaft notwendiger Verwirklichung, Bedingungen sind die sachhaften Voraussetzungen möglicher Verwirklichung, die ohne eingreifendes Subjekt nicht zustande kommt. [...] Es bleibt in menschlicher Geschichte wie in außermenschlicher Natur das *Meer weiterer, offener Möglichkeit*, gerade als erst partielle Bedingtheit für Verwirklichung, offen in Tendenz und Latenz.“ (E, S 129)

Da real-objektive Möglichkeit in partieller Bedingtheit besteht, gilt es im Rückblick auf die Denker vergangener Jahrhunderte auch deren Stellung zu Bedingung und Ursache nachzugehen. Ohne bestimmte Bedingung bleibt der intensivste subjektive Wille ohnmächtig, ohne sie bewegt sich nichts. Aber: Bedingungen sind zugleich die Antipoden zu jedem Automatismus, da ohne subjektiven Eingriff Bedingungen Bedingungen bleiben oder sogar zu Staub zerfallen. Hier ist kein Platz für Determinismus und Fatalismus, vielmehr für qualitativ Neues. Soll die Welt als Möglichkeit, die Wirklichkeit als offenes Werden begriffen werden können, hemmt die Kategorie der Ursache nur diese Einsicht. Die Bedingung schafft die Voraussetzung um handelnd in das Weltgeschehen einzugreifen. „Das Eingreifen ist hierbei das Vermögen des Veränderns, die *Potenz*, also der subjektive Faktor; das helfend Entgegenkommende ist die objektiv-reale Möglichkeit des Veränderbaren, die *Potentialität*, also der objektive Faktor.“ (E, S 139) An dieser Stelle von Blochs Kategorienlehre ist mit der Realmöglichkeit das Nach-Maßgabe-Mögliche gemeint, also das jeweils nach der historischen Situation bestimmte Mögliche. Die breitere und ontologisch grundlegendere Gestalt der Möglichkeit – das In-Möglichkeit-Sein – die Welt als pulsierende Möglichkeit, umgibt dann selbst noch die historische Möglichkeit als Möglichkeit der Möglichkeit. Beide Formen der Möglichkeit müssen immer zusammen gedacht werden, da das In-Möglichkeit-Sein das jeweils Mögliche überhaupt erst ermöglicht und dieses das prinzipielle In-Möglichkeit-Sein erst zur Verwirklichung bringen kann, so Bloch.

„Sowohl als Maßgabe des Möglichen wie erst recht als In-Möglichkeit-Sein ist Möglichkeit die Fundierung des Fundierenden überhaupt, das heißt: *Objektiv-reale Möglichkeit ist die in der Substantialität behaute Kategorie der Kategorien überhaupt, also auch der Transmissionskategorien, sofern und indem sie das Novum nicht verschließen, ihm vielmehr kausal-final Platz schlagen.*“ (E, S 141)

Nichts ist noch entschieden, alles noch offen – es regiert das Noch-Nicht. Nur durch menschliche Praxis kann das Mögliche hin zum Guten ergriffen und die Möglichkeit des Untergangs und der Zerstörung bekämpft werden. Die Zerstörung unserer Welt durch Atomwaffen, ein neues Auschwitz oder die Befreiung der Menschen von Hunger und Lohnarbeit sind als Alternativen vorhanden bzw. technisch ist sowohl dieses als auch jenes machbar, sprich realisierbar. Das Eine jedoch – die Zerstörung – erfordert nicht wirklich viel Engagement, das andere sehr wohl. Genau an diesem Punkt hat sich Freiheit zu bewähren. „Gäbe es diese Art und diesen Topos von Unterbrechenden nicht, dieses tendierend wie noch latent Seinkönnenden in allem, dann gäbe es also nicht die subjekthafte Freiheit zum Unterbrechen und die objektivhafte Möglichkeit zum Novum.“ (E, S 143)

Wesentlich ist die Welt eben Andersseinkönnen und Andersseinsollend. Wäre in der Welt nicht die Tendenz am Werke, würde jede subjektive Tat ins Leere laufen, die versucht jene zu befördern. Da die Welt kein unzugänglicher Granitblock ist, obwohl sich an ihr schon viele die Zähne ausgebissen haben, herrschen in ihr nicht nur mechanistische Gesetze, sondern dialektische Tendenzen: „wo das Gesetz eben das sich Wiederholende festhält, hält die Tendenz gerade den Platz offen für das Novum.“ (E, S 146) Tendenz ist selber noch unterwegs, unabgeschlossen, ohne fertiges Ziel, dieses wirkt jedoch als Latenz in ihr. Latenz muss so als selber noch unfertige, weil eben „nur“ mögliche voll ausgestaltete Welt verstanden werden. Obwohl noch nicht vorhanden wirkt die Latenz auf die Tendenz als Ziel, und umgekehrt schafft und schärft erst die Tendenz hin zum Ziel dessen Konturen. Jeder Schritt auf das mögliche Haus zu ist ein Stein mehr zu seiner Fertigstellung, zu der auch noch kein ausgearbeiteter Plan, sondern höchstens eine Skizze vorliegt. Die Welt ist ja ein Experiment. Die Rahmenkategorien stecken den Fluss ab, die Transmissionskategorien ermöglichen das Fließen selbst bzw. stellen den Fluss dar. Dieser fließt nun aber nicht um des Fließens willen, sondern um das Was des Dass herauszuarbeiten, also anzukommen, sich diesem Was nicht nur anzunähern, sondern es zu erreichen. Jene Gestalten sind, mit Bloch gesprochen, die Häfen an diesem Fluss, Auszugsgestalten, in denen der Weg hin zum Was der Welt manifest wird – Gestaltkategorien, also die Werke in der riesigen Werkstatt Welt: „vor

allem die Gestaltkategorien sind objektiv-reale Was-Modelle fürs Gesicht des im Dunkel von Unmittelbarkeit noch versteckten Daß, des Willens, des Intensiven.“ (E, S 165) Als Versuchsgestalten ist ihnen Statik fremd, sie sind selbst offen für Veränderung und Erweiterung des Prozesses, Durchgangs- und immer Übergangsgestalten, weil sie das Was des Dass, die Essenz der Existenz, das Wesen der Erscheinung, noch nicht adäquat erreicht haben.

„Werden bedeutet immer, daß ein Etwas wird, gestaltet wird. Und Gestalten: es bedeutet schon sprachlich das Zeitwort von Gestalt, sachgemäß ihr formendes Geschehen. Unaufhörlich vermitteln sich so bauende Genese, erbaute Struktur, und in dieser *faßt* sich Werdendes, *schließt* sich nicht. Denn genau das eigentliche Organon des Werdens: der Widerspruch zum unzulänglich gewordenen Erreichten, betreibt seinen Widerspruch schlechthin an, in, gegen das Erreichte der Gestalt – hin zur neuen, inhaltlich adäquateren Gestalt.“ (T, S 330)

Keine (bis jetzt auftretende) Gestalt der Welt ist somit Endgestalt, keine ist schon fertig, jede steht als Übergangsgestalt in der Spannung des „Mehr“, des Anderswerdenkönnens. Bloch unterscheidet neben diesen ersten drei Kategorieformen noch weitere vier, die ich der Vollständigkeit wegen noch erwähnen wollte, die aber hier nicht von Interesse sind und nur namentlich genannt werden sollen: „Eben als logisches Prädzieren, Dimensionieren in der Zeit und Raum, Objektivieren in kausal-finalen Transmissionskategorien, Manifestieren in Gestaltskategorien, Kommunizieren in Gebietskategorien, schließlich als substantielles Identifizieren, allerletzt als Realisieren des Realisierenden selber.“ (E, S 254) Letzteres wäre dann die totale Aufdeckung und Entdeckung des Was, d.h. das Realisierende meint hier das ständig den gesamten Prozess vorantreibende, aufwühlende Dass.

Weitere Differenzierungen im Begriff Möglichkeit wurden hier dargestellt, sie sollen nochmals kurz und prägnant zusammengefasst werden.

„Allem Vorangegangenen zufolge erscheint nun objektiv-reale Möglichkeit auf vier Weisen, als insistierendes Nicht des Anfangens, als schwebender Zustand der objektiv-realen Bedingungen oder partiale Bedingtheit, als subjektiv-reales Vermögen der Verwirklichung und als jenes riesige Meer von Möglichkeiten rings ums Vorhandene, mit dem Horizont möglicher Auflösung des Nähedunkels.“ (E, S 256)

Das *Nicht* des Dass, der Stachel des Prozesses, das als Nicht-Haben zum Sich-Haben strebt ist als ein Noch-Nicht quasi nackte Möglichkeit überhaupt. Ohne vorausgesetzte

Realmöglichkeit wäre da bloßes Nichts, keine Bewegung hin zum Etwas könnte sein. Der gelebte Augenblick ist ja deshalb so stockdunkel, weil hier noch fast alles möglich ist. Der Dunkelheit des Dass entspricht die Offenheit, die Fülle der Möglichkeiten.

Die Möglichkeit als *partiale Bedingtheit* bezeichnet das jeweils Mögliche, die Potentialität als Offenheit der Situation zur Veränderung, zum Auftreten eines qualitativ Neuen. Hierfür ist der subjektive Faktor, die *Potenz*, von Nöten, das Ergreifen der Möglichkeit durch den Menschen und so die Realisierung der partialen Bedingtheit, also die Schließung der Lücke, die von den Bedingungen zurückgelassen wurde, und das Werden hin zur Wirklichkeit. Schließung der Lücke meint, dass die Bedingungen keine deterministischen Ursachen sind, sondern die Sache gerade in der Schwebelage halten, d.h. Lücken aufweisen, die in der geschlossenen Struktur von Ursache-Wirkung nicht existieren, und die durch die Praxis der Subjekte geschlossen werden müssen.

Und all dies wäre nicht *möglich*, würde die Welt selbst nicht Möglichkeit sein und zwar als ganze – die Materie als In-Möglichkeit-Sein, so die umfassendste, weiteste ontologische Bestimmung von Möglichkeit, welche jede konkrete Möglichkeit erst ermöglicht. Wäre die Welt selbst ein starrer Block purer Vorhandenheit, nicht nur ein Bisschen könnte anders sein, Wandel wäre ausgeschlossen. Damit Veränderung sein kann muss die Welt als unabgeschlossene, als *In-Möglichkeit-Seiende* vorausgesetzt werden. „Dies also ist Experimentum Mundi, nicht nur als eines an der Welt, sondern in ihr, eben *das Realexperiment der Welt selber*.“ (E, S 263)

II.1.8. Vorbewusstsein oder die Ahnung vom besseren Leben

Nachdem die Analyse der Realmöglichkeit und die wichtigsten Eckpunkte der sich daraus ergebenden Ontologie des Noch-Nicht-Seins reflektiert wurden, ist es vielleicht noch angebracht das Korrelat der objektiv-realen Möglichkeit *im Bewusstsein* kurz zu umschreiben. Allem bisher gesagten könnte als Motto der Satz von Marx „Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“²⁷ voranstehen, eben in der Betonung des Offenen in der Welt und deren

²⁷ Marx, Karl: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *MEW Bd. 1*, Dietz Verlag, Berlin, 1988, S 386.

Unabgeschlossenheit selbst. Ohne den Fragmentcharakter unserer Welt, wäre ja auch keine Ausstehende Vollkommenheit zu vermissen. Unterbeleuchtet blieb hierbei der Gedanke, der strebt und will – das Noch-Nicht-Bewußte. Dies ist wohl die Hauptarbeitsstelle des blochschen Denkens gewesen. In aller Kürze möchte ich das von ihm hier gedachte vorstellen, um seinen Begriff der Möglichkeit zu vervollständigen.

Das Vorbewusste meint nun nicht Verdrängtes vergangener Tage, sondern Ausblick auf das, was noch nicht ist und in die Zukunft zielt: „hier wird nicht Vergessenes erinnert, sondern Vorschwebendes antizipiert, es wird nicht Gewesenes heraufgeholt, sondern Neues geahnt.“²⁸ Hier wohnt gerade auch das Vermögen Möglichen zu denken, das Andersseinkönnen sich vorzustellen. Und dies ist keine so leichte Aufgabe, denn den Marxsatz von oben erweiternd muss festgehalten werden, dass die vorhandene Wirklichkeit alles in ihrer Macht stehende tut, um prinzipiell so wenige Gedanken wie nur möglich aufkommen zu lassen und schon überhaupt denjenigen zu unterbinden, der das Vorhandene verneint und transzendiert. Genau in jenem „Etwas fehlt“ steckt das Universum des Vorbewussten. „Der Mensch erlebt das Seine immer mehr in der Zukunft als in der Gegenwart. Ja alles Bewußtwerden setzt voraus, daß etwas noch nicht bewußt war.“ (A, S 84) Wir Menschen sind auf Zukunft hin ausgerichtet, gehen nie ganz auf im Jetzt, ja genau dieses Unvermögen treibt uns aus uns selbst heraus. Steckt doch gerade in jenem Unvermögen tierisch im gelebten Augenblick zu stecken, gefangen zu sein, „kurz angebunden [...] an den Pflock des Augenblicks“²⁹, das Vermögen das Vorhandene zu überschreiten. „Es gibt einen Kern in uns, der scheint und ist beschienen von dem, was noch nicht ist, was noch nicht bewußt wurde und trotzdem bereits einwirkt.“ (A, S 116) Eben die noch in Möglichkeit befindliche Wirklichkeit, die nicht nur zum Gedanken drängt, sondern zu ihrer Realisierung ist hier von Bloch angesprochen worden. Näher bestimmt soll nun genau dies Scheinen in uns, besser „Vorscheinen“, das Vorbewusste werden, um dadurch das Realmögliche von seiner das Subjekt affizierenden Seite her zu beleuchten. Ausdruck findet dieses Noch-Nicht-Bewusste in der Hoffnung, d.h. im Streben und Sehnen nach dem Besseren, dem weniger Belastenden, Niederdrückenden, also in Erwartung eines Neuen, der Ahnung des erfüllten Augenblicks. Geht doch alles Hoffen aus diesem Dunkel des Gelebten hervor und zielt auf dessen Ausleuchtung und Erfüllung. In jenem Vorschein bricht das Kannsein der Dinge, der Welt als ganzer durch. Dass die

²⁸ Bloch, Ernst: „Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S 85. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als A unter Angabe der Seitenzahlen.

²⁹ Nietzsche, Friedrich: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, Philipp Reclam jun. Gmbh & Co, Stuttgart, 1998, S 7.

Gegenstände, die Natur, die Welt, die Menschen dem entsprechen, was sie sind, sprich das was sie seinkönnen auch zu werden, ist der Funke, der im Noch-Nicht-Bewussten die Anstrengung dorthin zu gelangen entzündet. Die Welt soll endlich werden was sie ist. Der Weg dorthin ist weit. Denn wie sie, aber vor allem die Menschen in ihr, zurzeit dahinvegetiert spottet ihrer eigenen Wahrheit. Im Vorbewussten findet sich ihre Möglichkeit bereits angedeutet, „als der psychischen Repräsentation bevorstehender und möglicher Neuheit; das Aufdämmernde ist hier sogar eines der Sache selbst.“ (A, S 125) Tendenz und Latenz der Welt selbst brechen hier durch und lösen Steine aus der Mauer des gewohnheitsmäßigen Denkens, so dass Licht ins Bewusstsein fällt, welches dazu auffordert die restlichen Steine beiseite zu schieben und die Mauer des Gegebenen niederzureißen. „Es drängt im Menschen, vorzüglich in produktiven, nach Aussage, Gestaltung, Gegenständlichkeit, ja es ist bereits von Haus aus nicht nur noch nicht bewußtes Gewußtes, sondern noch nicht bewußtes *Wissen*, das sich artikulieren will.“ (A, S 129) Weil die Welt genau dazu antreibt, denn „das Eigentliche der Welt ist noch nicht heraus.“ (A, S 131) Im Menschen äußert sich dieser Fragmentcharakter, diese Offenheit der Welt im Vorbewussten, in der Phantasie. „Objektive Phantasie ist das Organ realer Möglichkeit.“ (A, S 131) Ihren Ausdruck findet die objektive Phantasie nicht nur in den Sozialutopien und Staatsentwürfen der Philosophen, ebenso zeigt Bloch ihre Präsenz in der Literatur, Malerei, (vor allem) in der Musik, der Architektur, den Religionen, der Medizin, der Technik und fast sämtlichen Bereichen des kulturellen Lebens. Überall dort, wo Utopien einer besseren Welt entworfen werden ist Vorbewusstsein am Werk. Diese müssen nicht zwangsweise abstrakt sein. Spricht Bloch von Utopie dann meist von konkreter Utopie im Unterschied zur abstrakten. Letztere ist das bloße Sollen, das dem Sein gegenübergestellt wird, das Ideal wird unvermittelt den Tatsachen vorgehalten. Diese abstrakten Utopien sind daher schlechtestenfalls Hirngespinnste und bestenfalls moralische Postulate. Geschuldet ist diese Abstraktheit jedoch nicht nur der Weltfremdheit versponnener Idealisten. Auch die Sache selbst trägt dazu bei, wenn die Utopie abstrakt bleibt, dann nämlich, wenn das Gegebene so schief ist, dass der Weg zum Ziel unerreichbar scheint und in der vorhandenen geschichtlichen Situation auch tatsächlich ist. Es mangelt den abstrakten Entwürfen einer besseren Welt an dem Moment des „nach Maßgabe Möglichen“, der Weg ist ihnen vom Ziel her nicht erkennbar. Konkrete Utopie ist hingegen mit der vorhandenen Wirklichkeit vermittelt, kennt die Tendenzen und Latenzen der Welt und versucht die Realmöglichkeiten in ihr freizulegen und umzusetzen. Das Sollen steht dem Sein nicht abstrakt gegenüber, es wird vielmehr aus dem Prozess der Wirklichkeit heraus entwickelt und bleibt somit nicht nur eine moralische Aufforderung, die wenn sie absolut ist sogar

unerfüllbar bleiben muss, sondern das Sollen ist zugleich durch die real-objektiven Möglichkeiten begründet. Das Sollen setzt sich dem Sein nur insofern entgegen, als dass es das Werden gegenüber dem falschen Gewordenen vertritt. Konkrete Utopie ist dem Lauf der Geschichte nicht abrupt entgegengestellt, sondern dessen Vorhut.

„Transzendieren – überall – ist unsere Aufgabe, vielleicht auch unser Geschick. Aber Transzendieren ohne Transzendenz und nicht *in* die Transzendenz – darauf kommt es an. Oder in anderer Formulierung: stärkstes Transzendieren in Immanenz. So also verfliegt hier das Utopische nicht in ein allen irdischen Beschwerden entrücktes Jenseits, sondern es bleibt in der Immanenz unseres Augenblicks und in dem, was an den Augenblick angrenzt; d.h. es verbleibt in der Immanenz irdischer Möglichkeit, im Zustand zureichender Erfüllbarkeit der immanenten Bedingungen, unter denen Glück und am Ende Heimatgefühl verwirklicht werden könnten.“³⁰

Die Welt aus sich selbst heraus erklären, sprich materialistisch, aber nicht als toter Block, vielmehr als bebende Erde, deren Bestes noch nicht ist, das erst kommt, dies meint Transzendieren ohne Transzendenz. Die Erleuchtung des dunklen Augenblicks ist intendiert, nicht weg von der Welt, vielmehr hinein in sie. Aber dieses Hinein bedeutet kein Verkriechen ins Innere, sondern ein sich Entwickeln und Auslegen des vorerst nur Möglichen. Kein Punkt ist die Welt, auf den der Blick zu wenden ist, weit und breit sind all ihre Versuchsgestalten und dementsprechend weit muss auch der sie erfassende Blick sein.

Seine höchste Präsenz verzeichnet das Vorbewusstsein, die Hoffnung in der Jugend, in Zeiten des Übergangs und in der Produktivität. Ein junger Mensch weiß noch nicht wer er ist, was er sein möchte, es gibt viel Unsicherheit, aber vor allem Wünsche, Entwürfe für die Zukunft, Lebenspläne, Tatendrang und Tagträume erfüllen viele Nächte. Wendezeiten in der Geschichte wie die Spätantike, Renaissance und (Bloch wird nicht müde das immer wieder hervorzuheben) unsere Zeit, in denen das Heraufkommen einer neuen Ordnung schon spürbar und (wenn auch noch nicht ergreifbar so doch) greifbar nahe scheint, zeichnen sich durch einen ganz starken Gehalt an Noch-Nicht aus. Es sind Zeiten, in denen die Gesellschaft schwanger geht mit einer neuen, einer anderen Gesellschaft. Ganz evident wird das Vorhandensein von Noch-Nicht im Produzieren der Kunst, im Hervorbringen, Erzeugen des Neuen, dessen was so noch nicht da war. An all diesen drei Orten lässt sich die Hoffnung, das Noch-Nicht-Bewusste und ebeno das Noch-Nicht-Gewordene mit Fingern greifen.

³⁰ Münster, Arno (Hg.): „Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977, S 141f.

Zum Verhältnis zwischen objektiver Phantasie und realer Möglichkeit muss schlussendlich noch festgehalten werden, dass bei aller Wichtigkeit der objektiven Phantasie nicht vergessen werden sollte: Hoffnung ist der Erkenntnisgrund und nicht der Realgrund, dieser ist die objektiv-reale Möglichkeit. Vom Faktum der menschlichen Hoffnung aus, die in ihren unterschiedlichsten Erscheinungsformen von Bloch enzyklopädisch herausgearbeitet und als Prinzip der Welt hervorgehoben wurde, lässt sich auf deren Vorraussetzung – eine noch unfertige, schlechte Welt – schließen. Ohne, dass noch etwas nicht so ist, wie es sein könnte, gäbe es weder Hoffnung noch das Gefühl des „Etwas fehlt.“. Von vorhandener Hoffnung kann auf den Realgrund Noch-Nicht-Sein geschlossen werden, in ihr drückt sich die Bewegung der Welt aus, sie ist aber nicht deren Grund. Die Welt bewegt sich auch ohne uns, die Bäume wachsen himmelwärts ohne menschliche Unterstützung. Aber sehr wohl ist sie Bedingung für den Eingriff in den Prozess der Welt und damit wiederum doch zum Teil Realgrund. Denn ohne objektive Phantasie wäre der subjektive Faktor im Geschichtsgeschehen gleichsam ausgeschaltet. Die strikte Trennung von Erkenntnisgrund und Realgrund kann hier nicht ganz aufrechterhalten bleiben, da das erkennende Subjekt als gleichzeitig hoffendes einen nicht unerheblichen Bestandteil des Realgrundes Realmöglichkeit darstellt. Jedoch wirkt ontologisch die objektiv-reale Möglichkeit sozusagen schwerer als deren subjektive Spiegelung in der objektiven Phantasie. Denn wird nicht von der Veränderbarkeit und Prozesshaftigkeit unserer Welt ausgegangen, dann ist auch Hoffnung nicht möglich. Also: die Offenheit der Welt ist der Grund der Hoffnung, diese aber nicht für jene. Muss sich jene doch, will sie nicht abstrakte Utopie, reines Wunschdenken, Phantasterei oder gar Wahnsinn sein, sondern rational, begründete Hoffnung, sogar mit ihrem Realgrund, mit dem objektiv Möglichen auseinandersetzen oder besser: sich von ihm das Maß vorgeben lassen. Beides jedoch, sowohl das Vorbewusste als auch die Realmöglichkeit sind nur die zwei Seiten, die subjektive und die objektive, des Noch-Nicht-Seins, der Welt als Potentialität.

II.1.9. Freiheit oder das Vermögen zur Veränderung der Welt

Untrennbar mit dem Begriff der Möglichkeit verbunden, weil selbst unverzichtbares Moment in ihm, ist derjenige der Freiheit. Immer war er undefiniert schon bei der Besichtigung der Welt als Möglichkeit, in welcher die Menschen fort- und weiterbildend mitarbeiten, bei der Hand, genauer bestimmt soll er jetzt erst werden. Klarerweise steht die Freiheit als subjektive

der objektiven Welt bei Bloch nicht unvermittelt gegenüber und rennt sich an ihr den Kopf ein. Freiheit ist ohne, dass sie als Bestandteil der Gesellschaft verstanden wird, überhaupt nicht richtig denkbar. Jede starre Gegenüberstellung von objektiver Gesellschaft und individueller Freiheit führt in die Irre, denn jene ist doch gar nicht ohne diese. Demgemäß bestimmt Bloch auch die gesellschaftliche Objektivität:

„Sie ist das Verhältnis von Menschen zu Menschen und zur Natur, mithin ist sie ohne einen starken Prozentsatz subjektiven Faktors überhaupt nicht vorhanden. Deshalb weist nicht nur die Arbeit und jeweilige Arbeitsweise, sondern gerade auch die jeweilige Freiheitsweise einer Gesellschaft deutlich auf den von Haus aus subjektiv-intensiven Charakter der Freiheit hin.“ (A, S 580)

Obwohl oder vielmehr weil Freiheit ein gesellschaftlicher Begriff ist, kann er nicht vom Einzelnen getrennt werden, sondern hat eben genau dort, im Subjekt, seinen Platz, auf dem Stillzusitzen jedoch gerade nicht mit seinem Wesen übereinstimmen würde. Wenn auch dort nicht verweilt werden kann, so muss der Anfang der Bestimmung von Freiheit im Subjekt gemacht werden. Dort findet sich das Wollen, der Wille. Dieser kann bzw. muss, will er frei sein, zwischen bestimmten Zielen, Dingen und Interessen wählen. Trifft der Wille seine Wahl, so hat er sich entschieden. Diese Wahl- und Entscheidungsfreiheiten, die Bloch als bloße psychologische kennzeichnet, gehen über in die Handlungsfreiheit bei der der Wille nun politisch wird und die Welt bzw. die politische Bühne betritt. Und je nach seiner Klassenlage, so Bloch, verändert sich auch der Inhalt der jeweiligen politischen Freiheiten, die hier ganz und gar als gesellschaftliche zutage treten. Allen diesen von Bloch freigelegten Freiheitsschichten, für deren genauere Untersuchung hier nicht der Ort ist, liegt aber auch etwas Gemeinsames zugrunde, alle beruhen auf einer ganz bestimmten Voraussetzung: der Möglichkeit. Diese Freiheiten „sind hauptsächlich aufgetragen auf ein Können und auf ein potentiell Kannsein.“ (A, S 584) Ersteres drückt sich im subjektiven Streben und Wollen, im Vermögen gegen bloß Vorhandenes etwas anderes zu wollen aus und letzteres stellt „den Spielraum, schließlich den Verwirklichungsraum der Freiheit“ (A, S 584) dar. Ohne diesen Raum, ohne objektiv-reale Möglichkeit, wäre Freiheit nicht mehr (wenn überhaupt) als nur Fiktion. Ohne prinzipielle Offenheit der Welt, ohne ihre Unabgeschlossenheit, gäbe es kein Kannsein, fiel kein Licht durch die Risse unserer keineswegs schon fertigen Welt, das verschiedene Optionen und somit ein Wählenkönnen beleuchtet und aufzeigt, auf Veränderung deutend – alles wäre bloß dunkle Nacht, Licht auch gar nicht von Nöten, da nur Zugreifen und Orientieren, also Freiheit sich zurechtfinden muss, und wir Menschen wären in einem Dämmerzustand eingeschlossen. Ein derartiges Verließ, welches als solches aber nicht

einmal gefühlt und erkannt werden könnte, da der Standpunkt, die Perspektive in der diese Dunkelheit erschiene nicht existent wäre, will auch nicht verlassen und gesprengt werden. „Nur ein Freies kann sich gefangen fühlen, stößt sich daran wund. [...] Vermisung enthält die Bewegung aufs Vermisste; denn dieses selbst ist in ihr utopisch anwesend.“ (A, S 78) Und utopisch meint nichts anderes als möglich. Die bessere Möglichkeit wird zur Messlatte fürs schlechte Vorhandene. Ohne Licht kann das Dunkel nicht erkannt werden. Schrecklich würde durch diese ewige Nacht der Satz immer wieder hallen „Alles ist gut.“, oder richtiger „Alles ist.“ bzw. „ist“, denn Differenzierung könnten in einer so vollkommen abgeschlossenen, fertigen Welt im Grunde nicht mehr gemacht werden, da, wie ich zu zeigen versuchte, schon allein das Setzen von Unterscheidungen, und darin besteht ein wesentlicher Teil unseres Erkenntnisvermögens, die (wenn auch noch so minimale) Unvollendetheit der Welt bedingen würde. Freiheit wäre in diesem Falle ganz unmöglich. Voraussetzung und Bedingung von Freiheit ist also der Möglichkeitscharakter unserer Welt.

„Freiheit ist so in der Tat der Modus des menschlichen Verhaltens gegenüber objektiv-real Möglichem; denn gäbe es dieses nicht, so gäbe es allerdings auch keine *objektiv-reale* Freiheit. Es gäbe höchstens, vom Reflex eines scheinbar luftleeren Könnens her, das dann täuschende Gefühl von Freisein, so wie Spinoza, weil unter dessen Determinierungen die modale fehle, völlig folgerichtig behauptet, auch ein geworfener Stein, wenn er zum Bewußtsein käme, würde glauben, daß er aus freien Stücken fliege.“ (A, S 584)

Und ebenso wie die Welt offen ist sowohl für den Himmel als auch für die Hölle auf Erden, so ist auch die Freiheit dem Schlechten und dem Guten gegenüber offen, kann sich gegen vorhandenes Schlechtes zur Wehr setzen und zu möglich Besserem streben oder aber auch umgekehrt. Fest steht nur das, und zwar felsenfest: „Die Freiheit in den bisher behandelten Schichten ist selber nur möglich, indem sie in der partiellen, also noch un abgeschlossenen Bedingtheit, das ist in den noch währenden objektiv-realen Möglichkeiten der Welt, ein ontologisches Korrelat hat.“ (A, S 586) Mehr wollte ich in dieser gestrafften Wiedergabe des Freiheitsbegriffs von Bloch auch nicht zeigen, als, dass selbst so ein wesentlicher Gegenstand der Philosophie, der Politik und der Geschichte ohne den Begriff der Realmöglichkeit ein bloßes Gespenst bleiben würde. Der Kampf um unsere Freiheit und das Streben nach ihr bliebe nur ein Phantomschmerz, wäre sie nicht im offenen Weltprozess verankert. Verstanden kann ein konkreter Begriff von Freiheit, der über das bloß formale Wollen des Wollens der psychologischen Willensfreiheit hinausgeht, dadurch auch nur im Zusammenhang mit jener objektiven Offenheit werden: „ohne subjektiv-real Vermögendes wären die Möglichkeiten der Geschichte blind, ohne objektiv-reale Möglichkeiten wäre das Vermögende der menschlichen

Geschichtsbildung taub.“ (A, S 555) Die Menschen müssen die Realmöglichkeiten ergreifen, um sie zu verwirklichen, sonst verrotten diese. Ebenso kann Eingreifen und menschliche Tätigkeit nur dann geschehen, wenn es zu Ergreifendes gibt, wenn im Weltprozess noch etwas fehlt, und Bedingungen vorhanden sind, an die unsere Praxis anzuknüpfen vermag.

„Freiheit in Aktion ist kein Amoklauf, sondern tätiger Einklang mit den herangereiften und heranreifenden gesetzmäßigen Bedingungen. Objektive Gesetzmäßigkeit ist keine Schranke, sondern für den Willen, der zu einer besseren Zukunft empor will, zuweilen doch eine mehr als hilfreiche Staffel.“
(A, S 566)

Das Verhältnis Freiheit und Notwendigkeit behandelnd bezieht sich Bloch auf eine Erkenntnis der Stoa, wenn er schreibt: „den Wollenden leiten die Geschicke, den Nichtwollenden zerren sie hinter sich her“ (A, S 545). Denjenigen Menschen, welcher die Veränderung der Welt zum Besseren ein Anliegen ist „leiten die Geschicke“, weil er versucht die Tendenzen im Prozess der Welt zu erkennen und sie gegebenenfalls zu befördern oder zu hemmen, spricht die „Geschicke“ sind nicht mehr gleich einem blinden Schicksal, das uns hinter sich her schleift, sondern ergreifbare Möglichkeiten. Der am Gang der Welt Uninteressierte, weil nur den eigenen Angelegenheiten Aufmerksamkeit widmende, wird weiterhin von den Verhältnissen gegängelt bleiben. Blochs Freiheitsbegriff schließt so an die berühmte (eigentlich ursprünglich von Hegel stammende) Formulierung von Friedrich Engels an, demzufolge Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit sei:

„Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. [...] Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. [...] Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je freier also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein [...]. Freiheit besteht also in der, auf Erkenntnis der Notwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung.“³¹

Einsicht in die Notwendigkeit bedeutet zugleich das Erkennen von Möglichkeiten, wenn unter Notwendigkeit nicht unveränderbare, ewige Gesetze, sondern im Fluss befindliche Tendenzen verstanden werden. Die Fähigkeit diese zu befördern oder zu hemmen macht unsere Freiheit

³¹ Engels, Friedrich: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“, Verlag für fremdsprachige Literatur, Moskau, 1946, S 138f..

aus und nicht die bloße Willkür einer Narrenfreiheit. Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit darf also nicht bloßes Abnicken des festgefahrenen Weltlaufs, dem unbeteiligt zuzusehen unser höchstes Glück und unsere Freiheit wäre, bedeuten, sondern gerade die Erkenntnis der Welt als einer von offenen Tendenzen beherrschten und auf unseren Eingriff angewiesenen.

„Der subjektive Faktor kann nicht blind gegen objektiv vorliegende Gesetzmäßigkeit handeln, aber er ist dazu fähig, die Bedingungen zu einer neu eintretenden Gesetzmäßigkeit herzustellen, um dann dieser nicht mehr hemmenden sondern human befördernden Gesetzmäßigkeit gemäß zu handeln und weiter zutreiben.“ (A, S 547)

Der Mensch steht nicht außerhalb der Gesetzmäßigkeiten unserer Welt, aber diese sind im Grunde eben nicht starre ewige Gesetze sondern vielmehr Tendenzen eines work in progress und deshalb bis zur Kenntlichkeit, d.h. ihrer partiellen Bedingtheit entsprechend, veränderbar. Dazu muss die Freiheit aber erst hergestellt und das bedeutet konkret: errungen werden, denn als „Produkt der geschichtlichen Entwicklung“ ist sie nicht jedem einfach gegeben, sondern Resultat einer Anstrengung. Unerlässlicher Schritt in Richtung Freiheit bleibt das Bewusstsein von der Offenheit der Welt und dem ideologischen Charakter vermeintlicher Sachzwänge, und das soll heißen: Einsicht in die Realmöglichkeit der Welt.

II.2. Gewendete Einwände

Wie solide ist nun dieses Denken der Realmöglichkeit, ist vielleicht die Theorie das Schwankende und weniger die Wirklichkeit? Um das herauszufinden muss sich Blochs philosophische Konzeption in der Auseinandersetzung mit einigen seiner Kritiker erst einmal bewähren. Weiters bietet das die Möglichkeit bestimmte Begriffe zu schärfen und Missverständnisse zu beseitigen.

II.2.1. Spekulation oder Gesellschaftskritik?

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1960 bemerkt Jürgen Habermas lapidar, dass „Bloch sein Denken eher an der Entwicklung einer generell vermuteten Trächtigkeit der Welt als an der Lösung vom gesellschaftlichen Bann existierender Widersprüche [orientiert]. Die Philosophie der Natur wird zur Natur seiner Philosophie.“³² Beinahe das Gegenteil dessen, was ich als Blochs Denken herauszustellen versuchte, scheint hier behauptet: genau das Scharnier, das Mensch und Welt verbindet – die Welt als offener Prozess - soll ganz locker sein – „vermutet“ ist angeblich bloß die Welt als Möglichkeit, spekulative Naturphilosophie anstatt kritischer Gesellschaftstheorie betriebe Bloch, so Habermas. Aber was soll „vermutet“ denn bitte heißen? Wie von mir gezeigt wurde, und von Habermas in den Texten Blochs nachgelesen hätte werden können, muss die „Trächtigkeit der Welt“ vorausgesetzt werden, um Veränderung, das Entstehen von Neuem in der Welt erklären, um revolutionäre (soll heißen: das Dasein auf eine neue Stufe hebende, eine neue Qualität in die Welt tragende) Praxis und die Freiheit des Menschen überhaupt begründen zu können. Damit das Vorhandene als Unvollkommenes, Ungenügendes, Mangelhaftes erlebt und gedacht werden kann, muss in irgendeiner Weise das Vollkommene schon im Hinterkopf präsent sein, wenn auch nur als unbestimmte Idee, als vages Gefühl, auf jeden Fall als Hoffnung. Diese kann aber, so der mögliche Einwand, bloß in der Luft hängen. Nun, dann hängt jede Kritik gleichsam dort, da diese selbst nur vor dem Hintergrund eines möglich Besseren, eines „so nicht!“, eines „es kann auch anders sein“ entsteht. Jede noch so immanente Kritik hält doch dem Gegebenen die Möglichkeit vor und visiert Änderungen an, die auch realisiert werden können sollen. Zeigt doch die Geschichte genügend Beispiele für die Realisierung und

³² Habermas, Jürgen: „Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling“, in: Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981, S 159.

Manifestierung von Ideen, von denen die französische Revolution nur eines von vielen ist. Wenn auch diese Manifestierungen nie ganz (sehr oft sogar fast überhaupt nicht) dem Intendierten entsprochen haben. Genau darum jedoch ist es uns weiterhin aufgegeben, neue Versuche ihrer Realisierung in Angriff zu nehmen. Ohne die „Trächtigkeit der Welt“ gäbe es keine „Lösung vom gesellschaftlichen Bann existierender Widersprüche“, alles müsste beim Alten bleiben.

Ein nicht unwesentliches Charakteristikum des gesellschaftlichen Bannes drückt sich doch in der Alternativlosigkeit unseres Denkens aus. Dieser Bann, der die Möglichkeit einer anderen, besseren Welt als spekulativen Unsinn denunziert, wird gerade durch Blochs Arbeit heftigst angegriffen. Es stimmt schon, dass er keine ausgefeilten soziologischen Analysen im Sinne des Kältestroms erarbeitet. Aber jeder seiner ach so spekulativen Sätze ist ein Schlag ins Gesicht des eindimensionalen Denkens und ein Riss in der Mauer unserer eindimensionalen Welt. Hans Dieter Bahr spricht das ganz richtig an, wenn er schreibt: „Utopie ist als Kritik vorhandener Zustände ein Moment gesellschaftsverändernder Praxis in theoretischer Form. Zugleich ist Utopie die weitertreibende Negation als eine Bestimmung der Objekte selber.“ (OU, S 293). Soll die Welt materialistisch aus sich selbst heraus erklärt und begriffen werden, dann ist die Trächtigkeit der Welt, die real-objektive Möglichkeit, das In-Möglichkeit-Sein als Substanz der Welt keine vermutete, sondern vielmehr eine notwendige Voraussetzung. Bloch nennt das jeder Kritik (und ist sie noch so immanent) transzendent Zugrunde liegende beim Namen, indem er das Überschreiten der Grenze des Gegebenen genau in den Blick nimmt, das bei jeder Konstatierung einer solchen vor sich geht. Das Empfinden oder Erkennen einer Grenze setzt deren Überschreitung immer schon voraus. Wüsste der im Gefängnis sitzende Mensch nichts von der außerhalb seiner Zelle befindlichen Welt, dann würde er nicht verzweifelt mit den Fäusten gegen diese Mauern schlagen. Habermas verkennt die kritisch-praktische Dimension von Blochs Denken, die Hans Dieter Bahr ganz richtig erkennt, wenn er schreibt: „Utopie, selbst mit ontischen Momenten verhaftet und auf diese gerichtet, wird als mögliche Sprengung von Ontologie überhaupt angesetzt, indem sie die Wirklichkeit als unfrei entlarvt, als ein Noch-Nicht an Freiheit, und in dieser Tätigkeit selbst an der Front möglicher Befreiung stehen soll.“ (OU, S 305)

II.2.2. Unendliches Werden?

Hans Heinz Holz bringt Blochs Ontologie mit dem Satz „A ist noch nicht A“ (EO, S 270) auf den Punkt und versucht die Probleme, die in diesem Wörtchen „noch“ so alle stecken anzudeuten. Und deren gibt es einige, da das „noch“ die Grundlage der formalen Logik einfach aufhebt. Der Satz der Identität und der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, sprich $A=A$ und $A=\text{nicht nicht-A}$, werden erschüttert. „Der Widerspruch ist nicht mehr ausgeschlossen, wird nun vielmehr als konstitutiv für das Seiende erkannt. Das Seiende ist etwas anderes als es selbst, es ist gerade nicht es selbst.“ (EO, S 270) Durch Blochs Noch-Nicht wird die Zukunft in den Raum der formalen Logik hineingebracht und dadurch gesprengt: die Identität von A mit sich selbst ist nicht gegeben, sie steht *noch* aus, als mögliche liegt sie eben noch vor sich, in der Zukunft. Trotzdem ist es jetzt schon legitim sie als (mögliche) Identität zu bezeichnen, obwohl etwas das nicht ist so eine Bestimmung erhält, was wiederum der gängigen Logik widerspricht. Dies verwirrt binäres Denken, für das nur „ist“ oder „ist nicht“ existiert.

„Doch sagen wir es handfest: die menschliche Gesellschaft, die Konzentrationslager und Foltern, Kriege und Verbrechen hervorbringt, ist keine menschliche, sondern eine unmenschliche, wenn wir auch von ‚menschlicher Gesellschaft‘ sprechen mögen; und die in ihr zusammengeschlossenen Menschen sind eben nicht Menschen, sondern Unmenschen. Andererseits werden wir nicht anstehen, auch die Unmenschen als Menschen zu bezeichnen und, wie gesagt, eine unmenschliche Gesellschaft doch auch wiederum als menschliche; denn daß überhaupt etwas unmenschlich genannt wird, schließt ein, daß es seiner Beschaffenheit nach menschlich sein könnte.“ (EO, S 271)

Unvollkommenheit setzt in diesem Sinne Vollkommenheit voraus. Handelt der Mensch, zu dessen Definition es gehört ein vernünftiges und dadurch auch verantwortungsvolles Wesen zu sein, wie ein besinnungsloser Berserker, oder ist er täglich gezwungen wie eine emotionslose Maschine zu funktionieren, so verhält er sich unmenschlich – er ist seinem Wesen noch nicht gerecht geworden. Niemand würde diesem sein Menschsein absprechen, da er bloß unvollkommen Mensch ist. Der Unterdrückte kann seine Autonomie nicht leben, seine Vermögen nicht ausschöpfen und ist so gesehen noch nicht er selbst. Jedem Neugeborenen wird zugestanden Mensch zu sein, auch wenn es noch viele Eigenschaften, die einen Menschen ausmachen noch nicht voll ausgebildet hat. Es ist eben am Weg dahin, hat die Potenz das zu werden in sich. Für ein an festes Sein gewöhntes Denken ist die Welt aus den Angeln gehoben. „An die Stelle des dauernden Seins tritt ein unendliches Werden, ein

Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit objektiv, von Hoffnung zu Erfüllung subjektiv.“ (EO, S 271f.) Beständiger Umschlag und Wandel bestimmen so das Bild der Wirklichkeit.

Geht dies aber nun unendlich so weiter, fragt Holz, dass die Identität ständig in die Zukunft hin verschoben werden muss, da kein erreichter Zustand Vollkommenheit schon erreicht hätte, und deshalb wieder überwunden werden müsste? Selbst eine klassenlose, kommunistische Gesellschaft, wie sie Bloch vorschwebte, würde ja noch nicht die vollkommene Identität bedeuten. Wäre dem nämlich so, dann wäre der Weltenlauf zu Ende und Stillstand beherrschte den erkalteten Planeten. Nun, so würde ich jenem Gedanken entgegen, die Geschichte würde natürlich weitergehen, aber auf einer anderen Stufe. Wie und wo diese zu finden ist kann bevor jene neue Qualität nicht erreicht wurde auch nicht bestimmt gesagt werden. „Was ist der Mensch? Dasjenige, was zwar noch nicht weiß, was es ist, doch wissen kann, was es, als sich entfremdet, sicher nicht ist und deshalb so falsch nicht bleiben will, wenigstens nicht soll.“ (A, S 18) Das Wesen, dem die Erscheinung gerecht zu werden strebt, ist, wie ich des Öfteren schon betonte, kein Fixum, kein feststehendes Ideal, sondern selbst geschichtlich und der Veränderung unterworfen. Aber das hätte eben einen unendlichen Progress zur Folge, der nie ans Ziel gelangen könnte, meint Holz. Eine weitere, in dieselbe Richtung gehende Überlegung von Holz bestärkt diese seine Befürchtung:

„In jeder Erfüllung fehlt das, was in der Arbeit an ihr mit gegenwärtig war: die Aktivität des Subjekts, das sich mit seinem Werk schöpferisch vermittelt. So wird die Verwirklichung um das gemindert, was sie herbeiführt, und erscheint darum dem betrachtenden Bewußtsein geringer, als das tätige sie gemeint hatte.“ (EO, S 272)

Hiermit formuliert Holz die prinzipielle Unmöglichkeit Vollkommenheit überhaupt erleben zu können. Die Erreichte Vollkommenheit wäre die Abschaffung ihrer selbst, da ihr das Moment des Unterwegsseins abhanden kommt. Vollkommenheit würde also im Prozess selbst liegen. Gleich einem Tischler, der, zwar stolz, aber dann doch mit einem gewissen Gefühl der Leere vor seiner fertig geschreinerten Bank steht, fehlt dem Menschen die tätige Auseinandersetzung mit der Welt, wenn er sich mit dieser schlussendlich in Harmonie befindet. Vollkommenheit wäre also immer nur einen ganz kurzen Augenblick lang möglich, nachdem dann sofort wieder der Prozess des Umgestaltens von neuem vonstatten gehen müsste. Damit wäre das Ziel des Prozesses er selbst, und somit gäbe es im Grunde kein Ziel, das der Prozess erreichen könnte. Diesen endlosen Progress verneint Bloch jedoch. Es gibt für ihn Hoffnung nicht um der Hoffnung willen, so wie der Prozess nicht um des Prozesses willen

da ist. Vielmehr ist der Prozess gerade deswegen vorhanden, weil die Welt mit sich noch nicht im reinen ist, dies wäre aber laut Bloch sehr wohl möglich. „Es gäbe keinen Prozeß, wenn nicht ein Ungelöstes, dann gar Hemmendes in der Welt wäre, das nicht sein sollte. Aber es gäbe auch keinen Prozeß, wenn nicht der Prozeß die Gestaltwerdung ebenso hervor und hinauf betreiben könnte, wie die Realantworten auf sein Realproblem.“ (T, S 298)

Gerät Blochs Ontologie in eine Aporie, in einen unauflösbaren Widerspruch, wie Holz zu beweisen meint? Nun, dem liegt ein Denkfehler zugrunde, nämlich der, dass tätiges und betrachtendes Bewusstsein ihrer Hierarchie nach immer im selben Verhältnis zueinander stünden. Aus einer Perspektive, welche die Welt verändern will, also aus einem marxistischen Blickwinkel, steht das kontemplative, bürgerliche Verhalten weit unterhalb der weltverändernden Praxis. Dies hat seine uneingesprochene Berechtigung. Würde unsere Gesellschaft jedoch wirklich radikal verändert werden, dann ist Kontemplation vielleicht endlich ohne schlechtes Gewissen möglich. Das Sein bestimmt das Bewusstsein, das stimmt schon. Aber dies darf keinesfalls als ein für alle Ewigkeit geltendes Gesetz verstanden werden. Ist doch gerade dessen Aufhebung das Ziel revolutionären Handelns: das Bewusstsein soll das Sein bestimmen, die Menschen ihre Geschichte selbst machen – das erstrebte Reich der Freiheit stellt genau das dar: sich selbst bestimmende Menschen. Einen hemdsärmeligen Anpacksozialismus als Ideal in die Zukunft zu projizieren sollte tunlichst vermieden werden. Allein betrachtendes Denken stellt sich heutzutage auf die Seite des Bestehenden, aber das diskriminiert das Denken als solches noch nicht für alle Zeiten. Dass im Betrachten der fertigen Sitzbank, um mein Beispiel wieder aufzugreifen, weniger Zufriedenheit liegt, als im Bearbeiten des unfertigen, ist eine simple Unterstellung. Liegt darin nicht auch so etwas wie das Anschmiegen an vermeintlich Unabdingbares wie der menschlichen Arbeit. Denn die Auseinandersetzung mit einer sperrigen, sich nicht gerade leicht formbaren Welt enthält doch auch viel Mühsal und Qual. Und widerspricht es nicht gerade dem utopischen Denken Blochs und dem angestrebten Ziel des erfüllten Augenblicks dieses Jenseits der Arbeit nicht einmal gedanklich zuzulassen? In diesem Punkt konstruiert Holz ein vermeintliches Problem, das nicht dem Denken Blochs, sondern eher dem Unvermögen dieses Andere, diese bessere Welt vorwegnehmen zu können, geschuldet ist. Zusehr bleibt dies Denken im Jetzt verhaftet, als das Zukünftige ohne die heutigen Ketten denken zu können - die Druckstellen verzerren den Blick aufs Noch-Nicht. Käme die Welt zu sich, würden Subjekt und Objekt identisch, wären sich Mensch und Natur endlich gemäß, hätte die Geschichte ihren Stachel verloren, dann würde die Welt stillstehen. Wäre das so

furchtbar? Will doch jede Lust Ewigkeit, tiefe, tiefe Ewigkeit, wie Nietzsche so schön sagt, ja dann wäre dieser erfüllte Augenblick der Harmonie nicht mehr ein bloßes Schreckensbild, sondern dessen Gegenteil. Das Bild einer besseren Zukunft kann nicht mit den Farben unserer schlechten Gesellschaft ausgemalt werden. Ganz scharfsinnig hat dies ein Experte dieses Bilderverbots, Adorno, gesehen:

„In das Wunschbild des ungehemmten, kraftstrotzenden, schöpferischen Menschen ist eben der Fetischismus der Ware eingesickert, der in der bürgerlichen Gesellschaft Hemmung, Ohnmacht, die Sterilität des Immergleichen mit sich führt. Der Begriff der Dynamik, der zu der bürgerlichen ‚Geschichtslosigkeit‘ komplementär gehört, wird zum Absoluten erhöht, während er doch, als anthropologischer Reflex der Produktionsgesetze, in der emanzipierten Gesellschaft selber dem Bedürfnis kritisch konfrontiert werden müßte. Die Vorstellung vom fessellosen Tun, dem ununterbrochenen Zeugen, der pausbäckigen Unersättlichkeit, der Freiheit als Hochbetrieb zehrt von jenem bürgerlichen Naturbegriff, der von je einzig dazu getaugt hat, die gesellschaftliche Gewalt als unabänderliche, als ein Stück gesunder Ewigkeit zu proklamieren. [...] auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‚sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung‘ könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden.“³³

Nichts anderes als Blochs erfüllter Augenblick wird hier formuliert. Es wäre ein fatales Missverständnis der Philosophie Blochs, würde sein Beharren auf dem Wandel der Wirklichkeit, der Welt als Möglichkeit, als sich ständig im Prozess befindliche, als zielloses Fließen aufgefasst werden. Ausgangspunkt ist gerade das dunkle Dass, dem sein Was fehlt, das Etwas werden will. Die Überwindung unserer kapitalistischen Gesellschaft soll doch dem Erreichen einer befriedeten, einer glücklicheren Welt dienen und nicht die Flucht in unablässiges Tun sein.

Wenn Adorno schreibt: „Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter ihrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen.“ (MM, S 207) dann ist dies nicht als Generalabsage an Blochs Konzeption zu verstehen, was ja durchaus dem Klang der Worte lauschend, nahe liegt. Vielmehr könnte nur blankes Missverständnis zu dieser Annahme verleiten. Umgibt die Wirklichkeit ein Meer aus Möglichkeiten, die realisiert sein wollen, dann liegt darin nicht das Postulat jede brachliegende Möglichkeit zur realisieren. Vielmehr bestimmt sich die der Realisierung werte

³³ Adorno, Theodor W.: „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, S 206f.. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als MM unter Angabe der Seitenzahlen.

Möglichkeit her vom zu erreichenden Ziel, das Bloch mit Marx, das Reich der Freiheit nennt. Jene dieses Ziel befördernden Möglichkeiten sollen verwirklicht werden, die ihm widersprechenden verhindert, d.h. nicht alles Mögliche soll zur Wirklichkeit gebracht werden - keinesfalls. Das mögliche Alles oder das mögliche Nichts stehen am Ende des Weltprozesses. Und nur das dem einen dienende soll unterstützt werden. Nicht jede Chance, die nur nochmals das Selbe hervorbringt, ist eine Möglichkeit zu Neuem. Adorno kritisiert hier, völlig im Einverständnis mit Bloch, wie ich meine, das schlechte Neue, die unechte Zukunft, für die der Fortschritt ein quantitativer bleibt. Wobei nochmals hervorgehoben werden muss: auch nicht jedes Novum darf verwirklicht werden – die Auslöschung der Menschheit und die irreparabel Beschädigung der Natur durch die Atomkraft würden natürlich auch ein Novum darstellen; oder um in die Vergangenheit zu blicken: Auschwitz stellt in der Geschichte der Menschheit – wohl eher Entmenschtheit - eine völlig neue Stufe dar. Blindwütiges Machen um der bloßen Ruhelosigkeit Willen liegt der Theorie der Möglichkeit, wie sie Bloch konzipiert, also fern.

II.2.3. Ewige Möglichkeiten?

Wieder zurück zu einem anderen Problem, das Holz anspricht: der Status des „noch“ in einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins. „Wie etwas, was noch nicht ist, ontisch genaugenommen also nicht ist, im Seienden bereits anwesend sein kann ist eine große Frage.“ (EO, S 273) Wie kann etwas da sein, dem die Ursache seiner Existenz fehlt, von dem nur unzureichende Bedingungen vorhanden sind? Wie kann Nichtseiendes sein? Als Möglichkeit; indem es als Möglichkeit ist. Aber nicht als immer schon Mögliches, das gleich einer Hinterwelt die Folie alles Möglichen über die Welt gespannt wäre, aus welcher sich im Laufe der Geschichte dann wie aus ewigen Ideen schön nacheinander irgendwelche derselben materialisieren, verwirklichen, sondern indem diese Möglichkeiten selbst historische sind, selbst erst entstehen müssen und keinesfalls immerzu da sind. So würde wohl Blochs Antwort aussehen. Nun folgt aber Holz gefinkeltes Bedenken:

„Wie aber sollen Möglichkeiten gedacht werden, die nicht immer und je schon möglich waren? [...] Zum mindesten wenn wir einen kohärenten Zusammenhang des Seins annehmen, das heißt das Seiende als unter Naturgesetzen stehend begreifen, muß jede Möglichkeit entstanden sein aus einer unendlichen Kette von Kausalzusammenhängen, durch die hindurch sich ihr Ursprung bis an den Anfang, beziehungsweise

bis in die Totalität zurückverfolgen läßt, so daß sie stets und immer schon als möglich gedacht werden kann.“ (EO, S 285)

Ist die Möglichkeit dann nicht doch nur ein Mangel an Kenntnis einer durchdeterminierten Welt, die, würden wir nur jede noch so kleine Bedingung kennen, sich als vollkommen vorhanden und wirklich herausstellen würde? Plötzliches Auftreten von neuen Möglichkeiten käme einer Schöpfung Gottes gleich, so Holz, oder könnte nur durch dessen Hilfe erklärt werden. Wie also die Welt aus sich heraus erklären ohne dem Determinismus, der totalen Willkürlichkeit und damit der Aufhebung der Naturgesetzlichkeit, oder der Annahme einer ewigen Ideenwelt der Möglichkeiten zu verfallen? Ein mächtiger Einwand, logisch stringent und unausweichlich, scheint hier vorzuliegen. Aber aus welcher Perspektive bringt Holz sein Argument hervor?

Rückwirkend ist das vormals Mögliche natürlich Wirklichkeit geworden und vor dem Auge des nach Hinten in die Zeit blickenden Betrachters liegt eine geschlossene Kausalkette, in der eine Ursache seine Wirkung hervorbrachte, die wiederum Ursache einer Wirkung war usw. bis hinein in die Gegenwart. Das „Es hätte auch anders kommen können.“ scheint hier nur absurd den Rückblick auf Geschichte zu stören, der jedoch selbst einer gewissen Absurdität nicht entraten kann, behauptet er doch, dass die Probleme wie eine Straßenverkehrsordnung zu organisieren wäre, der Möglichkeit nach schon im Aufrechten Gang des Menschen angelegt seien oder die Möglichkeit von Auschwitz im ersten Stein, der als Waffe Verwendung fand. Nur ein Ursache-Wirkungs-Denken kann solch einen Standpunkt Gottes einnehmen wollen, der dann mit stoischer Gelassenheit urteilt: „Wenn einmal alles gewesen sein wird, gibt es nichts Neues mehr.“ Neue Möglichkeiten sind dann folglich nur unserer nicht-göttlichen, endlichen Sicht geschuldet und Blochs Ontologie müsste konsequenterweise einen eingreifenden Schöpfergott oder den Zufall als Prinzipien der Welt postulieren „oder aber zum Platonismus eines geschlossenen Reichs unendlicher Möglichkeiten, dessen scheinbare Offenheit nur der Widerschein des Unendlichen im endlichen Bewußtsein ist“ (EO, S 285) Zuflucht suchen. Aber wenn an Stelle der Ursachen Bedingungen treten, würde die Geschichte von vornherein nicht als notwendige Abfolge, sondern als dem menschlichen Eingriff gegenüber offen verstanden werden können. Gerade die Annahme einer lückenlosen Entwicklung entspricht einer kontemplativ-rückblickenden Haltung, die sich selbst als feststehend und nicht als selbst in Bewegung befindlich verstanden wissen will. Doch das ist eben nicht der Blick desjenigen, der die Welt als Möglichkeit begriffen, und selbst an der Front stehend in sie eingreifen will. Nur vom vermeintlichen Ende der Geschichte aus kann

das Vergangene als Notwendiges halluziniert werden. Wenn Holz übrigens sagt, dass alles „immer schon als möglich gedacht werden kann“, dann bezieht er sich nur auf Denkmögliches und tangiert somit Blochs Theorie der Realmöglichkeit überhaupt nicht. Aber nicht einmal in dieser Sphäre behält er Recht. Auf bestimmten historischen Stufen der Geschichte sind auch nur begrenzte Sachverhalte denkmöglich, da das Denken selbst in den jeweiligen geschichtlichen Horizont eingebettet ist und diesen nur bedingt überschreiten kann. Vor der „Erfindung“ des Feuers (bevor Menschen Feuer selbst hervorbringen konnten bzw. es zu erhalten wussten), war die Möglichkeit Gekochtes zu verspeisen nicht einmal denkmöglich!

II.2.4. Alles wird gut?

Ein anderer Knoten, der zu lösen wäre, ist der von Alfred Jäger angesprochene der Funktion des „Nichts“ bei Bloch. Jäger meint, dass die Möglichkeit des Alles am Ende des Weltprozesses völlig ungerechtfertigt den Vorzug vor dem Nichts, das nur privativ, einschränkend, als Mangel verstanden wird, erhält. Das Nichts hat so „den Charakter des Nicht-Beabsichtigten und des Unfalls. Das aber heißt, daß Prozeßgeschehen als solches und nicht erst als Heilsgeschehen eine Heilskategorie ist. Selbst die Materie, nicht nur der hoffende Mensch, hat gleichsam Partei für das gute Ende ergriffen, was sich etwa in der Bezeichnung des Weltprozesses als ‚laboratorium salutis‘ zeigt.“³⁴ Vielleicht ist jedoch das Tendieren hin zum guten Ende in der Welt selbst nicht ganz unbegründet, gehört doch zu dieser, und das nicht ganz unwesentlich, der hoffende Mensch, dem zwar nicht unterstellt werden kann, dass würde er das Gute kennen, keine andere Wahl hätte als dieses auch zu wollen, in dessen Streben, Hoffen und Antizipieren doch wohl die Intention aufs Gute, aufs Bessere dem Vernichtungswillen und Destruktionstrieb überlegen ist. Und so ließe sich weiter argumentieren, dass im Menschen als Teil des Weltprozesses auch der Kern für die Tendenz hin aufs Alles, hin zum Positiven überwiegt. Das Gute anzustreben und zu scheitern ist wohl dem Menschen gemäßer als das Gegenteil. Daher ist das mögliche Nichts auch eher als Unfall zu bezeichnen, und nicht selbst als angestrebtes Ziel. Durch den Menschen also tendiert die Materie hin zum Guten, ist die Welt eine Werkstatt des möglichen Heils. Doch wird Blochs Theorie der Möglichkeit selbst durch die angenommene Unentscheidbarkeit dieser Frage

³⁴ Alfred, Jäger „Materie und Prozeß“, in: Schmidt, Burghart: *Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung‘*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978, S 321.

nicht widerlegt. Die Welt ist offen, sie ist in Bewegung und In-Möglichkeit-Sein. Nichts ist noch entschieden. „Doch das Nichts im Gegensatz zum Alles, die Vereitlung im Gegensatz zur Erfüllung stehen in Schweben, und das von der Hölle des Umsonst sozusagen prinzipiell Gedachte bleibt dem *omnis confundat exteriorial*; das Böse widerlegt das Gute nicht, das Gute aber widerlegt das Böse.“ (E, S 181)

Der hier ausgedrückte Vorrang des Guten gegenüber dem Bösen ist nicht nur wie ich oben zu zeigen versuchte mit dem Streben des Menschen zu erklären, sondern auch mit der ontologischen Struktur der Wirklichkeit, wie sie Bloch thematisiert. Denn das Nichts ist nur vermittelt durch das Noch-Nicht fassbar, also selbst abgeleitet, also schwächer als das zugrunde liegende Noch-Nicht, das implizit auf seine Erfüllung hinstrebt. Denn das Noch-Nicht will Etwas und nicht Nichts. Selbst die totale Vernichtung jeder Utopie, eben das Nichts, muss aus der Grundstruktur der Welt, also aus dem Noch-Nicht hergeleitet werden können, soll die Ontologie des Noch-Nicht sich bewähren. Nicht und Nichts müssen hierbei säuberlich getrennt bleiben, da ja das Nicht als ein Nicht-Haben auf ein Etwas bezogen ist, wobei das Nichts gerade jedes Etwas verneint. Und doch ist die Geburtsstätte des Nichts im positiven Nicht: „es ist die *zehrende Sucht in der Sehnsucht selber, die, dieser entfremdet und unfrei, endlos in sich gebannte, welche dem Nichts im Sein den ontologischen Ursprung gibt.*“ (G, S 50) Das Nichts frisst sich selber auf und vergeht deswegen nie. Es hat keine Intention auf Etwas hin, sondern ist auf sich zurückgeworfenes, leeres Kreisen aus dem ein Strudel des Abgrunds entsteht. „Hier erst also, in der *verdinglichten Isolierung* des Nicht am Nicht-Haben ist der Anfang des Nichts.“ (G, S 51) An jenem Ort liegt die Grabstätte der Möglichkeit. Diese wahnsinnige Spirale enthält nichts außer sich selbst, d.h. es erhebt den bloßen Mangel zu seinem Inhalt. Statt nach Etwas zu streben ist das Verlangen des Nichts selbst die einzige Inhaltsbestimmung, die es zulässt. Jene Bewegung ist eine aus Stein, also Stillstand, ein in sich selbst hineinverbohren, keine Ausbreitung, kein Schritt fort von sich selbst und so kein Fortschritt, sondern dessen Gegenteil. Solch gewalttätiges Nichts lässt sich nicht einfach als Antithese in die Dialektik hineinziehen, wie wohl viel an dem krassen Gegensatz von Sein und Nichts nur einem verdinglichten Verstandesdenken geschuldet ist, das außerhalb eines Entweder-Oder gar nicht sich zu bewegen vermag. Aber damit, als das Negative, die bestimmte Negation, die den Prozess der Weltgeschichte vorantreibt, ist das Nichts eben noch nicht vollständig gefasst. Nicht alles ist bloßes Hindernis, dessen Überwindung den Schwung zum Voranschreiten verleiht: Auschwitz und Hiroshima seien nur als Katastrophpunkte des Nichts hier angedeutet. Ihnen Sinn abgewinnen zu wollen wäre nicht nur zynisch, sondern

menschenverachtend dumm. „Es gibt keine garantierte Umschlagstelle, keinen automatischen Übergang aus dem Nichts der Entmenschung zum hocharhabenen Haupt. [...] Daher wäre mit Leiden allein, ohne Leidenschaft, nie etwas Großes vollbracht worden.“ (G, S 62) Nur eingreifendes menschliches Handeln kann das Nichts verhindern und umgestalten, nur Einsicht in das Prozesshafte der Welt und der Gang zum Besseren vermag das Nichts am Weg dorthin fortzuschleudern. Deshalb kann das Nichts als Unfall bzw. Abfall bezeichnet werden, ohne dass dies in einem Kurzschluss den Automatismus hin zum guten Ende mit sich bringen würde. Der Weltprozess ist offen. Und wir müssen uns entscheiden. Bei der Betonung der objektiv-realen Möglichkeit als dem Fundament von Wirklichkeit, darf der Stellenwert des tätigen Subjekts nie vergessen werden, denn dieses ist ja selbst Bestandteil jener aus Möglichkeiten bestehenden Wirklichkeit.

„Sämtliche Güter, bis hinauf zum höchsten Gut, wo Gut und allgemein gültiger Wert völlig zusammenfallen, sind auf den Willen bezogen, der sie will, zu dessen Leitung, letztthin Befriedigung (Glück) sie tauglich sind. Das Bedürfnis des Willens erweckt erst das Potential der außerhalb des Willens befindlichen Güter und Werte, so wie erst die auf die Bedürfnisbefriedigung gerichtete Arbeit den objektiven Materialwert der bearbeiteten Stoffe und Sujets herausschlägt.“ (PH, S 1569)

III. Die Geburt der Möglichkeit aus der Materie

„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.“³⁵

³⁵ Aristoteles: „Metaphysik“, übersetzt von Hermann Bonitz, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1995, S 143/1032a. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als MET unter Angabe der Seitenzahlen.

III.1. Der statische Prozess – Möglichkeit bei Aristoteles

Wir sind nicht das, was wir sein könnten, ergo was wir wahrhaft sind. Nicht nur wir Menschen sind *noch* nicht wir selbst geworden, geradezu die ganze Welt weiß noch nicht wo ihr der Kopf steht, ist noch offen und *noch* nicht fertig. Ernst Bloch versuchte diese Grundstruktur der Natur in seiner Ontologie des Noch-Nicht-Seins zu fassen, einer Ontologie, die sich eigentlich selbst auflöst und eher als Lehre vom Werden denn als eine vom Seienden als Seiendem bezeichnet werden müsste, wenn das Noch-Nicht-Sein dem Werden selbst nicht noch zugrunde liegen würde. Denn das Werden kann nur als das Mittlere zwischen Sein und Nichts gefasst werden, das meint aber nichts anderes als das Noch-Nicht-Sein. Die Lehre vom Sein des Noch-Nicht-Seins müßte nun, will die Welt angemessen begriffen werden, an die Stelle der ursprünglichen Ontologie – wobei ursprünglich hier beides besagt: verstanden als tradierte Weise der Seinslehre, aber vor allem als eine auf den Ursprung, den Anfang zurückgewendete Geisteshaltung - treten, auch damit es endlich weitergeht, sowohl mit der Welt als auch mit uns: Fortbilden statt Abbilden lautet das Motto. Das Alte soll jedoch nicht einfach abgerissen werden, stecken doch Elemente des Neuen schon in jener Ontologie, nur wurde ihr Heraufkommen anscheinend gehemmt. Um die Zukunft in der Vergangenheit aufzudecken, konkret das Werden im Sein, ist es nötig sich dem Anfang der Seinslehre, ihrem Ursprung bei Aristoteles zuzuwenden. Zurück zum Ursprung, aber nur als Absprung und nicht als ein Eingraben im irrational Ursprünglichen, in dem schon alles da und gesagt war. Seine Bedeutung im Hinblick auf den Begriff der Möglichkeit als Vermögen kann fast nicht überschätzt werden, wird er doch meistens auf logisch-positivistisch eingeschränkte Weise verschätzt. Aus diesem Grund soll auf den Begründer der „Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende“ (MET, 61/1003a) jetzt näher eingegangen werden.

III.1.1. Ein kurzer Abriss

Vorweg noch gleich ein Bekenntnis, und zwar eines zur Freiheit der Interpretation. Aus der Not eine Tugend zu machen muss nicht zwangsweise eine theoretische Unredlichkeit sein. In Ermangelung jeglicher Altgriechischkenntnisse werde ich keine Diskussion darüber zu führen versuchen was Aristoteles nun wirklich sagte und wie denn bestimmte Begriffe philologisch

richtig zu übersetzen und zu deuten seien. Dies Unvermögen meinerseits ist aber keineswegs bloß ein Mangel oder legitimierte gar das Verbot sich mit griechischen Denkern zu beschäftigen. Eher ist die Gefahr gebannt den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen und eine im Grunde lebendige Idee durch philologisches Herumgestreite abzutöten. Denn genau um diese noch immer pulsierende, weil nicht zu Ende gedachte und Wesentliches treffende Idee geht es in meiner Auseinandersetzung mit Aristoteles – der Begriff einer objektiv-realen Möglichkeit ist ja hier das Thema. Was an weiterzudenkendem und noch uneingelöstem Gehalt in jener Idee steckt, soll ausgegraben, besichtigt und gegebenenfalls berichtigt werden. Dass heißt aber keinesfalls, dass in leichenschänderischer Manier Aristoteles Worte in den Mund gelegt werden sollen, die ich gerne hören würde, um mich sodann bei meinen Thesen auf jenen großen Denker ausreden zu können. Nicht *dass* schon alles im 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung gesagt, sondern *was* schon alles hier angedacht worden ist, muss heraus- und umgearbeitet werden.

Und das ist einiges. Steht doch im Zentrum der aristotelischen Metaphysik das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Stoff und Form, von *potenz* und *actus*, von *dynamis* und *energeia*. Hierbei interessiert der logische Möglichkeitsbegriff, den Aristoteles als das definierte „dessen Gegenteil nicht notwendig falsch ist; z.B. daß der Mensch sitzen ist möglich, denn das Nicht-sitzen ist nicht notwendig falsch.“ (MET, S 109/1019b) nicht so sehr wie das, auch schon im Beispiel vorausgesetzte Kannsein des Sitzens überhaupt, also in diesem Fall: das subjektive Vermögen, die Fähigkeit. Josef Stallmach weist in seiner Arbeit über Aristoteles auf die Bedeutung der Vorstellung von *Kraft* im Begriff der Möglichkeit hin, die immer wenn Aristoteles von *dynamis* spricht mitgedacht werden muss.

„In den frühesten Zeugnissen bei Homer bezeichnet *Dynamis* ausschließlich physische Kraft und Macht. ‚Kräfte‘ werden aus ihren Äußerungen erschlossen. Sie gelten, solange sie nicht wirken, als latente Eigenschaften der Dinge, die Anlaß zur Erwartung oder Befürchtung neuerlicher Äußerungen geben. Im Umgang mit solchen Dingen rechnet der Mensch mit derartigen ‚Möglichkeiten‘.“³⁶

Wird dieser Aspekt des Möglichkeitsbegriffes im Gedächtnis behalten, dann kann es auch nicht geschehen, dass die *dynamis* auf ihre bloß logische Bedeutung reduziert wird. Die Möglichkeit im Verhältnis zur Wirklichkeit meint somit die ontologische und nicht die logische Möglichkeit. In dieser Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit steht die

³⁶ Stallmach, Josef: „*Dynamis* und *Energeia*. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit“, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan, 1959, S 21f.

gesamte Welt des Seiende bzw. steht sie nicht, sie *wird* vielmehr. Im Werden findet sich auch die Erklärung für den Zusammenhang zwischen Stoff (hylê) und Möglichkeit (dynamis) und den zwischen Form (morphê) und Wirklichkeit (energeia). „Alles Werden aber wird durch etwas und aus etwas und etwas.“ (MET, S 142f./1032a) Dasjenige aus dem etwas entsteht ist der Stoff, die Materie, welche noch unbestimmt nur dem Vermögen nach etwas Bestimmtes sein kann. Dieses bestimmte Seiende ist die zu erreichende Form, die nicht nur Ziel, sondern zugleich Anstoß zur Veränderung ist, durch welche der Materie eine bestimmte Fassung aufgedrückt wird. In diesem wechselseitigen Verhältnis von Stoff und Form entsteht Wirklichkeit, oder besser: die Wirklichkeit ist nichts anderes als dieser Prozess, in dem aus Möglichem, aus dem unbestimmten Stoff ein bestimmtes Seiendes hervorgeht. Diesen Prozess der Verwirklichung von Möglichkeiten, oder exakter: das Einwirken der Form auf den Stoff bzw. die im Stoff wirkende Form, die Vollendung der unvollendeten Bewegung bezeichnet Aristoteles als *Entelechie*, als das „was sein Ziel in sich selbst hat“³⁷, d.h. das sich Herausentwickeln der Anlage zum bestimmten, real existierenden Seienden ist damit ausgesprochen. Grundlage jeder Veränderung und somit allen Werdens ist die Anlage, das Kannsein, die Realmöglichkeit oder die Materie. „Es ist also, wie man gewöhnlich sagt, unmöglich, daß etwas werde, wenn nicht schon etwas vorher vorhanden war. Daß also ein Teil notwendig vorhanden sein muß, ist erkennbar; denn der Stoff ist ein Teil, er ist in dem Werdenden vorhanden und er wird.“ (MET, S 145/1032b) Würde es nur das Entweder-Oder von Sein und Nichts geben, wären Bewegung und Wechsel, prinzipiell alles Werden unmögliche, nichtexistente und unerklärbare Vorgänge. Nur durch die Einführung der Idee des Noch-Nicht-Seins gelingt es Aristoteles Entwicklung und Werden begrifflich zu fassen. Das Werdende ist teilweise vorhanden und teilweise nicht da, aber eben *noch-nicht* da. Das Noch-Nicht nimmt aber nun keineswegs die Position zwischen Sein und Nichts ein, sie sprengt diese Dichotomie, um dem Werden Platz zu machen. Dieses beruht schlussendlich auf der Grundlage aller Veränderung, nämlich der Materie als dem In-Möglichkeit-Seiendem. „Alles Werden ist ein Uebergang der Möglichkeit in die Wirklichkeit; das Werden überhaupt setzt daher ein Substrat voraus, dessen Wesen eben darin besteht, die reine Möglichkeit zu sein, welche noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit geworden ist.“³⁸ Und das ist die ewig seiende, ungewordene Grundlage allen Werdens, der Weltstoff, die erste Materie, die

³⁷ Schmidt, Heinrich: „Philosophisches Wörterbuch“, Neu bearb. von Georgi Schischkoff, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1991, S 170.

³⁸ Zeller, Eduard: „Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Teil. Zweite Abteilung. Aristoteles und die alten Peripatetiker“, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963, S 315. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als PG unter Angabe der Seitenzahlen.

vorausgesetzt werden *muss*, wenn Entstehen, Vergehen, Veränderungen aller Art möglich sein sollen - auch wenn sie rein von jeder Form nicht auffindbar ist. Da diese erste Materie, das In-Möglichkeit-Sein der Welt, unmittelbar nicht erkennbar ist, muss sie mittels Analogie anschaulich gemacht werden. Wie sich das bestimmte Material zu seiner Ausgestaltung verhält, z.B. das Holz zum Tisch, so steht auch der Weltstoff zu seinen Formen. Empirisch findet sich kein einziges Seiendes, das reine Potentialität wäre, jedes Seiende besteht immer schon aus geformtem Stoff bzw. aus einer untrennbaren Vermischung von Form und Stoff. Wobei die Form die Vollendung, das Ziel der Entwicklung und die Materie das Baumaterial darstellt: „unter Stoff verstehe ich nämlich dasjenige, was ohne der Wirklichkeit noch ein bestimmtes Etwas zu sein, doch der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist“ (MET, S 170/1042a). Deshalb ist es schwierig der Form alleine den Charakter der Substanz, des Wesens zuzusprechen, wie Aristoteles dies seinen eigenen Voraussetzungen widersprechend tut. Denn der Stoff muss selbst Wesen sein, weil er das Zugrundeliegende aller Veränderung, sprich deren Ermöglichung darstellt. Wirklichkeit ist nicht ohne Möglichkeit, diese konstituiert erst jene. Aus dem Wechselspiel zwischen Stoff und Form, aus Möglichkeit und Wirklichkeit heraus entwickelt sich unsere Welt.

„Wie eine Bildsäule in dem unbearbeiteten Stoff erst der Möglichkeit nach enthalten ist, zur Wirklichkeit dagegen nur durch die Form kommt, welche der Künstler dem Stoff einbildet, so versteht Aristoteles überhaupt unter dem Möglichen das Sein als blosser Anlage, das unbestimmte, unentwickelte Ansich, welches zu einem bestimmten Sein zwar werden kann, aber es noch nicht ist, unter dem Wirklichen dagegen dasselbe Sein als entwickelte Totalität, das Wesen, welches seinen Inhalt zum Dasein herausgearbeitet hat; und wenn er die Form dem Wirklichen, den Stoff dem Möglichen gleichsetzt, so heisst diess: jene sei das Ganze der Eigenschaften, welche dieser für sich genommen nicht hat, aber anzunehmen fähig ist.“ (PG, S 321)

III.1.2. Möglichkeit und Vermögen

Nach dieser (nicht nur) einleitenden Darstellung möchte ich jetzt genauer auf das Buch IX. der „Metaphysik“ eingehen. Dort findet sich sogleich eine wesentliche Bestimmung des Vermögens: „welches ein Prinzip ist der Veränderung in einem anderen oder in ein und demselben, insofern es ein anderes ist.“ (MET, S 181/1046a) Sowohl die aktive Potenz als auch die (mehr oder weniger) passive Potentialität finden sich in dieser Definition des Aristoteles wieder. Mit dem Vermögen ist beides gemeint, die tätige Fähigkeit zur Veränderung und die Veränderbarkeit selbst, „denn vermögend ist etwas, sowohl weil es

selbst das Vermögen hat zu leiden, wie auch weil ein anderes das Vermögen hat, von ihm zu leiden“ (MET, S 181/1046a). Entweder wird die Veränderung also erlitten oder sie wird einem anderen angetan, jedoch müssen immer beide gleichzeitig wirken, wenn Veränderung geschehen soll. Selbst der größte Veränderungswille und die gewaltigste Kraft ist ohnmächtig, versuchen sie Wasser zu brechen. Denn Wasser ist nicht brechbar und in dieser Hinsicht auch nicht veränderbar. Gleichfalls wird das Holz nicht selbst zum Bette sich verarbeiten, fehlt die bewegende Ursache, also der Zimmermann. Mangelt es so an Vermögen spricht Aristoteles von Unvermögen bzw. unvermögend oder der Privation des Vermögens, derer es nun jene gibt, die das völlige Fehlen eines Vermögens bezeichnet und die, welche das derzeitige Nicht-da-Sein einer der Natur der Sache prinzipiell zukommenden Fähigkeit benennt. Korrigierend muss hier aber gleich vermerkt werden, dass Letzteres nicht einfach als Unvermögen und als Unmöglichkeit verstanden werden sollte, da die Möglichkeit ja nur gehemmt und unterdrückt wird, aber eben *als Möglichkeit* gerade da ist. Freilich können Möglichkeiten vernichtet und vereitelt werden und zwar in solchem Ausmaß, dass die Möglichkeit als Möglichkeit selbst verschwindet. Doch auch in diesem Falle darf nicht vergessen werden, dass der Weg zum Unmöglichen über verschiedenste Möglichkeiten führt, wie z.B. der Verlust der Beine zumindest technisch das Laufenkönnen nicht mehr ausschließt, sondern unter Umständen denjenigen zu einer höheren Leistung befähigt als den mit Beinen versehenen Menschen. Meint Aristoteles vielleicht mit Vermögen nur aktuelle realisierbare Möglichkeiten? Denn dann wäre es schlüssig die Verhinderung von vorhandenen Vermögen als Unvermögen zu bestimmen. „In manchen Fällen schreiben wir Privation dem zu, das, von Natur geeignet etwas zu haben, durch erlittene Gewalt dasselbe nicht hat.“ (MET, S 182/1046a) Durch dasselbe Wort werden so gänzlich verschiedene Sachverhalte zum Ausdruck gebracht, denn sowohl der Stein kann nicht gehen wie ein Menschen, der durch einen Unfall bewegungsunfähig geworden ist. Vermögen ist in diesem Fall mit der Verwirklichung von Möglichkeit anscheinend am Besten getroffen. Das entspricht aber keineswegs der Wahrheit. Die Möglichkeit selbst wird durch ihre momentane Nichtrealisierung gerade nicht zur Unmöglichkeit, sondern bleibt als Möglichkeit bestehen. Die Menschen werden dazu gezwungen ihre Arbeitskraft zu verkaufen anstatt all ihre Kraft und Fähigkeiten durch freie Auseinandersetzung mit der Natur und mit anderen Menschen ihre Welt - die noch ausstehende Beste aller möglichen - selbst hervorzubringen und zu gestalten. Ihnen, d.h. uns, wird tagtäglich Gewalt angetan, aber möglich ist ein von Entfremdung und Ausbeutung freies Leben sehr wohl. Ihr Vermögen zur Rebellion wird ihnen ausgetrieben, aber prinzipiell könnten sie die Welt zu ihrer machen und nicht nur prinzipiell, reale Möglichkeiten sind

vorhanden, sie müssen nur ergriffen werden. Aber sind sie deshalb unvermögend und eine bessere Welt unmöglich?

Aristoteles selbst weist die Auffassung des Vermögens als aktuellen Vollzug zurück, d.h. die Behauptung „ein Ding habe nur dann ein Vermögen, wenn es wirklich tätig sei, wenn jenes aber nicht wirklich tätig sei, habe es auch das Vermögen nicht“ (MET, S 183/1046b) und bringt das Beispiel des Baumeisters, der nur während er gerade ein Haus baut auch vermögend wäre dies zu tun, weder davor noch danach. Die Unhaltbarkeit dieser Aussage springt ins Auge, denn würde der bauende Baumeister eine Pause einlegen, dann würde er seines Vermögens verlustig gehen und es wäre ihm unmöglich seine Tätigkeit wieder aufzunehmen, was der Realität ganz und gar nicht entspricht. Wie sollte der Baumeister überhaupt die Baukunst erlernt haben, wenn das Vermögen hierzu nur während des Bauens existiert bzw. ihm zukommt? Wie kommt es überhaupt zu einer Tätigkeit, wenn das Vermögen dazu nicht davor schon vorhanden war? Aber diese Fragen sind für die Vertreter der Auffassung von nur in Tätigkeit seiendem Vermögen völlig unbeantwortbar, weil „diese Lehren auch Bewegung und Werden auf[heben]. Denn das Stehende wird immer stehen, das Sitzende immer sitzen; denn unmöglich könnte ja das aufstehen, was nicht vermag aufzustehen.“ (MET, S 184/1047a) Im Grunde setzen die Megariker, welche solch unhaltbares behaupten, die Möglichkeit mit der gegebenen Wirklichkeit gleich und zerstören erstere so vollends, denn für sie ist nur das, was ist und sonst nichts. Bewegung, Veränderung, Werden, Prozess oder gar Fortschritt wird hier denkunmöglich gemacht, wie Aristoteles klar aufzeigt.

Es gibt also sehr wohl einen Unterschied zwischen der Tätigkeit und dem Vermögen, denn ich kann „vermögend sein zu gehen und doch nicht gehen, und nicht gehend, doch vermögend zu gehen“ (MET, S 184/1047a), denn wenn das nicht zugegeben wird, dann wird Bewegung oder ganz grundsätzlich Werden nicht begriffen. Diese notwendige Unterscheidung zwischen dem Vermögen und der Tätigkeit hebt den Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit jedoch keineswegs vollkommen auf, ist doch das objektiv-real Mögliche mit dem Gegebenen vermittelt. „Vermögend aber ist dasjenige, bei welchem, wenn die wirkliche Tätigkeit dessen eintritt, wessen Vermögen ihm zugeschrieben wird, nichts Unmögliches eintreten wird.“ (MET, S 184/1047a) Es gibt keinen Sprung in die Wirklichkeit, kein plötzliches Auftreten von Ereignissen, die vor ihrer Realisierung nicht möglich gewesen, also herangebildet, vorbereitet wären. Eine die Möglichkeit ablehnende Philosophie müsste jedes Neue durch ein

Eingreifen Gottes zu erklären versuchen. Will sie auf solch obskure Methode verzichten, genügt es das Neue selbst zu leugnen und als immer schon Dagewesenes auszugeben. Aus sich selbst heraus erklärt kann die Welt nur durch den Begriff der Realmöglichkeit werden. Und hierbei ist klar, dass das Mögliche den Kausalgesetzen untersteht und nicht einfach Beliebiges hervorzubringen vermag. Nichts Unmögliches entsteht aus der Verwirklichung des Möglichen. Wenn ich vermögend bin zu gehen, jetzt aber gerade sitze, so wird, will ich die Möglichkeit der Bewegung verwirklichen, nichts dazu führen, dass ich plötzlich wegfliege anstatt zu gehen. Dieses banale Beispiel sagt nur, dass alles Wirkliche bevor es wirklich wurde möglich gewesen sein muss, d.h. das Vermögen dazu vorhanden gewesen und Bedingung der Existenz des Vorhandenen wie auch für dessen fortschreitende Veränderung ist.

Weiters unterscheidet Aristoteles nun angeborene, angewöhnte und erlernte Vermögen, die in diesem Fall wohl besser als Fähigkeiten zu umschreiben wären, voneinander. Wichtig ist diese Differenzierung deshalb, weil die Abhängigkeit der Möglichkeit von der Wirklichkeit hier anschaulich vorliegt. Denn sowohl die eingeübten als auch die gelernten Vermögen bedürfen der Tätigkeit, um hervorgebracht zu werden: „so kann man notwendigerweise diejenigen [Vermögen], welche durch Übung und Vernunft gewonnen werden, nur durch vorausgehende wirkliche Tätigkeit besitzen“ (MET, S 186/1047b). Also nicht nur das Realisieren von Möglichkeiten, die Bewegung vom Vermögen zur Vollendung, sprich zur Wirklichkeit, benötigt eingreifende, zugreifende Handlung, ebenso das ermöglichen von Möglichkeiten ist teilweise auf „wirkliche Tätigkeit“ angewiesen. Neben der vorausgesetzten Tätigkeit als dem Herstellen von bestimmten Vermögen bedenkt Aristoteles auch das notwendige Zusammenspiel von tätigen, vernünftigen und leidenden Vermögen. Ohne Veränderbarkeit der Sache gibt es keine Veränderung. Einziges Resultat eines blindwütigen Veränderungswillens wäre höchstens das Zerschlagen der Sache an Stelle ihrer Veränderung. Deshalb sind wir auch nicht vollkommen frei, was die Umsetzung unserer Vermögen betrifft und wir können nicht gleichzeitig entgegengesetzte Vermögen umsetzen, weil wir das auch gar nicht wollen werden. „Denn was das vernünftige Vermögen entscheidend erstrebt, das wird es tun, falls dies dem Vermögen gemäß vorhanden ist und es sich dem des Leidens Fähigen nähert.“ (MET, S 187/1048a) Der Wille entscheidet schlussendlich welches Vermögen er umsetzt und verwirklicht, wenn die Bedingungen zu entgegengesetzten Möglichkeiten vorliegen. Der subjektive Faktor im Prozessgeschehen hat hier seinen Ort, er muss entscheiden welche Möglichkeiten er umzusetzen gedenkt und welche nicht oder welche

Möglichkeiten zu verhindern wären. Wenn die Welt sich in der Schwebelage befindet, also wenn etwas sein kann aber nicht muss, dann ist die menschliche Freiheit gefragt. Wird diese nicht wahrgenommen, dann geben die schon eingeschlagenen Wege die Richtung vor, denn die Schwebelage besagt nicht die vollkommene Offenheit des Weltgeschehens, so als würde die Erde den Atem anhalten und auf das warten wozu die Menschheit sich entscheidet, vielmehr meint sie die verschiedenen Tendenzen, die unterdrückt oder auch verhindert werden können. Wird nicht aktiv den gegebenen schlechten Strukturen entgegengewirkt, dann fährt der Zug eben mit uns gegen die Wand. Gerade deshalb kommt es drauf an die Tendenzen zu erkennen, um dann eingreifend handeln zu können, und das heißt nun wiederum nichts anderes als die Möglichkeit als das Substrat der Welt zu begreifen.

Aber es gibt noch andere Bedeutungen, die das Vermögen bzw. die Möglichkeit umfasst. Folgendermaßen lässt sich das Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit auch noch darstellen: „Wie sich nämlich das Bauende verhält zum Baukünstler, so verhält sich auch das Wachende zum Schlafenden, das Sehende zu dem, was die Augen verschließt, aber doch den Gesichtssinn hat, das aus dem Stoff Ausgegliederte zum Stoff, das Bearbeitete zum Unbearbeiteten.“ (MET, S 188/1048b) Grundlage alles Wirklichen ist somit die Möglichkeit und zwar, wie Aristoteles in dieser Analogie veranschaulicht, als unbestimmter Stoff, der gerade durch seine Unbestimmtheit vieles in sich trägt, latent sind verschiedene Formen in ihm enthalten, die herauszuarbeiten von Nöten ist. Als zwei unterschiedliche Weisen des Seins könnte so die Möglichkeit als *noch* unbestimmte und die Wirklichkeit als bereits bestimmte verstanden werden.

Ernst Bloch verwendet das Bild von Wachs und Siegel, um das Verhältnis zwischen Stoff und Form bei Aristoteles darzustellen. Dem Wachs ist hierbei die Art des Siegels ziemlich gleichgültig, aber doch ist es nicht vollkommen unbestimmt, weil es ja die Möglichkeiten der verschiedensten Siegel schon in sich enthält. „Das Siegel ist die Form, ist die Entelechie, die sich ausprägt in dem Wachs des Stoffs.“³⁹ Es muss nun zwischen einer ersten und einer zweiten Materie unterschieden werden, also zwischen dem noch unbestimmten, nicht geprägten, formfreien Wachs und dem schon geformten Stoff, der aber wiederum als Material seine Verwendung findet. Materie ist also nicht gleich Materie. Einerseits gibt es als erster Stoff die *Materie* und als zweiter sozusagen das *Material*, oder um den Unterschied noch

³⁹ Bloch, Ernst: „Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Bd. 1.“, Hg. Römer, Ruth und Schmidt, Burghart, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S 258. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als LV1 unter Angabe der Seitenzahlen.

besser zu fassen: *Weltstoff* und *Werkstoff* müssen geschieden werden. Gegenüber der bloßen Materie ist der Baumstamm, so Bloch, ein schon sehr weitgehend bestimmtes Seiendes, aber im Vergleich zum Haus stellt er noch Material, das weiter geformt werden muss, dar. „So kann die *Form* für eine nächsthöhere Form wieder *Materie* werden.“ (LV1, S 259) Form und Stoff sind realiter nicht scheidbar: der bereits geformte Stoff stellt für eine nächsthöhere Form im Entwicklungsgang der Verwirklichung seines Potentials den zu bearbeitenden Stoff dar, obwohl er gerade zuvor noch selbst Form war. Nur als Grenzbegriffe können erste Materie und Gestalt getrennt auftreten. Aber auch schon hier ist Form in der Materie, nämlich als Streben. Der Weltstoff ermöglicht erst jeglichen Wandel mittels seiner Unbestimmtheit und der Werkstoff ist in seiner noch unabgeschlossenen, aber schon vorangeschrittenen Bestimmung weiter wandelbar. „Die prima materia ist, indem sie wie Wachs ist, das zur unbegrenzt möglichen Gestaltung Fähige. Sie ist [...] das ‚in Möglichkeit Seiende‘, ist nichts anderes als das Substrat der objektiv-realen Möglichkeit.“ (LV1, S 259) Aber bei aller Offenheit ist doch nicht alles möglich, es gibt eine bestimmte Struktur mit der extrem vieles, aber nicht unendliches gemacht werden kann. Neben diesem schwangeren Schoß der Natur, besteht jedoch noch eine andere Materie, namentlich das „nach Möglichkeit Seiende“, welches ich als den Werkstoff bezeichnen würde. „Es setzt *partiale Bedingungen*, vielleicht sogar enger Art, es setzt einen Fahrplan: heute ist es mir nicht möglich, aber vielleicht in acht Tagen.“ (LV1, S 260) Jedoch ist auch die erste Materie, der Weltstoff nicht ganz passiv, denn als Schoß der gesamten Weltgestalten hat sie ein Streben in sich, und zwar das Streben diese Gestalten aus sich heraus zu erzeugen, sie strebt hin zur Form. Hier findet sich der platonische Eros, so Bloch, bei Aristoteles wieder aufgenommen. „Die Materie hat eine Sehnsucht nach der Form, einen Drang nach der Form, die sie entbindet.“ (LV1, S 262) Trotz dieses Strebens in ihr kann der Weltstoff selbst nicht als Vermögen bezeichnet werden, wie Bloch hervorhebt, er ist reine Möglichkeit. Seine Aktivität besteht gerade im völligen Mangel an Bestimmung, aus dem das Streben nach einer solchen erwächst. Die Aktivität des Weltstoffes ist in dessen Passivität begründet. „Für die aktive Möglichkeit sollte man Vermögen sagen.“ (LV1, S 264) Im *Kann* liegt sowohl die aktive Möglichkeit etwas tun zu können, sprich das Vermögen, als auch die Möglichkeit des mit-sich-geschehen-Lassens. Sowohl Potenz als auch Potentialität sind mit dem *Kannsein* gemeint, beide sind Momente der objektiv-realen Möglichkeit, das eine die verändernde und das andere die veränderbare Seite an ihr.

Eine etwas andere Differenzierung des Möglichkeitsbegriffes findet sich in dem 2001 erschienenen Sammelband „Potentialität und Possibilität“, dessen Akzentuierung genau in jene

Richtung weist, die meiner Herangehensweise entgegenläuft und als Exempel einer allgemein vertretenen Rezeptionslinie, die zur Verharmlosung der Möglichkeit nicht Unwesentliches beiträgt, erwähnt werden muss. Schon im Vorwort verweisen die Herausgeber auf die Unterscheidung, welche sozusagen den roten Faden der unterschiedlichen Untersuchungen ausmacht, nämlich die zwischen Können und Möglichkeit, wobei Ersteres eine Fähigkeit, ein Vermögen und Letzteres die Möglichkeit als logische ausdrückt. Der blochschen Gleichsetzung von Möglichkeit und Kannsein ist hier etwas anderes entgegengesetzt bzw. ein anderes Verständnis von Möglichkeit scheint hier vorzuherrschen. Entgegengesetzt wird Bloch hier übrigens gar nichts, da er den Autoren nicht einmal der Erwähnung wert scheint, was keine Sonderfall, sondern die Regel in der von mir durchgesehenen philosophischen Literatur zum Begriff der Möglichkeit darstellt. Nicht dass Blochs Theorie abgelehnt würde, er wird einfach ignoriert. Deshalb ist die Auseinandersetzung mit Bloch nur meiner Gegenüberstellung geschuldet. Den Unterschied zwischen Potentialität und Possibilität machen die Herausgeber nun an zwei Beispielen fest: Der sitzende Sokrates kann zwar prinzipiell gehen, er hat das Vermögen dazu, aber es ist nicht möglich, dass er zugleich sitzt und geht. Weiters ist es möglich, „es ist durchaus denkbar“⁴⁰, dass ein bestimmter Mensch mit dem Fahrrad herumfährt obwohl er es im Augenblick nicht kann. Möglichen wird hier also klar an das Denkmögliche gebunden, inwiefern es damit identisch gesetzt wird bleibt noch zu überprüfen. Blochs Differenzierung von Potenz und Potentialität, also von dem subjektiv-aktiven Vermögen des Andersmachenkönnens und der objektiven Möglichkeit des Anderswerdenkönnens ist damit gerade nicht angesprochen, vielmehr die Unterscheidung von Potentialität und Possibilität. Im besagten Vorwort heißt es dazu:

„Fähigkeiten sind keine Möglichkeiten, sondern Wirklichkeiten. Denn sie stellen ein Handlungspotential dar, das wir aktuell besitzen und über das wir aktuell so verfügen, daß wir unter gegebenen Umständen (vorausgesetzt wir wollen es) die entsprechenden Handlungen vollziehen. Umgekehrt können wir mögliche Zustände in der Welt durchaus beschreiben, ohne uns auf die aktuellen Fähigkeiten von Personen zu beziehen.“ (S 7)

So die grundlegende Unterscheidung von Potentialität als personengebundener Fähigkeit und Possibilität als logischer Möglichkeit. Um nun jene Differenzierung genauer zu betrachten, werde ich mich mit dem den Band eröffnenden Aufsatz von Klaus Jacobi beschäftigen, auf dessen Reflexion über das Verhältnis von Können und Möglichkeit deren Trennung fußt.

⁴⁰ Buchheim, Thomas u.a.(Hg.): „Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik“, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, S 7.

Zunächst weist Jacobi auf das Verschwimmen der Grenze zwischen können und möglich in unserem alltägliche Sprachgebrauch hin, wenn von etwas die Rede ist, das anders sein könnte, das geändert werden könnte und welche Möglichkeiten für solch eine Änderung bestehen. Es kann sein, es ist möglich scheinen hier Synonyme zu sein. Ein etwas anderes Bild ergibt sich nachdem ein Blick in verschiedenste philosophiehistorische Lexika geworfen wurde. Danach kristallisiert sich eine Unterscheidung zwischen Potentialität und Possibilität heraus, die nun argumentativ begründet werden soll. Jacobi deutet auf einen Strukturunterschied zwischen Können und Möglichkeit anhand zweier Aussageformen hin, in denen verschiedene Bedeutungen zu Tage treten. Also nicht verschiedene Möglichkeitsbegriffe, die auf einen realen, ontologischen Unterschied abzielen, sollen die Grundlage für die Differenz von Potentialität und Possibilität bilden, sondern unterschiedliche Aussageformen, die Möglichkeitsausdrücke enthalten. Jene die Potentialität ausdrückende Form der Aussage lautet: „Für a ist es möglich zu – oder ‚a kann –‘, in denen an die Leerstelle ein Infinitiv im Aktiv oder Passiv tritt“⁴¹. Das Aktive meint hier die Potenz, das Vermögen und das Passiv die Potentialität, d.h. einerseits das Veränderung Hervorbringende und andererseits das Veränderbare, das die Veränderung Erleidende. Eben die blochsche Unterscheidung steckt hierin. Potentialität ist bei Jacobi also das, was bei Bloch objektiv-reale Möglichkeit überhaupt meint, jedoch mit der gravierenden Einschränkung, dass diese Realmöglichkeit als Fähigkeit zu erleiden oder zu wirken an eine Person gebunden bleibt und somit nur die subjektive Seite der Realmöglichkeit zum Ausdruck bringt. Die objektiv-reale Möglichkeit wird nicht ganz aus der Welt gedrängt, da sie im Menschen Asyl erhält, dieser findet aber nun für seine Fähigkeiten kein Anwendungsgebiet in der Außenwelt. Die strukturelle Aussageform für Possibilität wäre demgegenüber:

„ ‚Es ist möglich, daß-‘ oder ‚Es kann sein, daß-‘, in denen die Konjunktion ‚daß‘ mit der folgenden Leerstelle einen aussagbaren Gehalt anzeigt, der durch Umformung in einen Hauptsatz oder durch Beifügung von ‚es ist wahr‘, ‚es ist falsch‘, ‚es ist möglich‘ oder ähnlichen Wendungen zu einer Aussage wird.“ (KM, S 8)

Hier ist die Rede von der logischen Möglichkeit, von der Denkmöglichkeit. Im Stufenbau der blochschen Möglichkeitsanalyse ist die Möglichkeit als Vermögen die grundlegendste und zugleich die höchste Schicht der verschiedenen Weisen von Possibilität, hingegen nimmt die

⁴¹ Jacobi, Klaus: „Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität“, in: Buchheim, Thomas u.a.(Hg.): *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, S 12. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als KM unter Angabe der Seitenzahlen.

Denkmöglichkeit die ontologisch schwächste Position ein. Und Jacobis Possibilitätsdefinition entspricht der bloßen Denkmöglichkeit, all dem das widerspruchsfrei gedacht werden kann. Nun schränkt Jacobi die Denkmöglichkeit insoweit ein als er sie an das Vorhandene bindet: „wir können über widerspruchsfrei und widersprüchlich nur relativ in bezug auf Vorausgesetztes urteilen“ (KM, S 21) Und dieses Vorausgesetzte ist die Realmöglichkeit bzw. die Potentialität, an sie bleibt die Possibilität gebunden. Es ist eben nicht zu jeder Zeit alles denkbar, das Denken schwebt nicht über der Welt, es ist eingebettet in ganz bestimmte historische, gesellschaftliche Gegebenheiten. Unser Vorstellungsvermögen ist selbst geschichtlich bedingt. Aber obwohl Jacobi das Aufeinanderverweisen der beiden Möglichkeitsformen andeutet, erkennt er nicht die prinzipielle Verbundenheit des Denkmöglichen, das über das Gegebene hinausgeht, und der Realmöglichkeit, welche solche Possibilität überhaupt erst fundiert. Jacobi hält an der Trennung zwischen denkendem Überschreiten und der aktuellen Fähigkeit fest, um dann darauf hinzuweisen, dass in der Praxis beide einander bedingen: „Phantast und Planer brauchen einander. Planung ohne erfinderische Phantasie ist eng. Das Erdenken von Möglichkeiten ohne Rückkehr zum Tubaren ist unfruchtbar.“ (KM, S 22) So wahr dieser Satz auch ist, wenn er, ohne es zu wissen, ein wesentliches Charakteristikum der konkreten Utopie beschreibt, der Verweis des einen auf das andere bleibt ein bloß äußerer. Der Zusammenhang zwischen Possibilität und Potentialität wird durch die Verknüpfung in der Aussage bewerkstelligt. Nur durch die Doppeldeutigkeit der Wörter „kann“ und "möglich“ wird eine Verbindung zwischen ihnen hergestellt. Sowohl beide Aussageformen wie Praxisformen benötigen einander, aber sie werden nicht voneinander, auseinander abgeleitet, aus sich heraus entwickelt. Vielmehr stellt Jacobi Aussagen über Vermögen Aussagen über logische Möglichkeiten gegenüber, um deren Verbundenheit aufzuzeigen. Wie beide ontologisch auseinander entwickelt werden können, spricht er nicht einmal als noch zu lösendes Problem an, da er auf der Ebene von Aussagen verweilt. Deshalb ist die Unterscheidung so wie er sie vornimmt hinfällig, da sie beide, sowohl Potentialität als auch Possibilität, nur als Aussagemodi verstanden werden und somit als verschiedene Urteilsarten, jedoch keineswegs als Seinsgrade, d.h. als reale Daseinsweisen. „Die sichere, sachhaltige Rede über Mögliches ist ein Urteil, das sich an Nächstursachen orientiert.“ (KM, S 21) Nicht nur kommt hier bei der Beschreibung der Potentialität klar zur Geltung, dass Jacobi willkürlich das Mögliche auf den nächstgelegenen Schritt festlegt, sondern vor allem auch dass er bloß die Aussage, das Urteil im Blick hat und nicht die zugrundeliegende Wirklichkeit. Deswegen ist für ihn das Möglichkeitsdenken selbst zur „Rückkehr zum Tubaren“ angewiesen, weil er es nicht aus der Wirklichkeit als Prozess

entwickeln kann. Das Vermögen, die Potentialität, etwas zu denken, das über das vorliegende Wirkliche hinausgeht, also Mögliches zu denken, beruht auf der Unabgeschlossenheit der Welt, auf der Potentialität, der Latenz einer anderen Welt. Die Möglichkeit einer besseren Welt ist nicht von dem Weg dorthin abzutrennen. Bei Jacobi wirkt das etwas unbeholfen, wenn er seine Überlegungen über verschiedene Aussageformen, dann auf die Praxis anwendet: ein bisschen Hinausdenken über den Tellerrand, aber nicht zu weit, denn es braucht ja auch ein bisschen an Realitätssinn. Dass die Realität selbst In-Möglichkeit-Seiende ist, liegt solch biederem Philosophieren fern. Die gesamte Unterscheidung scheint doch eine recht künstliche zu sein, denn warum Vermögen und Fähigkeit an das Subjekt gebunden werden ist überhaupt nicht einzusehen. Beides, Denkmögliches und Realmögliches werden von Jacobi verkürzt dargestellt: das Vermögen findet sich nur in der subjektiven Fähigkeit und die Möglichkeit in der Phantasiererei widerspruchsfreier Aussagen. Bei Ernst Bloch dagegen spielt sich die ganze Unterscheidung im Begriff der objektiv-realen Möglichkeit ab. Realmöglichkeit tritt hiernach auf als passive Möglichkeit: es kann so kommen, muss aber nicht; und als aktives Vermögen: jemand kann etwas jetzt tun, wenn er will. Potenz und Potentialität bilden aktives und passives Moment der Realmöglichkeit, und finden sich nicht nur auf Seiten des Subjekts, wie bei Jacobi. Nach diesem Exkurs über die blochsche Deutung der Möglichkeit als einer objektiven und der rein subjektiven Auslegung von Jacobi, aber nun wieder zurück zu Aristoteles Begriff der Wirklichkeit, der ohne die Realmöglichkeit überhaupt nicht angemessen verstanden werden könnte.

Näher unterscheidet Aristoteles nun die Bewegung von der Wirklichkeit und bestimmt dadurch Letztere noch klarer.

„Jede Bewegung ist nämlich unvollendet, z.B. Abmagerung, Lernen, Gehen, Bauen. Dieses sind Bewegungen, und zwar unvollendete; denn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben, oder werden und geworden sein, oder sowohl bewegt werden als auch bewegt worden sein, sondern ein anderes bewegt und ein anderes hat bewegt. Dagegen kann dasselbe Wesen zugleich sehen und gesehen haben, zugleich denken und gedacht haben.“ (MET, S 189/1048b)

Die Wirklichkeit ist ihm daher die vollendete Bewegung, also diejenige Tätigkeit bei der Weg und Ziel zusammenfallen, die deswegen nicht werden, sondern die *sind*. Der Lernende ist unterwegs und noch nicht angekommen, denn dann wäre er eben kein Lernender mehr. Die Bewegung auf ein Ziel zu bleibt notwendig unvollendet, da erst mit dem Erreichen des Zieles die Bewegung endet und sich dadurch vollendet. Das Werden wird dem Sein gegenüber

abgewertet, da das eine im Gegensatz zum anderen sein Ziel schon in sich trägt und kein Weg es von diesem trennt. *Werden* ist eine Bewegung auf etwas zu und hat somit das, was es intendiert noch nicht. *Sein* dagegen hat sozusagen alles, weil es nichts außerhalb von ihm selbst erstrebt. Der in sich ruhende Buddha sitzt so dem hastig vorwärts schreitenden Stürmer und Dränger gegenüber. „Von den Handlungen, die eine Grenze haben, enthält keine ein Ziel, sondern sie betreffen nur das zum Ziel Führende.“ (MET, S 188/1048a) Also sind sie unvollendet. Die in Bewegung befindlichen Handlungen sind auf Zukünftiges hin ausgerichtet und die vollendeten Bewegungen sind im Grunde immer schon abgeschlossen und fertig. Die Wirklichkeit ist mehr eine Gewordene oder Seiende als eine Werdende. Die Möglichkeit steht der Wirklichkeit insofern nach als sie Unvollkommenheit im Gegensatz zur Vollkommenheit ausdrückt. Das *Kannsein* muss das „kann“ erst noch verlieren bis es wirklich *ist*.

Das Primat der Abgeschlossenheit im Denken von Aristoteles spiegelt sich auch scheinbar direkt im Begriff der Möglichkeit wider, wenn er nur das als möglich verstanden wissen will, das selbst kein Hindernis für seine Verwirklichung in sich trägt. Denn das Mögliche wäre hierbei faktisch nicht mehr vom Realisierten zu unterscheiden, da ja genau im Wegräumen eventueller Hindernisse die Verwirklichung des Möglichen besteht. Von Möglichkeit darf also nur dann gesprochen werden, wenn keine Hindernisse „und nichts ist, was erst noch hinzukommen oder abgehen oder sich verändern muß“ (MET, S 190). Mehr jedoch als ein die Möglichkeit zur Notwendigkeit umfunktionierendes Denken, das Aristoteles an den Megarikern ja scharf zurückweist, drückt sich hier die Ablehnung gegenüber der Ausweitung des Möglichkeitsbegriffes bis hin zu seiner Unkenntlichkeit und Unverständlichkeit aus. Demnach meint Möglichkeit bei Aristoteles hier den vorletzten Schritt in der Bewegung hin zur Wirklichkeit. „Die Erde z.B. ist noch nicht der Möglichkeit nach eine Bildsäule; denn sie müßte erst durch Veränderung Erz werden.“ (MET, S 190/1048b) Es ist nicht zu jeder Zeit alles möglich. Die reale Möglichkeit der Säule steckt natürlich prinzipiell schon in der Erde, diese ist aber durch ihre offene Unbestimmtheit Möglichkeit für unzählig vieles, so dass durch solch unbestimmtes Gerede von Möglichkeit plötzlich alles möglich wäre und sogleich auch nichts. Möglich ist etwas daher, wenn zwischen einem dem Vermögen nach Seienden und seiner Verwirklichung noch einige andere Stufen von Möglichkeit liegen, so dass die Erde die Möglichkeit für das Wachsen des Baumes, und dieser die Möglichkeit der Verarbeitung zu Holz, jenes die reale Möglichkeit zur Herstellung eines Tisches ist und dann gesagt werden könnte die Möglichkeit des Tisches liegt in der Erde. Wahr ist laut Aristoteles vielmehr, dass die materielle Möglichkeit des Tisches das Holz ist. Die vielen verschiedenen

Vermittlungsschritte von der Erde zur Statue oder zum Tisch können nicht einfach weggestrichen werden. Festgehalten muss aber werden, dass ohne der Erde als Veränderbarer, als Potentialität auch kein einziger Vermittlungsschritt sein könnte. Der Weltstoff bleibt die Voraussetzung für den Werkstoff.

Was die Wertung des Begriffs der Möglichkeit anbelangt, so wird er eindeutig hinter die Wirklichkeit gereiht, ja von dieser sogar abgeleitet. Dem Begriff nach ist nämlich die Wirklichkeit früher als die Möglichkeit.

„Denn das in vollem Sinne Vermögende heißt vermögend darum, weil es in wirkliche Tätigkeit treten kann; ich meine z.B.: baukundig ist das, was zu bauen vermag, sehfähig ist das, was zu sehen, sichtbar, was gesehen zu werden vermag. Dasselbe gilt auch bei dem übrigen, so daß notwendig der Begriff und die Erkenntnis der Wirklichkeit dem Begriff und der Erkenntnis des Vermögens vorausgehen muß.“
(MET, S 191/1049b)

Da das Ziel des Vermögens in der eigenen Verwirklichung liegt, so bestimmt sich das Mögliche vom Wirklichen her. Wir schließen vom Wirklichen auf das Vermögen, denn erkennbar (zu erkennen vermögen) ist zuallererst das Wirkliche und nicht das bloß Vermögende. Aber nicht nur dem Begriff und der Erkenntnis nach ist die Wirklichkeit vor der Möglichkeit anzusetzen, auch in Bezug auf die Zeit ist jene früher als diese. Zwar ist das Vermögen des Samens Getreide zu werden vor dem gewordenen Getreide, aber

„der Zeit nach früher als dieses ist (wiederum) anderes in Wirklichkeit Seiendes, aus welchem dies wurde; denn was in Wirklichkeit ist, wird jedesmal aus dem dem Vermögen nach Seienden (aus dem der Möglichkeit nach Seienden) durch etwas, das in Wirklichkeit ist, z.B. der Mensch durch einen Menschen, der Gebildete durch einen Gebildeten, indem jedesmal etwas als erstes bewegt; das Bewegende aber ist schon in Wirklichkeit.“ (MET, S 192/1049b)

Die Wirklichkeit steckt demnach schon in allem Möglichem mit drinnen und stößt dessen Bewegung überhaupt erst an. Verhält es sich doch nicht so, dass der Lernende die Kunst, welche er lernt überhaupt nicht habe, nur weil er sie noch nicht ganz hat. Teile des Ziels, aber eben nie schon ausgeführt vollendete, bestehen bereits im Prozess des Lernens, da ansonsten kein Fortschritt erzielt werden könnte. Das neue Wissen muss an schon vorhandenes anschließen können. Diese Teile der Kunst, sprich des Ziels, sind aber nun nicht dem Vermögen nach seiend, sondern wirklich. Deshalb, so Aristoteles, geht das Wirkliche auch zeitlich dem Möglichen voraus. Ebenso liegt das Wesen der Wirklichkeit vor dem der

Möglichkeit, weil „das, was der Entstehung nach später ist, der Art und dem Wesen nach früher ist, z.B. der Mann früher als das Kind, der Mensch früher als der Same; denn das eine hat schon die Form, das andere aber nicht.“ (MET, S 192/1050a) Und weil alles in Bewegung Befindliche, alles das, was wird auf etwas hingeht, ein Wozu, ein Ziel in sich hat, weswegen etwas überhaupt wird, so ist dieses Ziel der Grund für das Vermögen. Somit ist die Möglichkeit einfach Mittel zur Erzeugung der Wirklichkeit, ein Werkzeug zur Herstellung eines Ziels. Ohne dieses Ziel, d.h. ohne Wirklichkeit wäre die Möglichkeit völlig bedeutungslos, sie erlangt ihren ontologischen Wert immer nur im Hinblick auf die Wirklichkeit. Der Zweck entheilt die Mittel. Insofern nämlich als er den Stoff als bloßes Mittel verwendet, wandelt er eigenständige Dinge in Instrumente um. Nun ist aber diese Wirklichkeit, welche über dem Vermögen rangiert, gerade nicht die bloße Vorhandenheit, sondern das, was noch kommt, das noch nicht ist, das noch aussteht, weswegen Bewegung überhaupt vor sich geht. Als Ideal baumelt sie vor der Nase des Tätigen, dessen Arbeit erst in ihm seinen Sinn findet. Anders ausgedrückt: die Latenz unserer Welt ist die Wirklichkeit, auf die Tendenzen hinsteuern und der zuliebe Potentialitäten freizulegen sind. Hier regiert also nicht die Tatsache über das Vermögen, vielmehr ist die Wirklichkeit selbst noch nicht.

Enrico Berti weist darauf hin, dass Aristoteles zwei unterschiedliche Begriffe für die Wirklichkeit verwendet: *energeia*, die Bonitz mit wirkliche Tätigkeit übersetzt und andererseits *entelecheia*, von Bonitz als Vollendung bezeichnet. Die Bestimmung der Wirklichkeit als Tätigkeit hat den Vorteil,

„daß sie sozusagen eine starke Weise des Seins, das durch Tun und Leiden charakterisiert wird, ausdrückt, also keinen statischen, sondern einen dynamischen Begriff des Seins. Und genau dies wird es möglich machen, daß der Begriff *energeia* in die darauffolgende Bedeutung von ‚sein‘ übergeht, d.h. in die ‚Wirklichkeit‘ im eigenen Aristotelischen Sinn, gleichbedeutend mit *entelecheia*.“⁴²

Die Wirklichkeit als Tätigkeit aufzufassen bedeutet nicht zuletzt ein Aussprechen ihrer Unabgeschlossenheit, ihrer Bewegungs- und Prozesshaftigkeit, die jede Gleichsetzung von Wirklichem mit bloß Vorhandenem verunmöglicht. Der Prozess selbst ist Wirklichkeit, nämlich als Verwirklichung von Vermögen. *Entelechie* und *Energie* beschreiben nur zwei verschiedene Seiten derselben Sache. „Die Kraft, sich auszuprägen zu etwas, ist dasselbe wie das, was sich ausprägt, ausprägen will, und die Bewegung als Erscheinung, die Bewegung des

⁴² Berti, Enrico: „Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* des Aristoteles“, in: Rapp, Christof: *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 1996, S 295.

Sich-Ausprägen-Wollens, der ‚geprägten Form, die lebend sich entwickelt‘ wie Goethe das übersetzt, ist Entelechie.“ (LV1, S 267) Dieser Form der Wirklichkeit haftet jedoch noch der Mangel an, nicht voll und ganz wirklich zu sein, denn das *Ver-* der Verwirklichung weist ja auf die noch nicht ganz erreichte Vollendung hin. Vollkommene Wirklichkeit ist jene, die ihren Zweck in sich selbst hat. Alle Bewegung ist unvollkommen, weil ihr Zweck, ihr Ziel außerhalb ihrer selbst liegt. Bewegung ist überhaupt nur aufgrund des noch nicht erreichten Zielzustandes, d.h. wegen ihrer Unvollkommenheit. Nur jene Tätigkeiten sind vollkommen, die ihren Zweck in sich finden, wie das Sehen und das Denken. Deshalb ist auch die höchste Form der Wirklichkeit das Denken des Denkens, das stofflose und damit auch makellose, bar jedes möglichen Nichtseins, Sein, reines Sein, die Wirklichkeit als reine Tätigkeit des Denkens. Im Denken des Denkens steht keine Möglichkeit mehr aus, alles ist wirklich, es gibt keine Trennung mehr zwischen Vermögen und Verwirklichung. Beides findet sich also im aristotelischen Wirklichkeitsbegriff: die Entwicklung als auch deren Einfrieren.

Wird die Möglichkeit als Tätigsein verstanden und Wirklichkeit als Resultat jenes Tuns, so ist mit dem Bild auch die Wertung gleich mitgeliefert. „Denn das Werk ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung.“ (MET, ,S 193/1050a) Hierin steckt die enorm wichtige Zurechtweisung eines leer laufenden Prozessdenkens, das nur um des Prozesses Willen sich bewegt, ohne Zweck und Ziel in Sicht. Blindwütiges Realisieren von Möglichkeiten würde wohl eher die Welt vernichten als sie zu einer besseren machen. Der Prozess ist da wegen des Ziels, das er erreichen will und nicht umgekehrt. Aber was hier gleichsam mitgesagt wird ist, dass die Wirklichkeit der abgeschlossene Prozess ist, die losgelöst vom Weg zu ihr an sich besteht. Im Gebäude findet das Bauen seine Wirklichkeit und verschwindet darin, wie dies bei all denjenigen Handlungen der Fall ist, bei denen Entstehen und Gebrauch getrennt voneinander stattfinden. Beim Sehen und Denken jedoch liegt die Wirklichkeit in der Handlung selbst. Alle hervorbringenden Tätigkeiten werden den kontemplativen gegenüber abgewertet und gering geschätzt, da jene nur Mittel zur Herstellung des Werks bzw. des letzten Zwecks sind.

Ein weiteres Argument, das Aristoteles gegen die Möglichkeit und für die Vorrangstellung der Wirklichkeit anführt ist die Unmöglichkeit der Ewigkeit von Möglichem, wobei Möglichkeit hier das nach Maßgabe, das jeweils Mögliche und nicht die erste Materie, den Weltstoff, welcher als Grundlage, als Substrat aller Veränderung selbst unentstanden und

ewig ist, meint. Da Mögliches sein kann oder auch nicht sein kann, gerade darin besteht ja wohl sein Charakter, ist ausgeschlossen, dass Mögliches ewig wäre, denn die Möglichkeit, vielleicht auch nicht zu sein, widerspricht der Bestimmung von Ewigkeit immer zu sein. Und Ewiges ist zugegebener Maßen früher als Veränderbares, also muss auch in dieser Hinsicht der Wirklichkeit das Frühersein vor dem Vermögen zugesprochen werden. Weit wichtiger noch ist die Feststellung, dass alle Veränderung, und das ist sozusagen das Revier der Möglichkeit, ohne anstoßende Wirklichkeit überhaupt nicht sein würde. Da bei dem Möglichen immer auch das ihm Entgegengesetzte sein kann, ist ihm die Wirklichkeit (verstanden als Gegebenes) vorzuziehen, wirklich gesund zu sein ist höher einzuschätzen als dem Vermögen nach gesund sein zu können, denn „wovon man sagt, daß es vermöge gesund zu sein, das vermag auch krank zu sein, und zwar zugleich; denn dasselbe Vermögen geht auf Gesundsein und Kranksein, auf Ruhen und Bewegtwerden, auf Bauen und Niederreißen, auf Gebautwerden und Einstürzen.“ (MET, S 195/1051a) Was Aristoteles hier scheinbar vernachlässigt ist die sich ergebende Problematik, wenn das was ist schlecht ist, denn dann ist doch das Vermögen des Guten höher einzuschätzen als die Existenz des Schlechten. Das stimmt zwar, geht jedoch an Aristoteles Argumentation vorbei, da dieser zugesteht, dass wirklich Schlechtes schlechter ist als bloß mögliches, aber hier nicht bloß moralisch wertet, sondern vielmehr ontologisch der Seinsdichte gemäß das Mögliche dem Wirklichen unterordnet. Und hierbei ist ihm rechtzugeben (auch moralisch), denn der wirklich vor dem Tod oder der Folter gerettete Mensch wiegt schwerer als der möglicherweise gerettete.

Schlussendlich lässt Aristoteles das Mögliche aus dem Wirklichen entstehen, indem er erklärt, dass durch wirkliche Tätigkeit erst das Vermögen aufgedeckt und erkannt werde. „Die Ursache liegt darin, daß die Wirklichkeit Denken ist. Also geht die Möglichkeit aus der Wirklichkeit (Tätigkeit) hervor, und deshalb kommt man tätig zur Erkenntnis.“ (MET, S 196/1051a) Erst durch die Reflexion kann das vorhandene Wirkliche als vormals Mögliches gesehen werden. Denn die Vollendung der Bewegung besteht im Wozu, im Zweck, also in der Form einer Sache, die als Antrieb der Bewegung, als Idee dem Prozess vorherschwebt. Diese Form ist nun aber nichts anderes als der Begriff einer Sache und dieser ist vom Denken selbst nicht zu unterscheiden. Ergo fällt die höchste Stufe der Wirklichkeit mit dem Denken zusammen. Die bestimmende Form ist sozusagen die Schärfe des Begriffs. Unmissverständlich ist Aristoteles in diesem entscheidenden Punkt Idealist. Der unbestimmte Stoff, die Möglichkeit wird als solche erst durch das Denken der Form erkennbar. Wer kein Dach über dem Kopf sucht, geht blind an jedem Haus vorbei. Fehlt die Idee des Hauses, das

Wozu der Veränderung, dann bleiben Steine eben Steine und werden nie als Fundament einer Wohnstätte ihre Verwendung finden. Die Wirklichkeit gebiert demnach die Möglichkeit.

So sehr das Wirkliche aber auch den Vorrang vor dem Möglichen erhält, kommt jenes nicht ohne dieses aus, z.B. wäre Bewegung ohne Möglichkeit als Seiende zu setzen nicht begreifbar. Aber auch hier wird die zur Erklärung der Veränderung notwendige Möglichkeit der Wirklichkeit untergeordnet:

„so nenne ich die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es möglich ist, Bewegung. [...] Wenn das Erbaubare, insofern wir es eben erbaubar nennen, der Wirklichkeit nach ist, so wird erbaut, und dies ist das Erbauen. [...] Das Bewegtwerden tritt ein, sobald Verwirklichung selbst stattfindet, weder früher noch später. Die Vollendung (Wirklichkeit) also des in Möglichkeit Seienden, sobald es in Wirklichkeit seiend tätig ist, nicht insofern es selbst (wirklich) ist, sondern insofern es bewegbar ist, ist Bewegung.“ (MET, S 236/1065b)

Die Weise in der der Möglichkeit Sein zugesprochen wird, ist die der Bewegung, der Veränderung. Im Werden ist das Mögliche zu Hause. Das Mögliche *ist* als Bewegung, sprich es *wird*. Möglichkeit wird – und zwar wird sie Wirklichkeit. Bewegung ist Verwirklichung von Möglichem. Die Möglichkeit existiert im Erbauen des Hauses und die Wirklichkeit ist dann dieses Haus. Bewegung selbst ist sozusagen ein Melange aus Wirklichkeit und Möglichkeit, aus „Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit“ (MET, S 238/1066a) oder anders ausgedrückt: das Noch-Nicht-Sein ist Motor der Bewegung. Die „Bewegung scheint zwar eine wirkliche Tätigkeit zu sein, aber eine unvollendete, darum weil das Mögliche unvollendet ist, dessen Wirklichkeit sie ist.“ (MET, S 238/1066a) Das im Werden Befindliche hat sein Sein noch nicht erreicht und ist deshalb erst unvollkommen, erst am Weg, erst im Entstehen, es ist eben *noch nicht*. Zwischen Sein und Nichtsein liegt das Noch-Nicht-Sein, das vom Vermögen hin zu seiner Erfüllung strebt. Das Haus, welches im Unterschied zum Erbauen vollendete Wirklichkeit ist, das muss erst noch gebaut werden. Aristoteles entdeckt in seiner Auseinandersetzung mit dem Problem der Bewegung „ein relatives Nichts und ebenso relatives Seiendes. Weil er es in zweierlei Hinsicht versteht, als Mangel und als Möglichkeit, ergeben sich zwei Gegensatzpaare, Mangel-Nichtmangel und Möglichkeit-Wirklichkeit bzw. Potenz – Akt.“⁴³ Und damit wäre der Grundstein für eine dynamische Theorie der Welt als einer noch gar nicht angelangten gelegt. Für Aristoteles jedoch ist das

⁴³ Höffe, Otfried: „Aristoteles“, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1999, S 112. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als HA unter Angabe der Seitenzahlen.

Sein nicht ein noch Ausstehendes, sondern schon erreicht. Die Lehre vom Seienden als Seiendem ist bei ihm unter die betrachtenden Wissenschaften einzureihen und nicht unter die hervorbringenden, oder gar als Praxis zu verstehen. Mit Blochs Ansatz einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins würde aber nun genau das gefordert werden müssen: Fortbilden statt Abbilden.

Bei jeder Veränderung gehen zwei Entgegengesetzte ineinander über, so Aristoteles, daher ist etwas diesen beiden Zugrundeliegendes nötig, damit der Übergang von einem ins andere überhaupt geschehen kann. Dies ist der Stoff, die Materie.

„Notwendig muss sich nun der Stoff verändern, indem er zu beiden Gegensätzen das Vermögen hat. Indem aber das Seiende zweierlei ist, so geht alles aus dem, was nur dem Vermögen nach ist, in das der Wirklichkeit nach Seiende über [...] alles wird auch aus Seiendem, nämlich aus solchem, was der Möglichkeit nach ist, der Wirklichkeit nach aber nicht.“ (MET, S 248/1069b)

Jede Bewegung ist daher notwendigerweise auf Materie als In-Möglichkeit-Seiender angewiesen, da andernfalls die Entstehung des Seienden aus dem Nichts zu bewerkstelligen wäre. Dieser Stoff ist selbst nicht entstanden, er ist ebenso ewig wie die Form. „Denn bei jeder Veränderung verändert sich etwas und durch etwas und in etwas. Dasjenige, wodurch es sich verändert ist das erste Bewegende; das was sich verändert, ist der Stoff; das worin es sich verändert, ist die Form.“ (MET, S 249/1070a) Erster Bewegter, Form und Stoff müssen ewig sein, weil nicht ins Unendliche fortgeschritten werden kann und Form und Stoff selbst in ihrer Entstehung erklärt werden müssten. Doch legitimiert das methodische Problem eines unendlichen Regresses keineswegs das bloße Setzen eines Schlusspunktes. Später werde ich auf dieses Problem noch zu sprechen kommen, vorerst aber soll Aristoteles Gedankengang weiter mitvollzogen werden. Der bestimmte Stoff unterliegt zwar der Veränderung und dem Wechsel, doch die Materie an sich ist unvergänglich, sie ist gerade das Substrat jeglichen Werdens. Vor jeglichem Vermögen muss aber ontologisch, der Seinsordnung gemäß eine wirkliche Tätigkeit stehen, denn ohne diese würde die Möglichkeit nie Wirklichkeit und es gäbe kein Seiendes. Aristoteles räumt dem Gedanken der Übermacht der Möglichkeit zwar eine gewisse Plausibilität ein, aber trotzdem kann sie den Führungsanspruch der Wirklichkeit nicht gefährden. „Denn das Wirkliche meint man, ist alles möglich, das Mögliche nicht alles wirklich, so daß demnach das Vermögen (das Mögliche) das Frühere sein würde.“ (MET, S 255/1071b) Das was „man meint“ ist genau jenes Meer von Möglichkeiten, das die vorhandene Wirklichkeit umgibt und in ihrer Übermacht ontologisch dem Vorhandenen weit

überlegen ist, wie dies in Blochs Philosophie aufgezeigt wurde. Ohne Anstoß durch die Wirklichkeit, genauer: durch das Formprinzip – hier nun befindet sich das zentrale Argument des Aristoteles gegen die Möglichkeit - würden Möglichkeiten Möglichkeiten bleiben und deshalb ist die wirkliche Tätigkeit früher als das Vermögen. „Also muß ein solches Prinzip vorausgesetzt werden, dessen Wesen Wirklichkeit ist.“ (MET, S 254/1071b) Dieses Wesen, der unbewegte Beweger, ist aber nur, wie schon angedeutet, eine Notlösung für das Problem des Anfangs. Aus einer theoretischen Zwangslage heraus solch eine Annahme aufzustellen ist argumentativ nicht haltbar. Und sie zeichnet Aristoteles letztlich als Idealisten aus, und nicht wie das vielleicht die nicht unwesentliche Bedeutung der Materie in seiner Philosophie es zuweilen durchaus nahe legt als das Gegenteil hiervon. Der Stoff ist nicht fähig sich selbst in die Wirklichkeit zu stoßen, er benötigt die wirkliche Tätigkeit, das Denken. Am Anfang steht der Geist, die Vernunft als unbewegter Beweger, die auch nur von der Vernunft, nämlich der menschlichen, erkannt werden kann. „Sich selbst also erkennt die Vernunft, wenn anders sie das Beste ist, und die Vernunftkenntnis (bzw. -tätigkeit) ist Erkenntnis ihrer Erkenntnis (-tätigkeit).“ (MET, S 264/1074b) Das Denken des Denkens als höchste Form der Wissenschaft und als die Erkenntnis des ersten Wesens steht am Ende der „Ersten Philosophie“ und am Anfang der Welt.

III.1.3. Der allgegenwärtige Wandel

Obwohl die Behandlung des Vermögens in der „Metaphysik“ keinen geringen Platz einnimmt, möchte ich mich doch nicht nur mit dieser Schrift des Aristoteles beschäftigen. Soll über den Begriff der Möglichkeit wie ihn der große griechische Denker verwendet ernsthaft nachgedacht werden, so ist hierfür zumindest auch die „Physik“ heranzuziehen. Denn richtet sich das Hauptaugenmerk der Metaphysik auf das Seiende als solches und damit auf unbewegliches, unveränderliches, selbständiges Sein, also auf die ersten Prinzipien des Seienden als Seienden, hat es die Physik hingegen mit den der Veränderung unterworfenen Einzeldingen zu tun. Die die gesamte Untersuchung leitende Grundannahme lautet daher: *„Die natürlichen Gegenstände unterliegen entweder alle oder zum Teil dem Wechsel.“*⁴⁴ Die Möglichkeit spielt hierbei eine zentrale Rolle, da Wandel ohne sie nicht sein kann und weil die Veränderung und das Werden den Seinsmodus der Naturdinge ausmachen.

⁴⁴ Aristoteles: „Physik. Vorlesungen über die Natur“, übersetzt von Hans Günter Zekl, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1995, S 2/185a. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als P unter Angabe der Seitenzahlen.

Zunächst muss geklärt werden was Aristoteles unter Werden genauer verstanden wissen will. Das Werden findet zwischen Gegensätzen statt, wie von ungebildet zu gebildet, von nicht-weiß zu weiß, usw.. Es *wird* also aus etwas ein anderes, aber keineswegs aus irgendetwas irgendetwas anderes, das Werden spannt sich nicht zwischen nicht-weiß und gebildet, da dies keine Gegensätze sind. Damit diese Gegensätze sich aber nicht unvermittelt gegenüberstehen, sondern ineinander übergehen können bedarf es einer gemeinsamen Grundlage. Der *Übergang* bedarf eines Bodens, auf dem fortgeschritten werden kann.

„Immer ist ja schon etwas da, was zugrunde liegt, woraus das Werdene entsteht, z.B. die Pflanzen und Tiere aus Samen. Es entsteht das im einfachen Sinn *Werdende* teils durch *Umformung*, z.B. ein Standbild; teils durch *Hinzutun*, z.B. Dinge, die wachsen; teils durch *Fortnehmen*, z.B. wenn aus dem Stein eine Hermesfigur wird; teils durch *Zusammenfügung*, z.B. ein Haus; teils durch *Eigenschaftsveränderung*, z.B. bei Dingen, die sich in ihrem Stoff wandeln.“ (P, S 18/190b)

Aristoteles unterscheidet von dem der Veränderung Zugrundeliegendem, also dem Stoff, spricht das aus dem etwas entsteht, noch dasjenige welches wird von dem Ziel des Werdens, von dem Wozu und dem Wohin das Werdende sich bewegt. Das Zugrundeliegende ist die noch ungeformte, unbestimmte Materie, welche auf die bestimmte Form hin, auf ihr wozu sich ausrichtet und dieses zu erreichen strebt. Dementsprechend wird aus dem der Form nach Nichtseiendem, nämlich aus der unbestimmten Materie, wenn sie ihre Form gefunden hat, Seiendes, und zwar der Form nach Seiendes, bestimmtes Seiendes. Und obwohl Aristoteles, wie in der Metaphysik ersichtlich wurde, der Form den Vorrang vor dem Stoff einräumt, betont er dessen Unabkömmllichkeit für alles Werden. „Denn das *beharrende Moment ist Mitursache des Werdenden* zusammen mit der Gestaltung, so wie eine Mutter“ (P, S 23/192a). Weil aus deren Schoß die Gestalten unserer Welt entstehen. Aufgrund ihrer Unbestimmtheit sie als Nichtseiendes zu charakterisieren und das Augenmerk nur auf ihren Mangel an Form zu richten, verkennt das Vermögen, die Möglichkeit, die Materie ist und daher auch ihre Offenheit für *neue* Gestalten, welche die vorhandene Welt erweitern, verändern und prinzipiell immer schon konstituiert haben. Und wäre der zugrundeliegend Stoff nicht mangelhaft und unvollkommen gäbe es auch keine Bewegung und kein Werden. Denn das Unvollkommene strebt nach seiner Vollkommenheit, will so wie es ist nicht bleiben. „Wenn es doch etwas *Göttliches* und *Gutes* und *Erstrebenswertes* gibt, so sagen wir, daß das eine das Gegenteil dazu ist, ein anderes ist aber das, welches von der Art ist, nach diesem zu streben und zu greifen, *soweit es dazu von sich aus in der Lage ist*. [...] *dies*

(Strebende) *ist der Stoff*“ (P, S 23/192a) Das Göttliche und Erstrebenswerte ist dem Aristoteles die Form, das Wesen jeder Bewegung, die Vollkommenheit, welche der Stoff selbst erreichen will. Hier findet sich der Kern der Teleologie des aristotelischen Denkens: schon das Unbestimmte ist insofern bestimmt als es diese Unbestimmtheit hinter sich lassen und ein geformtes, bestimmtes Etwas werden will. Die Materie ist ihrem Vermögen nach schon ein in ihr schlummerndes bestimmtes Seiendes und sie begehrt dessen Realisierung oder anders gesagt: ihre Selbstverwirklichung. Demnach müsste ein selbstbewegendes Moment in der Materie walten. An diesem Punkt widerspricht Aristoteles seinem eigenen Konzept von Transzendenz, das im unbewegten Bewegten seinen Ausdruck findet, indem er hier ein Transzendieren ohne Transzendenz anzudeuten und anzudenken scheint, eine Bewegung, die aus dem eigenen Ungenügen heraus von sich als mangelhaften Seiendem hin zur vollkommenen Form zu einem Werdenden sich wandelt. Dies Selbstbewegende benennt Aristoteles auch mit dem Begriff der Naturbeschaffenheit eines Seienden: „Der erste, einem jeden zugrundeliegende Stoff der Dinge, die Anfang von Wandel und Veränderung in sich selbst haben. Auf eine *andere* Weise ist es [die Naturbeschaffenheit] die *Gestalt*, die *in den Begriff gefaßte Form*.“ (P, S 27/193a) Auch hier betont Aristoteles den Primat der Form gegenüber dem Stoff, da das Vollendete dem noch Unvollendeten unterlegen ist. Das Ziel, der Zweck ist der Grund der Bewegung, die nur Mittel zu seiner Herstellung ist. Trotzdem hebt er hervor: „auch die fehlende Bestimmung ist in gewissem Sinne Form.“ (P, S 28/193b) Schon in der unbestimmten Materie steckt Bestimmtheit, nämlich die als Unbestimmte die Voraussetzung für Bestimmtes zu sein. Aber Aristoteles verbietet sich hier weiterzudenken und die Form in die Materie selbst hineinzuverlegen, und zwar gleich in die erste Materie, in den Weltstoff. Auch wenn dieser Schritt bei Aristoteles angelegt ist, vollzieht er ihn nicht und die Form triumphiert über den Stoff.

„Weil jede Bewegung von der Form ausgeht, strebt jede zu einer Formbestimmung als ihrem Ziel hin, es ist nichts in der Natur, was nicht seinen ihm inwohnenden Zweck hätte; und weil alle Bewegung auf Ein erstes Bewegendes zurückführt, ordnet sich die Gesamtheit der Dinge Einem höchsten Zweck unter, sie bildet Ein innerlich zusammenhängendes Ganzes, Eine Welt.“ (GP, S 799f.)

Damit ist die ganze Welt in eine ontologische Ordnung gebracht: von der Materie aus, in welcher die Weltgestalten vorerst nur ansich als Anlage vorliegen, streben die Dinge zu ihrer Form, die ihr Zweck ist, und schlussendlich zielt alles hin auf den unbewegten Bewegten, zum Denken des Denkens, zur wirklichen Wirklichkeit, zur reinen Form. Zwischen dem Stoff und der Form spannt sich die Welt. Und hierin liegt auch das große Problem des aristotelischen

Systems, denn bei aller berechtigten Kritik an Platons Ideenlehre kann er selbst von der Verabsolutierung der Form nicht freigesprochen werden. Aristoteles, so schreibt Eduard Zeller,

„selbst stellt die Form und den Stoff gleichfalls in ursprünglicher Verschiedenheit sich gegenüber, ohne sie aus einem gemeinsamen Grunde abzuleiten; und in der näheren Bestimmung dieser beiden Prinzipien verwickelt er sich in den Widerspruch, dass die Form einestheils das Wesen und die Substanz der Dinge, und dass sie doch andernteils zugleich ein Allgemeines sein soll, der Grund des Einzeldaseins dagegen, und mithin auch der Substantialität, im Stoff liegen müsste.“ (GP, S 802)

Würde Aristoteles die Form im Weltstoff wirken lassen bzw. den Weltstoff selbst als seine eigenen Gestalten hervorbringenden deuten (im Begriff der *dynamis* als *Kraft* steckt ja schon diese Idee, der sich selbst verwirklichenden Möglichkeit), dann wäre die Dichotomie von Form und Stoff beseitigt. Diese Janusköpfigkeit zieht sich durch die gesamte Metaphysik des Aristoteles, sowohl das dynamische, Starrheiten sprengende als auch das bremsende, statische Moment sind in seinem Denken miteinander verbunden. Beispielhaft hierfür ist seine Teleologie, durch die zwar eine Entwicklung im Weltgeschehen theoretisch ermöglicht wird, die aber zugleich auch wieder ihren letzten Zweck in einem feststehenden Transzendenten hat.

Anstelle des Kausalverhältnisses waltet in der Natur die Zweck-Mittel-Beziehung vor, jedes Naturding ist auf seinen Zweck hin ausgerichtet. „Naturgemäß nämlich (verhält sich) alles, was von einem ursprünglichen Antrieb in sich selbst aus in fortlaufender Veränderung zu einem bestimmten Ziel gelangt.“ (P, S 46/199b) Dieses Ziel, der Zweck liegt in der jeweiligen Form einer Sache, die kausale Notwendigkeit im Stoff. Ohne bestimmte materiale Bedingungen wird das auch noch so gut geplante Bauwerk nicht gelingen, bestimmte notwendige Bedingungen müssen erfüllt sein, damit der Hausbau möglich ist. Ursache für das gebaute Haus kann aber nicht bloß die Erfüllung der notwendigen Voraussetzungen sein, dies reicht nicht aus, vielmehr muss das Weswegen, der Zweck den Anstoß geben. „Auf Grund von Voraussetzungen also besteht Notwendigkeit, aber nicht als Ziel. In dem Stoff nämlich liegt das Notwendige, das ‚weswegen‘ hingegen im Begriff.“ (P, S 47/200a) Die Möglichkeit kann schon bei Aristoteles als partielle Bedingtheit interpretiert werden, denn aus ihr kann nicht Beliebiges hervorgehen, sondern nur das auf einen bestimmten Zweck hin ausgerichtete. Notwendigkeit meint hier gerade nicht Automatismus, vielmehr die Bedingungen ohne die eine Sachlage nicht oder *so* nicht stattfinden kann, für das wirkliche Eintreten des Möglichen

reichen sie aber nicht aus. Der Zweck einer Sache kann zwar nie erreicht werden ohne dass bestimmte Voraussetzungen vorhanden sind, aber alleine diese Bedingungen wären nicht einmal solche ohne ihr Gerichtetsein auf einen Zweck hin. Nur die Angabe des Stoffes aus dem etwas besteht genügt nicht um das Wesen einer Sache zu erfassen. „Denn die Zusammensetzung und Mischung ist nicht selbst eines von den Elementen, deren Zusammensetzung und Mischung sie ist.“ (MET, S 173f./1043b) Wenn kein Zweck gegeben bzw. erkannt ist, dann können noch so viele Bedingungen zu seiner Erreichung erfüllt sein, sie werden nicht einmal wahrgenommen. Für ein interesseloses Auge sind die betrachteten Steine nichts als Steine, nie würde es darin eine potentielle Hauswand erkennen. Möglichkeiten müssen als *Möglichkeiten zu etwas* erst begriffen, um dann *ergriffen* werden zu können. Ohne die Idee oder Vorstellung einer besseren Welt, wie diffus ihr Bild auch sein mag, würden wir blind vor den Möglichkeiten zu ihrer Hervorbringung herumstehen. Beide Momente, Stoff und Zweck, Möglichkeit und Idee, gehören notwendigerweise untrennbar zusammen. Zwecke ohne nötiges Material sind Luftschlösser und Material ohne Weswegen bleibt ein bloßer Trümmerhaufen.

Wie kommt aber nun diese Idee, dieser Zweck einer Sache in die Welt? Eben durch die Unvollendetheit, durch die Offenheit der Welt als In-Möglichkeit-Seiender tritt die Idee von und das Streben nach Vollkommenheit zu Tage. Das reine Dass hält es bei sich selbst nicht aus und strebt zu seinem Was, wie es Bloch beschreiben würde. Der Stoff würde sich aber nicht als unvollkommen „fühlen“, schwebte ihm nicht irgendwo im Hinterkopf schon die Vorstellung des Vollkommenen vor. Die Erklärung der Idee aus dem Stoff heraus würde eigentlich einen Zirkelschluss bilden, da ja durch die Idee erst der Stoff als Mangelhaft und als Möglichkeit diesen Mangel abzuschaffen erkannt werden könnte. Hilft hier vielleicht die Unterscheidung von Erkenntnisgrund und Realgrund weiter? Ja und Nein. Realgrund für die Existenz der Idee einer anderen Welt ist die Unabgeschlossenheit derselben, anders könnte eine Vorstellung, die nicht am Gegebenen haftet, nicht sein. Aber erst diese Idee öffnet die Augen, ist die Voraussetzung für die Wahrnehmung der Welt als einer In-Möglichkeit-Seienden, deren Verwirklichung noch aussteht. Da nun das Begreifen die Bedingung für das Ergreifen von Möglichkeiten ist, stellt sich die Idee, der Zweck, die Form selbst als Realgrund heraus. „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“⁴⁵ Ohne die Unbestimmtheit der Materie, wäre die

⁴⁵ Marx, Karl: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *MEW* Bd.1, Dietz Verlag, Berlin, 1988. S 38

Existenz des Zwecks nicht möglich. Das Zweck-Mittel-Verhältnis hebt sich selbst auf. Indem der Zweck des Stoffes in seiner eigenen Verwirklichung liegt, ist er zugleich Zweck und Mittel, Möglichkeit und Wirklichkeit, und zwar Selbstverwirklichung. Die Welt erzeugt sich selbst dadurch, dass sie ihre Möglichkeiten in Wirklichkeiten verwandelt. Aristoteles zieht diese Schlüsse keineswegs, aber ohne seinem philosophischen Konzept Gewalt anzutun, kann die Interpretation der permanenten Selbsterschaffung der Welt, wie ich sie hier dargestellt habe, sich auf den Begriff des *Strebens* im Stoff berufen. Betonen möchte ich hier nur noch, dass dies Bild der Welt als eines Prozesses der Selbstverwirklichung größtenteils bis jetzt nur als Möglichkeit ist. Mit dem Kannsein als Grundprinzip der Welt wird ihr Wesen zu beschreiben versucht, nicht ihre empirische Faktizität. Diese besteht vorwiegend in der Verneinung jeder Möglichkeit, die ein qualitativ Neues hervorbringen könnte. Die Welt, in der wir leben, ist eine Kruste, die aufgesprengt werden muss. Sonst begräbt das Sein das Kannsein unter sich, der Stillstand die Bewegung und das bedeutet nicht zuletzt, dass anstelle der unmenschlichen Verhältnisse wir selbst zu Grabe getragen werden. Was die zu rettende Bestimmung der Bewegung ist, bestimmt Aristoteles folgendermaßen: „*Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist – das ist (entwickelnde) Veränderung.*“ (P, S 51/201a) Und jenes In-Bewegung-Seiende, das weder wirklich noch nur möglich ist, lässt sich wohl am angemessensten als Noch-Nicht-Seiendes beschreiben, eben durch jene Kategorie, die Bloch als grundlegend für jede Ontologie herausgestellt hat. In dem „Noch“ von Noch-Nicht-Sein steckt das Streben der Materie drinnen, die Bewegung auf ein Ziel hin. Eine Bewegung, die alles erfasst, auch das sie erst Lostretende. „Veränderung (ist) Zum-Ziel-Bringen des Veränderbaren, sofern es veränderbar ist; dies geschieht aber durch Berührung mit dem in Veränderung Setzenden, so daß also gleichzeitig auch dieses etwas erfährt.“ (P, S 54/202a) Das Verändernde kommt selbst zu seinem Ziel und wandelt sich durch sein Einwirken auf das Veränderbare. Ohne Veränderbares kann das zur Veränderung den Anstoß Gebende überhaupt nicht tätig werden, es gehört daher unerlässlich zum ganzen Veränderungsprozess.

Entgegen allen Denkern des bewegungslosen Seins kann Aristoteles durch die Einführung des Noch-Nicht-Seins Wandel beschreiben: „es ist nicht das Gleiche (zu sagen): ‚Nicht-in-diesem-Zustand-sein‘ und ‚Nicht-ganz-in-diesem-Zustand-sein‘.“ (P, S 165/240a) Dieses „nicht-ganz“ ist das Mittlere zwischen Sein und Nichtsein und entspricht dem Noch-Nicht-Sein, das Blochs Ontologie auszeichnet. Fehlt die Kategorie des Übergangs in der Konzeption eines Philosophen, wird es unmöglich Bewegung denken und erklären zu können. Trotzdem

nun aber Aristoteles die Statik seiner Vorgänger aufbricht und die Dynamik zum Zentrum seiner Philosophie erhebt, weicht sie schlussendlich den statischen Prinzipien seines Denkens. Im letzten Buch der Physik fragt er nämlich nach der Permanenz von Veränderung, d.h. ob denn die jeder Veränderung zugrundeliegenden Möglichkeiten selbst entstanden sind oder immer schon vorhanden waren. Letzteres würde Veränderung verunmöglichen, da vor jedem Wandel nur ewige Möglichkeit sein und die Frage des Anfangs der Bewegung unbeantwortet bleiben würde. Erstere Annahme führt dann notwendigerweise zu einer endlosen bzw. anfangslosen Bewegung: *„Es gibt immer währende Veränderung“* (P, S 192/252a). Wie verhält es sich aber wirklich, herrscht Stillstand und Ruhe oder permanenter Wandel? Aristoteles entschließt sich zu keiner und gleichzeitig zu beiden Annahmen: *„Es ist ja möglich, daß einiges unter dem, was da ist, immer unverändert ist, anderes immer in Veränderung, wieder anderes an beiden teilnimmt.“* (P, S 196/253a) Derjenige, der die Veränderung verneint leugnet jegliche Erfahrung, die er tagtäglich macht und stellt sich gegen die Einsichten fast aller wissenschaftlichen Erkenntnisse, so Aristoteles. Und der Behauptung von immerwährender Veränderung stemmt sich ebenso unsere Beobachtung entgegen, dass wenn etwas zu etwas wird und sein jeweiliges Wozu erreicht worden gleichzeitig auch die Veränderung abgeschlossen ist. Ebenso würde die Rede vom auf der Straße liegenden Stein, der in Bewegung sich befinde, der unmittelbaren Wahrnehmung widersprechen. Ausgeschlossen kann auch werden, dass einiges sich immer bewege und anderes ewig ruhe, da demnach jedes Entstehen und Vergehen verunmöglicht wäre. Die Unhaltbarkeit der beiden entgegengesetzten Behauptungen führt Aristoteles zu dem Schluss: *„Einiges ist (zeitweise) in Bewegung, anderes ruht zeitweise.“* (P, S 198/254a) Wie gelangt nun aber das sich zurzeit im Ruhezustand Befindliche in Bewegung? Indem etwas es bewegt, ihm den Anstoß zur Bewegung gibt. Dieses muss zuvor selbst von einem anderen in Bewegung gebracht worden sein, damit es jene weitergeben konnte. Doch dies kann nicht ins Unendliche so weitergehen, da so der Anfang der Bewegung ins Unerklärbare verschoben werden würde. Also, schließt Aristoteles, muss wohl ein Erstes sein, das sich selbst in Bewegung setze und keines Anderen bedürfe. Aber die Annahme eines sich selbst Bewegenden enthält unlösbare Widersprüche, denn bei der Selbstbewegung muss ja ein Teil des sich selbst Bewegenden den anderen in Bewegung versetzen, wobei aber dann nur jener Teil und nicht (wie behauptet) das Ganze das Erste wäre. Deswegen muss der Teil als Ganzes erkannt und als das Erste in der Bewegungskette ein unbewegter Beweger angenommen werden. *„Für alles, was da in bewegter Veränderung ist, gibt es ein ureigentlich Unbewegt-Bewegendes.“* (P, S 212/258b) Und er bewegt sich doch – *nicht*. Das Unbewegte wird zur Grundlage aller Bewegung. Im

Selbstbewegten ist sowohl Verwirklichendes als auch Mögliches zusammen. Da aber das Mögliche selbst durch seine Unvollkommenheit bestimmt wird, muss der Ursprung von diesem ferngehalten werden. Bewerkstelligt wird dies durch die Verselbständigung des aktiven Teils, der nur noch pure Wirklichkeit und nicht mit dem mangelhaften Kannsein vermischt ist – der unbewegte Bewegter. „Ganz allgemein erscheint das *Werdende* als ein *Unvollkommenes*, das noch auf seinen Anfang hin unterwegs ist, mithin *ist das dem Ins-Sein-Treten nach Spätere das der Natur nach Frühere*.“ (P, S 219/261a) Das Werden ist die Realisierung des bereits vorhandenen Wesens einer Sache. Dieses Wesen wird geschichtlich später auftreten, ist aber dem was das Wesen seiner Natur nach ist gemäßter als frühere Stufen seiner Entwicklung. Neben der Teleologie kommt hier das Kreishafte und undynamische Moment im Denken des Aristoteles zum Vorschein. „Entwickeln heißt hier zu einer bereits fertig vorgeformten Form entwickeln, die in der Erscheinung nur noch nicht ausgeprägt ist.“ (LV1, S 256) Das was sich hier entwickelt ist der Stoff, aus dem die Form ein bestimmtes Seiendes hervorbringt. Sowohl das statische als auch das dynamisch Element dieser Metaphysik haben hierin ihren Ursprung: alles ist in Bewegung und noch unabgeschlossen, unfertig, unterwegs auf ein Ziel zu, das aber schon fest steht. „Wir haben also zwei Dinge, einmal die Bewegung, die ja offen ist, als unvollendete Entelechie, und zum anderen die Landung in der vollendeten Entelechie, die kein Utopikum in sich hat, die fertig ist.“ (LV1, S 257) Deshalb scheint es mir auch angemessen Aristoteles als Denker der statischen Entwicklung bzw. des statischen Prozesses zu bezeichnen.

Das wahre Wesen eines Dinges ist der Anlage nach, also der Möglichkeit nach immer schon vorhanden und so kehrt in der Realisierung seines inneren Wesens das Seiende zurück zu seinem Ursprung, es verwirklicht das, was es eigentlich immer schon war. „[D]er Same eines Baumes [ist] ein ausgewachsener Baum, wenn auch noch im Zustand des ‚Mangels‘.[...] Vom zu erklärenden Resultat aus gesehen fehlt dem Ausgangspunkt etwas; er ist aus der Retrospektive ein Noch-nicht.“ (HA, S 113), wie Otfried Höffe den Entwicklungsgedanken bei Aristoteles zusammenfasst. Obwohl dieser die Wirklichkeit als Prozess beschreibt, der durch die Spannung zwischen Möglichkeiten und deren Realisierung stattfindet, liegt das Wesen (der Möglichkeit nach) immer schon vor. Aber das Noch-Nicht ist gerade nicht nur aus der Retrospektive erklärbar, sondern vielmehr ein Begriff, der die Gegenwart hin zur Zukunft aufspannt. Wird die zukünftige Dimension des Noch-nicht ignoriert, kann immer nur vom bereits fertig Vorhandenen als früher bloß Möglichem gesprochen werden. Möglichkeit eingezwängt in rückwärtsgewendetes Denken verliert die eigene Spannkraft und verkümmert.

Seinen anschaulichen Ausdruck findet das Zirkelhafte im aristotelischen Denken in der Hervorhebung der Kreisbewegung als der vollkommensten Form von Bewegung überhaupt. Anfang und Ende fallen zusammen, die Kontinuität der Bewegung ist gewahrt. Freilich hat im Kreis Neues keinen Platz. Die Wahrheit besteht im Resultat und nicht im Weg, nicht in der Genese des Ziels. Aristoteles bringt die Dynamik zwar in die Welt, diese ist aber dem Vermögen nach immer schon fertig. Um aber nicht hinter der bedauerlichen Statik im philosophischen System von Aristoteles das Grandiose seiner Entwicklungsidee zu vergessen, soll die Behandlung eines wahrhaft starren Denkens, das sich jedoch ausgesprochen wendig gibt, die aristotelische Größe besser zur Geltung bringen.

III.1.4. Von der Unmöglichkeit der Möglichkeit. Nikolai Hartmann und die Megariker

Der megarische Beweis gegen die Möglichkeit oder positiv gefasst: der Beweis von der Unmöglichkeit der Möglichkeit erhält explizite Unterstützung (stillschweigend machte er ja sowieso eine unglaubliche Karriere, indem er in fast jeden gesellschaftlichen Bereich die unausgesprochene Handlungsmaxime oder besser: Trägheitsberechtigung geworden ist) durch den Philosophen Nikolai Hartmann, der die Auffassung der Megariker nicht nur gegen die aristotelische Kritik verteidigt, sondern dessen Möglichkeitsbegriff als unhaltbar herauszustellen versucht. Diese Kritik gilt es nun in Augenschein zu nehmen.

Kennzeichnend für den Begriff der Möglichkeit bei Aristoteles ist, laut Hartmann, die Unstimmigkeit desselben hinsichtlich zweier sich widersprechender Charakteristiken. Einerseits ist die Dynamis durch ihre Unbestimmtheit bestimmt, also dadurch, dass verschiedene Möglichkeiten nebeneinander bestehen und noch nicht ausgemacht ist welche es zur Wirklichkeit bringt und welche nicht. Die Entscheidung hierfür muss von Außen zur bloßen Möglichkeit hinzukommen. Andererseits jedoch strebt die Dynamis auf ihre Verwirklichung zu, ihr entgegen und ist durch ihr Ziel, d.h. die Vollendung ihrer spezifischen Form, eben schon bestimmt. „In diesem Sinne ist Dynamis nicht Unentschiedenheit, sondern die bestimmte Tendenz zur Verwirklichung von etwas.“⁴⁶ Die logische Unbestimmtheit und die metaphysische Bestimmtheit machen den Aristotelischen Möglichkeitsbegriff für Hartmann zu einem widersprüchlichen, in sich unstimmigen und unhaltbaren. Vor allem

⁴⁶ Hartmann, Nicolai: „Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff“, in: *Kleine Schriften. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1957, S 85f.. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als MEG unter Angabe der Seitenzahlen.

anderen stört ihn die Unsicherheit des Ausgangs bei der Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, da auf diesem Weg Hindernisse oder nicht eintretende Bedingungen die angestrebte Realisierung zu verhindern vermögen. Etwas geht hier nicht mit *rechten* Dingen zu. „Es bleibt also Dynamis als neutrale Unbestimmtheit neben der Dynamis als Anlage bestehen.“ (MEG, S 86) Offensichtlich wird für Hartmann das Ungenügen des Möglichkeitsbegriffes bei dem Versuch die Bewegung, den Prozess zu beschreiben. Da es für Aristoteles nur Möglichkeit und Wirklichkeit und nichts Drittes dazwischen gibt, kann er Bewegung nur ungenügend erklären. Wegen der Mangelhaftigkeit des Aristotelischen Begriffs muss ein anderer herangezogen werden, und zwar der schon fast vergessene Möglichkeitsbegriff der Megariker. Interessant und wichtig festzuhalten ist hier, dass bei der Beschreibung ihrer Grundüberzeugung die „Einheit und Unbewegtheit des Seienden“ (MEG, S 88) festgehalten wird und die im Gedächtnis behalten werden sollte, da Hartmann gerade das Unvermögen Bewegung widerspruchsfrei zu denken ja an Aristoteles kritisiert hatte. Diesen Mangel wird Hartmann bei den Megarikern nicht antreffen, da es für sie Bewegung gar nicht gibt. Dazu aber später.

Wesentlich ist die Ablehnung der Möglichkeit durch die Megariker, welche Hartmann so wiedergibt: „es kann nichts werden, was nicht schon ist, weil Werden das Möglichsein eines noch Unwirklichen voraussetzt; das Unwirkliche ist aber nicht Mögliches, denn nur was wirklich ist, ist möglich.“ (MEG, S 88) Schon der erste Satzteil spricht die Leugnung von Bewegung überhaupt aus, denn wenn nichts werden kann, das nicht bereits vorhanden ist, so kann rein gar nichts werden, wenn Werden das Entstehen von etwas, das vorher noch nicht oder so noch nicht war wie es sich dann später einstellte, meint. Die Statik dieser Geisteshaltung drückt sich in der Gleichsetzung des Gegebenen mit der Wirklichkeit und dieser mit der Möglichkeit auf absurde Weise aus. Hartmann geht in seiner Untersuchung des Megarischen Möglichkeitsbegriffs jedoch nicht von dieser Formulierung aus, sondern widmet sich zunächst der berühmtesten Fassung dieses Beweises durch Diodoros Kronos. Dieser artikuliert drei jeweils für sich genommen nicht widersprüchliche Aussagen, welche aber gemeinsam betrachtet, sich jedoch gegenseitig widersprechen. „1. ‚Alles Vergangene ist notwendigerweise wirklich‘; 2. ‚aus Möglichem folgt nicht Unmögliches‘; 3. ‚möglich ist, was weder wirklich ist noch sein wird‘.“ (MEG, S 89) Letzterer Satz widerspricht den beiden vorhergehenden und deshalb lautet die Konklusion dann: „Nichts ist möglich, was nicht entweder wirklich ist oder sein wird.“ (MEG, S 89) Da dieser Beweisgang recht seltsam anmutet, erläutert ihn Hartmann im Anschluss. Der erste Satz schließt die Vergangenheit als

Stätte für die Möglichkeit aus, denn das Gewordene bzw. das Gewesene ist keineswegs möglich, sondern, da eben schon geschehen, notwendig wirklich. Bleiben nur noch Gegenwart und Zukunft als Möglichkeitsräume offen. Ist etwas aber nur möglich, so kann es sein oder (und darauf kommt es Diodor und Hartmann an) auch nicht sein. Wird die Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit, dann folgt aus vormals Möglichem Unmögliches, weil ihm als vergangenes Mögliches die Notwendigkeit zugesprochen werden muss, nämlich notwendigerweise nicht zu sein, wie sich aus erstem Satz ergibt. Wenn nun Unmögliches aus Möglichem folgt, dann hebt dies die Möglichkeit selbst auf und führt zu dem Schluss, dass nur jenes ein Mögliches genannt werden kann, welches notwendigerweise schon wirklich ist oder wird. In anderen Worten: Das Kannsein gibt es nur ohne das Kann, ergo: Sein ist Sein und das natürlich mit Notwendigkeit.

Bei näherer Betrachtung, so Hartmann, birgt aber der zweite Satz, demzufolge aus Möglichem nichts Unmögliches folge eine Schwierigkeit, die in der Zweideutigkeit von *folgt* liegt. Dieses kann logisch und zeitlich verwendet werden. Logisch fasst Aristoteles das Folgen des Unmöglichen aus dem Möglichen als Widerspruch, demzufolge die Unmöglichkeit eines Ereignisses dessen Ursprung auch als unmöglich herausstellt, gemäß dem Satz, dass aus Möglichem nichts Unmögliches folgen kann. (Dass ich diese Feststellung nicht nur bloß logisch interpretiert, sondern gerade bei Aristoteles Möglichkeit als reale Ermöglichung verstanden habe, und deshalb schon hier Einspruch gegen Hartmann erhebe, sollte aus dem vorher Ausgeführten klar sein. Vor aller Kritik muss aber die Position Hartmanns verständlich gemacht werden.) Der aristotelischen Verwendung entgegengesetzt gebraucht Diodor das Folgen als ein Zeitliches, denn das früher Mögliche wird durch sein späteres Nichteintreten unmöglich gemacht. Er will es aber als logischen Schluss verstanden wissen und damit als Beweis gegen die Möglichkeit. Das logische Folgen ist bei Diodor bloß unterstellt, in Wirklichkeit, so Hartmann, argumentiert er jedoch mittels einer Nacheinanderfolge, also zeitlich. Und aus diesem Missverständnis der Megariker, die eine zeitliche Folge als logische interpretieren und ausgeben, ergibt sich auch die Mangelhaftigkeit ihres Beweises: „dasjenige, dessen Verwirklichung nichts Unmögliches ergeben würde, kann deswegen doch sehr wohl selbst unmöglich werden, wenn sein Gegenteil wirklich geworden ist, obgleich es einmal vor dessen Verwirklichung durchaus möglich war.“ (MEG, S 90f.) Aber daraus geht doch klar hervor, dass die Megariker die Zeitdimension der Möglichkeit nicht wie Hartmann meint unausgesprochen unterstellt, sondern sträflich ausgeblendet haben, denn sie setzen die zeitliche Folge mit der logischen gleich. Doch gerade nicht in dem Maße wie Hartmann

denkt, vielmehr ist durch ihre prinzipielle Leugnung des Werdens so etwas wie ein zeitlicher Verlauf für die Megariker überhaupt nicht vorstellbar, ihr Beweis hebt jegliche Erstreckung der Zeit auf, indem sie ein zukünftiges unmögliches Ereignis mit der vergangenen Möglichkeit derselben gleichsetzen, um dessen Widersprüchlichkeit aufzuzeigen. Angenommen bei einem Menschen zeigt sich durch seinen Umgang mit Sprache, seine Phantasie und Scharfsinnigkeit, die er bei der Beobachtung der Welt an den Tag legt das Potential Schriftsteller zu werden, jedoch endet er, da er gezwungen ist sein täglich Brot zu verdienen, nicht am Schreibtisch, sondern als Verkäufer in einer Buchhandelskette. Aus der Möglichkeit künstlerischer Tätigkeit ist nichts geworden, stattdessen verkauft er das Resultat mehr oder weniger künstlerisch wertvoller Betätigungen anderer Menschen, nämlich Bücher. Gemäß der Argumentation der Megariker müsste nun geurteilt werden: dieser Mensch hatte nie auch nur die Möglichkeit Künstler zu werden, da sie nicht eingetreten und Wirklichkeit geworden ist. Aus Möglichem kann nichts Unmögliches folgen. Aber das Dasein als Buchverkäufer ist nicht der Beweis für die Unmöglichkeit vorher (und nicht nur vorher) dem Vermögen nach Künstler gewesen zu sein. Die megarische Vorstellung von Zeit ist eine rein punktuelle, außer „jetzt“ und „dann“ gibt es keine zeitlichen Begriffe. Jetzt ist etwas möglich, dann ist es nicht wirklich geworden. Zwei Schnappschüsse aus dem Fluss der Zeit – vorher möglich, dann unmöglich – verstellen die Sicht auf dieselbe und verkennen so die Entwicklung, die vom Möglichem zum Wirklichen stattfindet, sehen nicht, dass das Gegebene Gewordenes, und zwar aus Möglichem Entstandenes ist. Nur was wirklich vorhanden ist, kann auch möglich sein, besagt mehr das Einfrieren der Zeit und die ausschließliche Konzentration auf einen Punkt und damit das Unvermögen Bewegung überhaupt nur zu denken als die unerlaubte Unterstellung des zeitlichen Folgens. Nur weil die Megariker die zeitliche Folge nicht beschreiben können, gelangen sie zu der abstrusen Behauptung, dass die nichtrealisierte Möglichkeit eine Unmöglichkeit sei. Wären sie in der Lage Bewegung und Veränderung, d.h. eben Zeit, zu begreifen, dann könnten sie erkennen, dass Mögliches nicht wirklich werden muss um möglich zu sein, sondern vielmehr das *Kannsein* seinen Akzent auf dem *Kann* hat und nicht auf dem *Sein*. Nicht verwirklichtes Mögliches war möglich bevor es vereitelt wurde. Die verpasste Gelegenheit wird durch ihr Versäumen nicht ausgelöscht, darüber lässt es sich vielmehr trefflich ärgern. Gerade unter dem Aspekt der Zeit bleibt die nichtrealisierte Möglichkeit zumindest als vergangene Möglichkeit erhalten. Die Megariker bringen also nicht unerlaubter und unausgesprochener Weise, wie Hartmann meint, die Zeit ins Spiel, sondern scheitern vielmehr an ihrer Unfähigkeit zeitliche Entwicklung und Veränderung adäquat zu denken. Die Tragik des Buchhändlers liegt in der Erinnerung an das,

was anders hätte sein können. Dass es freilich noch immer anders sein kann und Möglichkeiten nicht nur als vergangene trotz ihrer Nichtumsetzung bestehen, liegt völlig außerhalb der Sichtweise der Megariker, weshalb ich diesen wichtigen Aspekt (Gegebenes ist nicht nur Gewordenes, sondern auch Werdendes) im obigen Beispiel ausgeblendet habe.

Hartmann gesteht zwar die Mangelhaftigkeit dieses Beweises ein, aber versucht im Folgenden den zu beweisenden Inhalt zu retten. „[Es] folgt aus der Fehlerhaftigkeit eines Arguments noch nicht die Falschheit des Satzes, den es beweisen wollte.“ (MEG, S 91) Deshalb macht es sich Hartmann zur Aufgabe die These und nicht den Beweis von der Unmöglichkeit der Möglichkeit zu verteidigen. Diesen berichtigt Hartmann sogleich dahingehend, dass die Megariker nicht die Identität von Wirklichkeit und Möglichkeit behaupten, sondern nur deren notwendig gemeinsames Vorhandensein, ihre untrennbare Verknüpfung. Allein kann Mögliches nicht bestehen. „Gibt es eine spukhafte Vielheit des Möglichen inmitten des Wirklichen?“ (MEG, S 92) fragt Hartmann spottend. Ja, lässt sich hierauf nur antworten, aber keineswegs spukhafte. Gespenstisch sind vielmehr jene Mächte, die von der gegebenen Wirklichkeit als einziger reden und das uns umgebende Meer an Möglichkeiten als Nichtseiendes verunglimpfen. Natürlich stimmt, dass das Mögliche im vorhandenen Wirklichen steckt, so wie das Gegebene eine Momentaufnahme des Verwirklichungsprozesses selbst ist, aber deswegen ist auch wahr, dass die bloße Vorhandenheit durch die in ihr schlummernden Möglichkeiten gesprengt werden können und nicht, dass nur das Vorhandene möglich und dadurch notwendig legitimiert ist. Gerade die Möglichkeit verneint die Alleinherrschaft des Gegebenen. Das was ist, hätte nicht nur anders kommen können, es muss so wie es ist auch nicht bleiben, es kann anders werden. Demnach ist die Sphäre des Möglichen unermesslich größer als die des jetzt gerade Seienden. Für Hartmann ist dies nicht plausibel:

„Aber gibt es denn das wirklich in der realen Welt? Besteht die Vielheit dieser gleichsam frei herumlaufenden Möglichkeiten nicht nur in Gedanken, d.h. in unseren Überlegungen, die mit einer Mehrheit der Eventualitäten rechnen, weil sie die Vollständigkeit der Realsituationen nicht übersehen?“ (MEG, S 94)

Ist die Möglichkeit also nicht doch nur ein Mangel an Wissen und somit ein, wenn auch allgemein verbreiteter, Defekt des Menschen? Real kann eine solche Möglichkeit nicht sein, denn was entscheidet über ihre Verwirklichung? Die Möglichkeit ist geradezu durch ihre Unbestimmtheit bestimmt und das gefällt Hartmann ganz und gar nicht. Das, was bei

Aristoteles fehlt, findet er bei den Megarikern: „die volle Bestimmtheit, Eindeutigkeit und Entschiedenheit des Möglichseins“ (MEG, S 94). Dort wo die Möglichkeit von der Notwendigkeit nicht mehr geschieden werden kann fühlt sich Hartmann wohl, denn dann verschwindet das Problematische des aristotelischen Möglichkeitsbegriffes, der durch seine Undeterminiertheit einen Spielraum für die logisch so schwer zu behandelnde Freiheit eröffnet. Versucht Aristoteles die Unhaltbarkeit der megarischen Gleichsetzung von Möglichem mit Vorhandenem durch das Beispiel des Baumeisters, der seines Vermögens bauen zu können, wenn er dies im Moment gerade nicht praktiziert, offenbar nicht verlustig geht, zu beweisen, so sieht Hartmann genau darin den Beweis zugunsten der Megariker. Denn das Bauenkönnen hängt nicht nur vom subjektiven Vermögen, sondern gleichermaßen von der Vorhandenheit äußerer Bedingungen wie Baumaterial, Arbeiter usw. ab. Deshalb vermag der Baumeister streng genommen nicht zu bauen, wenn er nur über seine Fähigkeiten, jedoch nicht über das Material verfügt. Erst wenn alle Bedingungen, die nötig sind, um ein Haus zu bauen, vorliegen, dann darf von der Möglichkeit des Bauens, also dem Bauenkönnen gesprochen werden; kurz: nur wenn gerade gebaut wird ist es auch möglich. Das Kannsein gilt nur von Seiendem, von dem nachdem es bereits ist, auch seine Möglichkeit ausgesprochen werden darf. Und obwohl Hartmann dies zwar bestritt, beschränkt sich die Bestimmung der Möglichkeit durch die Megariker auf deren Aufgehen und Verschwinden im bloß Vorhandenen:

„real möglich ist nur das, was wirklich ist. [...] Auf diese Weise waren die Megariker auch die ersten, die da begriffen, daß real möglich sein nicht heißt, so oder auch anders sein können, sondern gerade: so und nicht anders sein können. Der Sache nach verbanden sie also das Möglichsein fest mit dem Notwendigsein; denn nicht anders sein können heißt sein müssen.“ (MEG, S 96)

Erstaunlicher Weise ist daher die schlüssigste Definition der Möglichkeit für Hartmann diejenige, welche die Möglichkeit mit der Notwendigkeit gleichzusetzen vermag. Nur eine tote Möglichkeit ist eine gute Möglichkeit. Bei Hartmann löst sich nicht nur das Kannsein im (vorhandenen) Sein auf, die Möglichkeit wird sogar zur Notwendigkeit gemacht. Das ist darin begründet, dass Möglichkeit und Wirklichkeit für ihn nur Ansichtssache sind, d.h. je nachdem ob der Blick des Betrachters sich auf die Gesamtheit der Bedingungen einer Sache oder auf deren Dasein richtet wird von Möglichkeit oder Wirklichkeit gesprochen.

„Seine Möglichkeit liegt im Getragensein von den Bedingungen, an denen es im Realzusammenhang hängt; seine Wirklichkeit dagegen ist das real Existieren selbst. Wie sehr das zweierlei verschiedenes ist,

sieht man deutlich daran, daß wir oft im Leben sehr bestimmt um das Wirklichsein einer Sache wissen, ihre Möglichkeit keineswegs begreifen.“ (MEG, S 99)

Möglichkeit wäre demnach die Einsicht in die Bedingungen, die zur Existenz einer Sache nötig sind. Mehr bleibt in einer durchdeterminierten Welt für die Möglichkeit auch nicht übrig als bloße Betrachtungsweise zu sein. Anders lassen sich bei Hartmann Wirklichkeit und Möglichkeit auch nicht mehr unterscheiden, denn Möglichkeit liegt erst in dem Moment seiner Verwirklichung vor, also gar nicht. „Der Vorgang wird in dem Augenblick ein wirklicher, in dem seine Realmöglichkeit perfekt wird.“ (MEG, S 99) aber nur Perfektes, nämlich die Gesamtheit der Bedingungen einer Sache, ist überhaupt möglich, also fällt die Möglichkeit mit der Wirklichkeit zusammen. Werden, Veränderung und Prozess existieren in jener kruden Welt der Starrheit einfach nicht, obwohl Hartmann Gegenteiliges behauptet. Erklären kann er sie mit diesen Voraussetzungen keinesfalls. Deshalb schreibt er auch, dass Bewegung der „Übergang von Zustand zu Zustand [ist]; wobei die Zustände selbst alle gleich möglich und gleich wirklich sind.“ (MEG, S 92) Dummerweise verabsäumt er zu erklären, was denn Übergang bedeuten soll, wenn nicht, was er ja verneint, die Verwirklichung von Möglichkeiten. Hartmanns Verteidigung der Statik ist unhaltbar und führt in abstruseste Behauptungen und trotzdem wird dieser vermeintliche Beweis der Unmöglichkeit von objektiv realer Möglichkeit im Denken der meisten Philosophen stillschweigend vorausgesetzt. Selbst explizite Kritiker der Argumentation von Hartmann können die Kategorie der Realmöglichkeit nicht wirklich erfassen.

Michael-Thomas Liske problematisiert in einem Aufsatz⁴⁷ zum Aristotelischen Möglichkeitsbegriff die von Nicolai Hartmann an Aristoteles Ansatz herangetragene Unterscheidung von Total- und Partialmöglichkeit und will die Unangemessenheit von Hartmanns Überlegungen daran deutlich machen. Laut Liske muss beim Begriff der Realmöglichkeit, wie ihn Hartmann gebraucht, immer auch die Zeit mitgedacht werden, nämlich als die Zeit der Situation, in der etwas möglich ist und wann dies eintreten kann. Dies ist mir unverständlich, hängt doch die Gültigkeit des megarischen Beweises, wie ich zu zeigen versuchte, doch genau an der Ausschaltung jeglichen Zeitmoments, was auch in der Beschreibung von Liske selbst evident zu Tage tritt:

⁴⁷ Liske, Michael-Thomas: „Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften?“, in: Rapp, Christof: *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 1996. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als VER unter Angabe der Seitenzahlen.

„Damit ein Sachverhalt möglich ist, im Sinne von: jetzt im gegenwärtigen Augenblick realisierbar, muß die Totalität seiner notwendigen Einzelbedingungen erfüllt sein. Diese machen die hinreichende Gesamtbedingung aus, die unweigerlich das wirkliche Bestehen des Sachverhalts bewirkt. So gesehen ist nur das möglich, was augenblicklich wirklich ist.“ (VER, S 254)

So lautet die von Liske vorgenommene Bestimmung der Hartmannschen Totalmöglichkeit, in der Wirklichkeit und Möglichkeit zusammenfallen, da jegliche zeitliche Expansion, und ohne Ausdehnung ist Zeit nun nicht einmal denkbar, ausgeblendet wird, indem der Augenblick, sozusagen der zeitlose Punkt im Zeitstrom, das Argument in einer Sphäre der Ewigkeit stattfinden lässt. Gerade durch die Auslöschung der Zeit verschmelzen Möglichkeit und vorhandene Wirklichkeit. Welch eine seltsame Definition von Realmöglichkeit liegt hier vor? Die Realmöglichkeit ist von dem Gegebenen nicht mehr unterscheidbar, somit besteht die Begründung der Möglichkeit im Beweis ihrer Unmöglichkeit, denn nur das was ist ist möglich. So kann die Möglichkeit gleich weggekürzt werden, da sie sich vom Vorhandenen in keinerlei Weise unterscheidet. Ausgehend von dieser Auffassung der Möglichkeit als einer Totalmöglichkeit wirft Hartmann Aristoteles nun vor, dass er bloß den Begriff einer Teilmöglichkeit erarbeitet habe, in welcher nun eben die Möglichkeit nicht notwendigerweise zur Wirklichkeit führt. Aber, so Liske, dieser Vorwurf trifft die Sache nicht ganz, denn die Existenz der notwendigen Bedingungen eines Ereignisses impliziert nicht automatisch auch die Vorhandenheit eines zureichenden Realprinzips, das die Möglichkeit verwirklicht. Liskes Argument gegen Hartmann liegt nun gerade in der Berücksichtigung der Zeitdimension, speziell der Zukunft, in der das Mögliche wirklich werden *kann*. Dieser Aspekt wird erstaunlicher Weise von Liske mit keinem Wort erwähnt, obwohl er selbst von einer „künftige[n] Realisierung“ spricht. Sein Hauptaugenmerk richtet er hingegen auf den Umstand, dass durch das Vorliegen der notwendigen Bedingungen einer Sache nur ihre Unmöglichkeit ausgeschlossen jedoch nicht ihr notwendiges Wirklichwerden darin mitausgesagt wird. Sogar das Gegenteil der möglichen Sachlage kann eintreten. Das Zusammenspiel von Totalmöglichkeit und Kontingenz scheint gerettet und Aristoteles gegenüber Hartmanns Kritik verteidigt. Obwohl Liske überhaupt nicht erklärt, warum denn ein Vorwurf darin liegt, dass Aristoteles nur eine Teilmöglichkeit bestimmt hat. Möglichkeit ist geradezu als Teilbedingtheit zu definieren, denn totale Bedingtheit würde nichts anderes bedeuten als Determinismus, dieser notwendiges Sein und dieses würde somit das Kannsein verunmöglichen. Liske selbst hält die Unterscheidung zwischen Partial- und Totalmöglichkeit deswegen für unangebracht, weil sie „eine lückenlose Determination zugrunde legt“ (VER, S 255), was aber in der Metaphysik des Aristoteles nicht zutreffe. Es verhält sich eher so, dass

die Bedingungen für das Eintreten eines Ereignisses nicht vorhanden sind und irgendwann irgendwie diese Bedingungen vorliegen und daher das Ereignis eintritt. Im Nachhinein kann nun davon gesprochen werden, dass es vorher möglich gewesen ist, aber im Moment vor dem Realwerden der Möglichkeit macht die Differenzierung zwischen Partial- und Totalmöglichkeiten keinen Sinn.

„Sinnlos ist dieser Gegensatz angesichts dessen, daß jetzt ja noch keinerlei positive Momente dieses künftigen Sachverhalts gegeben sind, jedenfalls keine spezifischen, die sein Zustandekommen erklärbar machen. Als Einziges ist jetzt gegeben, daß jetzt nichts vorliegt, was dieses künftige Ereignis definitiv ausschließt.“ (VER, S 255f.)

Wie kommt Liske zu der Annahme, dass „keinerlei positive Momente des künftigen Sachverhalts gegeben sind“? Wenn es Veränderung geben soll, und diese ist ja faktisch unbestreitbar (bevor dieser Satz geschrieben wurde, war das Papier noch leer), dann liegen jederzeit Bedingungen für das was noch nicht ist, also für die Zukunft vor! Für Liske gibt es weder Tendenzen in der gesellschaftlichen Entwicklung noch sind Wahrscheinlichkeiten für bestimmte Sachverhalte aus seiner Sicht erkennbar. Die Möglichkeit eines Ereignisses kann also laut Liske immer erst nachdem es Wirklichkeit wurde zugestanden werden. Vorher sind wir ahnungslos.

Weiters darf, wenn es nach Liske geht, bei Aristoteles eigentlich nicht von Möglichkeit gesprochen werden, sondern eher von Vermögen. Und bei diesem sind zwei verschiedene Vermögen voneinander zu trennen: „Terminologisch spricht Aristoteles bei den physischen Vermögen zur Veränderung von *dynamis*. Bei den ontologischen Vermögen spricht er demgegenüber davon, daß etwas potentiell (oder dem Vermögen nach) etwas Bestimmtes ist (*dynamei on*).“ (VER, S 256) Beide haben das Gemeinsame an sich eine Eigenschaft zu sein, die in die Lage versetzt entweder etwas zu verändern oder „etwas Bestimmtes zu sein“ (VER, S 256). Der Aristotelische Möglichkeitsbegriff ist kein solcher, vielmehr handelt es sich hier um einen Vermögensbegriff und dieser drückt eine bestimmte Fähigkeit zu etwas aus. Liske spricht nicht von Fähigkeit, die doch den von ihm gemeinten Sachverhalt gut ausdrückt, wie ich meine, sondern fasst die Definition des Vermögens in folgendem Satz zusammen: „Ein Vermögen stellt eine dispositionelle Eigenschaft von Individuellem dar.“ (VER, S 256) Demgegenüber begreift (besser: vergreift) Liske die Möglichkeit als Ausschluss der Unmöglichkeit eines bestimmten Ereignisses in der Zukunft. Beides steht in engem Zusammenhang, da die Fähigkeit ohne jeweilige Rahmenbedingungen, d.h. Vermögen ohne

Möglichkeit, sich nicht realisieren lassen wird. Das Vermögen als im Subjekt befindliche Eigenschaft zu definieren, hat den Vorteil, dass die Fähigkeit auch bei schlechten äußeren Bedingungen, also bei fehlenden notwendigen Bedingungen als Fähigkeit bestehen bleibt und nicht verschwindet. Das Vermögen ruht geschützt im Subjekt auch wenn die Rahmenbedingungen zu einer bestimmten Zeit die Verwirklichung des Vermögens verhindern. Prinzipiell muss seine Realisierung aber möglich sein, denn „Vermögen [ist] für Aristoteles wesentlich um der Verwirklichung willen da, muß also von diesem Ziel her begriffen werden und kann daher nicht unabhängig von den Bedingungen definiert werden, die für seine Realisierung unerlässlich sind“ (VER, S 258). Deren Nichtvorhandenheit vernichtet das Vermögen keineswegs, da jedes Vermögen „auf eine künftige Verwirklichung bezogen“ (VER, S 258) und somit nur prinzipiell möglich sein muss. Ein von Hartmann unterstellter notwendiger Zusammenhang zwischen zu- und hinreichenden Bedingungen ist also nicht gegeben. Der Ausschluss von verunmöglichenden Momenten führt nicht zur Verwirklichung der realen. Wird nicht von einer voll durchdeterminierten Welt ausgegangen, so Liske, liegen auch noch keine hinreichenden Bedingungen für den Eintritt eines möglichen Ereignisses vor und die Frage nach der Vorhandenheit aller oder nicht aller notwendigen Bedingungen stellt sich als sinnlos heraus. Sinn erhält das gestellte Problem erst dann, wenn in Bezug auf das Vermögen gefragt wird: „Wie weit kann ein Vermögen zu a einem Subjekt allein auf Grund seiner inneren Beschaffenheit zugeschrieben werden, die es zu a disponiert, wie weit hängt es von den äußeren Bedingungen ab, die zur Realisierung des Vermögens führen?“ (VER, S 263) Da nun das Vermögen bei Aristoteles von seiner Verwirklichung her verstanden und definiert werden muss, ist es nötig, dass der Vermögensbegriff in sich auch die Verwirklichungsbedingungen enthält, die aber nicht im selben Augenblick vorhanden sein müssen, in welchem das Vermögen einer Sache besteht, sondern, weil jedes Vermögen seine *zukünftige* Realisierung intendiert, prinzipiell möglich sein sollte. Möglichkeit definiert sich ja geradezu durch das Noch-Nicht-Sein eines Sachverhaltes, bezieht sich somit notwendigerweise auf die Zukunft, aber eben auf die Zukunft in der Gegenwart, auf das, was gerade jetzt noch in der Schwebe ist, und das hat Liske wohl nicht verstanden, wenn er schreibt: „Ein Vermögen als Vermögen zu verändern, kann nur auf das Bevorstehende gehen, das noch nicht determiniert ist (auch das jetzt sofort Anstehende), nicht auf das bereits Vorliegende, Gegenwärtige, das irreversibel feststeht.“ (VER, S 278) Nein, das Vermögen zu verändern will das gegenwärtig Gegebene in einen anderen Zustand versetzen. Gerade weil das Vorliegende noch nicht alles ist, fragmentarisch, offen und unabgeschlossenes Moment im Weltprozess ist, also *noch nicht ist, was es sein könnte*, richtet sich das Vermögen in die

Zukunft, aber in Bezug auf das jetzt Vorhandene, das keinesfalls irreversibel feststeht, sondern nach vorne hin geändert werden kann. Die Gegenwart kann überhaupt nicht fertig sein, denn von wo oder durch was sollte dann die Offenheit dem Zukünftigen zukommen. Wenn Vergangenheit und Gegenwart feststehen, dann ist auch die Zukunft determiniert. In jenem oben zitierten Satz offenbart Liske seine statische Sicht der Welt, denn die ist ihm, so impliziert es seine Aussage, einerseits eine Ansammlung von festen, unverrückbaren Gegenständen und (in welcher Sphäre das auch immer sein mag) von Vermögen, die sich auf Zukunft hin ausrichten. Es ist richtig und wichtig gegen die megarische Zeitlosigkeit bzw. Gleichzeitigkeit von Möglichkeit und Wirklichkeit den Hinweis auf das auf Zukünftiges zielende Vermögen vorzubringen, aber hierbei muss immer klar bleiben, dass Gegenwärtiges verändert wird und dass das nur deswegen möglich ist, weil es streng genommen kein Gegenwärtiges gibt, das nicht mit seiner Zukunft schwanger gehen würde. Wollte Liske allerdings nur sagen, dass wir nicht in die Zeit zurückreisen können und Gewordenes eben Gewordenes ist, so will ich das nicht bestreiten. Aber weshalb spricht er dann nicht von Vergangenen? Gegenwärtiges ist immer beides: Gewordenes und Werdendes. Das Tatsächliche als Gewordenes zu begreifen ist von enormer Wichtigkeit, um es seiner scheinbaren Schicksalhaftigkeit zu entkleiden. Genug ist das aber noch nicht. Erst wenn das Gewordene als noch Werdendes erkannt wird, nehmen die Menschen die Geschichte Ernst und anerkennen, dass die Geschichte weitergeht und nicht bloß einen gut erzählten Erklärungszusammenhang für alles bisher Gewesene darstellt, sondern alle Dinge dieser Welt und diese selber noch im Werden sind. Feststeht jedenfalls, dass Nichts feststeht, sondern wird und dass die Möglichkeit (oder das Vermögen) die Zukunft in der Gegenwart meint. Jede Theorie der Möglichkeit, welche die Welt selbst nicht als In-Möglichkeit-Seiende mitbegreift, gerät in jene Schwierigkeiten, wie ich sie bei Liske anzudeuten versucht habe. Gar keine Probleme dieser Art hat Bertrand Russell (dessen Einschätzung bezüglich des aristotelischen Möglichkeitsbegriffes der meinen diametral entgegengesetzt ist), da er ein näheres Eingehen auf dieses Thema nicht für nötig erachtet. „Wird aber die Möglichkeit als fundamentaler, unwandelbarer Begriff gebraucht, so verbirgt sich dahinter stets nur unklares Denken. Die Art, wie Aristoteles ihn verwendet, gehört zu den Schwächen seines Systems.“⁴⁸ Stellvertretend für all positivistisch geschultes Denken schneidet Russell gerade den Teil der aristotelischen Philosophie weg, der nicht nur deren Zentrum, sondern vor allem zum Fruchtbaren überhaupt gehört, das zum Weiterdenken zwingt. Ich lasse es dahingestellt ob

⁴⁸ Russell, Bertrand: „Philosophie des Abendlandes“, Europa Verlag AG, Zürich, 2001, S 188.

Russell an dieser Stelle mit Blindheit geschlagen ist oder absichtlich die Augen verschließt, um nicht sehen zu müssen.

Gemeinsam ist all jenen Denkern, welche die Möglichkeit ins Subjekt ziehen und sie so entweder als logische Aussageform oder als subjektive Anlage interpretieren, die Verharmlosung der Kategorie Möglichkeit. Denn gerade der Stachel jenes Begriffes, der darin besteht objektiv-real in der Welt zu walten und so alles Gegebene als bloße Momentaufnahme zu entlarven, wird ihm durch seinen rein subjektiven Missbrauch gezogen. Viel gefährlicher als die sture Leugnung der Möglichkeit ist daher ihre subjektivistische Verinnerlichung. Der dadurch erfüllte gesellschaftliche Auftrag liegt auf der Hand: die Verteidigung des Bestehenden. Ein expliziter Kritiker jenes apologetischen Denkens soll deshalb, um die spärlich vorhandene Opposition gegen die gängige Aristotelesinterpretation zu stützen, nun zu Wort kommen.

III.1.5. Aristoteles in Frankfurt

Im Sommersemester 1965 hielt Theodor W. Adorno eine Vorlesung an der Universität Frankfurt unter dem Titel „Metaphysik. Begriff und Probleme“, in der nicht nur die kritische Auseinandersetzung mit der Frage, ob denn Metaphysik nach Auschwitz überhaupt noch möglich sei, geführt, sondern auch über die Aristotelische Philosophie als Ursprung dieses Verhängnisses näher nachgedacht wird. Einiges in meinem Zusammenhang Relevantes, das Adorno hier von sich gibt, soll im Folgenden Beachtung finden.

Adorno erkennt im Vermittlungsversuch Form und Materie so zusammenzudenken, dass die Form hierbei als „der Materie immanenten Kraft, die sie bewegt“⁴⁹ interpretiert wird, den zentralen Gedanken der Aristotelischen Metaphysik, in dem die Bedeutung von Wirklichkeit und Möglichkeit wie sie alltäglich ihre Verwendung finden, sich umkehrt. Wird normalerweise die Möglichkeit als Rahmen, als Form der noch der Inhalt fehlt und die Wirklichkeit als die Rahmenfüllung, als der Inhalt angesehen, so verkehrt sich dies bei Aristoteles, bei dem

⁴⁹ Adorno, Theodor W.: „Metaphysik. Begriff und Probleme“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006, S 58. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als B unter Angabe der Seitenzahlen.

„die Form, soweit sie sich in dem Stoff verwirklicht, *als* Form die höhere Wirklichkeit darstellt und das Substantiellere ist, während demgegenüber die Materie, die bei uns gerade das Moment bezeichnet, das als in der Anschauung gegeben über den Grad der Wirklichkeit erst entscheidet, in dieser Philosophie herabgesetzt ist zu der bloßen Möglichkeit.“ (B, S 60)

Nicht nur hebt Adorno hier den idealistischen Grundzug in der Bevorzugung der Form gegenüber dem Stoff hervor, vor allem betont er den Bedeutungsunterschied der beiden Begrifflichkeiten. Der Stoff als Möglichkeit stellt das unbestimmte, noch nicht festgelegte Baumaterial dar, das seiner Bestimmung durch die Form, also den Bauplan und Zweck, noch harret. Angewiesen ist die tätige Form auf den zugrundeliegenden Stoff allemal, da sie ohne jenen nur Luftschlösser zu bauen vermag. Aber die Wirklichkeit hervorbringende Kraft ist die auf den Stoff einwirkende, oder besser: die *im* Stoff tätige Form. Durch diese Einstufung der Form als höherer Weise der Wirklichkeit entsteht jedoch ein Widerspruch zu einer anderen Behauptung des Aristoteles. In seiner Kritik an der platonischen Ideenlehre gelangt Aristoteles zu dem Ergebnis, dass nicht das Allgemeine Wesen bzw. Substanz und so selbständig Seiendes ist, sondern das je Einzelne, das bestimmte Seiende, das Dieses. Daher stellt sich die Frage: Was ist nun wirklich wirklich: das unmittelbare Einzelne oder die vermittelte, allgemeine Form? Aristoteles behilft sich, wie Adorno zeigt, mit der Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung. Für uns, d.h. der Erkenntnis nach ist das Dieses das erste Seiende, an sich hat die Form den höheren Seinsgrad. „Es wird also unterschieden zwischen dem Weg, den die Erkenntnis geht, der Entwicklung der Erkenntnis zu ihrem Begriff, *und* dem Wahrheitsgehalt, wie er an und für sich selbst sein soll.“ (B, S 63) Aber diese Unterscheidung, so Adorno weiter, setzt das Einzelne und die allgemeine Form einander unvermittelt gegenüber. Jeder bekommt sozusagen sein Recht. Niemand muss beleidigt sein. Das Erste der Erkenntnis nach und das Erste der Wahrheit nach dürfen beide Erste sein. Doch ist hier nichts entschieden, da beide unvermittelt nebeneinander stehen zu lassen, nicht haltbar wäre. Das unmittelbar Gegebene und der vermittelte Begriff beanspruchen in den folgenden 2000 Jahren Philosophiegeschichte jeweils für sich den ersten Platz in der Ordnung des Seins. Im Empirismus und im Rationalismus kommen beide auf ihre Kosten. Angelegt findet sich diese spätere Entwicklung im Widerspruch zwischen Form und Stoff bei Aristoteles, nämlich darin, „daß die Idee auf der einen Seite nur immanent, also nur vermittelt: nur als einem Seienden innewohnende, und nicht als ein ihr gegenüber Transzendentes, sein soll; daß sie aber trotzdem bei ihm zu einem Ansichseienden gemacht wird.“ (B, S 74) Stoff und Form treten zwar immer nur verbunden auf – jedes Ding ist immer schon ein bestimmtes, sprich geformter Stoff – aber trotzdem will Aristoteles der Form die

Vorrangstellung einräumen und stellt sie als Wirklichkeit dem Stoff als bloßer Möglichkeit gegenüber. Die Vermittlung zwischen den Beiden gelingt ihm nicht, weil sie, so Adorno, eine nur äußerliche Verbindung bleibt:

„er versteht das Seiende als aus Form und Stoff zusammengesetzt, additiv. Und dadurch erscheinen bei ihm, trotzdem beide nicht ohne einander sein sollen, schließlich doch die beiden Kategorien als voneinander absolut trennbar, - anstatt daß er sie ihrerseits als Abstraktionen erkennen könnte, die nur Momente bezeichnen, von denen keines unabhängig von dem ihm konträren gedacht werden kann und deren jedes seinem eigenen Begriff nach des anderen bedarf.“ (B, S 74)

Aristoteles entwickelt die Form als Wirklichkeit eben nicht aus der Materie als Möglichkeit, die Wirklichkeit ist ihm nicht der Prozess, sondern nur dessen Resultat, welches jedoch schon vor dem Ende des Prozesses als bestimmende und vorwärtstreibende Kraft in der Materie vorhanden war. Dementsprechend kann er auch die Form von der Materie losgelöst als das Erste bezeichnen, denn als Zweck der Bewegung ist die Form schon vor der nach ihrem Bild gestalteten Materie in gewissem Sinne schon da. Das was Aristoteles nicht denken *kann*, ist die Subjektivität der Form. Dieses Unvermögen ist jedoch nicht Aristoteles als Denker anzulasten, sondern dem schlichten Umstand, dass in der Antike die Reflexion aufs Erkenntnissubjekt, das die Erkenntnis mitkonstituiert, überhaupt noch nicht gegeben war. Was diese Erkenntnisschranke jedoch verursacht notiert Adorno nicht. Allerdings findet sich in Leipzig bei Ernst Bloch eine Antwort auf diese Frage.

„Sie haben hier eine durchgehende Schranke im gesamten antiken Denken, die Materialisten und Idealisten völlig eint und noch lange sperrt, nämlich die Abwesenheit jedes subjektiven Faktors in der Erkenntnis. [...] Die herrschende Klasse in der Sklavenhaltergesellschaft kennt *keine Arbeit*, reflektiert also auch den Begriff Arbeit nicht, sie ist konsumierend, genießend, aufnehmend, passiv. [...] Das Verändernde, das in der Arbeit steckt, die Subjekt-Objekt-Beziehung, die in der Arbeit steckt, kann nicht zum Begriff kommen. Daher ist alles Erkennen *Schau*.“ (LV1, S 85)

Bestätigung findet diese Erklärung bei einem der angesehensten Historiker der Antike, bei Moses Finley, der das Fehlen von Arbeit in der Vorstellung der Menschen folgendermaßen beschreibt: „Weder im Griechischen noch im Lateinischen gab es ein Wort, mit dem man die allgemeine Bedeutung von ‚Arbeit‘ oder die Vorstellung von Arbeit ‚als einer anerkannten sozialen Funktion‘ ausdrücken konnte.“⁵⁰ Auch Otfried Höffe, der ernsthaft wohl nicht als marxistischer Denker bezeichnet werden kann, bemerkt das Fehlen des Arbeitsbegriffes in der

Philosophie des Aristoteles und erkennt den Grund hierfür ebenfalls in der spezifischen Gesellschaftsstruktur der Antike, in „einer aristokratischen Mußgesellschaft, in der nur die nichtökonomischen Tätigkeiten – Wissenschaft und Politik, Theater, Spiel, Sport und Kunst – zählen, während den typischen ‚Arbeitsberufen‘, den Handwerkern und Tagelöhnern, sogar die Tugend abgesprochen wird.“ (HA, S 204f.) Dieses Fehlen eines Arbeitsbegriffes führt nicht nur zu erkenntnistheoretischen Schranken. Da durch die tätige Auseinandersetzung mit der Natur in der menschlichen Arbeit nicht nur etwas hervorgebracht wird, das vorher einfach nicht da war, sondern der Arbeitsprozess selbst das Verwirklichen von Möglichkeiten und überhaupt das Freilegen derselben darstellt, vermag ein Denken dem diese Vorstellung mangelt das Entstehen von Möglichkeiten nicht zu reflektieren. Und damit wird das Auftauchen eines qualitativ Neuen, eines Bruchs, oder besser: eines Sprungs in der kontinuierlichen Entwicklung der Welt verhindert.

„Das Element der Entwicklung, das für uns nach Dialektik schreit, geht bei Aristoteles nicht in Sprüngen vor sich. In der Entwicklung ist kein revolutionäres Element, sie ist ausschließlich evolutionär und hat für die dialektischen Elemente, für Umschlag von Quantität in Qualität keine Platz. [...] Seine Entwicklung ist eine sich allmählich herausbildende Entelechie.“ (LV1, S 229)

Für Neues ist hier gar kein Platz – immer schon Vorhandenes schält sich aus seiner Eierschale. Das Kreishafte im aristotelischen System, das immer schon Fertigsein der Welt ist meiner Meinung nach genau im Fehlen eines Arbeitsbegriffes begründet. Für den Moment belasse ich es bei diesem Hinweis, später soll das Verhältnis von Arbeit und Möglichkeit eingehender behandelt werden. An Ort und Stelle richtet sich die Aufmerksamkeit jedoch nicht auf den Begriff der Möglichkeit, sondern auf die mangelnde Selbstreflexion des Subjekts auf seine Erkenntnisleistung, die zu einer Verabsolutierung und Verdinglichung der Form führt.

Insofern ist Aristoteles ganz nahe bei Platon und muss als erkenntnistheoretischer Realist eingestuft werden. Er erkennt nämlich nicht, dass die für ihn ewig seiende Form das Resultat eines Denkprozesses ist. „Dieses Abstraktionsmoment: daß also der Begriff insofern durch das Sinnliche selber vermittelt ist, das wird von Aristoteles [...] nicht durchschaut; die Reflexion auf den Akt des Subjekts, durch den es eigentlich zu so etwas wie Idee oder Begriff überhaupt kommt, unterbleibt.“ (B, S 88) Jede Form ist die Form von Etwas und anders gar

⁵⁰ Finley, Moses I.: „Die antike Wirtschaft“, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1977, S 91.

nicht denkbar und somit auch abhängig (ihrer Konstitution nach) von diesem Etwas, also dem Stoff. Das eine kann ohne das andere nicht sein, so Adorno. Deshalb ist die Frage nach dem Ersten selbst schon ein Missverständnis. Untrennbar sind Form und Stoff ineinander verschlungen.

Bei dem Versuch der Verbindung und Verknüpfung der ewigen, unveränderlichen Form mit der Veränderung selbst, dem sinnlichen Stoff, gelangt Aristoteles zu der Erkenntnis, „daß aller Veränderung ein Unveränderliches, daß jedes Werden ein Ungewordenes voraussetze.“ (B, S 90) Ohne das Feste könnte die Bewegung überhaupt nicht festgestellt, könnte keine Veränderung registriert werden. Diese Einsicht ist grundlegend um Werden ganz allgemein erklären zu können, denn es wird doch immer *Etwas*, an dem dann die Veränderung festgemacht werden kann. Hierin hat Aristoteles zweifellos Recht. Er hypostasiert nun aber dieses Feste als „schlechthin und unveränderlich“ (B, S 91). Diesen unzulässigen Schluss erklärt Adorno durch die Unfähigkeit der gesamten Antike das Unendliche denken zu können und daher der Notwendigkeit den Fortschritt ins Unendliche durch die Annahme eines unbewegten ewig seienden Bewegers zu unterbinden, eben „weil ein solches Unendliches oder der Gedanke, daß die Welt schlechterdings unbegrenzt sei, diesem Denken ganz fremd ist.“ (B, S 92) Die Welt wird als abgeschlossene erfahren und wahrgenommen und deshalb als fertig und unbewegt. So weit entfernt ist uns diese Vorstellung aber gar nicht, denn trotz aller Bewegung, Hast und rasend schnellen Veränderungen, die in unserer Gesellschaft vor sich gehen, bleibt diese selbst als Herrschaftsordnung dieselbe und jeder Versuch sie als Ganze in Angriff zu nehmen wird, wenn er überhaupt aufkommt, als *unrealistisch* abgeschmettert.

Das Feste im Veränderbaren ist für Aristoteles nun die Form, während der Stoff „ zu einem im strengen Sinn gar nicht Wirklichen, zu einer bloßen Potentialität herabgesetzt wird.“ (B, S 97) Aber diese Form ist nie selbständig und losgelöst vom Stoff vorhanden, vielmehr immer nur in ihm selbst zu finden, sie ist immer die Form von etwas. Und deshalb ist der Knackpunkt der Aristotelischen Philosophie „die Frage nach der Verwirklichung der Form“ (B, S 98), also die Analyse der Veränderung, die Untersuchung über das Herausschälen der Form im Stoff oder die Gestaltung des Stoffes hin zu seiner Form. Wirklichkeit kommt nur der gestalteten Materie, also dem bestimmten Seienden zu, und deshalb ist der bloße unbestimmte Stoff ontologisch weniger wert als die bestimmende Form. Materie ist eben *nur* Möglichkeit, sie *kann* etwas Bestimmtes werden, *ist* es aber noch nicht. Damit wertet Aristoteles den Stoff als Prinzip aber nicht nur ab, sondern auch um: der vom Verständnis des

so genannten „gesunden Menschenverstandes“ her feste Block Materie wird hier zu einer gährenden Masse, zum Geburtsort für die Gestalten der Welt. Der Stoff ist nun also „ein dynamisches Prinzip“ (B, S 100), allerdings mit dem Makel, dass er auf die Form als das ihn bewegende Prinzip angewiesen bleibt. Die Vermittlung von Stoff und Form bleibt eine äußerliche:

„diese Vermittlung von Form und Stoff wird nicht wahrhaft durchgeführt: beide werden zwar aufeinander bezogen, aber doch von außen, durch die bloße Fähigkeit des Stoffes, ein anderes, als er ist, zu werden; das heißt: er ist nicht selbst zugleich immer auch Form, nicht in sich selbst durch Form vermittelt. Dadurch wird das, was bei einer konsequenten Lehre von Vermittlung gerade des Stoffes bedürfte, nun doch wieder, trotz der antiplatonischen Wendung, zu einem Ansichseienden gemacht.“ (B, S 101)

Adorno kritisiert die fehlende erkenntnistheoretische Reflexion auf die gegenstandskonstituierende Rolle des denkenden Subjekts. Sowohl Form als Materie sind Abstraktionsresultate, verdinglichte Momente des Erkenntnisprozesses. Es ist wohl wahr, dass die Materie sich selbst als das, was sie ist, widerspricht, da das vollkommen Unbestimmte, der Stoff als Möglichkeit, ein bestimmter Begriff ist und daher so formlos wie er sein sollte nie auch nur angesprochen werden kann, weil den Stoff auf den Begriff zu bringen seine Formung immer schon mitbedingt. Auch hebt Adorno den Wahrheitsgehalt in Aristoteles Denken, das mit der berechtigten Kritik ja nicht total erledigt ist, hervor, den er gerade im Materiebegriff aufspürt: „Es steckt nämlich in dieser Aristotelischen Bestimmung der Materie als Potentialität etwas darin, was man vielleicht den Realgrund [...] einer jeden Synthesis erblicken kann: daß also jede Form ebenso von ihrem Material abhängt wie umgekehrt.“ (B, S 104) Es kann im Denken nur etwas verbunden werden, das im Stoff selbst schon seine Entsprechung hat. Das Denken selbst kreist tautologisch in sich selbst, wenn es nicht im Nichtbegrifflichen verankert ist. Die Form hängt also auch vom Stoff ab. Nichts findet sich in der geformten Wirklichkeit, das nicht vorher schon als Möglichkeit im Stoff enthalten gewesen wäre. Aber Adorno sieht hier alles durch die erkenntnistheoretische Brille und übersieht hierdurch Wesentliches. Aus seiner Perspektive jedoch bringt er die Problemlage auf den Punkt, wenn er schreibt, „daß man – gleichsam im Gefängnis der Sprache, aber doch fähig, dieses Gefängnis als Gefängnis zu erkennen – von einer schlechterdings formlosen Materie reden darf, obwohl die *Rede* von der formlosen Materie ihrerseits bereits eine Form ist.“ (B, S 107) Philosophie besteht demnach genau darin das Nichtbegriffliche mittels Begriffen anzudeuten. Ärgernis ist die Materie aber nun nicht nur für die Erkenntnis. Als Möglichkeit muss die Materie als partiale Bestimmtheit gedacht werden. Die Potentialität ist

immer schon und zwar *real* mit dem Vorhandenen vermischt, ja sie steckt als Tendenz im Gegebenen selbst drinnen. Also ist es nicht nur denkunmöglich die reine Möglichkeit zu fassen, sie ist gerade als real-objektive Möglichkeit nur in Verbindung mit dem Vorhandnen. Vollkommene Unbestimmtheit kann es überhaupt nicht geben, denn wenn alles möglich ist, dann ist eben nichts Bestimmtes möglich und somit gar nichts. Dieser ontologisch so wichtige Sachverhalt bleibt in der von Adorno präsentierten Erkenntnisproblematik auf der Strecke. Gerade darin liegt unter anderem die Größe des Aristoteles, dass er diese Unmöglichkeit einer reinen Möglichkeit, die für sich selbst besteht, gesehen hat. Begrifflich sprengt sich die Möglichkeit als reine und formlose von selbst: „was möglich ist, ist ein Seiendes, das bestimmt ist in Bezug auf ein anderes, das es noch nicht selbst ist -, deshalb hat der Begriff der reinen Möglichkeit in sich bereits eine Art von Bestimmtheit“ (B, S 117), wie Adorno es ausdrückt. Diese begriffliche Vermitteltheit entspringt aber der Sache selbst, ist nicht ein bloßes Reflexionsproblem. Denn wenn der Stoff des Tisches nicht bis zu einem gewissen Grad selbst bestimmt ist, dann wird es eben nicht möglich sein, dass aus dem Holz jemals ein Tisch werden kann. Wenn Wirklichkeit als verwirklichte Möglichkeiten verstanden wird, dann muss schon in den Möglichkeiten teilweise die Bestimmung für das wirklich Seiende vorliegen.

Einen wichtigen Moment im Materiebegriff hebt Adorno aber doch außerhalb der Erkenntnisproblematik hervor, und zwar das Widerständige in ihr, d.h. das sich der Veränderung auch entgegenstimmende Moment der Sprödigkeit, denn bloße Knetmasse ist der Weltstoff sicher nicht. Er ist ja schon in unendlich vielen verschiedenen Seienden als bestimmter vorhanden, und diese relativ festen Dinge wehren sich gegen ihre Veränderung und damit gegen ihren Untergang. Genau aber durch diesen Widerstand der noch nicht fertigen, ihren Möglichkeiten nach noch un abgeschlossenen Gestalten des Seins wird der Prozess überhaupt erst angestoßen. „Nämlich gerade dadurch, daß die Materie Widerstand leistet; daß also ein jeweils bloß seiender Zustand erstarrt ist, [...] gerade durch diesen Widerspruch zu seinem Potential soll, dieser Lehre zufolge, die Bewegung eigentlich bewirkt oder ausgelöst werden.“ (B, S 125) Im Widerstand der Materie gegen die vorhandene, unzureichende, bisher erreichte Form, die dem was sie sein könnte noch nicht entspricht, beruht gerade ihr Gegenteil, nämlich das Werden, die Veränderung auf ihre Form hin. Bewegung kann daher folgerichtig als Verwirklichung von Möglichkeiten beschrieben werden. Ernst Bloch bemerkt, das produktive Moment des Widerständigen in der Materie betreffend:

„die angebliche Gleichgültigkeit des aristotelischen Stoffs dem gegenüber, was aus ihm wird, ist nicht nur das zufällige Auch-anders-Sein-Können, sondern ebenso das unabgeschlossene Noch-Nicht-Sein, ja Viel-Mehr-Sein-Können im Vergleich zu den bereits gewordenen Formen. Die Materie wäre danach, in heute erst spruchreif werdender Konsequenz, potentiell reicher als jede ihrer bisherigen entelechetisch bestimmten Form-Gestalten, sie ist am wenigsten auf ihre physisch-mechanischen Gestalten beschränkt.“
(M, S 144f.)

Das Widerspenstige in der Materie gegen die Form ist zugleich das positiv Bedingende, das nach Maßgabe Mögliche, der Fahrplan der Entwicklung hin zur Form. Die Materie als In-Möglichkeit-Seiende jedoch stößt sich an der Form, die sie begrenzt, weil die Materie mehr sein kann als ihre jeweilige Form, die wie ein Korsett ihre Möglichkeiten einengt und ihr die Luft abschnürt. Also ist der Stoff einerseits das Widerständige gegen die Form, insofern er als nach Maßgabe des Möglichen die Vollendung, die letztendlich angestrebte Form hemmt, und andererseits ist die jeweils erreichte Form das Hemmende, nämlich für den Stoff als alles gebärendes In-Möglichkeit-Sein.

Und es verhält sich nun so, dass die Materie selbst (trotz der widerständigen, verdinglichten Elemente in ihr) dazu strebt die in ihr angelegte Form zu erhalten. Im Stoff findet sich ein Streben hin zur Form, welche dem Seinsgrad nach sich an höchster Stelle in der Aristotelischen Ontologie befindet, da sie *ist* und nicht nur sein *kann*. Darin liegt nun klarerweise eine Höherbewertung des vorhandenen Wirklichen gegenüber dem nur Möglichen, das Sein triumphiert über das Kannsein.

„Diese These von der Sinnhaftigkeit dessen was ist, die ist, als eine ontologische These verstanden, mit den Erfahrungen, die man gemacht hat nicht nur in Auschwitz, sondern auch durch die Einführung der Tortur als einer Dauerinstitution und durch die Atombombe [...]diesen neueren Erfahrungen gegenüber wird die Behauptung eines Sinns dessen was ist [...] zum Hohn; und wird gegenüber den Opfern zum schlechterdings Unmoralischen“ (B, S 162).

Einem Denken, das dem Sein per se Sinn unterstellt, fehlt nicht nur jeder kritische Bezug zum schlechten Vorhandenen, es ist gerade dessen Legitimation. Deshalb, so Adorno, ist es heute unmöglich Metaphysik wie zu Zeiten des Aristoteles zu betreiben, Metaphysik selbst ist fragwürdig geworden. Wird dem Sein trotzdem noch ein Sinn zugeschrieben, dann nur deswegen, „weil nicht sein kann, was nicht sein soll“ (B, S 165), Metaphysik wird zur reinen Herrschaftslegitimation. Der einzige Ort, an dem noch so etwas wie metaphysische Erfahrung

gemacht werden könnte, ist jener des Gefühls „Ist das denn alles?“ (B, S 224), also in der bestimmten Negation des Bestehende. Darin steckt immer auch schon die Überschreitung dessen, was bloß ist. Diese letzte noch denkbare metaphysische Frage stellt sich nur als eine andere Formulierung des von Brecht äußerst konzentrierten Satzes „Etwas fehlt.“ dar, und damit weist auch Adorno, ohne das Kind allerdings beim Namen zu nennen, auf jene Kategorie hin, mittels derer Ontologie noch möglich ist, nämlich als permanente Sprengung derselben, der Ontologie des Kannseins, der realen Möglichkeit. Selbst Adorno, dem Trägheit des Auffassungsvermögens eher nicht unterstellt werden kann, übersieht den utopischen Gehalt, welche die Möglichkeit bei Aristoteles schon in sich birgt. Sein eigenes Denken weist jedoch in dieselbe Richtung, in die Bloch blickt: über das Gegebene hinaus, dorthin wo Glück vielleicht doch noch wirklich werden kann.

Jener Ort ist Nirgendwo, braucht aber nicht abstrakt zu bleiben, wenn der Augenblick selbst als zwischen den Weg dorthin weisenden Möglichkeiten liegender erkannt wird. Das Fundament für jedes Streben nach Glück, wenn es kein vergebliches bleiben soll, findet sich schon im Ansatz bei Aristoteles, dessen großartige Bedeutung nicht zuletzt sich findet in seiner Bestimmung des Stoffes als

„das *in Möglichkeit Seiende*, und als Schoß der Geburten, als die *Potentialität*, die gegenüber der Potenz, der Aktualität, der Form, der Entelechie, vorrückte und die Entelechie in sich einschlang, so daß die materia auch das Sich-selbst-Befruchtende wurde. Das ist eine Erweiterung des Begriffes Materie um einer der wichtigsten Kategorien wiederum des dialektisch-historischen Materialismus, nämlich um die Kategorie Möglichkeit.“ (LV1, S 328)

Mit Hilfe einer Rückbesinnung auf das Denken des Aristoteles sollte der bei ihm zwar noch statisch eingebettete aber schon sehr fruchtbare Begriff der Realmöglichkeit endlich zur Geltung gelangen. Es kann hier ein Erbe angetreten werden, das weitgehend ungesehen (bis jetzt) liegen gelassen wurde.

IV. Das Universum der Möglichkeit

„Der Mensch wird, anders gesagt, durch das Denken befähigt, über die gegebenen Tatsachen hinauszugehen und sie in Übereinstimmung mit seinen Vorstellungen zu verändern. Die gesamte Tradition der westlichen Philosophie betrachtet Wahrheit als Eigenschaft von Urteilen und Behauptungen, also als etwas vom Denken abhängiges, in dessen Begriff zugleich das ‚Wesen‘ der Dinge beschlossen liegt. Das bedeutet, daß das Denken des Menschen über die wirkliche Form der Dinge verfügt, so daß die Form, in der die Dinge faktisch gegeben sind und wahrgenommen werden, noch nicht ihre Wirklichkeit darstellt. Es bedeutet weiter, daß dieses Gedankenbild der Wirklichkeit eine objektive Möglichkeit darstellt und daß die Menschen die Aufgabe haben, diese Möglichkeit zu verwirklichen. Wenn der Mensch ein denkendes Wesen und Denken der Ort der Wahrheit ist, muß der Mensch die Freiheit besitzen, sich vom Denken leiten zu lassen und das zu verwirklichen, was er als wahr erkannt hat.“⁵¹

⁵¹ Marcuse, Herbert: „Ist eine freie Gesellschaft gegenwärtig möglich?“, in: Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften Bd. 5. Feindanalysen. Über die Deutschen*, Jansen, Peter-Erwin (Hg.), zu Klampen Verlag, Springe, 2007, S 169.

IV.1. Arbeit als Schlüssel und Schloss – Möglichkeit bei Karl Marx

In den Spalt, den Aristoteles im Durchdenken der Realmöglichkeit offen lässt, soll ein Keil getrieben werden und zwar so weit, dass das geschlossene System der Welt aufbricht und Platz für Neues frei wird. Der Spalt ist der fehlende Arbeitsbegriff und der Keil Karl Marx. Dessen gesamtes Denken kreist um den Begriff der Arbeit und bietet eine genauere Bestimmung der Möglichkeit, obwohl eine explizite Theorie derselben bei ihm nicht zu finden ist. Implizit enthält jedoch seine Auseinandersetzung mit den verkrüppelten Formen menschlicher Tätigkeit im Kapitalismus geradezu einen emphatischen Möglichkeitsbegriff, da ohne diesen die Verhältnisse zwischen Mensch und Natur und zwischen Mensch und Mensch nicht begreifbar gemacht werden könnten. Die Kritik des Himmels muss zu einer Kritik der Erde werden, welche jenen erst nötig machte. Von der Betrachtung der Verleugnung der Möglichkeit in der Philosophie soll deshalb zur Untersuchung der realen Vernichtung historischer Möglichkeiten in der Gesellschaft, als deren Gehilfin Philosophie sich allzu oft anbietet, übergegangen werden. Wie verhält es sich also mit der menschlichen Tätigkeit in unserer Gesellschaft? Sie ist dazu verdammt degradiert als Lohnarbeit ihr trauriges Dasein zu fristen. Was das genau heißt und welche Bedeutung dieser Sachverhalt für das Bewusstsein von und den Begriff der Realmöglichkeit hat, möchte ich anhand der „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte“⁵², die Marx 1844 in Paris verfasste, erläutern.

IV.1.1. Die Fremden

Mehr als 180 Jahre nach ihrer Niederschrift ist ihre Wahrheit keinesfalls schal geworden, wenn er feststellt: „Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine *Ware*“ (PM, S 82f.) und das ist wohl das katastrophalste Produkt der kapitalistischen Gesellschaftsordnung: das zur Ware werden des Menschen, die Umwandlung von Leben in einen Gegenstand. Um zu überleben muss der Mensch sich töten, muss er sich als Mensch in eine tote Sache verwandeln. Sterben um zu leben – ein schlechter Tausch.

„Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber [...] Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre

⁵² Marx, Karl: „Ökonomisch-Philosophische Manuskripte“, in: *MEGA I.3*, Dietz Verlag, Berlin, 1985. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als PM unter Angabe der Seitenzahlen.

Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung, als Entäußerung*.“ (PM, S 83)

Dass menschliche Tätigkeit ihren Ausdruck in gegenständlicher Form findet, dass durch die Arbeit das menschliche Wesen sich äußert und verwirklicht ist in unserem gesellschaftlichen Zustand paranoid verkehrt. Je mehr der Mensch produziert, desto weniger *ist* er selbst. Durch die Lohnarbeit äußert er nicht sich selbst, vielmehr veräußert er sein Selbst, d.h. er verliert sich. Er steht dem Produkt seiner Arbeit fremd gegenüber, er ist seiner eigenen Tätigkeit entfremdet und seiner mannigfaltigen Fähigkeiten verlustig gegangen. Menschliche Tätigkeit in der Form von Lohnarbeit gleicht einem Baumeister, der sich selbst einmauert. Jeder Ziegel, der seine Hand verlässt ist ein weiteres Stück des Gefängnisses, das ihn umschließt. Die Produkte seiner eigenen Tätigkeit treten dem Arbeiter als fremde Macht gegenüber, die ihn dazu zwingt, diesen tödlichen Prozess weiterzutreiben. „Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innere Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen.“ (PM, S 83) Er entäußert sich seiner selbst und steht im wahrsten Sinne des Wortes neben sich. Das muss aber nicht so sein. Der eigenen Möglichkeit nach ist Arbeit nämlich etwas ganz anderes. Prinzipiell, soll heißen: außerhalb einer kapitalistischen Gesellschaft, ist jede Arbeit die Auseinandersetzung eines Menschen mit der ihm umgebenden Natur. „Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die *Natur*, ohne die *sinnliche Außenwelt*. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittelst welchem sie produziert.“ (PM, S 84) Subjekt und Objekt stehen in einem produktiven Wechselverhältnis zueinander: der Mensch realisiert in der Natur latent Vorhandenes, macht aus Möglichem Wirkliches und hebt die Wirklichkeit so auf eine neue Stufe, auf der neue Möglichkeiten zu Tage treten, die verwirklicht werden wollen, und durch, an und mit der ihm umgebenden Natur erarbeitet sich der Mensch zugleich seine eigenen Fähigkeiten und Potentiale und legt weitere ihm eigene Möglichkeiten frei. Hierbei tritt die Natur sowohl als zu bearbeitendes Material als auch als Lebensmittel für den Menschen in Erscheinung. Je weiter die Arbeitsteilung jedoch voranschreitet, je mehr der Mensch die Natur sich unterwirft, desto mehr entfernt er sich von dieser als unmittelbarer, sinnlicher Außenwelt, verliert nicht nur den direkten Kontakt zu ihr in der tätigen Auseinandersetzung, auch des unmittelbaren Genusses ihrer Produkte wird er beraubt. Mensch und Natur stehen in keinem produktiven die menschliche und die in der Natur latent vorhandenen Potentiale freilegenden Prozess, an dessen Stelle wird der Mensch zum Anhängsel seiner Produkte, die nicht mehr seine sind, und

zwar auch schon dann, wenn er sie herstellt. „Die Spitze dieser Knechtschaft ist, dass er nur mehr als *Arbeiter* sich als *physisches Subjekt* erhalten [kann] und nur mehr als *physisches Subjekt* Arbeiter ist.“ (PM, S 84) Damit der Mensch überleben kann, muss er entmenscht leben. Der Mensch verkümmert zum reinen Arbeitstier. Nicht nur nach der Produktion, schon in ihr, oder besser: vor allem in ihr geht der Entfremdungsprozess vonstatten. Es verhält sich keinesfalls so, dass während der Arbeit der Arbeiter bei sich wäre und danach wird ihm sein Liebling aus den Händen gerissen wie ein Kind seinen Eltern und darin bestünde dann die Entfremdung. Nein.

„Das Produkt ist ja nur das Resümee der Tätigkeit, der Produktion. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung, die Entäußerung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäußerung sein. In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst.“ (PM, S 85)

Und diese Tätigkeit geschieht ja nun, außer in einem ganz abstrakten Sinn, nicht freiwillig, denn zwar zwingt niemand mich persönlich bestimmte Lohnarbeiten zu verrichten (ausgenommen mein AMS-Betreuer), aber ohne sich als Ware zu verkaufen sind jene zum Überleben unabkömmlichen (und die dafür gehaltenen) Waren unerreichbar. Da alles Ware ist, muss der Mensch der noch keine ist, erst eine werden oder sterben. Nur als Ware unter Waren lässt es sich leben. Lohnarbeit ist also Zwangsarbeit zu der keiner und alle genötigt werden. Von freier Äußerung des menschlichen Wesens kann hier somit nicht gesprochen werden. Nicht nur das Produkt seiner Tätigkeit ist dem Menschen fremd, sondern gerade die Tätigkeit selbst ist nicht seine ihm entsprechende, sie ist ihm äußerlich,

„d.h. [dass diese Arbeit] nicht zu seinem Wesen gehört, dass er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause. [...] [Die Arbeit] ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird.“ (PM, S 85f.)

Heutzutage ist die Sache noch perfider, da die Untätigkeit wie die Pest geflohen wird, und zwar deshalb, weil neben der entfremdeten Arbeit nur noch Langeweile als Alternative in der Vorstellungskraft der Menschen Platz findet. Die Arbeit wird nicht mehr geflohen, da die

Menschen schon dermaßen entfremdet sind, dass sie in der entfremdeten Arbeit eine sinnvolle Beschäftigung sehen. Das Wort *Beschäftigung* selbst lässt schon die Unerträglichkeit, welche die Autonomie für die heutigen Menschen bedeuten würde, erschreckend anklingen, indem sie fast schon fremdbestimmt werden *wollen*. Und keine noch so blasse Vorstellung von einem Gefängnis erschüttert den Geist derjenigen, die von der Arbeit als Beschäftigung reden. Glücklicherweise sind die Menschen trotzdem heute keineswegs, aber sie führen ihr Unbehagen nicht auf das System der Lohnarbeit zurück, wie zu Marx Zeiten, als die ArbeiterInnenklasse noch nicht integriert und ruhiggestellt war. Selbstentfremdung ist die Lohnarbeit heute wie damals. Nur muss hier noch etwas differenziert werden, weil die Menschen sich in einer Welt voller Waren und Dinge nicht mehr wirklich fremd fühlen, sondern selbst als Ding unter Dingen relativ zufrieden vor sich hinleben, ja sich sogar mit den Dingen, die sie besitzen, identifizieren. Das subjektive Bewusstsein der Entfremdung schwindet bei bestehender objektiver Entfremdung, d.h. der weiterhin bestehenden Enteignung menschlicher Fähigkeiten und ihrer Umwandlung in Sachen. In Wahrheit intensiviert sich die Entfremdung nochmals dadurch, dass sie nicht mehr bewusst wahrgenommen wird. Das Verschwinden subjektiver Entfremdung führt also zum Anwachsen der objektiven und keinesfalls zu deren Aufhebung. Auch wenn die Menschen sich oberflächlich wohl fühlen, heißt das nicht, dass es ihnen objektiv gut geht.

Neben dem Fremdwerden des eigenen Produkts und der eigenen Tätigkeit notiert Marx noch ein drittes Moment der entfremdeten Arbeit, und zwar ist dies Dritte neben dem Verhältnis des Arbeiters zum Produkt und des Arbeiters zu seiner Tätigkeit, das Verhältnis desselben zu seinem Gattungswesen. Eine spezifische Eigenschaft des Menschen ist, dass er sich überhaupt zu seiner Gattung verhalten kann, dass der Mensch sich als Teil der Menschheit *weiß*, dass „er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält“ (PM, S 87) Jeder Mensch ist als Teil seiner Gattung zugleich auch Repräsentant der gesamten Menschheit. Wobei Menschheit ja nicht bloß die Menge aller auf der Erde lebenden Menschen meint, also eine Quantität zum Ausdruck bringt, sondern vielmehr die Vielheit der menschlichen Qualitäten, die jedes Individuum zu entwickeln fähig wäre. Die Gattung steht für die schon realisierten und die noch ausstehenden Möglichkeiten des Menschen überhaupt. Allseitige Entwicklung der menschlichen Möglichkeiten steckt im Begriff der Menschheit ebenso drinnen wie das Bewusstsein einer allgemeinen, universellen Auseinandersetzung mit der Natur. Alle Bereiche der Außenwelt werden vom Menschen zum Gegenstand gemacht, entweder zu Gegenständen der Ernährung, Beobachtung, Naturwissenschaft, Kunst oder prinzipiell zum Gegenstand

menschlicher Praxis. Die Menschen leben in einem permanenten Wechselspiel mit der Natur, sie ist der „*unorganische Leib* des Menschen“ (PM, S 87). Untrennbar sind wir mit der Natur verwoben. „Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen anderen Sinn, als dass die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.“ (PM, S 87) Dieser produktive Austausch zwischen Mensch und Natur wird durch die entfremdete Arbeit zerstört, denn diese entfremdet dem Menschen nicht nur die Natur und die eigene Tätigkeit, sondern auch sein Gattungslieben wird ihm dadurch fremd und äußerlich.

Wichtig ist hier nun folgendes festzuhalten: wenn ich versuche den Entfremdungsprozess darzustellen, dann klingt dies oft so als würde der Mensch aus einem harmonischen Naturzustand herausgerissen werden und als ginge es um eine Rückkehr in diese seligen Zeiten. Wenn ich schreibe, dass der produktive Austausch zwischen Mensch und Natur zerstört wird, dann meine ich *immer* die Zerstörung der *Möglichkeit* eines solchen Austausches. Hier soll nicht die Vergangenheit verklärt, sondern in die Zukunft gewiesen werden. Schreibe ich also „nicht mehr“ dann bedeutet dies zugleich „noch nicht“. Die Form der Vergangenheit ist aber deshalb unabhkömmlich, weil der Prozess der Entfremdung ganz reale historische Möglichkeiten zerstörte oder unterdrückte. Der Sache angemessen wäre demnach die gleichzeitige Verwendung von Perfekt und Futur. Um der besseren Lesbarkeit willen, wähle ich immer nur eine der beiden Formen.

Das praktische Verhalten zur Natur, der lebendige Austausch mit ihr, wird zum Mittel der jeweiligen Selbsterhaltung herabgewürdigt. Durch die entfremdete Arbeit verhält sich der Mensch nicht mehr als Gattungswesen, das sich produktiv tätig zu seiner Umwelt hinwendet, sondern nur noch als abstraktes Individuum, welches durch seine eindimensionale Tätigkeit sich seinem Gattungswesen, d.h. seinen Möglichkeiten gegenüber als verkrüppelt herausstellt. Denn „die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen“ (PM, S 88) und nicht fremdbestimmte Zwangsarbeit. Der Zweck wird zum bloßen Mittel verkehrt. „Das Leben selbst erscheint nur als *Lebensmittel*.“ (PM, S 88) Die tätige Gestaltung der Welt als Wesenseigenschaft des Menschen, das produktive Leben wird in der Form der Lohnarbeit so verunstaltet, dass es nur noch Mittel zur Erhaltung des tierischen Lebens ist, denn genau das Menschliche, die frei produktive, schöpferische Hervorbringung von Neuem, die Realisierung von Möglichem ist durch die entfremdete Arbeit ausgelöscht. Wird dem Menschen sein

Wesensmerkmal bewusster, freier Tätigkeit genommen, so wird er auch seines Menschseins beraubt.

„Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens [...] Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungsebens des Menschen*: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut.“ (PM, S 88)

Die wahre Selbsterkenntnis liegt in der Selbstverwirklichung und nicht im rein intellektuellen Bereich. Der Mensch erkennt sich in der von ihm bearbeiteten, gestalteten Welt wieder und verwirklicht sich durch die Realisierung seines Wesens, der bewussten praktischen Auseinandersetzung mit der Natur gemeinsam mit anderen Menschen. Die Welt ist zu der seinen geworden. Die entfremdete Arbeit beraubt den Menschen nun seines Gegenstandes und damit, so Marx, auch seines Gattungsebens, welches nur noch als Mittel zur Existenzsicherung verkümmert weiterbesteht. Die Arbeit als tätige Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur und dadurch mit sich als Gattungswesen, diese schöpferische, produktive Arbeit, in der Möglichkeiten realisiert und geschaffen werden, und die Natur sich in allseitiger Weise angeeignet wird ohne sie zu unterwerfen, muss der Lohnarbeit weichen. Wenn ich sage, dass die Lohnarbeit die freie Entfaltung des Menschen verdrängt und unterdrückt, dann spreche ich immer von der Möglichkeit dieser Entfaltung und nicht von einem unterstellten gegebenen harmonischen Naturzustand, der durch den Kapitalismus ersetzt worden wäre. Noch nie und nirgends wurde noch das Wesen der Arbeit erfüllt, diese Möglichkeit muss erst eingeholt werden. Aber noch nie war diese Möglichkeit ökonomisch und technisch so Nahe wie durch die kapitalistische Produktivitätssteigerung der letzten hundert Jahre. Durch die irrationale Organisation der kapitalistischen Gesellschaft jedoch wird die Möglichkeit der Befreiung zur Realität der Unterdrückung. Der Zweck des Lebens wird zum Mittel fürs Überleben. Die totale Selbstentfremdung des Menschen betritt die Welt. Da sich der Mensch weder in seinem Produkt, noch in seiner Lebenstätigkeit und auch nicht als Gattungswesen erkennt, wird ihm jeder andere Mensch suspekt und fremd. Er ist nur noch abstrakter Einzelner und kein gesellschaftliches Wesen mehr. Sowenig der Mensch sein Gattungswesen zu erkennen vermag, kennt er das des Anderen. „Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des anderen Menschen.“ (PM, S 89) Im Anderen erkennt der Mensch sein eigenes

Wesen nicht wieder, sondern nur noch einen Konkurrenten. Der verschleierte Blick des Ausgebeuteten verkennt sich nicht nur selbst, sondern ebenso sieht er sich nicht im Anderen. Sind die Menschen nun aber durch die entfremdete Arbeit nirgendwo bei sich und ist ihnen die eigene Tätigkeit nicht mehr ihre, so stellt sich Marx die Frage: wessen Eigentum ist das denn alles? Wenn alle enteignet werden, wer ist der Enteigner und der neue Besitzer? Dieses gesuchte fremde Wesen ist der Mensch. Wenn „das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst *gegenständlich, wirklich* ist durch sein Verhältnis zu dem anderen Menschen“ (PM, S 90), dann steckt hinter der Entfremdung dem eigenen Erzeugnis und der eigenen Tätigkeit gegenüber die Abhängigkeit von einem anderen Menschen, die Herrschaft der Arbeitsprodukte als fremde Macht über uns. Die Selbstentfremdung des Menschen ist das Resultat der Ausbeutung durch einen anderen Menschen. „Wenn er sich zu seiner eigenen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines anderen Menschen.“ (PM, S 90f.) Dieses Herrschaftsverhältnis reproduziert sich in der entfremdeten Arbeit, welche nicht nur Waren produziert, sondern ebenso das Verhältnis, in dem produziert wird, immer wieder von neuem erzeugt. Der Arbeiter schafft seine eigenen Ausbeuter. „Wie er seine eigene Tätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigene Tätigkeit an.“ (PM, S 91) In und durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Arbeiter sich als Arbeiter und den anderen als Nicht-Arbeiter, als Kapitalisten und somit produziert er Privateigentum. Die Eigentumsverhältnisse sind das Resultat des Ausbeutungsprozesses, d.h. der entfremdeten Arbeit und das Privateigentum ist nichts als der zu einem Ding erstarrte Entfremdungsprozess. „Der Arbeiter produziert das Kapital, das Kapital produziert ihn, er also sich selbst, und der Mensch als *Arbeiter*, als *Ware*, ist das Produkt der ganzen Bewegung.“ (PM, S 97) Auf der Strecke bleibt der Mensch als Mensch - aus der Sicht des Kapitals ein geringer Verlust, wenn doch Gewinn in Aussicht steht - und mit ihm all seine Fähigkeiten, Potentiale und Möglichkeiten, die seinem Dasein als verdummendes, einseitiges Lasttier weichen. Ist im Kapitalismus vom „lebenslangen Lernen“ die Rede so meint dies lebenslange Anpassung und keineswegs die Unabgeschlossenheit, Offenheit des Menschen, welche ja gerade dieses System negiert. Aber nicht nur das Gerede vom lebenslangen Lernen ist ein Gebot sich anzupassen, auch *Selbstverwirklichung* ist heute zum Werbeslogan verkommen. Die Suche nach dem wahren Selbst, die Realisierung des eigenen Potentials mit Hilfe von Psychotherapie, fernöstlichen Weisheiten und allerlei Waren, mit denen sein Glück sich kaufen lässt, ist das Ziel vieler Menschen der Mittelschicht und der Oberschicht, das ihnen von der Konsumgesellschaft eingehämmert wurde. Die Tatsache der Selbstverwirklichung als Propaganda des

Bestehenden ist aber kein Argument gegen eine wirkliche Realisierung der eigenen Möglichkeiten. Es muss hier nur genau unterschieden werden. Die konsumistische Rede von Selbstverwirklichung wird geradezu inflationär gebraucht, weil sie in unserer Gesellschaft nicht ist, nicht sein kann. Ohne Revolution und Umsturz ist echte Selbstverwirklichung, die Menschwerdung des Menschen nicht zu haben. Die falsche behauptet hier und jetzt möglich zu sein und versperrt so den Weg zur wahren. Hier und jetzt ist nur Selbstverstümmelung machbar, nicht mehr. Immer wenn Mögliches als Gegebenes umgedeutet wird, ist die Legitimation des Bestehenden am Werke. Ein Beispiel für die Ware im Gegensatz zur wahren Selbstverwirklichung ist die Verwendung derselben als Ausbeutungsmittel im Gewandt der Menschlichkeit, wie sie Annemarie Pircher-Friedrich, Coach für Führungskräfte und Professorin für Human Resources und vieles mehr, propagiert. Pircher-Friedrich bietet in einem Zeitungsinterview⁵³ ein Rezept für die Motivationskrise in der Arbeitswelt an: Jede Firma braucht eine eigene Philosophie, eigene Werte, die von ihren Mitarbeitern auch gelebt werden müssen. Der Sinn der eigenen Tätigkeit muss den ArbeiterInnen immer wieder klar gemacht werden, damit sie wissen warum und wozu sie tätig sind. Jedes Unternehmen, das erfolgreich sein will, muss ein „würdiges Menschenbild“ zur Grundlage seiner Mitarbeitermotivation, seiner Führungspraxis haben, und dieses soll den Menschen ganzheitlich und nicht nur als Arbeitstier erfassen. „Belegschaften, die den Auftrag, das Wozu, die Nutzenstiftung des Unternehmens kennen, entwickeln von sich aus ein höheres Maß an Engagement.“ (K1) Gestützt auf Ergebnisse der Hirnforschung betont Pircher-Friedrich die Bedeutung von sinnvollen Tätigkeiten für das Wohlfühl der Menschen und damit für ihre Leistungsfähigkeit. Ein motivierter Mensch arbeitet besser, und Unternehmen mit motivierten ArbeiterInnen sind erfolgreicher.

„Unternehmen, die auf dieser Basis ihre Belegschaften anfeuern, ihr Bestes zu geben und ihnen die Möglichkeit bieten, durch ihre Arbeit ihre Potentiale zu erkennen und zu entfalten und die zu werden, die sie sein können. So könnten die weitverbreiteten Sehnsüchte nach mehr Lebensqualität am Arbeitsplatz erfüllt werden – zum Nutzen des gesamten Unternehmens.“ (K2)

Im letzten Halbsatz steckt die ganze Wahrheit dieser Aussage und die Unwahrheit in der Rede über menschliche Potentiale wird deutlich. Wenn der Mensch zur Funktion degradiert wird, dann ist er als Individuum ersetzbar, bedeutungslos und ohnmächtig. Und er verliert an Produktivität. Er soll sich gut fühlen, um mehr leisten zu können. Nur ein motivierter Arbeiter

⁵³ Volk, Hartmut/ Pircher-Friedrich, Annemarie: „Sinnfragen als Überlebenschancen“, in: *Der Standard*, 8./9.08.2009, S K1-K2.

ist ein ergebener Sklave. Wahrer Sinn würde erst außerhalb solcher Arbeitsverhältnisse zu finden sein und jenseits einer kapitalistischen Gesellschaft. Dieser Zustand, in dem versucht wird die Befreiung *in der* Sklaverei anzupreisen, ist unerträglich und muss aufgehoben werden. Aufgabe des Kommunismus ist deshalb die Aufhebung der Entfremdung als eines unmenschlichen Zustandes.

„Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung des menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“
(PM, S 114)

Der Mensch soll zu sich selbst kommen, seinem Wesen gemäß werden, aus der Entfremdung nach Hause zurückkehren. Dieses *Zurück* zum menschlichen Wesen bedeutet aber nicht das Zurücksinken in einen harmonischen Naturzustand, in dem das Individuum sich auflöst und einem tierischen Eingebettetsein in den triebhaften Lauf der Welt Platz macht. Nicht das Hinabsinken in einen mystischen Ursprung, sondern die Einkehr in einen noch nie dagewesenen Zustand, der als Ziel anzustreben ist, intendiert Marx hier. Das Individuum geht in keiner obskuren, faschistischen Weise in einer Gemeinschaft auf, denn bis jetzt war noch überhaupt kein echtes Individuum. Vielmehr kann der Mensch sich erst als Einzelner, als Persönlichkeit in einer noch nicht seienden Gesellschaft entwickeln. Bedingung hierfür ist zunächst die Einsicht in sein gesellschaftliches Wesen, in das als Möglichkeit vorhandene, durch die entfremdete Arbeit zerstörte, Gattungslieben. Dieses wurde als Möglichkeit geschändet und begraben und muss wieder auferstehen. Und da das Gattungslieben des Menschen, also sein Wesen, in der produktiven, tätigen Auseinandersetzung, in der gemeinsamen Bearbeitung der Natur besteht, das durch den Kommunismus hergestellt werden soll, kann Marx diesen zurecht als vollendeten Naturalismus der zugleich ein vollendeter Humanismus ist, bestimmen.

Ist vom *Kommunismus* die Rede ohne diesen gleich als totalitäre Ideologie zu verurteilen, macht der Autor sich sogleich verdächtig, sich die Sowjetunion zurückzuwünschen. Deshalb

sei hier ganz kurz etwas zum Verhältnis *Realsozialismus und Realmöglichkeit* gesagt: Ich würde sagen, dass das Fehlen der Kategorie der objektiv-realen Möglichkeit geradezu charakteristisch für die sowjetische Auffassung des Marxismus war. Die Notwendigkeit herrschte hier vollkommen über die Möglichkeit. Denn die Behauptung der Sozialismus sei dort realisiert worden, also das Vorhandene sei schon die bessere Möglichkeit, löscht eben diese aus und ist nichts denn Herrschaftslegitimation. Wird die Utopie als schon vorhandene ausgegeben, dann ist das bessere Mögliche von der schlechten Wirklichkeit aufgesogen worden. Das Fehlen der Offenheit des ganzen Denkgebäudes, das Verkommen zur Staatsideologie, die Berufung auf die strikte Notwendigkeit jeder Entwicklung im Staat macht den Abgrund deutlich, der das Denken von Marx von dieser trennt. Das was Marx über den Vulgärkommunismus seiner Zeit denkt, liest sich wie eine explizite Kritik am sogenannten real existierenden Sozialismus. Als hätte er die Entwicklung in der Sowjetunion vorausgeahnt schreibt Marx: „Dieser Kommunismus – indem er die *Persönlichkeit* des Menschen überall negiert – ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist.“ (PM, S 112) Der Staatskapitalismus der Sowjetunion und ihrer Satellitenstaaten vernichtete gerade die Möglichkeiten im Menschen, anstatt diese zu befördern.

„Die Gemeinschaft ist nur eine Gemeinschaft der *Arbeit* und die Gleichheit des *Salärs*, den das gemeinschaftliche Kapital, die *Gemeinschaft* als der allgemeine Kapitalist, auszahlt. Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine *vorgestellte* Allgemeinheit erhoben, die *Arbeit* als die Bestimmung, in welche jeder gesetzt ist, das *Kapital* als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft.“ (PM, S 112f.)

Im Übrigen ist das sich Klammern an existierende oder ehemals vorhandene Realisierungsversuche des Kommunismus nur Ausdruck eines antiutopischen Tatsachendenkens. Da in Kategorien wie Realmöglichkeit, Noch-Nicht-Sein nicht gedacht werden kann und nur Gegebenes als real gilt, wird versucht irgendeinen Teil des Vorhandenen als schon erreichtes Ideal zu hypostasieren. Deshalb ist jede Nostalgie dem Realsozialismus gegenüber oder der verklärte Blick nach Lateinamerika wirklich radikalem Denken, das nach Möglichkeiten der Befreiung Ausschau hält, entgegengesetzt. Utopisches Denken klammert sich nicht an Bestehendes, sondern strebt in die Zukunft.

Zurück zum Kommunismus als vollendetem Humanismus: Die Identität des tätigen Subjekts mit dem empfänglichen Objekt schwebt als Ziel vor Augen. Endpunkt jener Bewegung wäre die Verwirklichung der menschlichen als auch der in der Welt latent vorhandenen

Möglichkeiten. Im Menschen würde dadurch die Natur zu sich selbst kommen, Existenz und Wesen wären nicht mehr getrennt: der Mensch ist dann, was er ist (bzw. könnte er endlich versuchen es auszuprobieren) und würde sich in der Welt zu Hause fühlen, die Natur steht ihm nicht mehr als fremde und bedrohliche Macht gegenüber, da der Mensch als tätiger Teil der Natur sich als deren Selbstverwirklichung verstehen könnte. Sowohl die Wahrheit der Welt als auch die des Menschen ist ihre und seine Verwirklichung. Damit ist gleichzeitig die Voraussetzung mitgesetzt, dass der Mensch und die Welt selbst noch voller unrealisierter als auch unentdeckter Möglichkeiten ist, die durch menschliche Arbeit hervorgebracht werden können. Jede Veränderung beruht auf dem Wirklich Werden von Möglichkeiten, das Besondere der Arbeit ist das *bewusste* Ergreifen von Möglichkeiten zur Erreichung eines Zwecks. Arbeit ist eine bewusste, teleologische Tätigkeit. In ihr kommt die Möglichkeit zu sich selbst, natürlich nur in der Arbeit als freier, menschlicher Tätigkeit, als Selbstverwirklichung des Menschen. Und durch die Arbeit werden neue Möglichkeiten überhaupt erst erzeugt und so die statische Idee, die Welt liege ihrer Möglichkeit nach schon vollkommen vor, durch die dynamische Erkenntnis ersetzt, dass selbst die Möglichkeiten erst hervorgebracht werden müssen, die Welt also im permanenten Entstehen begriffen ist. Der Begriff der Arbeit vervollständigt so den der Realmöglichkeit. Denn er setzt den Umbruch, das Erzeugen von neuen Möglichkeiten an die Stelle der Vorstellung einer der Möglichkeit nach schon fertig vorliegenden Welt. Erst durch die Arbeit kann Neues die Welt betreten. Das Subjekt wird als wesentlicher Bestandteil des Wirklichkeitsprozesses sichtbar. Was der Begriff macht, lässt aber die gesellschaftliche Realität noch kalt. Denn zwar tritt mit Marx' Analyse des Kapitalismus das Bewusstsein der Entfremdung in die Welt, aber durch die immer noch aufrechte Herrschaft des Kapitals über die Menschen, wird der Zugang zur Kategorie der Möglichkeit verhindert. Das Dasein als LohnarbeiterIn gebiert unser eindimensionales Denken, in dem „Möglichkeit“ keinen Platz hat, und so bleibt auch der Mensch als Möglichkeitsbündel sich selbst und die Anderen ihm fremd. Erst in der durch ihn gemeinsam mit anderen umgestalteten Welt erkennt sich der Mensch selbst. Selbsterkenntnis ist erst mittels Selbstverwirklichung möglich.

„Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn, wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eigenen *menschlichen* Daseins. Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenheit des Menschen mit

der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“ (PM, S 116)

Anders denn als gesellschaftliches Wesen kann ein Mensch nicht tätig werden. Auch wenn er eingeschlossen in seinem Zimmer an einer Doktorarbeit schreibt, ist allein schon die Sprache, die er verwendet, wie Marx bemerkt, ein Produkt der Gesellschaft, vor der die Haustür zu verschließen nicht möglich ist. Egal wie sehr wir die gegebene Gesellschaftsordnung kritisieren, wir sind immer auch schon ihr Produkt. Ohne sie wären wir nicht. Auch das Material mit und an dem wir arbeiten ist in den seltensten Fällen bloßer Naturstoff, sondern vielfach durch die Tätigkeit anderer Menschen schon vermittelter Werkstoff. Vor der Gesellschaft sich zu verschließen ist gerade deshalb unmöglich, weil wir selbst gesellschaftliche Wesen sind. „Das Individuum *ist das gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung [...] ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens.“ (PM, S 117) Im Einzelnen lebt die gesamte Gattung als Möglichkeit, der Mensch ist noch nicht was er sein könnte, da die Menschheit als ganze bist jetzt nur als Ideal (meistens überhaupt nur als Ideologie), als Postulat existiert. All die in ihm vorhandenen Möglichkeiten, welche seine Kreativität, Vernunft und Sinnlichkeit bereichern, soll der Mensch realisieren, um ein würdiger Repräsentant der Menschheit zu werden.

„Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an also als ein totaler Mensch. Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben.“ (PM, S 118)

Das uneingeschränkte Ausleben und Entdecken eigener Potentiale wird durch die Form der Tätigkeit im Kapitalismus, also durch die entfremdete Arbeit, verhindert und unterdrückt, und zwar soweit, dass auch außerhalb dieser Arbeit unsere Wahrnehmungsmöglichkeiten verkümmert sind. Nicht nur das Denken und Vorstellen einer anderen Welt als der unseren ist uns ausgetrieben worden, auch die Sinne sind stumpf, wenn wir nicht-standardisierte Reize erfahren. Wenn wir sie überhaupt noch erfahren können. „Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben, [er] also als Kapital für uns existiert oder von uns [...] gebraucht wird.“ (PM, S 118) Nicht nur unserer Tätigkeit beraubt uns das Kapital (d.h. in letzter Konsequenz *wir uns selbst*), auch unserer Genussfähigkeit gehen wir verlustig. Wir sind keine Menschen mehr, nur noch als

Konsumenten vegetieren wir dahin. Die gesellschaftliche Eindimensionalität hat die menschlichen Möglichkeiten zugedeckt, statt verschiedenster Qualitäten füllt eine unermessliche Quantität von gleichbleibender Qualität die zum Einkaufszentrum verkommene Welt. Ganz wesentlich besteht *Ausbeutung* in der Beraubung der eigenen Möglichkeiten. Die Gesellschaft macht die in ihr lebenden Menschen im wahrsten Sinn des Wortes *fertig*, nicht nur laugt sie deren physische und psychische Energien aus und macht sie unglücklich, auch legt sie diese auf die ihnen zugeteilten Rollen fest, so als wären die Menschen nicht mehr als ihre jeweilige gesellschaftliche Funktion. Obwohl sie zum „lebenslangen Lernen“ und zur Flexibilität ermuntert werden, gelten die Menschen als in ihren Wesenszügen *fertig* und abgeschlossen. Beraubt werden wir also nicht nur unserer vorhandenen Kräfte, sondern auch noch die Möglichkeiten in uns, mögliche Fähigkeiten und Kräfte werden uns genommen. Erst wenn der Möglichkeitsraub mitgedacht wird, kann die Rede vom „*fertig machen*“ seinem vollen Gehalt nach verstanden werden.

Der produktiven Aneignung der Welt mit all den Sinnen, die dem menschlichen Wesen eigen, verstellt das Haben von Dingen den Weg. Natur und Mensch sind zu Dingen, zu Waren degradiert, anstelle von Tätigkeit, Bewegung und Entwicklung tritt der passive Konsum. „An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten.“ (PM, S 118) Marx konnte gar nicht ahnen wie tiefgreifend diese Habensstruktur, wie bestimmend das Verhalten als Kaufverhalten den gesamten Zugang der Menschen zur Welt noch bestimmen sollte. Heute ist sogar der Widerstand gegen das Vorhandene vom Konsum aufgesogen worden, so dass die Form des Konsums selbst schon, werden die „guten“ Waren gekauft (und sich vor diesen zu retten wird immer schwieriger), als kritische Haltung gilt. Umgeben von Waren sind die anderen Menschen für den Einzelnen unsichtbar geworden, er hält nur noch das Resultat ihrer Selbstentfremdung und Entäußerung in den Händen (oder will es zumindest in den Händen halten), und zwar sind sie als Menschen unsichtbar für ihn, wie er als Mensch für sich selbst nicht mehr, besser: noch nicht, erkennbar ist. Die Menschen behandeln sich gegenseitig vielmehr als Dinge, denn ihr Verhalten zur Außenwelt wurde schon dementsprechend eingelernt, da ihnen die vielseitige Aneignung der Welt von klein auf versagt wird. Geradezu eine Demarkationslinie von „Erwachsen sein“ liefert der Sieg des Tatsachensinnes über den Möglichkeitssinn, der schon dem Kind als „kindisch“ vorgehalten wird. Sind die Möglichkeiten im Menschen beseitigt, dann ist er ausgewachsen und kann nun sich und die anderen endlich als Dinge behandeln. Weder sich selbst noch die anderen kann der

entfremdete Mensch so in den Gegenständen erkennen. Diese verneinen sein Wesen, da sich in ihnen nicht die freie menschliche Tat widerspiegelt. Als Mensch sich zu begreifen ist dem Menschen deshalb nicht möglich, weil er noch gar kein Mensch ist. Die Welt selbst bleibt uns verschlossen solange wir keine weltgemäße Wahrnehmung uns angeeignet haben:

„weil der Sinn eines Gegenstandes für mich (nur Sinn für einen ihm entsprechenden Sinn hat) gerade so weit geht, als *mein* Sinn geht, darum sind die *Sinne* des gesellschaftlichen Menschen *andere* Sinne wie die des ungesellschaftlichen; erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschliche Genüsse fähige *Sinne*, Sinne, welche als *menschliche* Wesenskräfte sich betätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt.“ (PM, S 120)

Dies gesamte menschliche Potential liegt brach solange die Welt selbst unbeackert bleibt. „Wie erst die Musik dem musikalischen Sinn des Menschen erweckt“ (PM, S 120), so ist die Bedingung für die Entwicklung der menschlichen Sinnlichkeit die Etablierung einer menschlichen Welt. Der in der Welt latent enthaltene Reichtum an Formen und Gestalten muss in Wirklichkeit umgesetzt werden, damit die möglichen Fähigkeiten der Menschen geweckt werden können. Die Welt als In-Möglichkeit-Seiende ist die Bedingung für die Entfaltung der subjektiven Fähigkeiten des Menschen. Aber als solche, nämlich als gärender Weltstoff kann die Natur nur gesehen, betrachtet und dann auch bearbeitet werden, wenn das System der Selbstentfremdung aufgehoben wird: „die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur.“ (PM, S 120) Ebenso ist jedoch ein *Möglichkeitssinn* nötig, damit der Mensch die menschliche Gesellschaft zu antizipieren vermag und nicht blind an den sich anbietenden Möglichkeiten einer solchen vorübergeht. Dieser ist in all unseren Tagträumen, Hoffnungen, Utopien, Wünschen, Idealen, Phantasien und Begehren präsent. Und das verweist auf die objektiven Möglichkeiten außer uns, die diesen Möglichkeitssinn in uns erwecken.

Wie zentral der Begriff der Realmöglichkeit im Denken von Marx verankert ist, zeigt sich daran, dass nach Marx Auffassung der Mensch selbst seinen Zweck in der Realisierung seiner Potentiale findet. „Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigene Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert.“ (PM, S 123) Damit der Mensch menschlich werden kann muss die gesamte gesellschaftliche Produktion auf diesen Zweck hin ausgerichtet werden: auf die Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten. Und da dies nur durch und in der

tätigen Auseinandersetzung mit der Welt geschehen kann, muss allgemein nicht nur von der Realisierung der menschlichen Fähigkeiten gesprochen werden, sondern von dem zu sich selbst kommen der Welt. Ziel ist deshalb nicht „nur“ ein neuer Mensch, vielmehr überhaupt eine andere, neue Welt. Im Kapitalismus wird die Beschränkung der eigenen Möglichkeiten auf das Dasein als Produzent und Konsument durch das künstlich erzeugte Bedürfnis zu kompensieren versucht, immer mehr Waren zu besitzen und zu gebrauchen. „Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äüßerst, um so mehr hast du, um so größer ist dein entäußertes Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen.“ (PM, S 130) Die Antwort auf die Entfremdung ist noch mehr Entfremdung. Erst wenn die Menschen vollkommen zu Dingen geworden sind und nichts mehr wollen als andere Dinge hebt sich die Entfremdung auf perfide Weise selbst auf, da der Entstellte in einer entstellten Welt sich schlussendlich zu Hause fühlt. Solange jedoch die Menschen im Kaufhaus der Welt die Frage „Etwas fehlt.“ noch als brennenden Mangel in sich spüren, ist Platz für eine bessere Welt, eine Welt die nicht einfach konsumiert werden kann, weil sie erst noch herzustellen ist. „Der Konsumentenhaltung liegt der Wunsch zugrunde, die ganze Welt zu verschlingen, der Konsument ist der ewige Säugling, der nach der Flasche schreit.“⁵⁴ Die Menschheit muss also endlich Erwachsen werden, aber nicht in dem Sinne, dass sich die Jugend ihre Hörner abstößt und der Realitätssinn qua Anpassungsfähigkeit sich durchsetzt gegenüber lebendigen Bedürfnissen, sondern so, dass sie die Hände aus dem Schoß nimmt und endlich anfängt ihre Geschichte selbst zu machen, um sie selbst zu werden. Anstatt nach der eigenen Flasche zu schreien, sollte ein Brunnen geschaffen werden, aus dem alle zu trinken vermögen. Der konsumierende Charakter verlangt immer nach dem was ist und das er noch nicht hat. Wenn er das vermeintlich benötigte hat, ist er für kurze Zeit zufrieden (sicher nicht glücklich), er selbst hat durch diesen Akt keinerlei Möglichkeiten verwirklicht oder sich selbst verändert, höchstens in dem negativen Sinn, dass seine Reizschwelle nun wieder etwas höher liegt. Die Flasche im Mund bringt ihn nur für kurze Zeit zum Schweigen. Auch sein Verhältnis zu den anderen Menschen bewegt sich in den Bahnen von Warenaustausch, er tritt als Käufer dem anderen als Verkäufer gegenüber, als Menschen begegnen sich die Menschen hierbei nur in den seltensten Fällen. Jede zwischenmenschliche Weiterentwicklung wird somit unterbunden bzw. in den familiären und privaten Bereich verschoben. Aber auch dort treffen Beschädigte aufeinander. Ich habe das, was ich wollte und bin durch dieses Ding bestimmt. „Der moderne Konsument könnte sich mit der Formel identifizieren: *Ich bin, was ich habe und was ich*

⁵⁴ Fromm, Erich: „Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 2000, S 37. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als HS unter Angabe der Seitenzahlen.

konsumiere.“ (HS, S 37) Die gesellschaftliche Dimension des menschlichen Wesens wird dahingehend verkehrt, dass wir uns nur noch als abstrakte Individuen gegenüber treten, um an Dinge heranzukommen.

In einem Vortrag⁵⁵ Mitte der 60er Jahre sprach Erich Fromm von einem neuen Menschenbild, das sich in den fortgeschrittenen Industriestaaten der Welt herauskristallisiert. Heute ist es so umfassend verbreitet, dass es scheinbar zur Wesenstruktur jedes Menschen - zumindest an den reichen Plätzen dieser Erde - geworden ist: das Dasein als Konsument, der konsumierende Mensch, der „*homo consumens*“. Sein Charakter ist nicht nur dadurch bestimmt, dass sein Lebensinhalt im Konsumieren verschiedenster Güter besteht, auch nimmt er alle möglichen Dinge, aber auch Beziehungen zu Menschen, als Konsumgüter wahr, was nicht allzu schwer fällt in einer Gesellschaft, deren Zweck die Ökonomisierung jedes Lebensbereiches, also das zur Ware machen von allem und jedem, ist. „Es gibt überhaupt nichts, was sich für diesen Menschen nicht zum Konsumartikel verwandeln könnte.“ (PÜ, S 38) Ihr Verhalten zur Gesellschaft und Natur, in der sie leben, ist durch das Konsumieren geprägt, auch Bereiche des Lebens, die früher keineswegs einfach konsumierbar waren, sondern Aktivität vom Menschen verlangten. Der Mensch als Konsument ist aber „ein passiver, ein leerer, ein ängstlicher, ein isolierter Mensch, für den das Leben keinen Sinn hat und der zutiefst entfremdet und gelangweilt ist.“ (PÜ, S 38) Damit er diesen erbärmlichen Zustand seiner selbst erträgt, sucht er sein Glück im Konsum, deckt sich mit allerlei Waren zu, verschlingt sie und mauert sich mittels ihrer ein. Da nun alle Menschen, die nicht zu denjenigen gehören, die um ihr tägliches Brot zu kämpfen haben und in bitterster Armut dahinleben, an diesem krankhaften Konsumzwang leiden, nimmt niemand sein Verhalten als Krankheit wahr, so Fromm. In einer kranken Gesellschaft glauben alle gesund zu sein. Aber weil sich nicht alle wirklich gesund fühlen, werden sie von der Werbeindustrie ständig dazu angehalten mehr zu konsumieren, um dann doch noch vielleicht das versprochene Glück zu erhalten. „Im 19. Jahrhundert war es unmoralisch, etwas zu kaufen, wofür man nicht das Geld hatte. Im 20. Jahrhundert gilt es als unmoralisch, etwas nicht zu kaufen, wozu man nicht das Geld hat, denn man kauft und reist ja sogar auf Abzahlung.“ (PÜ, S 41) Die derzeitige Weltwirtschaftskrise gibt ein gutes Bild für die Krisenhaftigkeit dieses Gesellschaftssystems ab, das die Menschen dazu drängt sich Geld zu borgen, um zu konsumieren und zwar mehr

⁵⁵ Fromm, Erich: „Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses“, in: Oskar Schatz (Hg.): *Die erschreckende Zivilisation. Salzburger Humanismusgespräche*, Europa Verlag, Wien, 1970. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als PÜ unter Angabe der Seitenzahlen.

als geht. Das sei aber nur so nebenbei erwähnt. Permanent züchtet unsere Gesellschaft Ängste vor dem Versagen als tüchtiger Funktionsträger in derselben, wobei nicht nur der ökonomische Druck, der auf den Menschen lastet enorm ist. Wer sich nicht anpasst, riskiert den Verlust der eigenen Identität. „Was hier auf dem Spiel steht, ist in keiner Weise nur das Einkommen, sondern die Freundschaft, die Liebe, der Respekt“ (PÜ, S 42) sind gefährdet, wenn die gesellschaftlich geforderte Leistung nicht erbracht wird. Und diese Leistung besteht in der Anpassungsfähigkeit, d.h. „auf seiner Fähigkeit, genügend häufig ja zu sagen und gerade im richtigen Maße nein zu sagen“ (PÜ, S 42). All diese Versagensängste sollen durch den Konsum betäubt und kompensiert werden. Dieser zwingt den Menschen aber nun gerade in ein passives Verhalten, das seine Unselbständigkeit nur noch erhöht und Ursache für verstärkte Angst, welche durch Konsum bekämpft werden soll, ist. All die von der Gesellschaft dem Einzelnen abverlangten Entsayungen sollen in der Sphäre des Konsums zu ihrem Recht kommen. Die den Menschen genommene Autonomie und Freiheit tritt in ihrer Karikatur als Wahlfreiheit auf, als die Möglichkeit zwischen vorgegebenen, qualitativ gleichwertigen Produkten sich zu entscheiden. Wichtig ist, *dass* sie sich entscheiden und *dass* sie konsumieren, *was* ist eher nebensächlich. Die vermeintliche Freiheit im Konsum muss den Verlust der möglichen Freiheit über das eigene und die Einrichtung des gemeinschaftlichen Lebens bestimmen zu können zudecken. Lächerliche Möglichkeiten wie die zwischen verschiedenen Milchsorten zu wählen, töten die Realmöglichkeit ein Leben jenseits von entfremdeter Arbeit und Konsumzwang zu führen. Auch die Gleichsetzung von Glück mit uneingeschränkter Konsumfähigkeit, die Fromm hier anführt, bindet die Menschen an das Gegebene, an die Güter und hemmt den Blick für Möglichkeiten außerhalb dieser Gesellschaft und im einzelnen Individuum selbst, dessen Fähigkeiten verkümmern.

Wenn die von der kapitalistischen Gesellschaft produzierten Bedürfnisse, die der Erhaltung der Ausbeutung dienen und die Fähigkeiten und wahren Bedürfnisse der Individuen unterdrücken und die Menschen in ihrer Passivität gefangen halten, dann stellt sich die Frage nach den *guten Bedürfnissen*. „Die guten Bedürfnisse sind jene, die die Lebendigkeit, die Produktivität, die Sensibilität, das Interesse, die Aktivität des Menschen fördern.“ (PÜ, S 47) In anderen Worten: alles das, was zur Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten beiträgt, ist als positiv zu bewerten. Allein schon die Unterscheidung von guten und schlechten Bedürfnissen, scheint heute vollkommen unmöglich zu sein. Dass der Mensch nicht selbständig über seine Bedürfnisse bestimmen kann und dass auch innigstes Verlangen nach einer Sache sich als falsch herausstellt, wird gerade von den herrschenden Mächten,

deren Hauptinteresse die Manipulation der Bedürfnisse ist, als totalitär verschrien und empört zurückgewiesen. Die Frage der Bedürfnisse ist (neben allen sachlichen Problemen) deshalb auch so heikel, weil sie „die Rolle des Menschen als totalen Konsumenten“ (PÜ, S 50) überhaupt thematisiert und an den Grundfesten des Ausbeutungssystems rüttelt, indem in den Raum gestellt wird, dass Konsum als solcher zu kritisieren wäre. Tabu ist dies auch deshalb, weil damit die Identität des Menschen selbst bedroht würde.

„Der moderne Mensch *hat* viele Dinge und gebraucht viele Gegenstände, aber er *ist* sehr wenig. Seine Gefühle, seine Denkvorgänge sind zurückgebildet wie untrainierte Muskeln. Er hat vor allen sozialen Veränderungen Angst, weil jede Störung des gesellschaftlichen Gleichgewichts ihm Chaos oder Tod bedeuten – vielleicht nicht im physischen Sinn, aber doch als das Ende seiner Identität.“ (HS, S 126)

Muskeln lassen sich jedoch wieder aufbauen, Möglichkeitssinn sich wiedergewinnen und das Zerschneiden der falschen Identität kann neben der Katastrophe, die sie unbezweifelbar auch darstellt, als Beginn der Befreiung angesehen werden. Positiv am fehlenden Arbeitsbegriff des Aristoteles ist gerade auch das Nichtsein von entfremdeter Arbeit in der Bestimmung von Tätigkeit, von Praxis. Die entfremdete Sklavenarbeit findet keinen Eingang in die Reflexion und so kommt die Praxis, das menschliche Tun als unentfremdetes, so wie es *sein könnte* zur Geltung. „Die Vorstellung daß Kontemplation eine Form von Inaktivität sei, wäre ihm unvorstellbar gewesen.“ (HS, S 92) Heute könnten Tätigkeiten, die als völlig nutzlos gelten, weil sie dem Profitmotiv widersprechen, durch die Augen von Aristoteles betrachtet ihre Bedeutung wiedergewinnen. Aber zur Zeit wird unser Verhalten noch vom Konsum geprägt. Auch den anderen Menschen gegenüber verhalten wir uns wie zu Sachen und verfestigen so nur ihren und unseren durch die entfremdete Arbeit erzeugten Warenstatus. Wie befremdet wären wir, wenn eine Kassiererin im Supermarkt uns vom Kauf eines bestimmten Produkts abraten würde oder uns fragen würde was wir gestern gemacht haben? Wir erwarten, dass sie ihre Funktion erfüllt und jedes Durchbrechen ihrer Rolle würde nur Verwirrung hervorrufen. Die Menschen begegnen einander als Träger ihrer gesellschaftlichen Funktion, d.h. als Produzenten und Konsumenten, ergo nicht mehr als Menschen.

„Setze den *Menschen als Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. [...] Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zur Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willen entsprechende *Äußerung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein.“ (PM, S 149)

Nur so wäre keine Selbstentfremdung mehr und Möglichkeiten des Menschen und der Welt könnten freigesetzt werden, d.h. Neues würde entstehen, qualitativ Neues würde von den Menschen gemeinsam hervorgebracht werden, und das passive Verlangen nach immer mehr vom Gleichen hätte sein Ende. Dies ist aber nicht eine Frage der richtigen Einstellung, sondern der *geschichtlichen Tat*. Zu jener gehört aber gerade das Bewusstsein über die Arbeit der Menschen, welche unsere Welt hervorbringt und den verstellten Möglichkeiten, welche die entstellte Form der Arbeit als vergängliche dechiffriert und ihrem Vermögen nach als freie menschliche Tätigkeit sichtbar macht. Das was Arbeit sein könnte spricht sein vernichtendes Urteil über die gegebene Form der Arbeit aus. Das Kannsein entblößt das Sein als unvollendetes. Dieser Widerspruch zwischen dem was ist und dem was sein kann, macht auch für Erich Fromm den Kern von Marx' Theorie der Arbeit aus.

„In der Arbeit drückt der Mensch sich selbst aus, sie ist der Ausdruck seiner individuellen physischen und geistigen Kräfte. In diesem Prozeß echter Tätigkeit entwickelt sich der Mensch, er wird er selbst. Die Arbeit ist nicht nur Mittel zum Zweck – dem Produkt – sondern sie ist Selbstzweck, sie ist der sinnvolle Ausdruck der menschlichen Energie. Daher macht Arbeit Freude.“⁵⁶

Ihrer Möglichkeit nach, muss hinzugefügt werden. Im Kapitalismus sieht dies anders aus: anstatt sich durch freie Tätigkeit auszudrücken wird der Lohnarbeiter ausgequetscht und in die Eintönigkeit der immer selben Arbeit gezwungen. Soll endlich ein menschenwürdiger Zustand hergestellt werden, dann muss die heutige Form der Arbeit abgeschafft und nicht bloß höher entlohnt werden. Die Lohnarbeit ist nämlich nicht einfach nur prinzipiell zu schlecht bezahlt, sie entfremdet den Menschen sich selbst, seine Existenz entspricht nicht seinem Wesen, welches gerade durch die entfremdete Arbeit abgetötet wird. Das Dilemma unserer Gesellschaft ist, „daß der Mensch in Wirklichkeit nicht das ist, was er potentiell ist, oder anders ausgedrückt, daß er *nicht ist, was er sein sollte, und daß er sein sollte, was er sein könnte*.“ (DMM, S 370) Die Vernichtung von Möglichkeiten führt zur Verkrüppelung des Menschen, der seinem eigenen Tun, den Produkten dieser Tätigkeit und den anderen Menschen als Fremder gegenübersteht, und der blind nicht nur für das, was er selbst gemacht hat wird, sondern auch nicht sieht, was er alles machen *könnte* und so auch *sein* könnte. „Der entfremdete Mensch, der glaubt, daß er der Herr der Natur geworden sei, ist zum Sklaven der Dinge und Umstände geworden, das machtlose Anhängsel einer Welt, die zugleich der

⁵⁶ Fromm, Erich: „Das Menschenbild bei Marx“, in: *Erich Fromm. Gesamtausgabe Bd. 5*, Funk, Rainer (Hg.), Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH&Co. KG, München, 1989, S 366. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als DMM unter Angabe der Seitenzahlen.

erstarrte Ausdruck seiner eigenen Kräfte ist.“ (DMM, S 373) Klar ist daher auch, dass das Verschwinden von Arbeitsverhältnissen wie sie im 19. Jahrhundert vorherrschten, keineswegs den Tatbestand der Ausbeutung, Verdinglichung und Entfremdung anachronistisch werden lassen. Wobei niemals vergessen werden darf, dass sich diese Auflösung körperlicher Schwerstarbeit nur auf den kleinen Teil der Welt, der als erste bezeichnet wird erstreckt, und dass in großen Gebieten unseres Erdballs eine Quälerei stattfindet, die sich nicht allzu weit von den Verhältnissen des 19. Jahrhunderts entfernt hat. Aber auch hier bei „uns“ ist, wie schon gesagt, von einer Aufhebung der Entfremdung zu sprechen blanker Hohn. Unsere sogenannte Wissensgesellschaft zwingt die Menschen dazu sich mit Haut und Haaren, d.h. ihre ganze Persönlichkeit zu verkaufen, ihr Sprechen, ihren Witz, ihre sozialen Fähigkeiten dazu zu instrumentalisieren, um sich selbst als Ware anzubieten. In der totalen Prostitution des Menschen findet die Entfremdung heutzutage ihren Höhepunkt, erst heute werden die Menschen wirklich durch und durch zu Waren. Und da sie sich selbst, also ihre getrimmte Persönlichkeit zu Markte tragen, müssen sie diese wohl oder übel wieder mit nach Hause schleppen, wo sie dann auch nie bei sich sind, weil sie ihre Arbeit, nämlich ihr marktkonformes Ich, immer mit sich tragen und diesen Schatten nicht abhängen können. Die Trennung zwischen Arbeitszeit und Freizeit ist aufgehoben und damit auch die Möglichkeit sich im arbeitsfreien Abschnitt des Tages vielleicht nicht mit Konsum zu therapieren, sondern für diese Gesellschaft nutzlose, aber für den Menschen produktive Tätigkeiten nachzugehen oder ganz einfach über die Arbeit zu schimpfen. Anstelle des Ärgers über den Arbeitsplatz, den Vorgesetzten und die gesamte Arbeitssituation treten dann Selbstzweifel. Wenn der Begriff Selbstentfremdung Sinn macht, dann gerade in Bezug auf heutige Formen von Lohnarbeit, d.h. von Selbstausbeutung und Selbstbeschränkung. Wenn das eigene Lächeln zum aufgesetzten wird ist es nicht von langer Dauer bis das aufgesetzte zum eigenen Lächeln sich verwandelt. Die gelesenen Bücher dienen nur noch zur Präsentation der eigenen Belesenheit, so dass die Belesenheit nicht mehr die eigene ist und die Wahrheit von Texten individuelle Erfahrung nicht tangiert, da jene nur Mittel zum Selbstverkauf ist. Menschliche Fähigkeiten verkommen zu entmenschten. Das Gespräch wird zum Informationsaustausch. Der andere manipulierende ist immer zugleich auch ein selbst manipulierter Mensch. Sind die Tiere Gefangene ihrer Triebe, so ist der lohnarbeitende Mensch Geisel seiner unfreien Tätigkeit und der unmenschlichen Verhältnisse, die er durch jene reproduziert. Das Menschliche am Menschen verschwindet.

„Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen,

ihre Lebensmittel *zu produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“⁵⁷

Pflanzen und Tiere entwickeln ihre Naturanlagen automatisch indem sie ihren Trieben und Instinkten Folge leisten, hingegen kann sich der Mensch von seinen unmittelbaren Bedürfnissen distanzieren und sich in ein Verhältnis zu seinen Anlagen, zu seinen Möglichkeiten bringen, diese realisieren, wieder herstellen und selbst neue Möglichkeiten schaffen. Aus Mangel an Instinkten, welche sie in den Naturzusammenhang einbetteten, erzeugen die Menschen sich selber ein Bett, sie errichten ihre eigene Welt, erkennen die sich ihnen von der Natur anbietenden Möglichkeiten und nutzen diese. Hierbei geht es aber nicht nur um das Überleben, das die Menschen sich zu sichern trachten. Ihre Produktion

„ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte *Lebensweise* derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, *was* sie produzieren, als auch damit, *wie* sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“ (DI, S 21)

Daher sind die LohnarbeiterInnen nicht das, was sie wahrhaft sind, was sie *sein könnten*, denn sie entäußern sich selbst, indem sie Dinge produzieren, die ihnen fremd gegenüberstehen, die größtenteils nutzlos sind, da sie Bedürfnisse befriedigen, welche ohne ihre Herstellung so überhaupt nicht existierten und sie sind in einer Weise tätig, die ihr menschliches Potential untergräbt, sie verstümmelt und ihre Mitmenschen nur als Konkurrenten auftreten lässt. Ihre Lebensweise ist eine ihnen aufgezwungene des Absterbens der eigenen Möglichkeiten, ihr Leben ist eine Art des Sterbens. Tritt der Gehirntod ein, dann vegetieren sie als lebende Leichen weiter. Ihre Gedanken und Vorstellungen entsprechen dieser ihrer Form des Lebens. „Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“ (DI, S 26) Da dieser heute aber größtenteils bewusstlos erfolgt, findet ihr Dasein als ZwangsarbeiterInnen seinen Ausdruck in ihrer Bewusstlosigkeit, ihrer Blindheit gegenüber dem, was sie machen und was sie tun können.

Die Ignoranz dem Begriff der Realmöglichkeit gegenüber, der das Anders-sein-können beleuchten würde, ist eben jener Allmacht des Gegebenen geschuldet, die sich im entfremdeten Arbeitsprozess täglich verlängert. Dass am Ort einer möglichen

⁵⁷ Marx, Karl/Engels, Friedrich: „Die deutsche Ideologie“, in: *MEW Bd. 3*, Dietz Verlag, Berlin, 1961, S21. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als DI unter Angabe der Seitenzahlen.

Selbstverwirklichung die menschliche Selbstentwirklichung stattfindet bezeugt die Nähe und gleichzeitig die unerreichbare Ferne einer Veränderung zum Besseren. Mit dem Hammer, den wir uns selbst und unsresgleichen permanent ins Gesicht schmettern, könnten wir auch die uns dazu bringenden Verhältnisse zerschlagen und anfangen unsere eigene Welt aufzubauen. Wir finden die verlegte Brille nicht, weil sie auf unserer Nase sitzt. Anstatt Opfer eines vermeintlichen Schicksals zu sein müssen die Menschen die sich anbietenden Möglichkeiten der Welt ergreifen, soll heißen: die *Geschichte machen*. Bis jetzt kocht jedoch nur jeder sein eigenes Süppchen. Das was er sein könnte wird ihm täglich durch das was er ist ausgeprügelt. Schon in der Arbeitsteilung findet sich die Ursache für diese Beschränkung der Menschen durch die Zuteilung an „einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeiten“ (DI, S 33), in welche die Menschen hineingezwängt werden. Nicht der geringste Anklagegrund gegen die Lohnarbeit ist die von ihr bewerkstelligte Vernichtung von Möglichkeiten. Gegen solch eine Ausrottung an Möglichkeiten, also an Dimensionen des Daseins, müssen sich sämtliche menschliche Bestrebungen richten, damit endlich eine Gesellschaft errichtet werden kann,

„wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“ (DI, S 33)

Die allseitige Entwicklung der Menschengattung schwebt als Ziel vor uns, und zwar als erreichbares Ziel. Die Bedingungen hierfür liegen als reale Möglichkeiten vor uns, die gesellschaftlichen Produktivkräfte haben ein Niveau an Leistungsfähigkeit erreicht, das, würde es nur richtig genutzt werden, alle Menschen auf Erden ernähren und die auszuführende notwendige Arbeit auf ein Minimum reduzieren könnte. Jedoch werden diese Möglichkeiten tunlichst unterdrückt und blockiert, welche die herrschenden Verhältnisse aufzuheben im Stande wären. Die reale Unterwerfung der Möglichkeiten der Befreiung geht einher mit der Verdrängung der Realmöglichkeit aus den Köpfen der Leute, so dass „die sinnliche Welt als die gesamte lebendige sinnliche Tätigkeit der sie ausmachenden Individuen“ (DI, S 45) ihnen nicht zu Bewusstsein kommt. Die Menschen leben in der von ihnen hergestellten Welt ohne sich dessen bewusst zu sein, da sie bis jetzt im Grunde bewusstlos die Veränderung der Welt voranbrachten, d.h. sie nicht nach einem gemeinsamen, rationalen Plan gestaltet haben. Erst durch die Aufhebung der Lohnarbeit und das bedeutet gleichzeitig durch die Aufhebung der Teilung der Arbeit und der Fesselung der Vielseitigkeit

der Individuen mittels dieser, kann die Welt menschlich werden. „Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft [mit Anderen hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“ (DI, S 74) Da der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, wird er auch erst in Gesellschaft ein wahrhaftes Individuum und als solches frei. Sollen die Fähigkeiten und Talente der Menschen zur Entfaltung gelangen, dann ist es nötig, dass die Festlegung auf eine bestimmte eingefahrene Tätigkeit, welche nicht freiwillig sondern zwangsweise vollzogen wird, aufhört. Nicht nur bildet die Arbeit das Scharnier zwischen einer Anlage, einer Möglichkeit und deren Entfaltung, Verwirklichung, sie macht vor allem die praktische Bedeutsamkeit der Realmöglichkeit sichtbar: um zu werden was wir sind, müssen wir die Lohnarbeit abschaffen. Damit alle aufhören einzeln zu leiden, ist die gemeinsame, bewusste Umgestaltung der Gesellschaft unabdingbare Voraussetzung. Dies ist aber nun nicht eine abstrakte Forderung des Wollens, welche Marx und Engels gleich einem Sollen dem Sein gegenüber stellen würden, sondern die Beschreibung einer *geschichtlichen Tendenz*. „Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“ (DI, S 35) Würde der Tat keine geschichtliche Tendenz entsprechen, würde sie nicht objektiv-reale Möglichkeiten zu ihrer Voraussetzung haben, dann würde die Aufhebung der Lohnarbeit wohl die völlig ohnmächtige Bekundung eines verzweifelten Wunsches sein, jedoch nicht eine historische Handlung.

Marx stellt nie eine abstrakte moralische Aufforderung den nackten Tatsachen entgegen, vielmehr gibt es diese reinen Tatsachen in seiner Ontologie, die im Grunde eine Geschichtsphilosophie ist, nur als Verdinglichungen, als Momentaufnahmen im Weltprozess. Im wahrsten Sinn des Wortes sind Tatsachen nackt, wenn sie unabhängig von der Bewegung, dessen Teil sie sind, festgehalten werden, sie sind dann nämlich bar jeder Wahrheit, die nur im Werden, in der Entwicklung zu finden ist. Ohne die Idee der *Tendenz* ist wohl die ganze materialistische Geschichtsauffassung nicht zu verstehen, wie jene ohne objektiv-reale Möglichkeiten als partieller Bedingtheit unbegreiflich bliebe.

„Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets

finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.“⁵⁸

Der Keim der neuen muss schon in der alten Gesellschaft enthalten sein, denn diese entsteht aus jener und fällt nicht plötzlich vom Himmel. Demgemäss kann die unentfremdete der entfremdeten Arbeit überhaupt nicht als abstrakte Anklage gegenübersehen, letztere ist vielmehr die Wahrheit der ersteren, denn die Lohnarbeit ist nur eine missgebildete, eingeschränkte Form freier menschlicher Tätigkeit und jeglicher Impuls gegen die Zwangsarbeit entspringt dem Wunsch der Befreiung jener gefesselten allseitigen Realisierung der eigenen Vermögen. 1843 schrieb Marx in einem Brief an Ruge: „Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier knie nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien.“⁵⁹ Die von der Welt selbst hervorgebrachten Möglichkeiten sollen nun gegen ihre Verknöcherung gerichtet werden. Ist der Kern von Wirklichkeit die Bewegung vom Möglichem zum Realisierten, dann ist über den Begriff der Arbeit, die ja gerade im Frei- und Umsetzen von Potentialen besteht, ein genuiner Schlüssel für die Erkenntnis der Welt gefunden. Durch den philosophischen Begriff der Arbeit als Selbstverwirklichung wird somit zugleich das Urteil über die bestehende Form derselben gesprochen.

„In dem Maß, in dem die Philosophie Allgemeinbegriffe gegen die besondere Erscheinungsform der Dinge herausarbeitet, kommuniziert sie nicht nur Wissen, sondern auch die entsprechenden Handlungsimperative. Die Allgemeinheit des Begriffs enthält die Botschaft seiner Konkretisierung: das ‚Sollen‘ ist im ‚Sein‘ enthalten.“⁶⁰

Was Marcuse hier festhält trifft voll und ganz auf die kritische Theorie von Marx zu. Er stellt dem Weltlauf nicht abstrakt ein Ideal entgegen und pocht auf die Moral, vielmehr zeigt er auf, was alles in diesem Weltlauf noch steckt, was möglich wäre und entzieht ihm so den Schein der Notwendigkeit und gibt die Mittel in die Hand ihn umzuleiten. Moralisch ist dies allemal, nur eben nicht abstrakt dem Gegebenen unmittelbar entgegengestellt, sondern aus ihm selbst heraus entwickelt und dadurch konkret, weil mit dem Werden der Wirklichkeit vermittelt. „Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit

⁵⁸ Marx, Karl: „Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort“, in: *MEW Bd. 13*, Dietz Verlag, Berlin, 1971, S 9.

⁵⁹ Marx, Karl: „Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘“, in: *MEW Bd. 1*, Dietz Verlag, Berlin, 1988, S 345.

⁶⁰ Marcuse, Herbert: „Die Relevanz der Realität“, in: Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften Bd. 3. Philosophie und Psychoanalyse*, Hg. Jansen, Peter-Erwin, zu Klampen Verlag, Lüneberg, 2002, S 203.

nur die Tatsache aus, daß sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben“⁶¹, d.h. hinter den fortschrittlichen Idealen einer geschichtlichen Epoche stehen objektiv-reale Möglichkeiten, die solche Ideen überhaupt erst entstehen lassen. Nichtsdestotrotz sind diese postulatorischen Ideen nötig, um die Möglichkeiten ins Leben zu rufen, denn ohne sie hätte das Handeln keinen Zweck, kein Wozu und die Möglichkeiten blieben solche. Denn in jedem angestrebten Ideal steckt das Kannsein drinnen und damit der Bezug zur Möglichkeit. Jedoch entgleitet uns dieser Sinn fürs Mögliche immer mehr, oder besser: der Möglichkeitssinn wird uns systematisch Tag für Tag aufs neue ausgetrieben. Der Sinn dafür, dass es auch anders sein könnte wird durch die Allgegenwart von angeblichen Sachzwängen erstickt. Die Notwendigkeit erschlägt die Möglichkeiten. Permanent wird uns das eingetrichtert, eingehämmert und suggeriert und vor allem: von uns selbst praktiziert, und zwar täglich, wenn wir uns als Arbeitskräfte verdingen müssen. Dort wo die Möglichkeit auf oder vielmehr in der Hand, nämlich unserer liegt, in der freien, produktiven Gestaltung der Welt wäre der Möglichkeitssinn wach und präsent und wir könnten sehend durch unsere Welt gehen. Im Herrschaftsbereich der Lohnarbeit jedoch waltet die Notwendigkeit und nicht die Freiheit, das Müssen, nicht das Können. Hier verwandeln wir nicht Mögliches in Wirkliches, sondern entfernen Möglichkeiten aus unserer (bedauerlichen) Wirklichkeit. *In der Arbeit* findet sich sowohl der *Schlüssel* als auch das *Schloss* zum Möglichkeitssinn, denn als Zwangsarbeit verwehrt sie uns den Zutritt und als freie Tätigkeit eröffnet sie ihn uns. Deshalb soll nun diese Verunmöglichung des Möglichkeitssinns im „Reich der Notwendigkeit“ seine Darstellung finden, um zu zeigen, dass nicht nur Philosophen den Begriff der Realmöglichkeit beiseite geschoben haben, sondern wir alle das Denken des Anderen, des Anders-sein-Könnens durch die Herrschaft der Lohnarbeit immer mehr verlernen. Nicht auf frühere glückliche Zeiten, in denen wir alle dieses Sinnes noch nicht beraubt waren, verweise ich, wenn ich vom *Verlernen* schreibe, sondern auf die von jeden von uns erlebte Kindheit. Denn als Kinder waren wir noch mit einem Möglichkeitssinn ausgestattet, der uns dann ausgetrieben wurde. Dafür dürfen wir uns jetzt Erwachsene nennen. Auf das Abtöten des Fragens im Kind als wesentlicher Prozess im Heranwachsen, das weniger ein Wachsen denn ein Zurechtstutzen ist, hat auch Ernst Bloch schon hingewiesen.

„Freilich ist diese Art Stillwerden gleichfalls sonderbar, nur wenige Jahre nach so ruhelosem kindlichen Fragen. Und nicht nur Gewöhnung hat hier gedämpft, es wurde von obenher dem nachgeholfen, vor allem bei ärmeren Fragern, damit nicht zu viel und gar unangenehm gefragt würde. Etwa nach mehr Suppe,

⁶¹ Marx, Karl/Engels, Friedrich: „Manifest der Kommunistischen Partei“, in: *MEW B.4*, Dietz Verlag, Berlin, 1974, S 480. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als MKP unter Angabe der Seitenzahlen.

weniger Arbeit und wie das zusammen zu machen sei und anderem mehr, was nicht zum guten Benehmen gehört. Von dergleichen wird abgelenkt oder auch schulend behauptet, das Gefragte sei schon da, sei nicht mehr fraglich.“ (A, S 224)

IV.1.2. Die Austreibung der Möglichkeit – Schöne neue Arbeitswelt

Ich beziehe mich bei der Erklärung dieses Prozesses der Unterdrückung der Möglichkeiten auf ein Buch von André Gorz, das sich mit dem Wandel der Arbeitswelt in der zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigt⁶². Die Austreibung der Möglichkeit setzt systematisch mit der beginnenden Industrialisierung und der damit einhergehenden Zurechtstutzung der Menschen zur abstrakten Arbeitskraft ein. Wie jedes andere Geschäft musste auch die Ware Mensch so berechenbar wie möglich gemacht werden, d.h. das Menschliche, Individuelle, Besondere und Eigenartige musste verschwinden und nur noch die „bloße Arbeitskraft, die mit der Arbeitskraft jedes beliebigen anderen Arbeiters austauschbar und vergleichbar ist und Zwecken dient, die ihm fremd und überdies gleichgültig sind“ (KV, S 38), sollte übrigbleiben. Leicht war diese Aufgabe nicht zu bewältigen. Denn das was heute als *normal* erscheint, täglich seine Lohnarbeit zu verrichten, war den Menschen noch fremd, denn diese arbeiteten, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen und hörten damit auf sobald dieser Zweck erfüllt war. „Der Widerwillen der Arbeiter, Tag für Tag einen ganzen Arbeitstag zu bestreiten, war die Hauptursache für den Bankrott der ersten Fabriken.“ (KV, S 39) Deshalb bezahlten die Unternehmen den Unternommenen (wie Brecht so treffend schrieb) so niedrige Löhne, dass sie nicht anders konnten als täglich ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um überleben zu können. Und so wurden sie zu hörigen Arbeitskräften umerzogen. Ihr ganzes Leben wurde vollständig auf den Kopf gestellt. Womit ich aber keineswegs ihre vorherige Lebensform idealisieren will, sondern nur den Bruch zu dieser zu veranschaulichen versuche.

„Die ökonomische Rationalisierung der Arbeit [...] war eine Revolution, eine Umwälzung der Lebensweise, der Werte, der sozialen Beziehungen und der Beziehungen zur Natur [...] Sie läßt ein Individuum entstehen, das – bereits in seiner Arbeit entfremdet – auch in seinem Konsum und schließlich in seinen Bedürfnissen entfremdet sein muß.“ (KV, S 40f.)

Ein Prozess der Ökonomisierung wurde hier in Gang gesetzt, der sich unaufhörlich fortwälzt und vor keinem Lebensbereich halt zu machen scheint. Die lebendige Arbeit ist nicht mit dem

⁶² Gorz, André: „Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft“, Rotbuch Verlag, Berlin, 1990. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als KV unter Angabe der Seitenzahlen.

Leben verwoben, tote Arbeit gebietet über das Leben. Dieser ökonomische Rationalisierungsprozess ist tendenziell grenzenlos. Da die ökonomische Sphäre der Gesellschaft von anderen Bereichen derselben abhängt, wird versucht auch diese immer mehr zu rationalisieren, berechenbar zu machen, wie Gorz anschaulich notiert. Die gesamtgesellschaftliche Arbeitsteilung nimmt immer mehr zu und wird für die in ihr tätigen Individuen immer unüberschaubarer. „Die immer komplexere Organisation spezialisierter Funktionen übersteigt also den Horizont der in ihr Tätigen.“ (KV, S 52) Die Menschen müssen in dieser Riesenmaschine funktionieren, d.h. fremdbestimmte Handlungen richtig ausführen. Die Menschen werden zu Rädchen im Getriebe degradiert. Aber nicht nur ihre jeweilige Tätigkeit, auch das Wozu, das Wie und die Menschen mit denen zusammengearbeitet werden muss, unterliegen nicht der eigenen Entscheidung. Ihrer Individualität entkleidet (wenn sie überhaupt je Individuum waren) sollen sie bloß ihre Funktion erfüllen, in ihrer Freizeit können sie dann scheinbar machen was sie wollen, wenn sie noch Kraft dafür übrig haben. Berufsleben und Privatleben werden strikt voneinander getrennt. „Beruflicher Erfolg verlangt Konkurrenzgeist gegenüber den Arbeitskollegen, Opportunismus sowie Folgebereitschaft gegenüber den Vorgesetzten. In der Privatsphäre wird dieses Verhalten dann durch ein bequemes, üppiges und hedonistisches Leben belohnt und *kompensiert*.“ (KV, S 59) Die ins Extrem getriebene Arbeitsteilung entreißt den Menschen nicht nur ihren Bezug zur eigenen Tätigkeit, sondern gleichzeitig enthebt sie diese ihrer Verantwortung, da sie ja nicht mehr wissen was sie tun. Auf das ungeheure Problem, dass wir durch den Fortschritt in der Arbeitsteilung, der durch den der Technik ermöglicht wurde, *mehr herstellen als vorstellen* können, hat Günther Anders energisch hingewiesen. Die Resultate unseres Tuns sind vermittelt durch die Arbeitsteilung uns schon dermaßen fremd geworden, dass sie uns nicht mehr als mit unserem Handeln zusammenhängend erscheinen. „Einfacher ausgedrückt: daß die Objekte, die wir heute mit Hilfe unserer uneindämmbaren Technik zu erzeugen gewohnt sind, und die Wirkungen, die wir auszulösen instande sind, nun so groß und so brisant sind, daß wir sie nicht mehr auffassen, geschweige denn als unsere eigenen identifizieren können.“⁶³ Aber nicht nur können wir uns die Konsequenzen unserer Arbeit nicht mehr vorstellen, auch das Verantwortungsgefühl für unser Tun ist uns abhanden gekommen. Verantwortung für die eigenen Taten kann durch diese Kluft zwischen der Macht des Herstellens und der Ohnmacht des Vorstellvermögens nicht mehr empfunden werden. Dieser Umstand hat nicht zuletzt die Greuel des Faschismus ermöglicht *und* lässt sie weiterhin

⁶³ Anders, Günther: „Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann“, Verlag C.H. Beck OHG, München, 2002, S 25.

möglich sein. Das was durch den Kapitalismus der Weltbevölkerung täglich angetan wird, kann nicht losgelöst von unsrem Tun betrachtet werden. Unlösbar sind wir alle in diesen Verhängniszusammenhang verstrickt. Die „funktionale Integration“ in diese Gesellschaftsmaschine entzog den Menschen auch ihren Sinn fürs Mögliche. In der Arbeit folgt notwendig ein Schritt auf den anderen in endloser geisttötender Wiederholung, und in der Freizeit folgt notwendig jedem Produkt sein Bedürfnis, so dass nur noch wunschloses Unglück bestehen bleibt.

Wie kann solch ein System funktionieren ohne Widerstand bei den darin lebenden Individuen hervorzurufen? Durch Umerziehung. Damit die Menschen sich in solch ein ausbeuterisches System fügen, muss der Arbeiter „bereits dazu erzogen und sozialisiert [sein], seinen Lohn und dessen Kaufkraft als Hauptziel und seine Arbeit als bloßes Mittel anzusehen“ (KV, S 69f.). Sollen die Menschen als Arbeitskräfte Öl im Getriebe der kapitalistischen Produktion sein, dann muss ihnen als Ziel ihres Lebens das Konsumieren und als Mittel hierzu die Arbeit vorschweben. Der *Konsument* und der *Produzent* sind nur zwei Seiten des sich selbst entfremdeten Menschen. Um zu funktionieren müssen die Menschen konsumieren, und um zu konsumieren müssen sie produzieren.

„Die Individuen davon zu überzeugen, daß die ihnen angebotenen Konsumgüter *die während der Arbeitszeit erforderlichen Opfer bei weitem kompensieren* und daß sie *eine Nische privaten Glücks darstellen, die dem allgemeinen Schicksal zu entfliehen erlaubt* – das ist die klassische Aufgabe der kommerziellen Werbung.“ (KV, S 71)

Im Konsum den Zweck des Lebens zu erkennen bedeutet gerade das Absehen vom eigenen Können, von den eigenen Fähigkeiten etwas Hervorzubringen, weil das Konsumgut immer schon da ist, es muss nur gekauft werden. Und erworben wird es durch den Verlust der eigenen Möglichkeiten, der potentiellen Vielseitigkeit jedes Menschen, d.h. durch die Prostitution zur Lohnarbeit. Finden die Menschen ihre Befriedigung nur noch in verschiedensten Waren, dann strebt jeder Mensch tendenziell dazu selbst eine Ware werden zu wollen, um sich die ersehnten Konsumgüter kaufen zu können. „Das verdiente Geld macht eine Form von Bedürfnisbefriedigung möglich, die wichtiger wird als der Freiheitsverlust in der Arbeit selbst.“ (KV, S 74) Dieses Verlangen um jeden Preis zu konsumieren führt nun aber zur „sozialen Desintegration“, da jeder seinem egoistischen Konsuminteresse folgend, sich von der Gesellschaft als handelndes Wesen zurückzieht. Darin sind sich alle gleich, dass jeder nur mit sich, und das heißt mit seinen Dingen, seinem Besitz, sein will. Damit das

wackelige, auseinanderstrebende soziale Gefüge dennoch nicht auseinander bricht, übernimmt der Wohlfahrtsstaat (mehr oder weniger) die gesellschaftlichen Aufgaben des Zusammenlebens. So kann jeder seinem privaten Konsum nachgehen ohne dass das Ganze zusammenbricht, so Gorz. In anderen Worten: die durch den Kapitalismus betriebene Zerstörung der Gesellschaft soll durch den Wohlfahrtsstaat aufgehalten werden, damit die Ausbeutung des Menschen munter weiter vor sich gehen kann. Aber es reichte scheinbar nicht aus die Lohnarbeit nur als Mittel des Konsums der ArbeiterInnenklasse zu verkaufen, denn der Zweck pervertierte das Mittel. Da das Ziel der Arbeit das Konsumieren, also das Nicht-arbeiten war, untergrub diese in den Menschen erzeugte Konsumentenhaltung die Arbeitsleistung derselben. „Die Motivationen, die die funktionale Integration der Arbeiter sicherstellen sollten, motivierten die Ablehnung dieser Integration selbst: die Verweigerung der Arbeit.“ (KV, S 92) Es musste ein bisschen Selbstbestimmung in die weiterhin fremdbestimmte Arbeit gebracht werden: Teamwork, sich selbst organisierende Arbeitsgruppen, flache Hierarchien, abwechslungsreichere Tätigkeiten drangen in die monotone Maschinenarbeit ein. Anstelle einer allmächtigen, starren Bürokratie treten flexible Netzwerke. Leben und Arbeit sollen wieder zusammengehören, jedoch weiterhin als Mittel zur Kapitalakkumulation, d.h. das Leben wird in den Verwertungsprozess hineingezogen, vormals nicht-ökonomische Lebensbereiche werden ökonomisiert. Das Motto der *sanften Ausbeutung* lautet nun: „Da der Mensch keine Maschine sei, müsse er seine Arbeit lieben und die Ziele seines Unternehmens als die seinen ansehen können, um das Beste zu geben.“ (KV, S 95) Ziel ist nunmehr die heteronome, entfremdete Arbeit als selbstbestimmte wahrzunehmen, kurz: sich selbst fremdzubestimmen. Natürlich werden hier eigene Möglichkeiten freigesetzt, aber nur für fremde Zwecke und nicht aus eigenem Antrieb und so werden bestimmte Fähigkeiten in entstellter Form realisiert, benützt und missbraucht, um sich selbst verkaufen zu können.

Des Weiteren ist diese „menschenfreundliche“ Strategie nur für eine Elite von ArbeiterInnen Realität, für die große Mehrheit des Proletariats ist dies nichts als Ideologie, denn sie vegetieren in ungesicherten, prekären Arbeitsverhältnissen zu Niedrigstlöhnen dahin und sind jederzeit von Arbeitslosigkeit bedroht, eine Arbeitslosigkeit, welche genau durch die Rationalisierung überhaupt erst in dem Ausmaß möglich bzw. notwendig wurde: „um einen stabilen Kern dauerhaft Beschäftigter mit hoher Qualifikationsskala herum fluktuieren, den Schwankungen der Konjunktur unterworfen, die peripheren Arbeitskräfte mit geringem und engerem Qualifikationsniveau.“ (KV, S 100f.) So wird die ArbeiterInnenklasse gespalten und

die Konkurrenz untereinander noch erhöht. Die Elite will eine solche bleiben und ordnet sich dementsprechend den Anforderungen des Kapitals vollständig unter, während die prekär Beschäftigten unmittelbar von der Erwerbslosigkeit betroffen sind. Also nicht einmal der Schein von Mitbestimmung in der Arbeit gilt für die ArbeiterInnenklasse, sondern nur für eine kleine Elite von LohnarbeiterInnen. Und vor allem ihnen ist die Frage zu stellen: „Wieweit bedeutet es eine Bereicherung oder eine Verarmung meines Selbst, mich ganz meiner Arbeit zu widmen? Bin ich am Ende meines Arbeitstages menschlich reicher oder ärmer geworden?“ (KV, S 119) Gorz stellt also das Verhältnis der neuen Arbeitsbedingungen zur Selbstentfremdung des Menschen zur Debatte, also betrachtet er die gegebene Wirklichkeit von der Möglichkeit aus. Das Kannsein soll über das Seiende urteilen. „Arbeiten ist mehr als bloß ökonomische Reichtümer zu erzeugen. Arbeiten, das ist immer auch eine Art und Weise, sich *selbst* zu produzieren.“ (KV, S 119) Hier wird endlich die tote durch die lebendige Arbeit gerichtet, das Kapital vom ausgebeuteten Menschen und dessen Verlusten her beurteilt. Dies Urteil fällt vernichtend aus. Bei aller Autonomie in den verschiedensten Arbeitsgruppen muss diese als Rädchen im Gesamtgetriebe funktionieren, egal wie schön und selbständig der eigene Arbeitsplatz gestaltet werden darf, er ist nur dazu da, um die Funktion im Ganzen zu erfüllen. Wenn es wirklich Autonomie der Arbeit im Kapitalismus gibt, dann sind dies Autonomieinseln im Meer der Heteronomie. Die Selbstbestimmung ist nur ein effektives Mittel zur besseren, d.h. umfassenderen Fremdbestimmung. *„Das in der Arbeitstätigkeit liegende Interesse an einer bestimmten Arbeit ist keine Garantie für ihren Sinn, ihre Humanisierung garantiert keinesfalls auch die der Zwecke, denen sie dient.“* (KV, S 124) Das was wir tun, wenn wir arbeiten, dient Zwecken, welche außerhalb unseres arbeitstechnischen Zuständigkeitsbereichs liegen, aber unsere Autonomie als gesellschaftliche Wesen angehen würden. Es würde ihr Funktionieren schwersten beeinträchtigen, wenn der Zweck ihres Handelns Gegenstand des Nachdenkens der ArbeiterInnen wären. Autonomie um zu gehorchen ist gewährleistet, jedoch existentielle Selbstbestimmung als gesellschaftliche Wesen wird systematisch unterbunden.

Ebenso verlieren wir den Bezug zu uns selbst als sinnliche Wesen, wenn die neuen Arbeiten vorwiegend intellektueller Natur sind, also jeglichen Kontakt mit der sinnlichen Außenwelt – die zur Bedingung unseres Denkvermögens gehört und notwendig ist, um überhaupt Erfahrungen machen zu können – verlustig gehen, durch Tätigkeiten der reinen Kontrolle am Schaltpult, der Organisation, Koordination und Schematisierung am Computer. Arbeit als Selbstvergegenständlichung wird ihres Gegenstandes beraubt. „Hier ist die sinnliche Dichte

der Welt verschwunden. Die Arbeit als materielle Tätigkeit wurde beseitigt. [...] Die wahrgenommene Wirklichkeit ist all ihrer sinnlichen Qualitäten entkleidet, das Erlebnis des ursprünglichen Denkens ist ausgeschaltet.“ (KV, S 126) Damit wird aber auch der durch die sinnliche Tätigkeit vermittelte Zugang zur eigenen Sinnlichkeit boykottiert und die Menschen verwandeln sich langsam in dasjenige Bild, welches idealistische Philosophie sich schon immer von ihnen machte: in reinen Geist, in puren Intellekt. Der Mensch erschöpft sich im Wissen. Seine Tätigkeit ist immer mehr auf diese Sphäre menschlichen Daseins beschränkt: „Er mußte sich in eine Existenzweise als bloßer Intellekt verausgaben; all das, was in lebendiger, leiblich gelebter Beziehung zur Welt steht, mußte er als mögliche Störfaktoren seiner Funktion unterdrücken oder ausschalten.“ (KV, S 127) Die Wahrheit des Menschen liegt nur noch in seinem Dasein als Ware. Wahrheit wird zur Wareinheit. Alles was den Anforderungen des Marktes nicht passt, wird passend gemacht. Der Rest wird weggeschnitten. Blöderweise steckt in diesem Rest jedoch Wesentliches, nämlich Potentiale, die zur Zeit (oder zu jeder Zeit) vom Markt nicht benötigt werden und so verkommen. Gorz fragt nun, ob unsere Kultur, unsere Gesellschaftsordnung unsere leiblichen Fähigkeiten, unsere Sinnlichkeit befördert, zur Entfaltung bringt oder gar verrotten lässt. Seiner Antwort mangelt es nicht an Eindeutigkeit und Schärfe, deshalb sei sie hier ausgiebig zitiert:

„Die Unfähigkeit der herrschenden Kultur, die Wirklichkeit in ihrem gelebten Vollzug überhaupt denken zu können, ist bereits für sich eine Antwort auf diese Frage. *Die technische Kultur ist Unkultur all dessen, was nicht technisch ist.* Arbeiten zu lernen bedeutet gleichzeitig, zu verlernen, einen Sinn in nichtinstrumentellen Beziehungen zur Umwelt und zu den Mitmenschen zu finden, ja einen solchen Sinn überhaupt zu suchen. Diese Umwelt trägt selbst bereits das Gepräge der technischen Gewalt; sie wird als ein tägliches Bad in der Gewalt erlebt. Denn die Gewalt ist zunächst und grundlegend eine Beziehung zum Leibe. [...] [Sie] ist eine Beziehung technisch-instrumenteller Verfügung über Gegenstände in der Welt, die in ihren sinnlichen Qualitäten gezeugnet werden, und daher auch eine Unterdrückung und Entwertung meiner eigenen Sinnlichkeit. Das Übergewicht der instrumentellen Vernunft ist im Funktionalismus unserer täglichen Gebrauchsgegenstände ebenso wie in den für unsere Körper entworfenen Stützen und Behausungen: Stühle, Tische, Wohnungen, Straßen, Transportmittel, Stadtlandschaften, Industriearchitektur, Lärmbelastung, Beleuchtungen, Baumaterialien usw. ... Alles läuft darauf hinaus und alles regt dazu an, die Lebens-Umwelt instrumentell zu behandeln, die Natur zu vergewaltigen und unseren Körpern wie denen der anderen Gewalt anzutun.“ (KV, S 129f.)

Eindrücklicher kann die Vernichtung von menschlichen Möglichkeiten wohl schwer beschrieben werden. Zur Folge hat diese Unterdrückung objektiv-realer Möglichkeiten neben dem Verkümmern der Menschen zu Funktionsmaschinen vor allem auch die Abschaffung des Möglichkeitssinns. Wie sollen sich denn Menschen bewusst zu den eigenen Möglichkeiten

verhalten, wenn das Abstrahieren von den eigenen, individuellen, sinnlichen Fähigkeiten geradezu Voraussetzung für das Leben als abstrakte Arbeitskraft und als Konsument ist? Und wie soll dann überhaupt ein Möglichkeitssinn entwickelt werden können? Die Möglichkeit des Sinns für Möglichkeiten wird durch die uns aufgezwungene Lohnarbeit verstellt. Denken ohne Sinnlichkeit ist nicht möglich bzw. leer, tautologisch und muss sich auf einer niedrigeren Abstraktionsstufe irgendwann auf Sinnliches bezogen haben. Arbeitsverhältnissen, welche die Sinnlichkeit aus ihrem Bereich verdammen, „entspricht somit die Produktion einer Welt ohne sinnliche Werte; und dieser Welt entspricht eine ausgedörrte Sinnlichkeit, die wiederum das Denken austrocknen lässt.“ (KV, S 130) Jene Austrocknung des Denkens macht es nun eindimensional und verunmöglicht das Vorstellen und Andenken von Alternativen, kurz: dem Möglichkeitssinn wird die Blutzufuhr abgeschnitten. Gorz verweist auf Adornos und Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft, welche genau diesen Umstand auf den Punkt brachten, und deren Satz aus der Dialektik der Aufklärung er zitiert: „Die Eliminierung der Qualitäten, ihre Umrechnung in Funktionen überträgt sich von der Wissenschaft vermöge der rationalisierten Arbeitsweisen auf die Erfahrungswelt der Völker und ähnelt sie tendenziell wieder den Lurchen an.“⁶⁴ Und vermutlich ist der Möglichkeitssinn der Lurche nicht allzu sehr ausgeprägt. Den einzigen Sinn findet die Lohnarbeit und das auf ihr beruhende Gesellschaftssystem in ihrer Abschaffung, das soll heißen: in der Schaffung arbeitsfreier Zeit und der Reduktion gesellschaftlich notwendiger Arbeit auf ein größtmögliches Minimum, also die Reduzierung des Reichs der Notwendigkeit auf ein Minimum und die Herstellung des Reichs der Freiheit. Dies würde in Folge die Qualität der notwendigen Arbeit grundlegend verändern: Erstens weil die enorme Verringerung der Arbeitszeit (also von Quantität) einen qualitativen Sprung hervorbringen würde, denn ob vierzig Stunden die Woche oder fünf gearbeitet werden muss, bleibt nicht ohne Einfluss auf die Qualität dieser Arbeit selbst, und zweitens wäre ihr Zweck ein gemeinsam bestimmter. Wirklich frei tätig kann der Mensch nur werden, wenn er nicht mehr aufgrund der Notwendigkeit seinen Lebensunterhalt zu finanzieren arbeiten muss, sondern zur Realisierung seiner und der Natur innewohnenden Möglichkeiten Raum hat. Das Tier „produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben“ (PM, S 88). Menschliche Praxis ist erst jenseits des Reichs der Notwendigkeit möglich.

⁶⁴ Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: „Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente“, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als DA unter Angabe der Seitenzahlen.

IV.2. Das Denken der Möglichkeit

IV.2.1. Kampf um den Möglichkeitssinn

Klingt die Rede von der Abschaffung der Arbeit und die Errichtung einer gerechten, glücklichen Gesellschaft nicht im schlechtesten Sinne utopisch? Phantasie ich hier nicht das Blaue vom Himmel herbei? Vorsicht ist geboten. Und zwar vor der uns eingelernten Reaktion, etwas, das die Welt wie wir sie kennen überschreitet, sofort abschätzig als unmöglich zu bezeichnen. Utopisch wird das genannt, was nicht sein *soll*, nicht das, was nicht sein *kann*. Der geheime Syllogismus der Herrschaft geht vom Sollen zum Können: das was nicht sein soll, kann auch nicht sein und das was nicht sein kann ist utopisch. In der Beschimpfung einer Forderung als Utopie steckt bei näherer Betrachtung meistens die Furcht vor dem Können dahinter, welches vom vorhandenen Herrschaftsverhältnis, also ihren Vertretern (zu denen wir uns alle machen lassen) nicht gewollt wird. Wir leben in einer Gesellschaft, in der jeder täglich dazu gezwungen wird seine eigensten Möglichkeiten zu verleugnen, und das bezieht sich nicht nur auf aktive Fähigkeiten zur Gestaltung der Welt, sondern in enormen Ausmaß auf unsere individuelle Genussfähigkeit, Aufnahmefähigkeit der Welt gegenüber, d.h. auf unsere Bedürfnisse. Solche die das Gegebene nicht zu reproduzieren helfen, gelten als utopisch, d.h. als nichterfüllbar, aber nicht weil ihre Erfüllung und Befriedigung unmöglich wären, sondern weil die objektiv-realen Möglichkeiten gefürchtet werden. Dementsprechend versucht Herbert Marcuse in einem 40 Jahre alten, aber leider noch immer aktuellen Text, die Frage zu beantworten: „wie kann es [das Individuum] seine Bedürfnisse zufrieden stellen, ohne sich selbst zu verletzen, ohne durch seine Wünsche und Befriedigungen seine Abhängigkeit von einem ausbeuterischen Apparat zu reproduzieren, der, indem er Bedürfnisse befriedigt, Knechtschaft verewigt?“⁶⁵

Das Individuum muss sich als Möglichkeitsbündel erkennen lernen. Seine Vielseitigkeit kann es nur durch die Weigerung der Eindimensionalität seines Lebens und der Welt gegenüber, erlangen. Im Ekel vor dem, was ist, deutet sich schon ein unbefriedigtes Bedürfnis, eine brachliegende Möglichkeit an, welche die genormten und künstlich hergestellten Gefühle transzendiert. Die Entfaltung menschlichen Potentials müsste gegen dessen Eindämmung und Erstickung aufbegehren, der Möglichkeitssinn dem Realitätsprinzip den Kampf ansagen,

⁶⁵ Marcuse, Herbert: „Versuch über die Befreiung“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2008, S 16. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als VB unter Angabe der Seitenzahlen.

damit eine mögliche andere Welt auch wirklich auf einer qualitativ höheren Stufe der Lebensentfaltung steht und nicht nur eine bessere Verwaltung des Übels darstellt. Der Kapitalismus erschafft ungeheure Möglichkeiten, die jedoch von ihm selbst strikt unterdrückt und geleugnet werden, um sich nicht selbst zu gefährden oder gar abzusetzen. Die Steigerung der Produktivkräfte hat heute einen Punkt erreicht, an dem der Arbeitszwang jegliche Rationalität einbüßt und nicht mehr legitimiert werden darf. Möglichkeiten das Reich der Notwendigkeit auf ein Minimum einzuschränken und die Freiheit der Menschen endlich zu realisieren, so Marcuse, lassen sich nur noch schwer verleugnen. Nur durch die Abtötung des Möglichkeitssinns im Menschen, kann sein objektives Gegenüber ausgeschaltet werden. Dadurch dass die Bedürfnisse des kapitalistischen Produktionssystems zu denen der Menschen werden, ihnen als ihre eigenen unmittelbaren Gefühle erscheinen - und nicht nur erscheinen, denn sie sind, wenn auch künstlich erzeugt, real vorhanden –, vermag sich diese Gesellschaft vermittels der Individuen entgegen ihren objektiven Interessen zu reproduzieren. Alleine solche Gefühle und Bedürfnisse, welche dem Erhalt des Ganzen nicht dienen, vielmehr sich ihm widersetzen, können das geschlossene Universum von Produktion und Konsum aufsprengen. Die Unzufriedenheit muss an die Stelle künstlich erzeugter Zufriedenheit treten. „Eine solche Praxis umfaßt den Bruch mit dem Wohlvertrauten, den routinierten Weisen des Sehens, Hörens, Fühlens und Verstehens der Dinge, so daß der Organismus für die potentiellen Formen einer nicht-aggressiven, nicht-ausbeuterischen Welt empfänglich werden kann.“ (VB, S 19) Dieser Wechsel von der Stumpfheit zur Sinnlichkeit würde das Erwachen des Möglichkeitssinns mit sich führen, der im Gefühl des „Etwas fehlt.“ lebendig ist und im Begriff der objektiv-realen Möglichkeit seinen rational-realen Ausdruck findet. Denn die Diskrepanz zwischen den neuen Bedürfnissen und einer Welt, die deren Erfüllung verweigert, erzeugt den Wunsch nach Überwindung dieser Welt und öffnet die Augen für die Möglichkeiten, welche dies begünstigen könnten. Ich will etwas und die Welt sagt Nein. Was aber würde eine andere Welt wohl antworten?

Um nun das Aufkommen solcher das Gegebene übersteigende Bedürfnisse sogleich im Keim zu ersticken, werden von der Gesellschaft nur diejenigen Begierden in uns gezüchtet, welche uns noch stärker in ein Abhängigkeitsverhältnis zu der bestehenden Weltordnung treiben. Bis in unsere tiefsten Schichten hinab werden wir also entmündigt: „die Konterrevolution ist in der Triebstruktur verankert.“ (VB, S 27) *Wir sind alle Konservative*. Da die Gesellschaft uns so zu prägen versucht, wie sie uns haben will, d.h. uns zu funktionstüchtigen Reproduzenten ihrer selbst modelt, müssen wir zuallererst erkennen, dass wir automatisch eher für als gegen

das Bestehende handeln. Unsere Spontaneität ist nicht mehr unsere. Gerade im unreflektierten, spontanen Verhalten sind wir nicht bei uns, sondern ganz weit weg von dem, was wir eigentlich sein könnten. Die kapitalistische Gesellschaft hat uns zu konservativen Konsumenten erzogen. Und wir sind gehorsam. „Die etablierten Werte werden die der Leute selbst: Anpassung verkehrt sich in Spontaneität, in Autonomie; und die Wahl zwischen sozialen Notwendigkeiten erscheint als Freiheit.“ (VB, S 29) Glaubt nun jeder frei zu sein, liegt ihm das Verlangen nach Befreiung fern. Die Ketten nicht zu sehen, nicht zu spüren, heißt noch lange nicht frei zu sein. Vielmehr sind die vom Kapital geschaffenen Bequemlichkeiten ein probates Mittel um die Menschen noch enger an sich zu binden. So dass ein Angriff, eine Kritik an dieser sie hervorbringenden Gesellschaft für die meisten Menschen nicht mehr von einer Attacke auf sie selbst als Individuen unterscheidbar ist. Und sie haben recht. Soll die Gesellschaft revolutioniert werden, dann natürlich auch die von ihr hervorgebrachten Menschen.

„Sie sind von den Erfordernissen des Profit und der Ausbeutung durchdrungen. Der ganze Bereich der am Wettbewerb orientierten Leistungen und des standardisierten Vergnügens, all die Symbole von Status, Prestige und Macht, von inserierter Männlichkeit und inseriertem Charme, von kommerzialisierter Schönheit – dieser ganze Bereich löscht gerade die Anlage der Individuen für die Alternative: eine Freiheit ohne Ausbeutung, aus.“ (VB, S 34)

Aber nicht nur, wie hier hinzuzufügen ist, *diese* Alternative wird verstellt, vielmehr das Vermögen Anderes als das uns umgebende Seiende überhaupt uns vorzustellen, die Idee der Alternative schlechthin wird dadurch aufs Schwerste beschädigt. Nicht bestimmte Vorstellungen einer besseren Welt, *das Vorstellungsvermögen als solches* und die Phantasie, der Sinn fürs Mögliche wird den Menschen ausgetrieben. Mit gutem Grund. Denn der Möglichkeitssinn würde die verlautbarte Notwendigkeit des Bestehenden ins Wanken bringen, und die in Fleisch und Blut der Menschen übergegangenen Verhaltensstrukturen unserer Gesellschaft als Natur des Menschen in Frage stellen, und in Folge auch umzustürzen versuchen, was die latenten Fähigkeiten und Seiten des Menschen unterdrückt. Lebende Leichen werden keine Revolution machen, deshalb betont Marcuse auch, „daß die Kenntnis der transzendierenden Möglichkeiten der Freiheit eine treibende Kraft im Bewußtsein und in der Phantasie werden muß, die den Boden für diese Umwälzung vorbereiten.“ (VB, S 43) Obwohl die Träger einer „neuen Sensibilität“, die Marcuse noch in den Protestbewegungen der 60er Jahre und ihren phantasievollen, ästhetischen Widerstandsformen zu erkennen meint, heute schwer auszumachen sind, bleibt die Befreiung der Köpfe weiterhin eine

unhintergehbare Bedingung qualitativer, sozialer Veränderung. Verheimlicht soll aber nicht werden, dass die heutige Lage düster aussieht, da trotz einer enormen Weltwirtschaftskrise eine geeinte Revolte gegen den Kapitalismus nicht in Sicht ist und der Protest sich in Forderungen nach einem regulierten Wohlfahrtsstaat und Beschimpfungen der Finanzwirtschaft zugunsten der guten Realwirtschaft erschöpft und somit radikale Kritik darin untergeht. Gerade deshalb muss noch schärfer auf die Realmöglichkeiten zur Befreiung hingewiesen und der vermeintliche Sachzwang als veränderbare Ausbeutung enttarnt werden. Faschismus und Barbarei scheinen heute wahrscheinlicher denn eine Bewegung hin zu Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit aller Menschen.

„Der offenkundige Widerspruch zwischen den befreienden Möglichkeiten der technischen Umgestaltung der Welt, zwischen dem leichten und freien Leben einerseits und der Intensivierung des Existenzkampfes andererseits, erzeugt bei der unterworfenen Bevölkerung jene sich steigernde Aggressivität, die (wenn sie nicht gesteuert wird, den angeblichen Feind zu hassen und zu bekämpfen) jedes passende Ziel trifft: Weiß oder Schwarz, den Einheimischen oder den Fremden, den Juden oder Christen, Reich oder Arm. Das ist die Aggressivität jener, deren Erfahrung verstümmelt, deren Bewußtsein und Bedürfnisse falsch sind; die Aggressivität der Opfer der Repression, die wegen ihres Lebensunterhalts auf die repressive Gesellschaft angewiesen sind und daher die Alternative verdrängen. Ihre Gewalt ist die des Establishments und nimmt sich Figuren zur Zielscheibe, die, zu Recht oder Unrecht, anders zu sein und eine Alternative zu repräsentieren scheinen.“ (VB, S 79)

Die technischen Möglichkeiten zur Steigerung der Produktivkraft gehen über unser Vorstellungsvermögen weit hinaus, die schier unglaubliche Menge an täglich hergestellten und vernichteten Lebensmitteln und Produkten aller Art und Unart führt uns die Leistungsfähigkeit dieser Gesellschaft vor Augen. Doch wird die Automation nicht zur Befreiung von entfremdeter Arbeit eingesetzt, sondern zu der Perpetuierung eines Zustands, in dem ohne die permanente Selbstprostitution nicht überlebt werden kann. Bestohlen fühlen die Menschen sich durch die Maschinerie, ihres Arbeitsplatzes beraubt und das ist leider auch richtig so, in einem System, das ein Recht zu Leben an die Pflicht zur Arbeit bindet. Doch was richtig ist, muss noch lange nicht wahr sein. Denn die Reduzierung der Arbeitsplätze ist nichts denn eine Verringerung der Arbeitszeit und diese wäre doch, wenn das Auskommen nicht vom Einkommen abhinge, ein guter Schritt in die Richtung zur Verkleinerung des Reichs der Notwendigkeit. Die Befreiung von diesem Zwang ist scheinbar der Möglichkeit nach greifbar nahe, rückt aber augenblicklich in die weiteste Ferne, ja hinter den Horizont, wird also unsichtbar, da sie das Ende der Welt wie wir sie kennen zur Folge hätte und einen radikalen Wandel unserer selbst erheischt. Bei Strafe ihres Untergangs verteidigen die

Menschen ein System, das sie pausenlos ausbeutet und entwürdigt. Die Knechte verteidigen den Herrn, damit er sie weiter schlagen kann. Sie verdrängen, dass kein Herr mehr nötig wäre. Was nützen die mächtigsten realen Möglichkeiten zur Befreiung, wenn die Menschen sich nicht emanzipieren wollen und sich selbst die Augen gegenüber jeglicher Alternative zum Bestehenden zuhalten. Ohne Möglichkeitssinn bleiben Steine eben Steine. Zuallererst müssen die Menschen einen Sinn fürs Mögliche erlangen und sich aus der Bewusstlosigkeit herauskämpfen, ein Bewusstsein erreichen, und zwar ein mündiges. Die von Kant ausgegebene Losung der Aufklärung als Aufhebung der Unmündigkeit wird heute zur unabdingbaren Voraussetzung der Erschaffung einer besseren Welt.

Es geht um nichts Geringeres als um eine Umwertung der Werte. Wobei Wert hier, wie Marcuse in einem Vortrag aus dem Jahre 1972 mit dem Titel „Eine Revolution der Werte“ hervorhebt, nicht die Meinung und persönliche Einstellung von Individuen meint, sondern gesellschaftlich erzeugte objektive Verhaltensnormen in Bezug auf die Gestaltung und Befriedigung der Bedürfnisse, die „Ausdruck der Erfordernisse gegebener Produktionsverhältnisse und Konsumstrukturen“⁶⁶ sind. Aber hierauf beschränkt sich ihr Dasein keineswegs, die herrschenden Werte sind nicht bloß die Werte der Herrschenden und somit nur Ideologie. Sie sind gleichfalls Ideal, nämlich „Ausdruck von Möglichkeiten, die der Produktivität einer gegebenen Gesellschaft innewohnen“ (RW, S 135), welche durch eben diese Produktivität, so Marcuse, eingedämmt werden. Werte als Erzeugnisse unserer Gesellschaft sind zugleich Ideologie und Ideal, in ihnen steckt mehr, ihr Begriff ist breiter als die spezifische Ausformung seiner in der Realität. Sein Gehalt erschöpft sich nicht im Gegebenen, er transzendiert die ihn hervorbringende Gesellschaft auf ihre Möglichkeiten hin, die von eben dieser Gesellschaft unterdrückt werden. Die Mutter versucht ihr missratenes Kind zu verbergen. Diese Doppelgesichtigkeit von Werten, sowohl Ausdruck bestehender Verhältnisse als auch Träger von diese überschreitende Möglichkeiten, konservativ und revolutionär zugleich zu sein, veranschaulicht Marcuse am Beispiel der Arbeit.

„Arbeiten müssen wir, sobald wir erwachsen sind; es ist dies eine – zumeist unerfreuliche – Notwendigkeit des Lebens. Dennoch, oder eher gerade deshalb, wird behauptet, Arbeit sei eine durch die Religion geheiligte Berufung des Menschen. Nun ist für die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung Arbeit immer eine entmenschlichende, mühselige, entfremdete Tätigkeit gewesen, das heißt eine Tätigkeit, bei der ein Mensch seine je individuellen Fähigkeiten und Fertigkeiten nicht entwickeln und auf

⁶⁶ Marcuse, Herbert: „Eine Revolution der Werte“, in: Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften Bd. 1. Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie*, Hg. Jansen, Peter-Erwin, zu Klampen Verlag, Lüneburg, 1999, S135. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als RW unter Angabe der Seitenzahlen.

befriedigende Weise ausüben kann. Zugleich aber verweist die Vorstellung von Arbeit als Aufgabe und Berufung auf eine ganz andere Stellung der Arbeit im Leben, nämlich die Selbstverwirklichung des Menschen in kreativer Tätigkeit.“ (RW, S 136)

Der uneingelöste Gehalt gesellschaftlicher Werte liegt in den objektiv-realen Möglichkeiten der Gesellschaft selbst. Jener Gehalt stellt das Sollen *im* Sein dar und steht diesem keineswegs abstrakt gegenüber. Hier befindet sich der Geburtsort einer *konkreten Moral*, die alles bisherige bloß abstrakte Moralisieren ersetzen müsste, wie ich denke. Dies mag als Andeutung einer zukünftigen, aus der Ontologie der Realmöglichkeit herausgearbeitete Ethik verstanden werden, welche hier jedoch von mir nur insofern angesprochen wurde, um die Bedeutung der Kategorie Möglichkeit auch unter dem Aspekt der Moral hervorzuheben und gleichzeitig das vulgärmarxistische Vorurteil der Nutzlosigkeit von Moral aufzuheben. Gerade in einer Situation wie der heutigen, in der die technischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Möglichkeiten derart offen zu Tage treten, lässt sich die Bedeutung einer neuen Moral, welche die Entfaltung des Möglichkeitssinns der Menschen (unter anderem) zum Inhalt hat, nicht hoch genug einschätzen: die Steine sollen nicht Steine bleiben, sondern endlich Häuser werden und die Menschen sich in ihrer Welt menschlich einrichten. „Eine intellektuelle, ‚kulturelle‘ Revolution geht der gesellschaftlichen Revolution voran, entwirft diese erst, ist ihr Katalysator.“ (RW, S 137) Das *Bewusst-Sein* ist genau derjenige Teil des Seins, der dessen Unabgeschlossenheit wahrzunehmen vermag und dessen Prozess vorantreiben kann, um den tödlichen Stillstand aufzubrechen. Zentralkategorie dieser Revolution ist die Möglichkeit, das Kannsein, und sein Hauptziel lautet heute wie damals: „Abschaffung einer Gesellschaft, in der die überwältigende Mehrheit ihrer Mitglieder dazu verdammt ist, das Leben als Mittel zum Broterwerb zu fristen, statt als Zweck in sich selbst zu begreifen.“ (RW, S 138)

Dieser gesellschaftliche Zustand, der die reale Möglichkeit jenes Ziels einer besseren Welt hemmt und den Sinn fürs Mögliche den Menschen auszutreiben versucht, spiegelt sich generell im Denken dieser Gesellschaftsordnung, das die Kategorie der Möglichkeit abwertet oder ignoriert und damit das Wesentliche von wahrhaftem Denken untergräbt. Wie dies vor sich geht möchte ich mit Hilfe von Herbert Marcuses Analyse des „eindimensionalen Denkens“ in dessen Hauptwerk nachzuzeichnen versuchen. Seine Untersuchung will die Wandlungen des Vernunftbegriffes herausarbeiten und die allmähliche Vernichtung dessen kritischen Potentials verdeutlichen. Ursprünglich war in der Antike die Vernunft das Mittel die Wahrheit vom bloßen Schein zu trennen und dadurch die Wirklichkeit erfassen zu können.

Die Analyse der Rede, des Logos, diene nur dazu, die in ihr ausgedrückte und angesprochene Wirklichkeit auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, also ob Rede und Wirklichkeit übereinstimmen, herauszufinden. Wahrheit ist hier nicht die wertfreie Beurteilung von Sätzen, sondern aufs Engste mit der Welt verflochten, denn ob nun Sein oder Schein herrscht ist nicht egal, geht es der griechischen Philosophie doch um die Unterstützung des ersteren und die Bekämpfung des letzteren. „Wenn der Mensch gelernt hat, zu sehen und zu wissen, was wirklich *ist*, wird er im Einklang mit der Wahrheit handeln. Erkenntnistheorie ist an sich Ethik und Ethik ist Erkenntnistheorie.“ (EM, S 141) Der Grund für diese Auffassung, so Marcuse, liegt in der antagonistischen Struktur der griechischen Gesellschaft, in der dieses Denken entstand. Offensichtlicher Mangel, Bedrohung von Innen und Außen bieten den Nährboden für solch „zweidimensionales Denken“. „Erscheinung und Wirklichkeit, Unwahrheit und Wahrheit [...] sind ontologische Verhältnisse.“ (EM, S 141) Die Welt ist offensichtlich nicht so, wie sie *wirklich ist*, wie sie sein könnte. Das ist überhaupt der Entstehungsgrund von Philosophie, die diesen Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen aufzulösen versucht. Und was ist dieser Widerspruch denn anderes als der zwischen dem Vorhandenen, den Tatsachen und der Möglichkeit, dem Vermögen einer Sache. Da das Vorhandene, das Seiende „unvollkommene Verwirklichung“ (EM, S 143) ist, stellt es die Aufgabe der Philosophie dar, ausgehend vom Unvollkommenen (vorerst) gedanklich sich zum Vollkommenen hinzubewegen, um vom Schein zum Sein vorzudringen, in dem Möglichkeit und Wirklichkeit eins werden. Ausrüstung für den Weg dorthin sind Logos und Eros, logische und emotionale Mittel, um das Vorhandene zu überschreiten.

„Logos und Eros sind in sich die Einheit des Positiven und Negativen, Schöpfung und Zerstörung. In der Strenge des Denkens und in der Narrheit der Liebe liegt die zerstörerische Absage an die bestehenden Lebensformen. Die Wahrheit gestaltet die Weisen des Denkens und Daseins um. Vernunft und Freiheit konvergieren.“ (EM, S 143)

Gegebene Dinge und Verhältnisse sind nur Momente im Prozess der Wirklichkeit, sie enthalten noch uneingelöst Mögliches in sich, das zur Verwirklichung strebt, also über das Vorhandene hinausgeht, die Welt der Tatsachen ist nur die Erscheinungsweise der Welt als Möglichkeit, als In-Möglichkeit-Seiender. Das Denken ist notwendigerweise zweidimensional, weil die Welt es ist, weil sie noch nicht ist, was sie ihrem Wesen nach, ihren Möglichkeiten nach ist. Denken überschreitet die Erscheinung hin auf ihr Wesen, anders als im Gegensatz zu den vorhandenen Tatsachen kann es daher nicht stehen. Philosophie zeigt der Welt ihre eigene Wahrheit, die sie erst erreichen muss und die der vorhandenen Welt

widerspricht, sie negiert. „Die vom Denken geschaute Wahrheit ist die Idee. Als solche ist sie, im Sinne der gegebenen Wirklichkeit, ‚bloße Idee‘, ‚bloßes‘ Wesen – Potentialität.“ (EM, S 148) Diese Potentialität darf aber nun nicht mit den uns unmittelbar umgebenden Möglichkeiten verwechselt werden, so Marcuse weiter. Vielmehr ist diese Möglichkeit die heutige Unmöglichkeit. Das Zu-sich-kommen der Welt erheischt viele Schritte und Stufen, welche erst bestiegen werden müssen, *diese* Möglichkeit (die Maximalmöglichkeit) verlangt die Aufhebung des Bestehenden. „Ihre Verwirklichung macht die Vernichtung der bestehenden Ordnung notwendig; denn Denken im Einklang mit der Wahrheit ist die Verpflichtung, im Einklang mit der Wahrheit zu existieren.“ (EM, S 148)

Das *Sollen* steckt untrennbar im *Sein*, es ist aus diesem nicht herauszulösen ohne es zu verfälschen. Genau das macht nun aber das formale logische Urteil. Aussagen sind hier nicht immer auch zugleich Anklagen, die sie eigentlich sein müssten, wollen sie die Wirklichkeit treffen. Im logischen Urteil „S (Subjekt) ist p (Prädikat)“ kommt das „S sollte p sein“ bzw. „S ist noch nicht p“ nicht vor, das negative Moment des Denkens wird schon allein durch seine Form unterschlagen. „Der Mensch *ist* ein vernünftiges Wesen.“ verliert durch die Tatsache, dass er sich zur Zeit wie ein Trottel verhält, nicht seine Gültigkeit, vielmehr weist diese Diskrepanz zwischen der Wahrheit und der vorhandenen Wirklichkeit auf den Imperativ, der in dieser Aussage steckt hin: „Der Mensch *sollte* ein vernünftiges Wesen sein.“ Philosophie verweist somit implizit auf Praxis, sie enthält die Aufforderung zur Herstellung der Wahrheit, da sie im Gegebenen die Unwahrheit erblickt. Ihre Begriffe sind kritisch, weil sie nicht nur über das Vorhandene hinausgehen, sondern dessen reale Aufhebung fordern, damit die Wahrheit wirklich werden kann. Hierfür ist nun aber eine gewisse Distanz zum Gegebenen erforderlich, ohne Abstraktion kann das Denken gar nichts überschreiten. „Abstraktheit ist das innerste Leben des Denkens, das Wahrzeichen seiner Authentizität.“ (EM, S 150) Jedoch kann dieses Zurücktreten vor der Welt nur ein erster Schritt sein, um dann eingreifend sie dem Begriff anzunähern, andernfalls spaltet sich das Denken von der Wirklichkeit ab und wird im schlechten Sinn abstrakt, nämlich unwahr. Die Wechselwirkung zwischen Erscheinung und Wesen, vorhandener Welt und deren Möglichkeiten geht verloren, und so auch der von Objekt und Subjekt der Forschung. Interesselos können die verschiedensten Bereiche der Welt und des Lebens formal beurteilt werden. „Lange bevor der technische Mensch und die technische Natur als Objekte rationaler Kontrolle und Kalkulation aufkamen, wurde der Geist für abstrakte Verallgemeinerung empfänglich gemacht.“ (EM, S 153) Die Gleichmacherei der formalen Logik eliminierte auch das kritische, negative Moment des Denkens und denunzierte

dieses sogar, wo es auftrat, als unwissenschaftlich. Dem Denken wurde sein Stachel gezogen, und nicht anderes als bei der Biene, geht es daran zugrunde und verkommt, anders als bei der Biene, zur reinen Methode. Dieser Entwicklung setzt sich die dialektische Logik entgegen, indem sie sich von den Tatsachen nicht vollkommen loslöst, vielmehr in sie eindringt, jedoch erkennt, dass dies von Menschen erzeugt und daher Teil einer geschichtlichen Welt sind.

„Logische Wahrheit wird zur geschichtlichen Wahrheit. Die ontologische Spannung zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen ‚Sein‘ und ‚Sollen‘ wird zur geschichtlichen, und die ‚innere Negativität‘ der Objektwelt wird verstanden als das Werk des geschichtlichen Subjekts – der Mensch in seinem Kampf mit der Natur und Gesellschaft. Vernunft wird geschichtliche Vernunft. Sie widerspricht der bestehenden Ordnung der Menschen und Dinge im Interesse bestehender gesellschaftlicher Kräfte, die den irrationalen Charakter dieser Ordnung offenbaren – denn ‚rational‘ ist eine Denk- und Handlungsweise, die darauf abzielt, Unwissenheit, Zerstörung, Brutalität und Unterdrücken zu verringern.“ (EM, S 157)

Objektiv-reale Möglichkeiten richten die Tatsachen. Nur die Zweidimensionalität des Denkens kann einer Wirklichkeit gerecht werden, die wesentlich in der Verwirklichung von Möglichem besteht. Denn neben all den uns umgebenden Tatsachen, dem Seienden, herrscht eine Sphäre des Noch-Nicht, der uneingelösten Möglichkeiten. Und nur ein Denken, das dieses Noch-Nicht im Seienden auszumachen versteht und ihm vorzuhalten weiß, sowohl als Spiegel als auch als zu erreichendes und zu erstrebendes Ziel, vermag die Wirklichkeit zu begreifen, d.h. mitzubilden. Die Basis dieses Möglichkeitsdenkens ist eine recht schwache, verglichen mit der Macht des positiven, affirmativen, eindimensionalen Denkens, hinter dem die gesamte Gewalt des Vorhandenen steht. Stützt sich kritisches Denken auf die bessere Möglichkeit und trifft die Wirklichkeit dadurch mehr, soll heißen: ist wahrer als das affirmative Denken, so ist dieses im Vorhandenen eingebettete zwar falsch aber mächtiger. Im Zuge der fortschreitenden Beherrschung von innerer und äußerer Natur durch permanente Quantifizierung derselben werden ästhetische, moralische und politische Begriffe aus der Wissenschaft verbannt, so Marcuse. Als subjektive werden sämtliche Werte bis auf den der Wertfreiheit aus der objektiven Wissenschaft hinausgeschmissen, die nun aber selbst das selbständige Objekt der Erkenntnis außerhalb des Subjekts auslöscht bzw. „in mathematische oder logische Beziehungen“ (EM, S 163), also in Leistungen des Subjekts, auflöst. Die alle Ideen und Ideale aus sich stoßende harte Wissenschaft wird genau durch diese Versperrung gegenüber Werten idealistisch, d.h. die Welt hat keine eigenständige Struktur, sondern untersteht nur den Gesetzen, die wir ihr geben. Diese Auffassung von der Welt ist rein funktional und instrumentell. Der von mir im vorigen Abschnitt gebrauchte Begriff des *Werkstoffs* diente nur dazu die schon bestimmte von der noch völlig unbestimmten Materie,

dem Weltstoff, zu trennen. Keinesfalls war damit die hier kritisierte Ausbeutung der Natur, die den menschlichen Zwecken bloß als Mittel dient, gemeint. Die Gefahr des Missbrauches steckt nichtsdestotrotz unausrottbar in der Brauchbarkeit der Welt, in ihrer Offenheit dem menschlichen Zugriff gegenüber. Die Welt jedoch als Möglichkeit zu verstehen, bedeutet keineswegs, dass sie zur reinen Betätigungsfläche des Menschen degradiert werden soll, der in ihr wütet wie er will – gerade ihr eigenes Potential soll verwirklicht und respektiert werden. Dem ist die instrumentelle Haltung entgegengesetzt. Natürlich verliert die Welt durch diese Entwicklung auch ihre eigenen latenten Möglichkeiten, da sie, total enteignet, nur noch ihrer (Aus)Nutzung zur Verfügung steht und es nicht mehr (als wäre es je darum gegangen) um die Befreiung der in ihr ruhenden Potentiale geht. Ein in den Dingen selbst befindlicher Zweck wie die Realisierung all seiner Anlagen erscheint diesem Denken nur noch als obskur.

„In dem Maße, wie der Operationalismus ins Zentrum des wissenschaftlichen Unternehmens tritt, nimmt die Rationalität die Form methodischer Konstruktion, Organisation und Handhabung der Materie als bloßen Stoffs der Kontrolle an, als Mittel, das sich für alle Ziele und Zwecke eignet – Mittel *per se*, ‚an sich‘.“ (EM, S 170)

Einher mit der Quantifizierung der gesamten Außenwelt schreitet die des Menschen und seiner Tätigkeit, soll heißen die Verwandlung von konkreter Arbeit in abstrakte, die Befreiung von persönlicher Abhängigkeitsverhältnissen zu Gunsten unpersönlicher, einher. Eine spezifische Form der Herrschaft wird durch eine andere ersetzt, und zwar durch eine anonyme, weit umfassendere Herrschaft, der Herrschaft der technologischen Rationalität, der instrumentellen Vernunft.

„Die Welt tendiert dazu, zum Stoff totaler Verwaltung zu werden, die sogar die Verwalter verschlingt. Das Gewebe der Herrschaft ist zum Gewebe der Vernunft selbst geworden, und die Gesellschaft ist verhängnisvoll darein verstrickt. Und die transzendierenden Denkweisen scheinen die Vernunft selbst zu transzendieren.“ (EM, S 183)

Denn nur das ist vernünftig, was logisch, also widerspruchsfrei, ist. Und nur das Logische ist vernünftig. Deshalb müssen all jene Begriffe, die über das Gegebene hinausgehen und nicht bloße Instrumente zu ihrer Handhabung sind, und damit jenseits der Vernunft liegen als irrational, metaphysisch und sinnlos eliminiert werden. Sind die Wörter, die wir verwenden nur klar, widerspruchsfrei und eindeutig genug, dann entsprechen sie auch der harmonischen Welt, denn der Widerspruch ist nur das Resultat vom Unvermögen im Denken und weist keinesfalls auf einen gesellschaftlichen Antagonismus zurück. „Betont wird die

therapeutische Funktion der philosophischen Analyse – die Korrektur abnormen Verhaltens im Denken und Sprechen, die Beseitigung von Dunkelheiten, Illusionen und Schrullen oder zumindest ihre Bloßstellung.“ (EM, S 184) Anpassung des Denkens an die Gegebenheiten ist die Devise dieses *positivistischen Denkens*, das an den Tatsachen klebt und von ihnen nicht loskommt, geschweige denn über sie hinauszublicken versteht, im Unterschied zur kritischen Philosophie, welche die Wirklichkeit dem vernünftigen Begriff gemäß ändern möchte. Dies impliziert natürlich auch die Ablehnung einer Auffassung von Möglichkeit jenseits von Aussagemodalitäten, eben dort wo sie die Welt, wie sie ist, überschreiten würde. Solch ein „bodenständiges“, anti-metaphysisches Denken rechtfertigt die bestehenden Herrschaftsverhältnisse durch „die Diffamierung alternativer Denkweisen, die dem herrschenden Universum der Sprache widerstreiten.“ (EM, S 187) Positivistisch nenne ich diejenige Geisteshaltung, die am Gegebenen sich festhält, für die nur Tatsachen wahr sind und der die Idee eines Noch-Nicht-Seienden deshalb ein Graus ist – kurz: alles Denken, welches das Überschreiten des Bestehenden strikt ablehnt und für das objektiv-reale Möglichkeiten nicht existieren, denn als religiöse Spinnereien.

„Der Positivist erlaubt sich die Möglichkeit des Menschen nur zu denken, indem er sie in eine Gegebenheit verzaubert. Mit anderen Worten: in die Vergangenheit. Es gibt für ihn keine Rechtfertigung versöhnten Lebens, als daß es noch gegeben, noch positiver, noch daseiender sei als die Hölle des Daseins. Das Paradies ist die Aporie des Positivisten. Den Arbeitsinstinkt erfindet er nebenher, um Paradies und industrielles Zeitalter doch noch auf den gleichen anthropologischen Nenner zu bringen. Schon vor der Erbsünde wollten ihm zufolge die Menschen im Schweiß ihres Angesichts Brot essen.“⁶⁷

Wie ein formal logisches Denken höchst unzureichend argumentiert, habe ich im Kapitel über Aristoteles und Hartmann zu zeigen versucht. Hier geht es nun darum den gesellschaftlichen Auftrag hinter solchem Denken sichtbar zu machen. Denken, welches nur noch die logische Möglichkeit an Stelle der ontologischen untersucht, schneidet die Verbindung zur Welt selbst durch und isoliert sich so auch von jeglicher Stellungnahme über die reale Welt. Kappt Philosophie das *Onto*, bleibt nur noch *Logik* übrig, das Sein als sowieso wissenschaftlich nicht fassbares bleibt bloß als Kopula in der Aussage zurück, die ganze Welt schrumpft zusammen und verschwindet in zu analysierenden Sätzen. Da wir die Welt nur vermittels unserer Sprache zu erreichen vermögen, streichen wir doch gleich die Welt weg und konzentrieren uns auf jene. Dieser Rückzug ins Subjekt ist zutiefst konservativ, weil er die

⁶⁷ Adorno, Theodor W.: „Veblens Angriff auf die Kultur“, in: Adorno: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1963. S 83.

Degradierung des Menschen zu reinen Funktionen des Gesellschaftssystems, die das Werk am Laufen halten sollen, bis ins Denken hinein prolongiert. Die so offensichtlichen Realmöglichkeiten sind der Betrachtung nicht wert, sie versinken im Aussagegetümmel und tauchen entstellt nur noch als Modalitäten wieder auf. Somit hilft Philosophie die Gefahr einer möglichen Emanzipation der Menschen schon im Denken zu eliminieren, da es den Begriff einer objektiv-realen Möglichkeit erst gar nicht aufkommen lässt bzw. ihn als zu banal oder uninteressant von sich weist. Philosophie macht sich zum Agenten von Anti-Aufklärung.

IV.2.2. Popper und die Furcht vor dem Anderen

Dieser Vorwurf ist natürlich nur dann berechtigt, wenn eine Emanzipation als nötig erachtet wird und dafür fehlt dem positivistischen Denken jegliche Grundlage, da hierfür der Begriff der Realmöglichkeit vorausgesetzt werden müsste. Denn nur das Kannsein zeigt dem Seienden seine Beschränktheit auf. Die Beseitigung der Realmöglichkeit im Denken geht mit ihrer realen Unterdrückung einher und unterbindet das Eindringen von gefährlichen Gedanken, die den gegebenen Wissenschaftsbetrieb überschreiten und so stören würden. Der reibungslose Ablauf muss nicht nur in der Produktion von Waren, sondern auch in der von Gedanken gegeben sein (die schlussendlich auch zu Waren gemacht werden sollen). Stellvertretend für diese weit verbreitete und anerkannte Geisteshaltung soll nun Karl Poppers Kritik an jedem Denken, das es wagt nicht nur über den Tellerrand der jeweiligen Wissenschaftssphäre hinauszublicken, sondern sogar die Gesellschaft als ganze gedanklich zu transzendieren und so zu kritisieren, zu Wort kommen.

In dem Vortrag „Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften“⁶⁸ geht es Popper konkret um eine Kritik am Historismus und dessen ausgeprägteste Gestalt, dem Marxismus und dessen Doktrin, „nach der es die Aufgabe der Sozialwissenschaften ist, historische Prophetien hervorzubringen, und nach der wir historische Prophetien brauchen, um die Politik rational zu gestalten.“ (PP, S 113) Eine prinzipielle Kritik der Geschichtsphilosophie ist sein Vorhaben, wobei es ihm wichtig ist zu betonen, dass die Anwendbarkeit von Wissenschaft zur Lösung sozialer Probleme „wünschenswert“ und es sogar die Aufgabe der Sozialwissenschaften sei, sich diesen Problemen zu stellen, aber eben Aufgabe für die

⁶⁸ Popper, Karl: „Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften“, in: Ernst Topitsch (Hg.): *Logik der Sozialwissenschaften*, Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin, 1966. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als PP unter Angabe der Seitenzahlen.

Sozialwissenschaft, *Berufung für den Beruf* und nicht für „soziale Pseudowissenschaft“ (PP, S 114), wie den Marxismus, dessen unwissenschaftliche historische Methode er im Folgenden - „übermäßig vereinfacht“, um die Sache auf den Punkt zu bringen, wie Popper selbst zugesteht - anhand dreier wesentlicher Momente darstellt. Erstens sei es eine fixe Idee des Marxismus, „daß die Voraussage von Revolutionen ebensogut möglich sein müsse wie die Voraussage von Sonnenfinsternissen“ (PP, S 115). Zweitens sei deshalb die Aufgabe der Sozialwissenschaften nach dem Vorbild der Naturwissenschaften Prognosen zu erstellen, Prognosen über den geschichtlichen Verlauf der Menschheitsgeschichte, „Prognosen über die soziale und politische Entwicklung der Menschheit.“ (PP, S 115) Um dann drittens durch diese das notwendige Planen und Verwalten der Politik steuern zu können. Zusammenfassend geht es im Marxismus um „die allgemeine Vorstellung, daß der Menschheitsgeschichte ein Plan zugrunde liegt und daß wir im Falle der Aufdeckung dieses Plans den Schlüssel zur Zukunft in der Hand haben.“ (PP, S 115) Dass Popper, wie schon gesagt, diese Darstellung als vereinfacht bezeichnet, hebt aber diese Vereinfachung nicht auf, das Geständnis macht sie nicht weniger falsch. Aber zunächst folgen wir dem Argumentationslauf von Popper.

Zwei Dinge müssen tunlichst unterschieden werden, so Popper, einerseits die „*wissenschaftliche Prognose*“ und andererseits die „*unbedingte historische Prophetie*“ (PP, S 116), eine Unterscheidung, welche der Marxismus fataler Weise verabsäume. Einzig wirklich zulässig sind wissenschaftliche Prognosen, die unter der Annahme bestimmter Umstände bestimmte Wirkungen bzw. Ereignisse aus diesen abzuleiten vermögen, also bedingt gelten, d.h. abhängig von verschiedenen vorliegenden Tatsachen sind. Es ist unter Umständen auch möglich aus solch bedingten Prognosen unbedingte Vorhersagen zu treffen, diese jedoch für keinen weit vorausgreifenden Zeitraum, sondern nur für die nächste Zukunft. Popper gibt das Beispiel eines Arztes, der mit Hilfe wissenschaftlich bedingter Prognose unbedingte Voraussagen über den Krankheitsverlauf treffen kann. Der Fehler des Historismus bzw. des Marxismus bestehe nun darin, dass er sich nicht auf solch wissenschaftlich bedingte Prognosen beruft, wenn er Zukünftiges versucht zu antizipieren. Er sei hierzu nicht in der Lage,

„da langfristige Prophetien aus bedingten wissenschaftlichen Prognosen nur dann abgeleitet werden können, wenn sie sich auf Systeme beziehen, die als isoliert, stationär und zyklisch beschrieben werden können. Solche Systeme sind jedoch in der Natur sehr selten; und die moderne Gesellschaft gehört sicherlich nicht dazu.“ (PP, S 117)

Die Gesellschaft und ihre Geschichte sind gerade keine zyklischen Erscheinungen, die genau vorhersagbar wären, sie sind nicht deterministisch und daher nicht prognostizierbar. Popper hat recht. Die menschliche Geschichte geht nicht in Kreisbewegungen vor sich, sie ist vielmehr vom Wandel und dem Aufkommen von Neuem bestimmt. Sie ist offen, also durch keinerlei Plan schon vorherbestimmt, den wir nur zu erkennen hätten, um dann dessen freiwillige Diener zu werden. Das stimmt. Aber wer behauptet das? Welche Geschichtsphilosophie begreift ihre Aufgabe in der Angabe exakter Prognosen für die Zukunft? Popper verwechselt die Praxis der Fünfjahrespläne mit marxistischer Theorie. Er baut sich einen Gegner auf, um auf ihn einzudreschen, der gar nicht existiert bzw. nur als Angriff auf vulgärste sowjetmarxistische Propaganda verstanden werden kann. Marx selbst solch einen platten Geschichtsdeterminismus vorzuwerfen ist absurd. Ohne handelnde Subjekte, welche die konkret vorliegenden Möglichkeiten für sozialen Wandel ergreifen müssen und in Wirklichkeit zu setzen haben, passiert gar nichts. Dass noch etwas neben der völligen Vorherbestimmung des Geschichtsverlaufs und dem jeder Prognose, die über morgen hinausreicht, unhaltbares Prophezeien vorzuwerfen, existiert, kommt Popper überhaupt nicht in den Sinn, nämlich der Sachverhalt der *Tendenz*. Für Popper existieren nur, gemäß der positivistischen Doktrin, Gesetze, und diese dürfen nicht einfach zu weit über ihren ursprünglichen Wirkungsbereich hinausreichen. Gerade der Begriff der Tendenz, der *historischen Tendenz* (ein zutiefst marxistischer Term) weist auf die Möglichkeit Prognosen für die Zukunft zu treffen hin. Und es sind eben Tendenzen, welche in der Welt walten (oder besser: die Welt selbst ist tendenziell) und nicht deterministische Gesetze, geschichtliche Tendenzen *können* eintreten, müssen dies aber nicht. Tendenzen sind objektiv-reale Möglichkeiten, die hier und jetzt konkret vorliegen, aber erst ergriffen werden müssen, um real zu werden. Oder anders herum: derzeit vorherrschende Tendenzen können auch umgelenkt, behindert oder gar verhindert werden. Nur ein statisches, an Tatsachen klebendes Denken verstellt sich die Sicht auf herrschende Tendenzen in unserer Gesellschaft. Vor allem gesteht Popper nicht nur zu, dass sich die Welt verändert und Geschichte sich nicht bloß im Kreis bewegt, es ist sein Argument gegen die Prophetie und damit muss er doch das Ablaufen dieser Veränderung nach bestimmten Strukturen, Tendenzen, zugestehen, will er sich nicht mit der Behauptung begnügen, dass der Wandel im geschichtlichen Geschehen *irgendwie*, völlig unbestimmbar vor sich geht. Sein einziges Argument kann er also eigentlich nicht aufrecht erhalten, da es ihm hierfür am begrifflichen Apparat mangelt. Überhaupt ist es nicht der Zweck geschichtlicher Erkenntnis das Ende der Geschichte vorhersagen zu können, um dieses dann so schnell wie möglich herbeizuführen. Die Einsicht in herrschende Tendenzen

schaftt die Möglichkeit politisch dieselben zu befördern oder aufzuhalten und andere Möglichkeiten zu erzeugen, die wiederum neue Tendenzen freilegen. Das alles sieht Popper jedoch überhaupt nicht, für ihn ist die pseudowissenschaftliche Aufgabe der Sozialphilosophie Zukunftsprognosen zu erstellen, um mögliche Entwicklungen vorwegzunehmen, als unmöglicher Aberglaube entlarvt und beseitigt.

Was bleibt nun also für die gute, die wissenschaftliche Sozialwissenschaft zu tun übrig, was ist die Berufung dieses Berufs? Bevor das ausgeführt werden kann, räumt Popper noch mit zwei unwissenschaftlichen und naiven Vorstellungen, die in den Sozialwissenschaften Unruhe stiften, auf. Nicht haltbar sei nämlich die Rede von „soziale[n] Ganzheiten, wie Gruppe, Nationen, Klassen, Gesellschaften; Zivilisationen usw.“ (PP, S 119), diese sind nur „Postulate populärer Soziallehren und nicht empirische Objekte“ (PP, S 119), wie Popper meint. Solche Illusionen behindern nur die Arbeit des wissenschaftlichen Sozialwissenschaftlers. Nur Susi, Helmut, Bernd und Andi sind real, soll heißen: empirisch beobachtbar, die Gruppe, der sie angehören oder ihre Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht ist nur „naiver Kollektivismus“, gar die Annahme von Klassen oder dem allgemeinsten sozialwissenschaftlichen Begriff, der Gesellschaft, sind nur störender Irrglaube. Dieser Tatsachenfetischismus, der Allgemeinbegriffe als metaphysische Überreste einer Säkularisierung des Gottesglaubens und seines Eindringens in die Idee der Notwendigkeit verkennt, verstellt sich die Erkenntnis unmittelbarer Erfahrung. Ohne den größeren Zusammenhang, in dem sich die Einzelnen bewegen, können diese nicht verstanden werden, vielmehr gibt doch die Erkenntnis des Ganzen den Schlüssel erst an die Hand, um die Funktionen der Einzelnen darin überhaupt begreifen zu können. Der Druck, den jeder Arbeitslose am eigenen Leibe ganz real zu spüren bekommt, so schnell wie nur irgendwie möglich wieder einen Arbeitsplatz zu ergattern, ist wohl der unmittelbarste Beweis für die Realität solch eines Allgemeinen, wie die Gesellschaft eines ist, und nicht die Illusion eines „naiven Kollektivismus“, wie Popper unterstellt. Da für solch ein Tatsachendenken nur das *ist*, was auch jetzt im Moment *gegeben ist* und das deshalb sogleich als rational legitimiert wird, „werden Theorien, die historische Möglichkeiten feststellen und projektieren, irrational oder scheinen vielmehr irrational, weil sie der Rationalität des bestehenden Universums von Sprache und Verhalten widersprechen“ (EM, S 202), wie Marcuse schon festhielt. Die Ignoranz und Angst vor Allgemeinbegriffen verbirgt nur die vor der Realmöglichkeit, da ein Allgemeinbegriff seinem Wesen nach das je Einzelne überschreitet, weil er das, was ein Partikulares, das er bezeichnet, alles *sein kann*, zum Ausdruck bringt. Die Menschheit ist ein herzustellender Zustand und jeder Mensch, wie

unvollkommen er auch sein mag, erkennt im Begriff des Menschen, was alles potentiell in ihm steckt. Popper kann Allgemeinbegriffe einfach nicht ernst nehmen, weil er die Möglichkeit als reale nicht kennt bzw. nicht kennen will. Begriffe transzendieren prinzipiell das unmittelbar Gegebene, weil sie die Daseinsmöglichkeiten ihres Gegenstandes immer mitenthalten, auch wenn sie noch nicht realisiert sind. Sowenig Möglichkeiten für ein Denken real, wirklich sind, um so weniger sind für dieses Allgemeinbegriffe verbindlich, die über die bestehenden Verhältnisse hinausweisen. „So umfaßt der Begriff der Schönheit alle Schönheit, die *noch* nicht verwirklicht ist, der Begriff der Freiheit alle Freiheit, die *noch* nicht erlangt ist.“ (EM, S 226) Diese ganze Dimension des *Noch-Nicht*, der Möglichkeiten, überhaupt: der Zukunft schneidet ab, wer die Allgemeinbegriffe abzuservieren gedenkt, um dem „gesunden Menschenverstand“, d.h. der Summe unreflektierter Vorurteile seiner Zeit, Platz zu machen. Aus dieser Erkenntnis in die Naivität des Glaubens an soziale Ganzheiten, leitet Popper nun die Aufgabe für die wissenschaftliche Sozialwissenschaft ab: „die Analyse sozialer Phänomene, einschließlich der Kollektiva, als Untersuchung von Individuen und deren Handlungen und Beziehungen“ (PP, S 119). Doch hier lauert schon die nächste Gefahr für den Soziologen, nämlich die Konstruktion einer „*Konspirationstheorie der Gesellschaft*“, derzufolge mächtige Gruppen oder Individuen ihre Interessen in der Gesellschaft erfolgreich durchzusetzen verstehen. Natürlich ist die Annahme, dass jedes Ereignis von anonymen Mächten von langer Hand geplant wurde, Ausdruck einer obskuren Verschwörungstheorie. Ebenso stimmt auch, dass die Handlungen der Menschen durch Umstände und das Handeln anderer Menschen abgelenkt werden, d.h. dass die Intentionen unserer Tätigkeiten oft unerfüllt auf der Strecke bleiben, es kommt oft anders als beabsichtigt. Unsere Handlungen durchkreuzen sich, so dass insgesamt etwas als Resultat zu Tage tritt, das jeder von uns so nicht intendierte. Aber gleich mit allen kruden Verschwörungstheorien die Einflussnahme von „Monopolisten, Kapitalisten und Imperialisten“ (PP, S 119) als unhaltbaren religiösen Aberglauben abzulehnen ist so dermaßen absurd, dass nur durch strikte Realitätsverweigerung oder ideologische Absichten Poppers Behauptung irgendwie nachvollzogen werden kann. Nicht nur ist es offensichtlich, dass die Interessen von einflussreichen Wirtschaftsgruppen sich eher durchsetzen als die irgendwelcher Individuen, es fällt auch schwer zu leugnen, dass die Kapitalistenklasse, die laut Popper ja gar nicht existiert, weltweit ihren Willen, d.h. ihre Interessen durchzusetzen versteht. „Der Kapitalist ist kein dämonischer Verschwörer, sondern er wird von den Umständen gezwungen, so zu handeln, wie er es tatsächlich tut, er ist für die Lage der Dinge ebensowenig verantwortlich wie der Proletarier.“ (PP, S 120) So wahr der erste Teil des Satzes ist, so falsch ist dessen zweiter, denn natürlich ist das objektive Interesse

seine gesellschaftliche Herrschaftsposition zu erhalten für den Kapitalisten ungleich größer als für den Proletarier ein solcher zu bleiben, und seine Einflussphäre, die wirtschaftlichen, politischen Entscheidungsträger, die er kennt, ist von unvergleichbar größerer Macht, als die des Proletariers. Übrigens dürfte Popper den Einfluss der Umstände auf den Kapitalisten gar nicht geltend machen, da er solch soziale Ganzheiten wie Kapitalist und „Netz des Gesellschaftssystems“ (PP, S 120) als unzulässig Kategorien ablehnt. Nichtsdestotrotz leitet er aus dieser Erkenntnis die *„Hauptaufgabe der theoretischen Sozialwissenschaften“* (PP, S 120) ab. *„Sie besteht in der Feststellung unbeabsichtigter sozialer Rückwirkungen absichtsgeliteter menschlicher Handlungen.“* (PP, S 120) Sie hat also einen rein beschreibenden Charakter, der jedoch insofern mit der Praxis in Verbindung steht, als die wissenschaftliche Sozialwissenschaft aufzeigt *„was wir nicht leisten können“* (PP, S 121). Solch eine Soziologie ist vollkommen unfähig in Begriffen außerhalb der bestehenden Ordnung zu denken, sie sieht es geradezu als Gefahr an, das Gegebene auch nur in Gedanken zu überschreiten. Und daher kann sie auch das Bestehende nicht begreifen, sie sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht. Als Beispiel einer von ihm geforderten wissenschaftlichen Handlungsanleitung schreibt Popper wahrhaftig: *„Man kann ohne Produktivitätssteigerung das Realeinkommen der Arbeiter nicht erhöhen.“* (PP, S 121) Welch ein Schwachsinn! Natürlich geht das, natürlich können Lohnerhöhungen erkämpft werden, und sie wurden das geschichtlich auch. Leistest du nicht mehr kannst du auch nicht mehr essen! So einfach ist das, aus Poppers Sicht der Dinge. Aber ganz abgesehen von der Unhaltbarkeit dieser Binsenweisheit des „gesunden Menschenverstandes“ zeigt sich hier deutlich, dass nur im Rahmen der bestehenden Ausbeutungsverhältnisse gedacht werden soll und vor allem auch nur so beschränkt gehandelt werden darf. Die Tatsache ist Gott. Sie zu transzendieren ist Frevel.

Nachdem er nun den Marxismus als Wissenschaft argumentativ zu vernichten gemeint hat, widmet sich Popper noch dem Marxismus als Revolutionstheorie, d.h. der Überzeugung oder Einsicht, *„daß nur eine soziale Revolution, eine vollkommene Umgestaltung unseres Gesellschaftssystems angemessene soziale Bedingungen für die Menschen hervorbringen kann.“* (PP, S 121) Die humanistischen Ziele, so versichert Popper, teilt er mit den Marxisten, jedoch können diese laut ihm nicht durch den Umsturz des Gegebenen erreicht werden, vielmehr bringt eine Revolution notwendig eine viel schlimmere Welt hervor als die, in der wir leben. Denn soziale Revolutionen zerstören mit der Gesellschaftsordnung auch die traditionellen Werte, auf die sie sich selbst beziehen und enden schließlich notwendig in

blinder Zerstörungswut. Dass der marxistische Revolutionsbegriff aber von der *bestimmten Negation* und nicht der völligen Auslöschung alles Bestehenden ausgeht, ist Popper nicht einmal bewusst, wie ich glaube. Auch hier phantasiert er sich einen Gegner herbei, den es so nicht gibt. Das Ende der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ist für ihn gleichbedeutend mit dem Ende der Welt, mit dem Rückfall der Menschheit in archaische Zustände, in denen „die Menschen wieder zu Tieren geworden sind“ (PP, S 120). Mehr tragisch als komisch sind diese Behauptungen deshalb, weil doch gerade die zwanghafte Erhaltung des bestehenden Wirtschaftssystems im Faschismus das Monströse im Menschen zum Vorschein kommen ließ. Nur völliges Missverständnis oder die panische Verteidigung der bestehenden Herrschaftsstruktur kann den Schwachsinn, den Popper hier von sich gibt noch irgendwie erklären. Wenn er das Ziel des Marxismus darin sieht, dass wir „gute Herrscher haben“ (PP, S 123) wollen, und er dagegen einwendet, dass die Menschen eben nicht dafür geschaffen sind gut zu sein, dann hat das alles gar nichts mit Marxismus zu tun, denn den Marxisten, der nur bessere Herrscher haben will, möchte ich sehen. Eigentlich, meint Popper, ist der Marxismus schon von Anfang an zu Ende gekommen. Es seien doch schon die Prämissen des Marxismus falsch, denn „Klassen [...] herrschen niemals“ (PP, S 123) und mit dem Aufzeigen ihrer Unmöglichkeit geht auch der ganze Rest mit zugrunde. Nachdem die Unhaltbarkeit des prophetischen Denkens bewiesen wurde, beschreibt Popper dann noch die verbleibende Forderung an die Philosophie, nämlich die Verbreitung der Einsicht, „daß es klüger ist, die dringlichsten und naheliegendsten sozialen Mißstände einen nach dem anderen und hier und jetzt zu bekämpfen, anstatt Generationen für ein fernes und vielleicht unerreichbares höchstes Gut zu opfern.“ (PP, S 124) Abgesehen vom Unvermögen einer solch reformistischen Herangehensweise die Wurzeln des sozialen Übels zu erkennen und aufzuheben, setzt selbst diese bescheidene Position voraus, dass die Möglichkeit dazu überhaupt gegeben ist, die Welt auch nur im Kleinsten zu verändern und dass dies nur geht, wenn die Welt selbst noch in Möglichkeit, offen ist. Genau das verneint er aber, wenn Popper das utopische Denken als solches denunziert. Aufgabe des Philosophen soll es sein sich in den Dienst der herrschenden Institutionen zu stellen und das Gegebene zu verteidigen. Noch klarer wird die Verschwisterung von einem Denken das Mögliche als völlig unwirklich ansieht und einer konservativen Haltung in seiner expliziten Kritik an der Utopie.

Ein Text, in dem sich Popper ausdrücklich mit dem utopischen Denken auseinandersetzt und der sich daher ganz ausgezeichnet für meine Zwecke verwenden lässt, ist „Utopie und

Gewalt“⁶⁹. Titel ist hier gleich Programm, nämlich das Aufdecken von Gewalt in der Utopie im Interesse des Kampfes gegen jegliche Gewalt. „Ich bin Rationalist, weil ich in der vernünftigen Haltung die einzige Alternative zur Gewalt sehe.“ (UG, S 314) Sehr vernünftig. Blöderweise steckt aber der Teufel zuweilen selbst in der Vernunft. Ist doch gerade die herrschende Rationalität eine Rationalität der Herrschaft, die keine Alternative duldet und welche die eigene Gewalt dadurch zu verbergen sucht, dass sie diese der verbotenen Alternative vorwirft. „Haltet den Dieb!“ Wenn sich Vernunft und Gewalt also entgegenstehen und nur das was gegeben ist dieser Vernunft zugänglich und damit vernünftig ist, befindet sich dann all das noch-nicht-Seiend auf Seiten des Unvernünftigen, auf Seiten der irrationalen Gewalt? Folgen wir vorerst Poppers Vorgehensweise.

Er bestimmt zuerst was er nun konkret sich unter einem Rationalisten vorstellt, nämlich einen Menschen, der jemanden, der anderer Meinung als er selbst ist durch Argumente zu überzeugen versucht anstatt ihn durch Gewalt dazu zu zwingen, die fremde Meinung anzunehmen. „Ich glaube, daß ich Recht habe, aber ich kann auch im Unrecht sein und Sie haben Recht, und auf jeden Fall wollen wir es erörtern, denn so ist wahrscheinlich, daß wir einem wahren Verständnis näher kommen, statt nur auf unserer Rechthaberei zu bestehen.“ (UG, S 315) Diese vernünftige Einstellung, welche die eigene mögliche Unwissenheit mit einbezieht, stellt nun die einzige Alternative zur Gewalt dar, d.h. führt nicht notwendigerweise zu Gewalt. Die eigene Wahrheit muss als Meinung gesehen werden, damit keine Gewalt entsteht und damit die Menschen voneinander lernen können und sich nicht gegenseitig die Köpfe einrennen und dann einschlagen. Diese Gegenseitigkeit der vernünftigen Haltung bezeichnet Popper als die des „*Gebens und Nehmens*“ (UG, S 316), welche selbst nicht mehr rational zu rechtfertigen ist, sondern, wie er sagt, die Konsequenz seines Hasses auf Gewalt und seines Glaubens an den Menschen, an „den Menschen, wie er ist; und ich würde nie daran denken zu leugnen, daß er nicht völlig rational ist.“ (UG, S 316) darstellt. Aber der Behauptung von der Irrationalität der lebenden Menschen und der Gesellschaft, in der sie leben, besser: die sie bilden, widerspricht er und hält diese für übertrieben und falsch. Prinzipiell geht Popper davon aus, dass sowohl Gesellschaft und Menschen rational, vernünftig, und zwar in einem guten Sinn vernünftig, sind. Denn auch der Utopismus entspringt einer gewissen Form der Rationalität, aber einer ganz anders gelagerten denn der des „*Gebens und Nehmens*“. Die Bestimmung der richtigen Vernunft als einer des

⁶⁹ Popper, Karl: „Utopie und Gewalt“, in Arnhelm Neusüss (Hg.): *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1968. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als UG unter Angabe der Seitenzahlen.

„Gebens und Nehmens“ entstammt Poppers prinzipiellem Verständnis von Wissenschaft als solcher, die er in dem Vortrag „Die Logik der Sozialwissenschaften“⁷⁰ prägnant darstellt. Wissenschaft ist ihm ein Problemlösungsverfahren. Mit einem Problem, das soll heißen: mit der Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen, fängt Wissenschaft oder überhaupt jede Erkenntnis erst an. Im Gewährwerden von Unsicherheiten in unserem vermeintlich schon sicher geglaubten Wissen hebt der Erkenntnisprozess erst an, und die Wissenschaft ist der Versuch die dadurch entstehenden Probleme zu lösen, aber dies immer nur vorläufig, da die Möglichkeit des Irrtums nie ganz ausgeschaltet werden kann. „Die Methode der Sozialwissenschaften wie auch die der Naturwissenschaften besteht darin, Lösungsversuche für ihre Probleme – die Probleme von denen sie ausgeht – auszuprobieren.“ (LS, S105) Objektivität erlangen die Ergebnisse ihrer Forschung durch die intersubjektive Kritik in der wissenschaftlichen Gemeinschaft, Objektivität und Intersubjektivität scheinen hier bei Popper zusammenzufallen. Jedenfalls besteht die wissenschaftliche Objektivität in der kritischen Methode jeden Problemlösungsversuch immer wieder auf seine Fehlerhaftigkeit hin zu untersuchen. So können wir uns schrittweise der Wahrheit nähern, wie Popper meint. „Denn obwohl wir unsere Theorien nicht rational rechtfertigen und nicht einmal als wahrscheinlich erweisen können, so können wir sie rational kritisieren. Und wir können bessere von schlechteren unterscheiden.“ (LS, S 122) Nach und nach lassen sich so die Widersprüche unserer Sätze über die Wirklichkeit beseitigen, so dass Wissen an die Stelle des den Widerspruch hervorrufenden Nichtwissens tritt. Aber Widersprüche, die in den Sozialwissenschaften auftauchen sind nicht einfach auf den Mangel an Denkleistung des Wissenschaftlers zurückzuführen, sondern verweisen auf Widersprüche in der Welt selbst, wie Adorno in seiner (viel zu milde ausfallenden) Reaktion auf Poppers Vortrag anmerkt. „Vielmehr kann er [der Widerspruch] höchst real in der Sache seinen Ort haben und keineswegs durch vermehrte Kenntnis und klarere Formulierung aus der Welt sich schaffen lassen.“⁷¹ Viele verschiedene Lösungsversuche sind notwendig, um aus den Möglichkeiten verschiedenster Erklärungen, diejenige zu entwickeln, welche sich der Kritik gegenüber am widerstandsfähigsten zeigt. Möglichkeiten existieren zwar für Popper, wenn auch nicht explizit, aber eben nur im Kopf des Forschers. An Adornos zitierte Kritik anschließend muss jedoch auf die objektiv-realen Möglichkeiten in der Gesellschaft selbst hingewiesen werden

⁷⁰ Popper, Karl: „Die Logik der Sozialwissenschaften“, in: Adorno, Theodor W. u.a. (Hg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als LS unter Angabe der Seitenzahlen.

⁷¹ Adorno, Theodor W.: „Zur Logik der Sozialwissenschaften“, in: Adorno, Theodor W. u.a. (Hg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969, S129. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als ZLS unter Angabe der Seitenzahlen.

und sie müssen zum Gegenstand des Denkens gemacht werden, und zwar als offene Möglichkeiten der Welt, Versuche und Modelle der Wirklichkeit und nicht nur der theoretischen Wissenschaft. Ohne die Spannung zwischen Tatsachen und konkreten Möglichkeiten wäre wohl Wissenschaft als solche obsolet. Adorno bezeichnet diesen neuralgischen Punkt ausdrücklich als konstitutiv für Wissenschaft überhaupt:

„Die Erfahrung vom widerspruchsvollen Charakter der gesellschaftlichen Realität ist kein beliebiger Ausgangspunkt sondern das Motiv, das die Möglichkeit von Soziologie überhaupt erst konstituiert. Nur dem, der Gesellschaft als eine andere denken kann denn die existierende, wird sie, nach *Poppers* Sprache, zum Problem; nur durch das, was sie nicht ist, wird sie sich enthüllen als das, was sie ist.“ (ZLS, S 142)

Berücksichtigt Denken diesen Begriff der Möglichkeit nicht, dann stellt es sich auf die Seite der herrschenden Mächte, wenn es auch noch so sehr beteuert gegen Gewalt und für Menschlichkeit einzutreten. „Der Verzicht der Soziologie auf eine kritische Theorie der Gesellschaft ist resignativ: man wagt das Ganze nicht mehr zu denken, weil man daran zweifeln muß, es zu verändern.“ (ZLS, S 142) Fehlt die Realmöglichkeit als Gegenstand in der Erkenntnis der Wirklichkeit, kann diese nie wahrhaft begriffen werden, weil jene ein wesentliches Moment derselben ist. „Im emphatischen Begriff der Wahrheit ist die richtige Einrichtung der Gesellschaft mitgedacht, so wenig sie auch als Zukunftsbild auszupinseln ist.“ (ZLS, S 143) Genau in der Idee einer möglichen richtigen Gesellschaft, also im utopischen Denken, lauert für Popper aber nun die Gewalt.

Die Rationalität aus der heraus utopische Denkweisen entstehen, erklärt alles das für vernünftig, das die richtigen Mittel zum Erreichen eines vorgegebenen Ziels darstellt. „Eine Handlung [...] ist rational, wenn sie den besten Gebrauch von den verfügbaren Mitteln macht, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Dieses Ziel kann zugestandenermaßen nicht rational bestimmt werden.“ (UG, S 318) Ist ein Ziel gegeben, gesetzt, dann sind alle diejenigen Dinge und Verhaltensweisen als rational zu betrachten, die Mittel zu dessen Erreichen an die Hand geben oder selbst solche Mittel sind. Ohne irrational gesetztes, einfach bestimmtes Ziel, kann es demgemäss keine rationale Praxis geben, da sich erst vom Ziel her das Rationale bestimmen lässt. In diesem Verständnis von Rationalität, die ein zu erreichendes Ziel voraussetzt, erkennt Popper den Utopismus: ohne ausgemaltes Ideal, ohne vorschwebenden Sollzustand gibt es kein rationales Handeln. Und dieses Endziel kann nicht rational bestimmt, sondern nur gewaltsam behauptet werden. „Durch rein rationale oder wissenschaftliche Mittel läßt sich eine Entscheidung über Zielsetzungen nicht erzwingen.“ (UG, S 319) Hier findet

sich das gleiche Argumentationsschema wie schon in Poppers Kritik der Geschichtsphilosophie: die (angebliche) Unmöglichkeit das gegebene Universum der Tatsachen auch nur gedanklich zu transzendieren. Das würde jedoch die Annahme objektiv-realer Möglichkeiten und eine dynamische Sicht der Welt voraussetzen und beides fehlt im Denken Poppers. Deshalb ist für ihn auch keine rationale Diskussion über politische Zielsetzungen vorstellbar, wissenschaftlich kann kein Handlungsziel bestimmt werden. Dass dies umso schlimmer für die Wissenschaft ist, kommt ihm natürlich nicht in den Sinn. Weil nicht argumentiert werden kann, handelt es sich hier also um Glaubensstreitigkeiten, die sich nur mit Hilfe von Gewalt entscheiden lassen. Und hat sich schlussendlich im Kampf der Ideologien ein Endziel durchgesetzt, muss weiterhin Gewalt angewendet werden, damit der Gewinner Gewinner bleibt. Utopien enden so notwendig in der Sackgasse der Gewalt. Dem stellt Popper seine Politik der kleinen Schritte entgegen: „Arbeite lieber für die Beseitigung konkreter Übel als für die Verwirklichung abstrakter Güter. Suche nicht, mit politischen Mitteln Glück zu schaffen.“ (UG, S 322) Glück ist reine Privatangelegenheit und jeder für sein Glück selbst verantwortlich. Jeder ist seines Glückes Schmied (auch wenn er keinen Ambos, Hammer oder die benötigte Geschicklichkeit zur Verfügung hat). Es ist dasselbe Lied wie zuvor: versuchen konkrete Probleme zu lösen statt Idealen hinterher zu jagen, sein wir doch realistisch und nicht utopistisch, was hier und jetzt, also in der bestehenden Gesellschaft verbessert werden kann, soll gemacht werden, Hände weg von der Gesellschaft als ganzer, Reform statt Revolution. Und alle stimmen mit ein, Reaktionäre, Konservative, Liberale, Linke, Gewerkschaften, Hilfsorganisationen und Pragmatiker aller Art. Aber ohne ein Ideal, das weiter als bis zur eigenen Haustür reicht, ohne Fernziel, wird kein Schritt vor diese gemacht, wird kein Nahziel verwirklicht. Erst durch das Ziel, die Idee von einem glücklichen Leben für alle Menschen, kann auch ganz konkret dem herrschenden Wahnsinn entgegengetreten werden. Überhaupt ist es mehr als fraglich ob in der Welt wie sie ist, ein besseres Leben möglich wäre. Der Zwang jetzt und hier zu handeln wird zur besten Waffe der Reaktion gegen radikale Forderungen, die das Ganze verändern wollen. Utopisches Denken opfert die reale Gegenwart keineswegs für die bloße Möglichkeit einer besseren Zukunft, wie Popper unterstellt, vielmehr können die gegenwärtigen Missstände (welch ein Euphemismus) nur vor dem Horizont einer möglichen Zukunft kritisiert werden. Dass etwas fehlt, etwas nicht stimmt, anders sein müsste, dass etwas faul ist und hier und jetzt stinkt, setzt die Ahnung von Frische voraus, denn ohne diese würde der Mangel keiner sein. Ohne den Gedanken, ohne die Hoffnung, dass es anders sein könnte, dass Veränderung überhaupt möglich ist, können selbst Poppers reformistische Babyschritte nicht gemacht werden. Er selbst setzt das voraus, was er

so heftig bekämpft – das Denken der Möglichkeit. „Das Bestechende des Utopismus, glaube ich, entstammt der mangelnden Einsicht, daß wir keinen Himmel auf Erden schaffen können.“ (UG, S 325) *Warum* verrät Popper dem interessierten Leser nicht, aber wohl deshalb weil die Menschen dafür nicht geschaffen sind oder ähnlich reaktionäres Gedankengut. Dieser Satz kann als paradigmatisch für konservatives, herrschaftserhaltendes, ideologisches Denken stehen bleiben: es kann nicht sein, weil es nicht sein soll. Popper fordert eine „gesunde Einstellung zu unserer eigenen Existenz und ihren Begrenzungen“ (UG, S 325), d.h. das Erkennen der eigenen Grenzen und deren Akzeptanz. Es geht halt nicht anders. So ist die Welt. Machen wir trotzdem das Beste daraus (zumindest die, welche nicht gerade verhungern oder getötet werden). Wenn es gesund ist, die eigenen Grenzen zu erkennen, dann ist es wohl in seinen Augen krankhaft, permanent Kritik zu üben und sich nicht in den Status quo einzufügen. Die Spannung zwischen dem Gegebenen und dem Möglichen führt nur zu krankhafter Überspannung der Menschen, deshalb sollte sie so gut wie möglich vermieden und eingeebnet werden. Dies Streben nach dem konkret Möglichen, das es nicht beim Vorhandenen aushält, ist eine „unreife Haltung“ (UG, S 326), die überwunden werden muss. Werde doch endlich erwachsen, sei vernünftig und realistisch! Pass dich endlich an! Das sind die Botschaften des „gesunden Menschenverstandes“, die zwischen den Zeilen Poppers herausschreien und den letzten Satz dieses Textes unangenehm übertönen: „Vernunft ist für ihn [den Rationalisten] das genaue Gegenteil eines Instruments der Macht und der Gewalt; sie ist das Mittel, sie zu zähmen.“ (UG, S 326) Wie (s)ich jedoch zeigte ist sie vor allem auch Mittel das Beste an der Vernunft zu unterdrücken, nämlich das Vermögen des Überschreitens der Fakten, das Transzendieren schlechter Zustände, d.h. die Erschaffung eines eindimensionalen Universums durch das Abschneiden jeder Alternative. Und genau dadurch macht sie sich zum Mittel der herrschenden Gewalt, zum geistigen Vollstrecker der herrschenden Verhältnisse. Alles, das die Welt grundlegend zu verändern gedenkt wird von der herrschenden Gewalt als gewalttätig denunziert, und deshalb ist auch ein Denken, das in der Selbstzensur ihr Ideal erblickt, nicht mehr als Ideologie des Bestehenden, welches die Absage an das Kannsein, also ihren eigenen Determinismus, dem utopischen Denken unterschiebt, das sich nun aber gerade durch seine Offenheit und Unausgemachtheit auszeichnet. Der eigene verheimlichte Determinismus wird dem Feind angelastet.

Jean Améry trifft ins Schwarze, wenn er über Karl Poppers Utopiekritik, die ihm als charakteristisch für die Kritik an der Utopie von konservativer Seite gilt, zusammenfassend schreibt: „Das Entzücken über Mondlandungen, Computer, aber auch einfache Haushalts-

Gadgets ist der Ausdruck solch humaner Resignation“⁷², die, wie Popper das tut, den Himmel auf Erden für absolut unmöglich erklärt und deshalb den Traum von einer besseren Welt „aus dem Menschen in die Dinge“ (GU, S 85) zu verlegen bestrebt ist.

„Nun ja, man wird sich weiterstreiten, wird Kriege führen, wird die beleidigenden Ungerechtigkeiten im besten Falle ein wenig mildern. Die hier als böse angenommene Menschennatur ist Ausrede und Vorwand [...] Man wird die schlechte Welt in ihrer Schlechtigkeit belassen, da man ohnehin wehrlos ist gegen das ‚sogenannte Böse‘: dafür wird man sich aber im Bösen zumindest komfortabel installieren, die Wissenschaft garantiert dieses Behagen in der Tragödie.“ (GU, S 85)

Wenn die Möglichkeit einer anderen, besseren, sogar guten Welt definitiv verneint wird, und das heißt nichts anderes als abgelehnt wird, dann flüchtet die Realmöglichkeit an einen anderen Ort. Denn völlig auslöschen lässt sie sich nicht, da sie geradezu die Substanz unserer Welt ausmacht und die Hoffnung der Menschen immer wieder nährt. Von der Umwandlung des Ganzen fährt sie in die Veränderung der Teile, genauer: die Möglichkeit als reale wird nur noch in der Technik zugelassen. Und das ist fatal. Zwar sind technische Möglichkeiten Bedingungen für die Entstehung einer besseren Welt, aber bei Aufgabe dieses Großprojekts verkehrt sich die Technik aus einem Instrument möglicher Befreiung in eines realer Unterdrückung, wie ich schon mit Marcuse zu zeigen versucht habe. Die Veränderungen in der Technik, ihr Fortschritt ist rein quantitativer Natur, sie dienen nur der Perpetuierung der Ausbeutung, da sie nur im Rahmen der Rationalität des Bestehenden, der instrumentellen Vernunft, vor sich gehen. Das Ganze der Gesellschaft bleibt dadurch unangetastet. Poppers permanente Kritik an allen unwissenschaftlichen Gedanken ist das Vollzugsorgan einer totalitären Ordnung, die eben Anderes als das, was ist, auch eine andere Form der Rationalität nicht zulässt. Verharren im Gegebenen und es sich in diesem gemütlich einzurichten anstatt diese Bequemlichkeit durch Änderungsversuche zu stören ist das Gebot. Wer streckt sich schon gegen den Himmel, wenn er am Boden etwas finden kann? Folge dieser so realistischen, väterlichen und bodenständigen Einstellung ist eine bucklige Haltung, die auch den Blick zum Himmel verhindert. Aber was ist schon der Himmel im Vergleich zum Anblick der eigenen Zehen?

⁷² Améry, Jean: „Gewalt und Gefahr der Utopie“, in Améry, Jean: *Widersprüche*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1971, S 85. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als GU unter Angabe der Seitenzahlen.

IV.2.3. Die instrumentelle Vernunft oder der Blick auf die Zehen

Wenn ich zuvor andeutete, dass die von Popper den Utopien zu Last gelegte Gewalt, vielmehr bei einem Denken zu finden ist, welches das Denken des Anderen, dessen was noch nicht ist, zu unterdrücken wünscht, dann besagt das nichts sonst als dass diese scheinbar so neutrale Rationalität die Alleinherrschaft anstrebt und so ihr wahres Gesicht zeigt, nämlich als geforderte Herrschaft der Logik den Triumph der herrschenden Logik anzupeilen. Die sich in diesem Begriff der Vernunft ausdrückende Gewalt des Bestehenden muss sichtbar gemacht und kritisiert werden, um die systematische Ausmerzungen des Möglichkeitsbegriffs und mit ihm einer anderen Form von Rationalität, einer, die ihre eigenen Voraussetzungen mitreflektiert, anzuklagen. Zu diesem Zwecke möchte ich mich auf Max Horkheimers grundlegende Kritik an der herrschenden Vernunft stützen⁷³.

Horkheimers Untersuchung setzt mit der Frage nach dem alltäglichen Verständnis von Vernunft ein, der als Ausdruck eines allgemeinen Wandels im Vernunftbegriff verstanden werden soll. Diese Auffassung setzt vernünftig mit nützlich gleich, d.h. die Wahl der richtigen Mittel zur Erreichung eines vorgegebenen Ziels gilt als vernünftig. „Diese Art von Vernunft kann *subjektive Vernunft* genannt werden. Sie hat es wesentlich mit Mitteln und Zwecken zu tun, mit der Angemessenheit von Verfahrensweisen an Ziele, die mehr oder minder hingenommen werden und sich vermeintlich von selbst verstehen.“ (KiV, S 15) Die Vernunft steckt demnach in der richtigen Anwendung von Mitteln, die Vernünftigkeit des Zwecks steht außer Frage, ist also nicht Gegenstand der Reflexion. Im Vordergrund steht die subjektive Nützlichkeit einer Sache oder Handlung. Dass der Zweck für sich genommen vernünftig sei ohne zu etwas anderem zu nützen, überfordert dieses Verständnis von Rationalität. Was kein Mittel für etwas ist scheint für diese subjektive Vernunft überhaupt jenseits der Vernunft zu liegen. Das war nicht immer so. Für die klassischen Systeme der Philosophie war der Ort der Vernunft die Welt und nicht alleine das Subjekt, dieses sollte vielmehr versuchen die objektive Vernunft zu erkennen, um ihr gemäß zu leben und dadurch auch das eigene Glück zu erlangen.

„Im Brennpunkt der Theorie der *objektiven Vernunft* stand nicht die Zuordnung von Verhalten und Ziel, sondern die Begriffe – wie mythologisch sie uns auch heute anmuten mögen –, die sich mit der Idee des

⁷³ Horkheimer, Max: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende“, Hg. Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1985. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als KiV unter Angabe der Seitenzahlen.

höchsten Guts beschäftigt, mit dem Problem der menschlichen Bestimmung und mit der Weise, wie höchste Ziele zu verwirklichen seien.“ (KiV, S 16)

Nicht nur die Mittel, sondern vor allem der Zweck war der Ort der Vernunft und die Anstrengungen des Denkens kreisten um die Frage der Vernünftigkeit des Zwecks anstatt der Verwendung der richtigen Mittel. Dieser alten Auffassung zufolge steckt die Vernunft in der Wirklichkeit selbst. Über die Vernünftigkeit von Zwecken lässt sich aus der Perspektive der „subjektiven Vernunft“ nicht argumentieren, so Horkheimer, wenn der Zweck nicht selbst wiederum nur ein Mittel für etwas anderes darstellt. Genau diese Position nimmt Popper ein, wenn er unterstellt, dass über letzte Zielsetzung sich nicht rational streiten lasse, da sie wissenschaftlich, d.h. für ihn rational, sich nicht begründen lasse. Der Philosophie wird der Anspruch an die Objektivität des Gehalts ihrer Reflexionen und Begriffe von der „subjektiven Vernunft“ als irrationales Moment abgesprochen. Sogar schon der Gedanke an die mögliche Existenz der Vernunft in der Wirklichkeit wird als unwissenschaftlich denunziert. Der Verweis des Begriffs auf eine außer ihm liegende Wirklichkeit, die objektiv vernünftig ist bzw. sein kann, wird abgelehnt. Damit beraubt sich das Denken selbst seiner Inhalte. „Indem Vernunft subjektiviert wird, wird sie auch formalisiert.“ (KiV, S 18) Jede Debatte um die Wahrheit von Handlungszielen, Werten oder ganz allgemein: um die Wahrheit von Zwecken wird als unmöglich und der Vernunft nicht zugänglich ausgegeben. Alles ist der subjektiven Einschätzung und Befindlichkeit anheimgegeben, die Vernunft darf sich hier nicht einmischen, ihre Aufgabe besteht in der Berechnung des besten Mittels zur Erreichung auch des schlechtesten Zwecks. Das Denken „ist ein Werkzeug für alle Unternehmen der Gesellschaft, aber es darf nicht versuchen, die Strukturen des gesellschaftlichen und individuellen Lebens zu bestimmen, die von anderen Kräften bestimmt werden sollen.“ (KiV, S 19f.) Die völlige Degradierung der Vernunft zu einem Herrschaftsinstrument steht auf der Tagesordnung, ist Programm. Kriterium ob etwas gut oder schlecht ist, war einmal die Vernunft, nun muss sie ihren Mund halten und dem Bestehenden dienen. Anstatt die Gestaltung der Welt nach vernünftigen Prinzipien zu leisten, verkümmert die Vernunft zum Werkzeug der Anpassung. Vernünftig ist wer das tut, was alle tun. Die gegenteilige Überzeugung brachte Sokrates den Tod. Denn die Idee der „objektiven Vernunft“ geht davon aus, dass in dieser Welt eine vernünftige Ordnung steckt, die erkannt werden und nach der auch zu handeln ist. Dazu muss aber die scheinbare Wirklichkeit des Gegebenen auf ihr Wesen hin, also auf ihre Möglichkeiten hin, überschritten werden. Dieses Moment des Transzendierens wird dem Denken abgeschnitten. „Die Vernunft ist gänzlich in den gesellschaftlichen Prozeß eingespannt. Ihr operativer Wert, ihre Rolle bei der Beherrschung

der Menschen und der Natur, ist zum einzigen Kriterium gemacht worden. [...] Begriffe sind zu widerstandslosen, rationalisierten, arbeitssparenden Mitteln geworden.“ (KiV, S 30) Das Kritische im Begriff, Ausdruck von Möglichkeiten der Sache, die er bezeichnet, zu sein, wird als unwissenschaftlich und unpraktikabel und somit als unrealistisch verworfen. Das, was aus der durch den Begriff bestimmten Sache noch werden kann, ihre Offenheit dem eigenen Potential gegenüber, wird durch die Festschreibung auf ihre momentane Funktion im Begriff selbst ersetzt. Und mit dieser Auslöschung der Möglichkeit in den Begriffen verschwindet auch ihr Anspruch einen objektiven Gehalt zum Ausdruck zu bringen. Denn die vernünftige Struktur der Wirklichkeit ist nichts anderes als eine Realmöglichkeit, die im Vorhandenen steckt, das Wesen der Erscheinung, des Pudels wahrer Kern. Das dem Gegebenen im Namen seiner eigenen Möglichkeiten Widersprechende und es Anklagende wird vom positivistischen Denken eliminiert. Die Begriffe werden ausgehöhlt, damit das Gegebene es sich darin gemütlich einrichten kann.

„Persönlich, als politischer oder Sozialreformer, als ein Mann von Geschmack, kann er den praktischen Konsequenzen wissenschaftlicher, künstlerischer oder religiöser Veranstaltungen in der Welt wie sie ist *opponieren*; seine Philosophie zerstört jedoch jedes andere Prinzip, an das er appellieren könnte.“ (KiV, S 57)

Mag Popper auch noch so beteuern, dass er die Ideale von Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit unter dem Menschen mit dem Marxismus teilt, den er zu vernichten beabsichtigt, er zieht sich selbst den Boden jeglicher Forderung nach Veränderung, sei es auch nur im Bestehenden, unter den eigenen Füßen weg. Konsequenterweise müssten die Vertreter der „subjektiven Vernunft“ dem Nihilismus anhängen, denn weder lässt sich ohne die Annahme objektiv-realer Möglichkeiten etwas in der Welt ändern, noch kann es einen rationalen Zweck geben, der angestrebt werden sollte. Seine Reden mögen mehr Menschlichkeit einfordern, sein Denken verurteilt jedes Hinausgehen über die Welt, wie sie nun einmal geworden ist. Wird Ideen und letzten Zwecken ihr Anspruch auf objektive Wahrheit streitig gemacht, dann bleiben die bestehenden Zwecke unbefragt stehen, denn über sie lässt sich ja nicht argumentieren, und jede Kritik an ihnen gilt als irrational. Nur das was ist, ist also vernünftig. „Die Positivisten möchten jede Art von Denken diskriminieren, das nicht vollkommen dem Postulat organisierter Wissenschaft genügt.“ (KiV, S 74), sich also nicht der gegebenen Form wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Arbeitsteilung unterordnet und seine Funktion im Produktionsprozess erfüllt. Denken soll sich selbst so beschneiden, dass es als Teil im Gesellschaftsgetriebe funktioniert und sich bei dieser Aufgabe auch bescheiden, anstatt dieses

ganze System zum Gegenstand der Reflexion zu machen und es dadurch gleichzeitig zu übersteigen. Panische Angst davor unwissenschaftlich zu sein, ist nur der psychische Ausdruck des gesellschaftlichen Gebots der Anpassung ans Bestehende. „Das positivistische Kommando, sich an Tatsachen und den gesunden Menschenverstand an Stelle utopischer Ideen zu halten, ist von der Aufforderung, der Wirklichkeit zu gehorchen, wie die religiösen Institutionen sie interpretieren, die schließlich auch Tatsachen sind, nicht so verschieden.“ (KiV, S 91f.) Selbstaufgabe des Denkens ist die unausweichliche Folge der Eliminierung ihres Wesens, das Unmittelbare zu transzendieren.

„Von Kindesbeinen an wird das Individuum zu der Ansicht gebracht, daß es nur einen Weg gibt, mit dieser Welt auszukommen – den seine Haltung auf höchste Selbstverwirklichung aufzugeben.“ (KiV, S 135) Reflex dieses gesellschaftlichen Zwangs ist die Selbstbescheidung des Geistes bei der Katalogisierung und Schematisierung des Vorhandenen, das Registrieren von Tatsachen. Dies Tatsachendenken ist die brave Befolgung des gesellschaftlichen Auftrags alles beim Alten zu belassen, also die Reproduktion des Repressionsapparats. Anpassung ist ihr Gebot. Nur in der Reflexion auf den Menschen als Möglichkeitsbündel, das seiner guten Verwirklichung noch harrt, kann die Kruste der Verdinglichung aufgebrochen werden, denn „daß der Mensch immer noch besser ist als die Welt, in der er lebt“ (KiV, S 151) ist der einzige Hoffnungsschimmer für die Welt selbst, damit das Ganze eben nicht zur Ware wird. Philosophie muss es sich zur Aufgabe machen dieser Verkümmern des Denkens sich entgegenzustellen. „Treue zur Philosophie bedeutet, es der Angst zu verbieten, daß sie einem die Denkfähigkeit verkümmern läßt.“ (KiV, S 153) Und welche schwache Angst ist dies heute. Eine Arbeiterin, die dem Vorgesetzten ihre Meinung sagt, bringt tausendmal mehr Mut auf, als ein Philosoph, der die ganze Welt anklagt. Trotzdem geschieht dies schändlicherweise viel zu selten. Womit ich den Druck der ebenso in der Sphäre der Wissenschaft beheimatet ist, keineswegs verheimlichen mag. Immerhin besteht ein Unterschied zwischen realer Existenzgefährdung und einem möglichen Karriereknick. Vor allem ist die falsche Bescheidenheit der Philosophie ein Vergehen ihrem ureigensten Wesen gegenüber, das in der aufklärerischen Aufgabe der Minderung der Angst durch das Begreifen der Welt besteht, und dies ist nicht mit der Konstatierung von vermeintlich unverrückbaren Tatsachen geleistet, sondern erst in ihrer theoretischen und praktischen Überwindung. In der Programmschrift der Frankfurter Schule findet sich auch ein programmatischer Satz, in dem sehr verdichtet (in einer Fußnote) deren Selbstverständnis, dem ich mich anschließen möchte, zum Ausdruck gebracht wird: „Die kritische Theorie erklärt: es muß nicht so sein, die Menschen können das

Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden.“⁷⁴ Damit bleibt sie der eigentlichen Aufgabe von Philosophie überhaupt verpflichtet: der Wahrheit nachzuspüren und die Wirklichkeit nicht nur wie sie *ist*, sondern auch wie sie *wird und werden kann* zu begreifen.

⁷⁴ Horkheimer, Max: „Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze“, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1992, S 244.

IV.3. Geschichte oder Die Lehre vom Werden

An diesem Punkt möchte ich nochmals auf den in der Behandlung der Arbeit schon erwähnten Begriff der *Geschichte* zurückkommen. Er stellt wohl das ureigenste Gebiet einer Philosophie des *Werdens* dar, denn was anderes ist die Auseinandersetzung mit Geschichte als der Versuch die Tendenzen und Gesetze der Bewegung des menschlichen Zusammenlebens zu begreifen? Veränderung, Wandel, Umsturz des Bestehenden und Entwicklungstendenzen gehören zu ihren wesentlichen Inhalten. Und damit müsste doch auch der Begriff der Realmöglichkeit hier quasi unter Idealbedingungen gedeihen können. Doch auch in der Geschichtsphilosophie hat die Kategorie der Möglichkeit es ziemlich schwer, da gerade die Deutung von Geschichte ein Kampfplatz für ideologische Auseinandersetzungen ist. Und je wahrscheinlicher die Möglichkeiten sind, je deutlicher sie ins Licht treten desto heftiger werden sie bekämpft und ihre Nichtexistenz wird auch schon für die Vergangenheit zu beweisen versucht.

IV.3.1. Kant und die Naturanlage

Ist bei Marx die Notwendigkeit eines Übergangs starrer Ontologie in eine Lehre des Werdens, also von der Geschichtslosigkeit hin zur Geschichte vorbereitet, so scheint es nicht unangemessen auf einen emphatischen Begriff von Geschichte zurückzugreifen der teilweise keimhaft und in weiten Teilen schon ausgebildet den möglichen Sinn von Geschichte, die Selbstverwirklichung der Menschen, enthält. Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“⁷⁵ will einen Leitfaden finden, mit dessen Hilfe die vergangenen Handlungen der Menschen insgesamt als „eine stetig fortgehende obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben“ (IG, S 33) begriffen werden können. Es soll eine vernünftige Struktur, ein Sinn in den irrationalen Handlungen der Menschen im Verlauf der Geschichte herausgearbeitet werden. Ist die Errichtung eines Weltbürgertums, d.h. eine vernünftige Ordnung der Welt, überhaupt möglich, wenn die blutige Geschichte der Menschheit in Augenschein genommen wird? Oder findet sich Vernunft auch im scheinbar

⁷⁵ Kant, Immanuel: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: Kant, Immanuel: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Hg. Weischedel, Wilhelm, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als IG unter Angabe der Seitenzahlen.

Irrationalen der Geschichte? Weder verhalten sich die Menschen in ihren Handlungen zueinander wie Tiere, die vom Instinkt geleitet immer wissen was zu tun sei (und dadurch gar nichts wissen), noch sind ihre Handlungen auf ein vernünftiges, gemeinsames Ziel gerichtet und so aufeinander abgestimmt. Menschliche Geschichte ist also weder Naturgeschichte noch Vernunftgeschichte. Es sieht also schlecht aus mit einem möglichen Sinn von Geschichte überhaupt. Jedoch, auch wenn die Menschen kurzsichtig nach ihren je eigenen egoistischen Interessen sich richten, so stellt sich die Frage, „ob er [der die Geschichte betrachtende Philosoph] nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne“ (IG, S 34). Hinter dem Rücken der chaotisch handelnden Menschen könnte sich demnach ein Plan der Natur verwirklichen, dank dem Geschichte mehr wäre als das zufällige Zusammenspiel entgegengesetzter Interessen, das nur Kampf und Leid hervorbringt. Und schon mit dem ersten von insgesamt neun Thesen anhand derer Kant diesen Plan der Natur darstellen will, bringt er die Realmöglichkeit ins Zentrum seiner geschichtsphilosophischen Überlegungen: „*Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln.*“ (IG, S 35) Der Zweck der Natur besteht in der Verwirklichung von Möglichkeiten, der Realisierung des in einem Wesen schlummernden Potentials, der Entwicklung von Anlagen. Die Natur selbst muss erst das werden, was sie ihrem Wesen nach, also ihrem Vermögen nach, ist. Beim Menschen als vernunftbegabten Wesen geschieht diese Auswicklung seiner Anlagen jedoch nicht automatisch, triebgesteuert wie beim Tier oder der Pflanze, sondern durch den freien Gebrauch seiner Vernunft. „Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur anderen allmählich fortzuschreiten (IG, S 35) sind somit nötig. Der Mensch als Experiment seiner selbst muss langsam lernen was er eigentlich ist und was er alles kann. Doch kann er dies nicht im kurzen Zeitraum eines Menschenalters bewerkstelligen, so Kant, da seine Naturanlagen zu reichhaltig vorhanden sind. Vor allem seine ihn auszeichnende Eigenschaft, Vernunft zu besitzen, geht weit über den Horizont eines Menschenlebens hinaus. Deshalb muss jede Generation das von ihr und ihren Vorfahren erworbene kulturelle Erbe, also die erlangte Einsicht in die Möglichkeiten des menschlichen Daseins an die Nachkommenden weitergeben, damit diese selbst wieder die Möglichkeit erhalten eine Stufe in der Entwicklung hin zum allseitigen Menschen hinaufzusteigen. Nur durch die Vernunft ist ihr dies überhaupt möglich, nur weil die Menschen vernunftbegabte sind können sie auch den nachfolgenden Generationen ihr erworbenes Wissen lehren. Nur die Menschen haben demnach Geschichte, eben weil sie vernunftbegabte Wesen sind. Alle Anlagen, „*die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind*, [können sich daher] *nur in der Gattung, nicht aber*

im Individuum vollständig entwickeln.“ (IG, S 35) Damit ist aber auch gesagt, dass die früheren Generationen nur Schritte hin zum Ziel der Geschichte darstellen und selbst nur die Vorarbeiten zum Glück der später Geborenen leisten ohne dann mehr am schließlich erreichten Zustand der Entfaltung der menschlichen Anlagen partizipieren zu können. Diese Ungerechtigkeit der Geschichte räumt Kant ein, um sie aber bloß schulterzuckend hinzunehmen. Die Menschen sind als vernünftige und freie Wesen von Natur aus dazu verdammt sich ihr Überleben und ihr Leben selbst sichern zu müssen. Als instinktive Mangelwesen sind sie zur schöpferischen Tätigkeit gezwungen, der Mensch ist dazu verurteilt frei zu sein. Er „sollte nämlich nun nicht durch Instinkt geleitet, oder durch anerschaffene Kenntnis versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles auch sich selbst herausbringen.“ (IG, S 36) Der Mensch muss sich seine Welt erst erarbeiten, muss sie herstellen, hervorbringen – die Natur zwingt ihn dazu die „innere Vollkommenheit der Denkungsart“ (IG, S 36) aus sich selbst herauszubringen. Seines eigenen Glückes Schmied ist so die Menschengattung, der Einzelne ist hierzu nur ein Hilfsarbeiter, der seinen Schweiß zwar beisteuert, aber vom Genuss am Hergestellten ausgeschlossen ist.

Wie aber bringt die Natur die Menschen dazu, dass sie ihr Potential zu Tage fördern, ihre Anlagen entwickeln? Durch den Antagonismus der Gesellschaft, durch „die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen“ (IG, S 37), so die Antwort von Kant, bringt sie nicht nur die allseitige Entwicklung der Naturanlagen hervor, sondern auch eine gerechte, vernünftige Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Kant zufolge liegt es nämlich in der menschlichen Natur einerseits die Gesellschaft anderer Menschen aufzusuchen, weil er seine Naturanlagen dadurch besser befördert fühlt, und andererseits diese wiederum zu fliehen, da die anderen Menschen seinem Einzelinteresse im Wege stehen, ihm Widerstand leisten.

„Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann.“ (IG, S 38)

Und genau dadurch beginnen die Menschen ihre eigenen Anlagen und Fähigkeiten zu entwickeln, auszuarbeiten, auszubilden und zu verfeinern. Der Eigennutzen spornt sie zu Höchstleistungen an. Der Egoismus wird zum Geburtshelfer für die Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten. Die in gegenseitiger Konkurrenz stehenden Egoisten zwingen

sich gegenseitig dazu den jeweils Anderen an Geschicklichkeit, Verstand, Fähigkeiten und an Macht zu übertreffen. Der Motor für die Entstehung der Kultur ward angeworfen, und

„der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien, und so eine *pathologisch*-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganze verwandeln kann.“ (IG, S 38)

Ihr Ziel erreicht die Natur also durch die „ungesellige Geselligkeit“ der Menschen. Der Antagonismus ist die Ursache einer gesetzmäßigen, vernünftigen Ordnung der Gesellschaft. Aus den Neigungen der Natur heraus werden die Menschen zur Moral getrieben. Der Fortschritt in der Geschichte ist bis jetzt ein pathologischer, d.h. ein aus Leidenschaften entspringender, Sachzwang und nicht der vernünftigen Entscheidung der Individuen geschuldet. Kant räumt ein, dass dieser Zustand für die Menschen nun zwar nicht gerade angenehm genannt zu werden verdient, jedoch ohne ihn, d.h. ohne Konkurrenz, Zwietracht und ewigem Streit der Egoisten würden die menschlichen Möglichkeiten brach liegen und verkümmern. Die negative Spannung zwischen den einzelnen Menschen führt zum positiven Fortschritt der Menschengattung. Würden die Menschen von Natur aus harmonisch zusammenleben, so Kant, könnten sie sich nicht entwickeln oder verändern und würden dahinvegetieren wie dumme Tiere.

„Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: Zwietracht.“ (IG, S 38f.)

Indem er den gegenwärtigen Zustand, in welchem die Menschen sich befinden, als Naturgegeben erklärt und zur Bedingung für den Fortschritt macht, rechtfertigt Kant die Untaten der Vergangenheit und stellt den Ist-Zustand als Notwendigkeit dar. Zum Wohle der Menschheit hat es die Natur so einzurichten gewusst, dass sich die Einzelnen bekämpfen, um sich im Ganzen entwickeln zu können. Die Tatsache der Zwietracht ist zwar nicht an sich gut, aber sie ist zu etwas gut, nämlich als notwendige Bedingung des sittlichen Zusammenlebens. Die Natur gebraucht den Menschen als Mittel um die Menschheit als Zweck hervorbringen zu können. Und damit wird den Opfern der Geschichte die Ungerechtigkeit ihres Lebens als notwendiges Schicksal im Fortschritt der Menschheit umgedeutet. Wobei überhaupt fraglich bleibt, ob die „Begierde zum Haben“ und die „Begierde zum Herrschen“ in Wirklichkeit nicht

die Gründe für das Verkümmern von Möglichkeiten und die einseitige Entwicklung des Menschen darstellen, als deren Gegenteil. Um zu haben, muss ich mich anstrengen, an mir arbeiten, muss mehr sein, aber eben nur mit dem Ziel des Habens vor Augen, so dass hier mehr Anpassung ans Gegebene gestützt wird, denn Selbstverwirklichung des Einzelnen. Die Arbeit an sich selbst ist bloßes Mittel zu Erreichung eines außer uns liegenden Zwecks. Deshalb befördert die Konkurrenz wohl eher Anpassung, Konformismus und Selbstentfremdung, denn Verwirklichung von eigenen Potentialen. Eine Fahrt in der U-Bahn dürfte den empirischen Beweis hierzu liefern.

Die Not treibt die Menschen dazu ihr Dasein in Konkurrenz, in dem die Freiheiten sich gegenseitig unfrei machen, irgendwie zu regeln, und zwar so, dass die größtmögliche Freiheit eines jeden bei gleichzeitigem Schutz vor der Freiheit der Anderen gesichert ist, damit sich die Anlagen der Menschengattung bestens entwickeln können. Aus ihrer egoistischen Notlage heraus bringt die Natur die Menschen dazu „eine *vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung*“ (IG, S 39) anzustreben. Wobei diese gerechte Ordnung des Zusammenlebens nicht selbst Ziel der Geschichte ist, jene ist nur Mittel für die volle Entwicklung der menschlichen Anlagen. Deshalb ist die Geschichte mit der Einrichtung einer vernünftigen Verfassung des menschlichen Zusammenlebens nicht einfach zu Ende, wie Kants Gedanke weitergesponnen werden könnte, vielmehr beginnt dann erst die vollkommene Entfaltung der menschlichen Potentiale. Mittels Naturzwang soll nun dies gerechte, freie Zusammenleben hervorgebracht werden. Das ist aber nun keine leichte Aufgabe, denn „der Mensch ist ein *Tier*, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, *einen Herrn nötig hat*.“ (IG, S 40) Da jeder zwar eine allgemeine Ordnung verlangt, sich selbst von ihr aber immer ausnehmen will, missbrauchen die Menschen ihre Freiheit, so Kant weiter. Und nicht anders würde ein Herrscher handeln, der die Menschheit daher auch nicht weiter brächte. Nur ganz langsam, über viele Generationen hinweg und durch viele Fehlschläge hindurch, kann sich die Menschengattung dem Ideal einer gerechten Verfassung annähern, „worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden“ (IG, S 47). Mit diesem möglichen Ziel von Geschichte im Hinterkopf soll nun der Historiker sich dem empirischen Material der Geschichtsforschung zuwenden. Durch diesen Blick auf ein zukünftiges Weltbürgertum, welches vernünftigerweise anzustreben wäre, hat er ein Auswahlkriterium, einen Leitfaden bei der Hand Vernunft in die bisherigen Kämpfe der Menschen zu bringen und ermöglicht so das Lernen aus Fehlern in der Vergangenheit beim Versuch dies Ideal zu erreichen.

Kants Haltung ist höchst ambivalent, enthält sie doch neben der zuvor kritisierten Rechtfertigung des Schlechten als unabdingbarer Vorbereitung aufs Gute, zwei wesentliche Gedanken: Der Zweck der Naturanlagen liegt in ihrer Entwicklung, mit anderen Worten: das Ziel der Geschichte ist das Zu-sich-Kommen der Natur vermittels des Menschen, die Verwirklichung der Möglichkeiten der Menschheit. Diese Idee kann beerbt und weitergetrieben werden. Ebenso die Einsicht Kants, dass diese Verwirklichung nur für die gesamte Menschheit bestehen kann, deutet schon auf Marx voraus.

„Da nur in der Gesellschaft, und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne, - da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß sie diesen, so wie alle Zwecke ihrer Bestimmung, sich selbst verschaffen solle: so muß [...] eine *vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung*, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein.“ (IG, S 39)

Nur gemeinsam, nur in Gesellschaft können alle Menschen ihre Anlagen realisieren, weil, so ist mit Marx zu ergänzen, gerade das Wesen des Menschen darin liegt ein Gattungswesen zu sein, „ein Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“. Nur in der tätigen Auseinandersetzung mit anderen Menschen und der kooperativen Bearbeitung der Natur kann dieser immanente Zweck der Welt seine Erfüllung finden. Jedoch: die Menschheit selbst steht noch aus. Ein untrügliches Bewusstsein für diesen Tatbestand besaßen Horkheimer und Adorno. „Indem Geschichtsphilosophie die humanen Ideen als wirkende Mächte in die Geschichte selbst verlegte und diese mit deren Triumph endigen ließ, wurden sie der Arglosigkeit beraubt, die zu ihrem Inhalt gehört.“ (DA, S 236) Schon in der Naturabsicht ist das gute Ende angelegt und wie im schlechten Film sind all die Hindernisse und Schranken nur dazu da, damit der Held sich selbst weiterentwickelt um schlussendlich zu triumphieren. Die Möglichkeit einer Befreiung wird durch die Unterstellung ihrer Notwendigkeit vernichtet. „Die Hoffnung auf die besseren Verhältnisse, soweit sie nicht bloß Illusion ist, gründet weniger in der Versicherung, sie seien auch die garantierten, haltbaren und endgültigen, als gerade im Mangel an Respekt vor dem, was mitten im allgemeinen Leiden so fest gegründet ist.“ (DA, S 236) Gerade die Einsicht darin, dass das was ist, so nicht sein müsste, wird durch die Legitimation des Bestehenden als Mittel zum Besseren, das vorgezeichnet sich entwickeln wird, erschlagen. Das ganze Paradox von Kants Geschichtsphilosophie gründet in seinem Umgang mit der Kategorie der Möglichkeit. Ist seine Konzeption von Geschichte zwar auf Zukunft hin ausgerichtet, die vernünftige und damit menschliche Gesellschaftsordnung als

Ziel anvisiert, so lässt er diese aber nicht bloß als Möglichkeit bestehen, sondern versucht sie als in der Vergangenheit schon vorgezeichnet auszuweisen. In gewissem Sinn schaltet hier eine Geschichtsphilosophie, die emphatisch sich zur Zukunft wendet, die Geschichte selbst aus. Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft wird zum notwendigen Naturzustand verklärt, mittels dessen die Menschen zu sich selbst finden sollen, d.h. ihrer Vernunft gemäß das gemeinsame Leben einzurichten haben. Der Geschichtsverlauf bewegt sich also *vom Bourgeois zum Citoyen*, vom konkurrierenden Partikularinteresse zur vernünftigen, gerechten Weltordnung. Die gesamte Französische Revolution wurde um der Hervorbringung des Citoyens willen veranstaltet, doch der Bourgeois trat daraus hervor. Uneingelöstes Erbe dieser Revolution ist nun die Geburt des Citoyens, die den Untergang des Bourgeois bedingt. Kant sieht dies freilich nicht so bzw. konnte er dies noch nicht wissen, ist doch seine Geschichtsphilosophie fünf Jahre vor der großen Revolution geschrieben worden. Er erkennt zwar in der bisherigen Geschichte all das Leid und all die Irrationalität an, die Geschichte bis jetzt ausmachten, aber, und das ist sein Vergehen wieder die Idee der Menschheit, er unterschiebt dieser Irrationalität einen rationalen Zweck. Mit allen Mitteln will er die Kontinuität der Geschichte aufrechterhalten. Der Kampf aller gegen alle dient nur dazu die allgemeine Harmonie unter den Menschen und die Entwicklung ihrer Anlagen herbeizuführen. Das Irrationale ist notwendig um die mögliche gute Gesellschaft zu errichten. Das Vermögen der Individuen, welches doch erst das Ziel der Geschichte selbst ausmacht, wird so aber dem notwendigen Verlauf der Menschheitsgeschichte geopfert.

IV.3.2. Als ob

So schlimm ist das alles nun aber gar nicht. Denn es ist nicht wahr. Ätsch! Wir tun nur *so als ob*! Das was Kant hier von sich gibt beansprucht nicht objektive Wahrheit auf den Punkt zu bringen, also die Wahrheit von Geschichte auszusagen, geht es ihm doch in Wirklichkeit nur um die empirische Brauchbarkeit theoretischer Annahmen. Zumindest wenn es nach Pauline Kleingelds Urteil⁷⁶ geht, das sich sehr wohl auf Kants eigene theoretische Haltung des „*als ob*“ regulativer Ideen berufen kann, ist eine Auseinandersetzung wie ich sie oben führte ein vollkommenes Missverständnis, da Kant die Dinge die er sagt, so nicht meint. Kleingelds

⁷⁶ Kleingeld, Pauline: „Zwischen kopernikanischer Wende und großer Erzählung. Die Relevanz von Kants Geschichtsphilosophie“, in: Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1996. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als KG unter Angabe der Seitenzahlen.

Intention ist es in Zeiten, in denen die Rede von einer Universalgeschichte oder eines Sinns von Geschichte überhaupt, eines Fortschrittes oder Rückschrittes in der Menschheitsgeschichte nicht zu Unrecht diskreditiert erscheint, die Geschichtsphilosophie zu retten, und zwar mit der Hilfe von Kants Denken des „*als ob*“. Die in seiner theoretischen Philosophie gewonnene Einsicht über die Notwendigkeit regulativer Ideen zum Zwecke des Fortschreitens in der Erkenntnis will Kleingeld auch in seiner Geschichtsphilosophie am Werke wissen. „Kant weist lediglich darauf hin, daß man immer ‚eine Idee von der Form eines Ganzen der Erkenntnis‘ als organisierendes Prinzip braucht, wenn man ein geordnetes Ganzes der Erkenntnis herstellen möchte.“ (KG, S 183) Diese Idee hegt nun keinerlei Anspruch auf Wahrheit, es wird nur einfach *angenommen*, dass sie wahr wäre, damit die empirischen Fakten nach ihrem Prinzip geordnet werden können. Der Entwicklungsprozess in Kants Geschichtsphilosophie, seine ganze Teleologie ist also nichts weiter denn eine regulative Idee, eine „als ob“-Annahme. Tun wir so *als ob* die Geschichte die Entfaltung menschlicher Möglichkeiten zu ihrem Ziel habe, und liefern wir so dem Geschichtsforscher einen Leitfaden für seine Arbeit. Kleingeld siedelt Kants Geschichtsphilosophie in der Sphäre des „als ob“ an und entzieht ihr somit jeglichen Anspruch auf objektive Gültigkeit. Nur als regulative Idee soll die Entfaltung der menschlichen Potentiale und die Errichtung einer vernünftigen und gerechten Gesellschaftsordnung der Forschung eine Interpretationsmöglichkeit bieten. Der Geschichtsphilosophie wird ihr kritischer Stachel genommen. Dieser Auffassung des „als ob“ gemäß, gibt es nur deshalb Tendenzen in der Geschichte, damit der Historiker weiß, was er zu tun hat. Nur als theoretische Handlungsanleitungen für den Wissenschaftler und nicht als objektiv-reale Bewegungsgesetze gibt es so etwas wie Teleologie. Nicht Aussagen über die Wirklichkeit werden in diesem Bereich getroffen, nur Aussagen, die andere Aussagen ermöglichen, um danach weggeworfen zu werden sind hier Thema. „Kants hypothetische Antizipation einer zukünftigen Entwicklung dient nur dazu, die Richtung anzugeben, die den bisherigen Ereignisabfolgen zugeschrieben wird.“ (KG, S 184) Die Zukunft dient hier nur der Vergangenheit. Nur um zu wissen auf was hin das Geschichtsmaterial geordnet werden soll, wird die Perspektive einer zukünftigen Gesellschaft eingeschaltet. Wird die „als ob“ Zukunft zur Gehilfin das Vergangene zu ordnen, dann erschlägt die Vergangenheit die wirklich mögliche Zukunft. „Das teleologische Naturverständnis hat nur einen regulativen, keinen konstitutiven Status.“ (KG, S 185) Die Sphäre des Wissens ist hier schon weit hinter uns gelassen worden bzw. in unerreichbare Ferne gerückt worden, wir müssen uns mit Annahmen, Hypothesen und heuristischen Ideen begnügen. „Kant behauptet nicht, daß seine regulative Idee wahr ist,

sondern daß sie ein ‚brauchbares‘ heuristisches Prinzip zur Ordnung des historischen Materials darstellt. Er behauptet mehrfach, daß seine ‚Idee‘ nur ein Versuch sei.“ (KG, S 185) Wir wissen, laut Kleingeld, die sich hier auf Kant beruft, nicht, dass es eine Entwicklung in der Geschichte gibt, wir können eine solche nur *annehmen*. Somit darf Kant auch nicht vorgeworfen werden, dass er einen Fortschritt in der Geschichte behauptete, der dann weiters auf Kosten der Einzelnen seinen eigenen Verlauf nimmt und trotz vielen Leids der Individuen dem zukünftigen Wohl diene. „Kant behauptet, es gebe Gründe anzunehmen, daß es einen Fortschritt in der Geschichte gibt.“ (KG, S 187) Nie würde er unterstellen davon *wissen* zu können. Die Geschichtsphilosophie ist also inhaltlich nicht aufrecht zu erhalten, nur formal ist sie weiterhin von Nöten. Ernst genommen darf also das, was Kant über Entwicklung in der Geschichte, die ungesellige Geselligkeit und die Wirkmacht der Naturanlagen schreibt, nicht werden, letztere ist für Kleingeld überhaupt der „mittlerweile völlig veraltet[...] prädarwinistische[...] Begriff der ‚Anlagen‘ des Menschengeschlechts“ (KG, S 190) und deshalb völlig unbrauchbar. Inhaltlich relevant ist nur das für die Einheit der Perspektive brauchbare.

„Angesichts der Zukunftsoffenheit der Geschichte und der Möglichkeit, daß die Vergangenheit aus einer späteren Perspektive in einem anderen Licht erscheint, kann keine Behauptung über eine Richtung in der Geschichte mehr als einen regulativen Status mit einer vorläufigen empirischen Bestätigung haben.“ (KG, S 193)

Hier wird die Wahrheit liquidiert. Die Rettung der Geschichtsphilosophie als heuristische Methode für die Geschichtsforschung ist ein Pyrrhussieg. Die Möglichkeit des Irrtums darf nicht zum Verzicht auf Wahrheit führen. Auch wenn spätere Generationen es anders sehen sollten (hoffentlich wird dies nicht geschehen!), dann ist es doch *wahr*, dass hier und jetzt Menschen sterben, weil sie nichts zu fressen haben, Menschen getötet, geschunden, gefoltert, ausgebeutet werden und sich selbst verkaufen, obwohl das alles so nicht sein und bleiben müsste. Die Selbstbescheidung des Denkens nur regulative Ideen anzunehmen, rührt von der Angst her, Fehler zu begehen und überhaupt Stellung zu beziehen. Der von Ernst Bloch oft zitierte Satz von Karl Valentin bringt diese Geisteshaltung auf den Punkt: „Ich sag nicht so oder so, dass mir dann niemand vorwerfen kann, ich hätte so oder so gesagt.“ Sich nie zu irren bedeutet keineswegs immer Recht zu haben. Somit werden Kants inhaltliche Bestimmungen der Geschichte selbst nicht mehr ihrem Wahrheitsgehalt nach diskutiert. Ich möchte gar nicht behaupten, dass Kleingelds Interpretation Kants eigene Intention verfälsche oder ihr gar zuwiderlaufe. Im Gegenteil ist der Ausgang von der „Kritik der reinen Vernunft“ und der

darin enthaltenen Philosophie des „als ob“ durchaus legitim und nachvollziehbar und kann sich sogar auf einige von Kants Aussagen in seiner Geschichtsphilosophie berufen. Aber dies kümmert mich nicht. Ignorant seiner eigenen Sicht der Dinge gegenüber, gilt es das Progressive seiner inhaltlichen Erkenntnisse aufzubewahren. Um die Bedeutung dessen was Kant schreibt nicht zu schmälern unterstelle ich seiner Geschichtsphilosophie einen Wahrheitsanspruch, d.h. er trifft mit seinen Begriffen die Wirklichkeit. Die Beschreibung der „ungeselligen Geselligkeit“ stellt eine vorzügliche Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft dar, welche sich nicht trotz, sondern gerade durch, vermittels ihres Antagonismus reproduziert und aufrechterhält. Problematisch wird dies nur, wenn, wie Kant die Sache dreht, solch ein historischer, gesellschaftlicher Zustand naturalisiert, entzeitlicht und so gewissermaßen verewigt wird. Der Antagonismus der bürgerlichen Gesellschaft tritt im Gewand eines Naturzustandes auf, der die Menschen gegen ihre eigenen Interessen zu ihrem Glück zwingt und dadurch den Zweck von Geschichte, die allseitige Entfaltung der Naturanlagen, durchzusetzen versteht. Durch die Brille des „als ob“ betrachtet, verliert diese Analyse neben all ihrer ideologischen Herrschaftslegitimation auch ihre revolutionäre Seite: die Forderung der Realisierung eigener Möglichkeiten, der Blick hin auf die Zukunft und die Idee einer vernünftig eingerichteten gerechten Welt. All dies wird zu bloßen heuristischen Annahmen reduziert und das kritische Potential dieser Ideen und Begriffe damit ausgehöhlt. Tritt einmal objektiv-reale Möglichkeit als zentrales Motiv im Denken eines Philosophen auf, wie dies in Kants Geschichtsphilosophie unbestreitbar der Fall ist – *„Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln.“* (IG, S 35) – wird sogleich versucht sie in ein reines Denkmodell zu verwandeln. Die Realmöglichkeit wird zum Teil einer bloßen Denkmöglichkeit gemacht und so erfolgreich weggesperrt. Wir tun eben nur so „als ob“ die Erfüllung von Möglichkeiten Zweck der Geschichte sei. Keine Panik. Ist ja alles nicht so ernst gemeint. Der Ernst dieser Ernstlosigkeit darf aber nicht verkannt werden. Eine Geschichtsphilosophie, die nur so tut als ob es Geschichte gebe, ja, die im Prinzip von Geschichte suspendiert, stellt die eigene Existenzberechtigung in Frage. Geschichte kann doch gar nicht gedacht werden, wenn nicht objektiv-reale Möglichkeiten, die Menschen verwirklichen, als reale Gewalten vorausgesetzt werden. Also selbst im eigensten Reich des Werdens ist die Realmöglichkeit Staatsfein Nummer 1, einerseits wird sie von der Notwendigkeit zu erschlagen versucht, wie dies bei Kants Rechtfertigungen der Konkurrenzgesellschaft offen zu Tage trat, und andererseits wird ihr jegliche Realität abgesprochen indem sie zu einem bloßen Denkmodell einer Geschichtsphilosophie des „als ob“ degradiert wird.

IV.3.3. Möglichkeiten in der Geschichte – Anti-Fukuyamaismus

Was dagegen getan werden kann ist das völlige Ernstnehmen von Kants Thesen. Lesen wir seine Geschichtsphilosophie *als ob* sie einen objektiven Wahrheitsanspruch stellen würde. Tun wir so *als ob* es das „als ob“ nicht gebe. Nur so lässt sich sein Inhalt und damit die Realmöglichkeit retten. Erst wenn das Problem des „als ob“ ignoriert wird, erst wenn wir das was er sagt Ernst nehmen, kann über Kants inhaltliche Bestimmungen der Geschichte und die Stellung der Möglichkeit darin nachgedacht werden. Hierzu bleibt noch folgendes zu bemerken: Ist das Ziel der menschlichen Geschichte die Verwirklichung ihrer Anlagen und vorwiegend die Realisierung der sie auszeichnenden Naturanlage, nämlich der Vernunft, so steht die Möglichkeit (als in der Verwirklichung enthaltene) an oberster Spitze dieser Geschichtsphilosophie. Aber am Weg dorthin gewinnt die Notwendigkeit die Übermacht. Denn, wie ich schon ausführte, macht er aus dem Tatbestand der Konkurrenz in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, also aus deren spezifischen Antagonismus ein Naturgesetz, das noch dazu dem Zwecke dient, die Individuen zu befördern und so seine Legitimation erhält. Die Verwirklichung von Möglichkeiten hat die Herrschaft der Notwendigkeit zu ihrer Voraussetzung. So triumphiert das Vorhandene abermals über das Mögliche. Das Tausch- und Konkurrenzverhältnis der Bürger ist für Kant das unausgesprochene Modell menschlichen Zusammenlebens, dessen Ideal das „in Ruhe gelassen werden“ darstellt. Bei Marx hingegen führt die Einsicht in die Bewegungsgesetze des Kapitals und damit in das Geheimnis der bürgerlichen Gesellschaft zu der Erkenntnis, dass das Bürgertum die Menschheitsgeschichte zwar ungeheuerlich vorwärts gebracht hat (die Lobeshymnen auf die Bourgeoisie im „Manifest der kommunistischen Partei“ suchen ihresgleichen), dass ihre Zeit aber abgelaufen ist. Die Antagonismen der kapitalistischen Gesellschaft müssen derart zugespitzt werden, dass diese schlussendlich zusammenbricht. Nur jenseits der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung ist die Errichtung einer vernünftigen, gerechten Welt möglich. An die Stelle von *Tausch und Konkurrenz* treten in Marx Konzeption von Geschichte *Arbeit und Kooperation*. Der arbeitende Mensch wird zum Motor der Geschichte. Und hier bekommt die Realmöglichkeit auch endlich die ihr gemäße Rolle: sie steht im Zentrum der Geschichte. Über die Arbeit gelangt sie zu ihrer Bedeutung als Voraussetzung dafür, dass die Menschen überhaupt die Geschichte selbst machen können. Ohne passendes Korrelat außerhalb des subjektiven Wollens, ohne geschichtliche Tendenz, d.h. ohne objektiv-reale Möglichkeiten wäre ein Wandel der Verhältnisse unmöglich. Die zentrale Bedeutung der Arbeit für die menschliche Geschichte bricht jeden Determinismus in

ihr auf, bringt die Offenheit in die Geschichte. An die Stelle von Kants Bild der Konkurrenz der Individuen tritt der Klassenkampf. „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“ (MKP, S 462) Da es sich um Kämpfe, um eine Auseinandersetzung zwischen zwei Klassen, der herrschenden und der beherrschten, handelt, muss doch ihr Ausgang offen sein, denn ansonsten müsste doch eher die Rede vom Durchmarsch der Arbeiterklasse sein. Kämpfe können so oder so ausgehen, deshalb wird ja überhaupt ein Manifest geschrieben, um den offenen Kampf auf die eigene Seite zu ziehen, indem den Menschen die Augen für die vorliegenden Möglichkeiten das Bestehende zu überwinden, geöffnet werden. Auf diese Offenheit von Geschichte muss insistiert werden, soll das Neue, die Möglichkeit einer besseren Gesellschaft nicht im Triumphgeschrei der Notwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs untergehen. Marx teilt stellenweise diese Betonung der Notwendigkeit mit Kant (und natürlich mit Hegel) und vergisst hierbei seine eigene Ontologie der Möglichkeit. Es scheint oft so, dass die gesamte Geschichte auf Seiten der Arbeiterinnenklasse steht und ihr Sieg eine ausgemachte Sache sei. Das Bürgertum „produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.“ (MKP, S 474) Aber so deterministisch diese Sätze auch sind, Marx spricht nie von einem Automatismus der Revolution. *Wenn* die ArbeiterInnenklasse das richtige *Bewusstsein* ihrer eigenen geschichtlichen Position erlangt, *dann* wird sie die Möglichkeiten ihrer Befreiung nutzen, ihre objektive Rolle erfüllen und den Kapitalismus stürzen können. Und davon ist sie heute weiter entfernt denn je. Ohne den subjektiven Faktor gibt es keinen Wandel. In der damaligen Auseinandersetzung mit linkshegelianischen Denkern und Revolutionären, die allein im Wandel des Bewusstseins die Revolution schon verwirklicht sahen, liegt der Grund für die Betonung der geschichtlichen Tendenzen und der objektiven Seite der Revolution durch Marx und Engels. Und dadurch kann es auch leicht zu Missverständnissen kommen. Nochmals: nur wenn die ArbeiterInnenklasse an sich auch *zu sich* gekommen ist, wird sich etwas verändern lassen. Die vorliegenden Möglichkeiten müssen ergriffen werden, sonst passiert gar nichts. Anhand der letzten Sätze des „Manifests“ lässt sich der Abstand zwischen der objektiven Möglichkeit der Emanzipation und ihrer Verwirklichung ermessen. „Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. *Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*“ (MKP, S 493) Für die ArbeiterInnen der sogenannten ersten Welt sind diese Ketten jedoch vergoldet worden und deshalb wollen sie diese keinesfalls verlieren. Die ArbeiterInnen sind ihre eigenen Ketten geworden, und somit haben sie eine Welt zu verlieren. Die Integration der

ArbeiterInnenklasse und die vollkommene Pervertierung ihres Bewusstseins ist heute das Hauptproblem einer möglichen Befreiung. Deshalb wird das Bewusstsein zu einem viel entscheidenderen Faktor für die Emanzipation als Marx und Engels dies überhaupt einschätzen konnten, obwohl ihnen die Theorie, die Erkenntnis der und das Bewusstsein von den bestehenden Verhältnisse ungeheuer wichtig war. Dass das Begreifen vorm Ergreifen kommt, war Marx vollkommen klar: „man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt!“⁷⁷ Vermittels des Kannseins, als dem Motor der Geschichte, muss das Seiende blamiert werden, bis auf seine Knochen, damit das Leben sich erschrocken vom Tod abwendet. „*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.*“ (KH, S 384) Der Stachel des Möglichen, den gute Philosophie enthält, sitzt solange im Fleische bis das Mögliche wirklich geworden sein wird. Damit meint Marx nun aber gerade nicht die Aufhebung der Philosophie und ihre Ersetzung durch die gedankenlose Tat, spricht er doch von der „*Negation der seitherigen Philosophie, der Philosophie als Philosophie*“ (KH, S 384), d.h. derjenigen wissenschaftlichen, interesselosen Weltbetrachtung, die Abbildet statt Fortzubilden. Nicht nur müssen die objektiven Bedingungen für einen Umsturz vorliegen, auch die subjektive Möglichkeit muss als Begehren in den Subjekten brennen, das Gefühl des „Etwas fehlt.“ muss um sich greifen. „Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein.“ (KH, S 387) Die Menschen müssen selbst Menschen werden wollen und dürfen sich in ihrer Vertiertheit nicht allzu wohl fühlen, um die Wahrheit der objektiven Möglichkeit als innere Sehnsucht zu empfinden, die da schreit: „*Ich bin nichts, und ich müßte alles sein.*“ (KH, S 389) Möglicher Träger dieses Kampfrufes ist für Marx das Proletariat, das mit seiner Klasse die ganze Klassenherrschaft aufheben kann und so die ganze Menschheit befreien würde. „*Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat.* Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ (KH, S 391) Damit die Welt dem was in ihr alles steckt gemäß wird und damit die Menschen endlich frei sein können, braucht es der Reflexion auf die zu ihrer Emanzipation hilfreichen und sie behindernden Bedingungen. Automatisch geschieht somit überhaupt nichts.

Kurz: Die Geschichte ist offen, es ist noch nichts entschieden, solange *wir* uns noch nicht entschieden haben. In ihrem anvisierten Ziel treffen die kantische und die marxistische

⁷⁷ Marx, Karl: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *MEW Bd. 1*, Dietz Verlag, Berlin, 1988, S 381. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als KH unter Angabe der Seitenzahlen.

Geschichtsphilosophie wieder zusammen – die Verwirklichung der menschlichen Anlagen, die Menschwerdung des Menschen. „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ (MKP, S 482) Und solange dies nicht erreicht ist, geht die Geschichte weiter, harren objektiv-reale Möglichkeiten noch ihrer Realisierung. Die Verteidigung der Möglichkeit einer anderen Welt besteht daher nicht zuletzt in einer Kampfansage an Francis Fukuyamas These vom *Ende der Geschichte*.

Mit dem „Ende der Geschichte“ meint Fukuyama (seines Glaubens im Anschluss an Hegel und Marx), „daß es keinen weiteren Fortschritt in der Entwicklung grundlegender Prinzipien und Institutionen mehr geben würde, da alle wirklich großen Fragen endgültig geklärt wären“⁷⁸ und dass mit dem weltweiten Siegeszug der liberalen Demokratie dieser Zustand erreicht sei. Die Geschichte endet mit dem Triumph des Kapitalismus, der ökonomischen Grundlage des politischen Liberalismus. Natürlich gesteht Fukuyama einige Mängel in diesem Gesellschaftssystem ein, die es trotz dieses Sieges, noch immer gibt, die aber im Rahmen des Bestehenden gelöst werden können. „Aber wir können uns nicht vorstellen, daß wir in einer Welt leben, die *wesentlich* anders ist als unsere derzeitige Welt und zugleich besser.“ (EG, S 84) Dieser traurige Befund ist als Analyse des heute permanent produzierten falschen Bewusstseins, welches das was ist nicht einmal mehr gedanklich zu überschreiten vermag, wahr (aber Fukuyama intendiert diese Interpretation keineswegs), sie ist also wahr als Feststellung eines subjektiven Defekts. Vollkommen falsch ist sie jedoch (und genau das will Fukuyama damit sagen) als Behauptung der objektiven Unmöglichkeit einer anderen, besseren Welt, die nichts anderes besagt als: wir können uns keine bessere Welt als die unsere vorstellen, weil wir in der besten aller möglichen Welten leben. „Wir [...] können uns heute nur schwer eine Welt vorstellen, die von Grund auf besser ist als die, in der wir leben, oder uns eine Zukunft ausmalen, die nicht demokratisch und kapitalistisch geprägt ist.“ (EG, S 83f.) Obwohl oder vielmehr weil dies übelste Propaganda des Bestehenden ist, hat sich die Idee vom Ende der Geschichte in unser aller Köpfe durchgesetzt. Utopien sind verpönt, werden sie überhaupt noch von jemanden angedacht, und Wörter wie Sozialismus oder Kommunismus haben jegliche positive Bedeutung verloren. Verbesserungen sind nötig, aber bitte nur innerhalb des bestehenden kapitalistischen Weltsystems. Wir sind alle in gewissem

⁷⁸ Fukuyama, Francis: „Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?“, Kindler Verlag GmbH, München, 1992, S 13. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als EG unter Angabe der Seitenzahlen.

Sinn *Fukuyamaisten*. Slavoj Zizek hat dies in seinem neusten Buch⁷⁹ pointiert zum Ausdruck gebracht:

„Es ist leicht, sich über Fukuyamas Ende der Geschichte lustig zu machen, dabei ist die Mehrheit heute eindeutig auf seiner Seite. Der liberaldemokratische Kapitalismus wird als die endlich gefundene Formel der bestmöglichen Gesellschaft akzeptiert, und man kann anscheinend nichts weiter tun, als ihn gerechter, toleranter usw. zu gestalten.“ (AP, S 251)

Jede Alternative kann nur schlechter sein, und überhaupt: es gibt gar keine anderen Möglichkeiten als die vorhandene Wirklichkeit, ergo ist sie notwendig. Wie sehr Fukuyamas These sich durchzusetzen verstand, veranschaulicht Zizek durch die Geschichte eines italienischen Journalisten, der von seinem Herausgeber gebeten wurde den im Artikel verwendeten Begriff des „Kapitalismus“ doch durch ein anderes Wort wie z.B. „Ökonomie“ zu ersetzen. „Gibt es einen besseren Beweis für den vollständigen Triumph des Kapitalismus als die Tatsache, daß allein das *Wort* in den letzten zwei, drei Jahrzehnten praktisch verschwunden ist?“ (AP, S 251) Deutlich wird die Wahrheit dieser Beobachtung gerade in der größten Weltwirtschaftskrise seit 70 Jahren, in der wir uns derzeit befinden. Wird prinzipiell über die Krise diskutiert, so geht es um Kritik am Finanzkapital, das gegenüber dem guten alten Industriekapital, gezügelt werden müsste, um das Einbremsen des Turbokapitalismus oder des Ultraneoliberalismus, um den Schutz der Realwirtschaft vor den Auswirkungen der Finanzwirtschaft usw.. Dass der Kapitalismus als solcher vielleicht die Wurzel des Problems sein könnte, dass Krisen zu seinen wesentlichen Gesetzmäßigkeiten gehören, wird nicht einmal ansatzweise besprochen, und schon gar nicht durchdacht. Denn durch das Wort „Kapitalismus“ würde das eigene Gesellschaftssystem einen Standpunkt beziehen zu dem es einen Gegenstandpunkt geben könnte. Um als unser aller Universum allmächtig zu bleiben, darf es nicht beim Namen genannt werden. Dieses System versucht sich selbst unangreifbar zu machen, und auch in der heutigen Weltwirtschaftslage scheint ihm dies bestens zu gelingen. Eher führt die Krise zu einer noch stärkeren Legitimation dieser Gesellschaft, da ja nur, wie alle Propagandisten uns pausenlos erklären, deren grausame Auswüchse verhindert werden müssen. Der Kapitalismus ist gut, nur die Gier einiger wildgewordener Spekulanten ist des Übels Ursache. Unzählige Fernsehdiskussionen, Zeitungsartikel und Radiosendungen spielten sich innerhalb dieses engen Rahmens auf tiefstem geistigem Niveau ab. Ist jedoch wider jede Erwartung wirklich einmal der Kapitalismus selbst Thema der Diskussion, wie in

⁷⁹ Zizek, Slavoj: „Auf verlorenem Posten“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als AP unter Angabe der Seitenzahlen.

einer Ausgabe der „Zeit“, so wird nicht dieser in Frage gestellt, sondern er wird um Antworten gebeten. Die sich über vier Seiten erstreckende Titelgeschichte „7 Fragen an den Kapitalismus“ offenbart den miserablen Geisteszustand eindimensionalen Denkens. Gleich die erste Frage, also der erste Artikel, macht klar, dass für Kapitalismuskritik hier kein Platz ist. Wie denn auch, wird doch die Titelfrage „Gibt es den Kapitalismus überhaupt?“⁸⁰ mit einem kräftigen Nein beantwortet. Der Kapitalismus sei nur ein Konstrukt von Kritikern und Profiteuren, um sich auf angebliche Sachzwänge des Systems auszureden, so die These von Jessen. Wir sollten diese Illusion aufgeben.

„Denn wunderbarerweise enthält die Wissenschaft gar keinen Hinweis darauf, dass es sich bei dem Kapitalismus wirklich um ein System handelt. Das System ist, wissenschaftlich gesehen, nur ein Denkmodell, das dazu dient, bestimmte Abhängigkeiten und Wechselwirkungen vor Augen zu führen. Und nicht einmal von dem Kapitalismus als Begriff kann man sagen, ob ihm ein Wesen in der Wirklichkeit entspricht.“

Mit solch wahnwitziger Überheblichkeit wird der mögliche Streitpunkt, was es denn nun mit dem Kapitalismus auf sich habe, einfach als Missverständnis weggeschnitten. Das vollkommen reale kapitalistische System, das Millionen Menschen auf seinem Gewissen hat und täglich das Leben aller Menschen auf der Erde bestimmt, wird im Sinne des „*als ob*“ für ein bloßes Denkmodell ausgegeben, von dem wir uns endlich verabschieden sollen. Die vermeintliche Einleitung zu einer angestrebten Debatte, entpuppt sich als die Erklärung ihrer Sinnlosigkeit. Wird das Wort „Kapitalismus“ einmal gebraucht, dann nur um zu zeigen, dass dieses auf keinen realen Gegenstand verweist und ein solches System überhaupt nicht existiert. Die Philosophie des „*als ob*“ beschützt den Kapitalismus vor jeglicher Kritik. Falls es dieses System aber doch gibt bzw. hartnäckige Sturschädel sich nicht von der Idee der Existenz des Kapitalismus als weltumspannendes System abbringen lassen, sorgt der Artikel „Zerstört der Kapitalismus die Demokratie?“⁸¹ des Herausgebers für klare Verhältnisse. „Es gibt zwar Kapitalismus ohne Demokratie, aber keine Demokratie ohne Kapitalismus.“ Diese These wird mit verschiedensten Beispielen belegt, aber auch durch das Argument, dass die Wahlfreiheit im Supermarkt den Trieb zur Wahl im Allgemeinen in die Höhe treibt, stark gemacht. „Menschen, die etwas haben, wollen mehr – nicht nur Goodies, sondern auch Bildung, Selbstverwirklichung und einen Anteil an der Macht, genannt ‚Demokratie‘.“ Konsumieren als politische Bildung? So falsch ist das gar nicht, nur nicht in dem Sinn, den

⁸⁰ Jessen, Jens: „Gibt es den Kapitalismus überhaupt?“, in: *Die Zeit*, Nr. 35, 20.08.09, S 17.

⁸¹ Joffe, Josef: „Zerstört der Kapitalismus die Demokratie?“, in in: *Die Zeit*, Nr. 35, 20.08.09, S 19

Joffe unterstellt. Der Staatsbürger wird als Kunde, als Konsument von Parteien wahrgenommen und auch so behandelt, das Politische, der Inhalt, die Ideen werden ihm so kontinuierlich ausgetrieben. Diesen Sachverhalt verdreht Joffe dahin, dass der Supermarkt die Bildungsstätte für mündige Wähler wäre. „Eine wundersame historische List: Der K.[apitalismus] hat erst ungeahnten Wohlstand geschaffen, dann die Demokratie befördert, die ihrerseits den K.[apitalismus] krisensicher gemacht hat.“ Dieser Schwachsinn ist dem Autor wohl selbst nicht ganz geheuer, weshalb er dann auch meistens K. und D. für die zwei untrennbaren Zwillinge schreibt. Vielleicht glaubt er sich seiner eigenen Propaganda unter Umständen so entziehen zu können. Sogar in einem Artikel über den Kapitalismus wird dieses Wort dort fast ständig durch K. ersetzt, um nur ja keine wirkliche Diskussion über dessen Existenzberechtigung loszutreten. Die kapitalistische Gesellschaftsordnung steckt den Horizont ab, darüber hinaus gehen nur Träume ins Blaue. Daher liegen natürlich auch Debatten über Möglichkeiten zur Überwindung des Kapitalismus jenseits des Vorstellbaren. Fukuyama hat scheinbar gesiegt. Jedes radikale, ernstzunehmende Denken muss deshalb dem von Fukuyama diametral entgegengesetzt sein.

In seiner Vorlesung zur Geschichtsphilosophie⁸², aus der ich nur einige Reflexionen im Zusammenhang mit der Kategorie der Möglichkeit herauszugreifen beabsichtige, macht Adorno auf ein Argument aufmerksam, das jeglicher Kritik an der Welt, wie sie ist und jeder Forderung nach einer besseren gewaltig entgegenschallt: „immerhin alles, was du bist, was du hast, verdankst du ja selber, verdanken wir selber auch dem verruchten Ganzen, von dem wir zugleich nicht leugnen können, daß es das Verruchte und daß es das Abscheuliche ist.“ (LG, S 72) Nur weil die Welt so ist, wie sie wurde, gibt es überhaupt die Möglichkeit, dass sie anders werden könnte. Bei aller Kritik an dieser Welt sind wir doch selbst Teil derselben. Das Ausmaß an erreichter Produktivität, in der wir leben und aus der wir die Möglichkeit der Befreiung erst beziehen, ist das Resultat der Geschichte, wie sie bisher verlief. Hinter sich weiß der Status quo die gesamte bisherige Geschichte, sie steht auf seiner Seite. Aber die vorhandene Wirklichkeit ist nur eine verschiedenster Möglichkeiten, die realisiert hätten werden können, sie ist also nur ein kleiner Ausschnitt, eine Insel im Meer der Möglichkeiten, und keineswegs das notwendige, unvermeidbare Postulat vergangener Geschehnisse, die ebenso notwendig vor sich gingen. Natürlich sind die Fakten hart und das Vorhandene erdrückend, hingegen die Möglichkeit als Noch-Nicht-Seiendes sehr wolkig unreal.

⁸² Adorno, Theodor W.: „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“, Hg. Tiedemann, Rolf, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als LG unter Angabe der Seitenzahlen.

Nichtsdestotrotz ist das Gegebene nur *eine* realisierte Möglichkeit, die weitere Möglichkeiten in sich enthält, um selbst überwunden zu werden, wenn sie einmal verwirklicht wurde. Die Wahrheit der Tatsachen liegt überhaupt erst in ihrem Untergang. Unbestritten ist die vorhandene Wirklichkeit Grundlage und Bedingung für eine andere Welt, aber das legitimiert keineswegs ihre Entstehung oder macht sie zur geschichtlich notwendigen Voraussetzung, denn nicht erst heute kann es anders kommen, auch schon früher waren genügend Wegzweigungen vorhanden. „Daß es nicht gegangen sei, daß es unmöglich gewesen wäre, das ist auch einer der Sätze, die ihre Plausibilität nur dem verdanken, daß sie eigentlich von den Siegern ausgesprochen sind, und die man deshalb nicht hypostasieren darf.“ (LG, S 100) Gescheiterte Revolutionen der Vergangenheit dürfen nicht im Nachhinein als notwendig gescheiterte hingestellt werden. Nur weil etwas geschehen ist, bedeutet dies nicht gleichzeitig seine Notwendigkeit. Genau das widerspräche dem Möglichkeitssinn. Es hätte anders kommen können und es ist immer noch möglich den Kurs der Geschichte zu ändern. Denn alles Wirkliche ist links, rechts, oben und unten von ungenutzten Möglichkeiten umgeben. Die gesamte Geschichte ist mit Wendepunkten gespickt, an denen *es hätte anders werden können* und wir stehen in der Gegenwart an der Front dieses offenen Prozesses, an dem es anders werden kann. Energisch werden dem zwei Behauptungen entgegengesetzt, die weitverbreitet ihre Macht ausüben.

„Diese beiden Vorstellungen: die Vorstellung also, daß wir eigentlich bereits in einer Utopie leben, und die Vorstellung, daß eine Utopie nicht möglich sei und auch gar nicht wünschbar sei und gar nicht sein solle – diese beiden einander widersprechenden Thesen pflegen ziemlich friedlich nebeneinander aufzutreten.“ (LG, S 83)

Beide antiutopischen Ideen finden sich bei Fukuyama vereint, denn ihm zufolge leben wir in der besten aller möglichen Welten, die Utopie ist also schon erreicht, d.h. kein Nirgendwo gilt es mehr anzustreben, Hier und Jetzt ist schon alles gut. Das was wirklich vorhanden ist, das ist natürlich nicht mehr erstrebenswert und auch nicht mehr möglich. Und jeder Kritik daran, dass dem doch nicht so ist, jeder Hinweis darauf, dass das Paradies auf Erden anders aussehe, wird entgegnet, dass es besser nicht gehe und Vollkommenheit bei prinzipiell so verkommene Menschen nicht möglich, eben utopisch sei. Das Klammern an der Welt, wie sie ist, und ihre Verteidigung auf Gedeih und Verderben, liegt dieser konformistischen Haltung zugrunde, die sich von der nonkonformistischen durch ihr Verhältnis zur Möglichkeit unterscheidet: „ob man bereit ist, seine Erfahrung an der konkret gegenwärtigen Möglichkeit, und zwar in allen Stücken, immerwährend zu orientieren oder ob man das nicht vermag, ob

man kapituliert hat und jeweils das was ist vergottet.“ (LG, S 85) Die Ausgeprägtheit des Möglichkeitssinns entscheidet aber nicht nur über die Angepasstheit des eigenen Denkens an die Umstände, sondern vor allem ist ohne den Begriff der Realmöglichkeit eine Kritik gar nicht möglich. Die Gewalt des Vorhandenen, den Weltlauf im Rücken, schmettert jegliche bloß abstrakte, moralische Forderung zu Recht gegen die Wand. Der fromme Wunsch besteht vor der geschichtlichen Wirklichkeit nicht lange. Die aus dem Weltlauf heraus entstandenen objektiv-realen Möglichkeiten jedoch, halten dem Gewordenen durchaus stand und halten dem Seienden sein Kannsein entgegen.

„Ich würde also sagen: der kritische Maßstab, der es der Vernunft erlaubt und der die Vernunft nötigt und dazu verpflichtet, der Übermacht des Weltlaufs sich entgegenzustellen, der ist stets und in jeder Situation der Hinweis auf die konkrete Möglichkeit, es anders zu machen, die in einer Gesellschaft entwickelt und gegenwärtig ist.“ (LG, S 100)

Nur durch die Reflexion auf die Kategorie der objektiven Möglichkeit ist somit Geschichtsphilosophie mehr als die Legitimation vergangener Untaten und Verbrechen. Doch diese Position ist schweren Angriffen ausgesetzt, da die meisten Menschen sich selbst in ihrer Identität bedroht fühlen, wenn die Welt als solche kontingent erscheint. Der Gedanke der Möglichkeit und ihre weitreichenden Konsequenzen sind nicht leicht zu ertragen. Leider führt die Diskrepanz zwischen den Möglichkeiten, die in einer Gesellschaft vorliegen, und deren Nichterfüllung und Unterdrückung nicht zur Kritik an eben dieser Wirklichkeit, welche die Verwirklichung verweigert, sondern im Gegenteil richtet sich der aufgestaute Hass, wie Adorno ausführt, gegen die Möglichkeiten einer besseren Wirklichkeit. Die meisten Menschen schlagen sich auf die Seite des Vorhandenen und werden so zu ihren eigenen Feinden. Sie gehorchen der Logik des Bestehenden: das was nicht ist, soll auch nicht sein, ergo kann es gar nicht sein, also ist es unmöglich.

„Und das bringt nun einen außerordentlich verhängnisvollen Zirkel mit sich: nämlich daß die Subjekte, deren objektives Interesse die Veränderung des Weltlaufs wäre und ohne deren Handeln diese Veränderung gar nicht möglich ist, ihrerseits wieder durch diesen Identifikationsmechanismus so geprägt sind, daß sie der Spontaneität, des bewußten Handelns, all dieser Dinge gar nicht fähig sind, durch die der Weltlauf zu verändern wäre; sondern daß sie indem sie mit ihm sich identifizieren, und zwar unglücklich, neurotisch beschädigt identifizieren, ihn womöglich noch einmal verstärken.“ (LG, S 112f.)

Dieser Teufelskreis muss durchbrochen werden, indem der Blick ganz bewusst auf die Realmöglichkeiten sich richtet, die vom Gegebenen verleugnet und denunziert werden. Denn

das Kannsein ist das Fenster, in das Licht aus einer anderen Welt fällt, zwar lässt sich nicht viel konkretes erkennen, aber klar ist, dass eine Türe gesucht oder gemacht werden muss, um sie sich aus nächster Nähe anzusehen. Durch das Kannsein können wir das Seiende überschreiten und ein Jenseits als Spannungsraum zum Diesseits aufbauen, damit dieses nicht zu unserem einzigen Horizont wird. Erkennen wir das Seiende als Gewordenes und machen hier mit dem Denken nicht Schluss, denn erkennen wir in ihm auch das noch unabgeschlossene Werdende, das es weiterzutreiben gilt. Denkend müssen wir „der Spur dessen innewerden, was an dem was ist hinausweist über das bloß Seiende, - und zwar vermöge der Einsicht gerade in die Vergängnis, die Unzulänglichkeit und die Fehlbarkeit des bloßen Seins.“ (LG, S 194) Genau in dieser Spannung zwischen Seiendem und Möglichem besteht Geschichte, und solange diese Spannung besteht wird es den Geschichtsprozess geben, solange bleibt Geschichte selbst eine noch unerfüllte Aufgabe.

„Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor der Erschaffung der Welt als einer rechten. *Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“ (PH, S 1628)

V. Aufschließend, Zuallerletzt und Überhaupt

„Unparteiische Wissenschaft gibt es nicht; es gibt nur kontemplierend-apologetische oder aber eine wirklich kritische, der der Schlüssel der Einsicht zum Hebel der Veränderung dient.“⁸³

„Utopische Ontologie hat als solche der Front und des Novum Unentschiedenheit, also Kampf vor sich, das durchaus noch ungelungene Reale des ‚ontos on‘, des wahren, wirklichen Seins steht in ihr offen. Das ist, menschliche Arbeit, menschliche Hoffnung haben in der Tendenz und der Latenz des Prozesses durchaus ein objektives Korrelat: das Korrelat der objektiv-realen Möglichkeit eines wirklich wahrgewordenen Seins.“⁸⁴

⁸³ Bloch, Ernst: „Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S 623.

⁸⁴ Bloch, Ernst: „Tübinger Einleitung in die Philosophie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, S 355.

V.1. Wirklichkeit als Verwirklichung – Eine Art Zusammenfassung

Das was ist, muss so nicht sein, darf so nicht sein und soll so nicht sein. Dass der vorhandene Zustand so nicht sein *muss*, wurde von mir durch die Ontologie des Noch-Nicht-Seins von Bloch begründet. Dass er so nicht sein *darf*, ist eine Konsequenz dieser um die Kategorie der Möglichkeit herum angeordneten Lehre vom Werden, derzufolge das Gegebene selbst nicht wahr ist, nur eine Station am Weg zur Wirklichkeit ausmacht und deshalb die Möglichkeiten beschneidend und die Wahrheit verzerrend bei ihm nicht stehen geblieben werden darf. Und dass es so nicht bleiben *soll*, verweist auf das Möglichkeitsbündel Mensch, welches die eigene Verstümmelung nicht nur nicht hinzunehmen gedenkt, sondern handelnd sich und die Welt weiterbringen will. Schlussendlich geht es um das Verwirklichen der Möglichkeit, um die Veränderung der Welt. An Stelle einer gewöhnlichen, abschließenden Zusammenfassung muss nun dasjenige um dessen Willen überhaupt Realmöglichkeiten ihre ganze Substanz gewinnen, ihre Bedeutung erhalten, herausgestellt werden: die *Verwirklichung* des Möglichen. Schwerlich findet sich ein Philosoph der über das Problem der Weltveränderung, also dem Realisieren von Möglichem, treffenderes geschrieben hätte als Karl Marx. Seinen elf Feuerbachthesen⁸⁵ und Blochs Kommentar hierzu soll deshalb nachgedacht werden. Bei der Reihenfolge der Thesen halte ich mich an die thematische Gliederung Blochs und nicht an die Zahlenreihe von eins bis elf, da die Bündelung zu bestimmten Problemstellungen des Theorie-Praxis-Verhältnisses mir recht vernünftig erscheint. Die erste Gruppierung umfasst die Thesen 5, 1 und 3, in denen Erkenntnistheoretisches zur Debatte steht und die Bloch mit „Die Anschauung und Tätigkeit“ (PH, S 295) betitelt.

5. „Feuerbach mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die Anschauung; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.“(F, S 6)

Die Kritik am philosophischen Idealismus teilt Marx mit Feuerbach, jedoch genügt ihm die Hinwendung zur sinnlichen Anschauung als dem Boden jeden Erkennens und als Substanz jeglicher Abstraktion nicht, da Feuerbach im wahrsten Sinne des Wortes bei der Anschauung *stehen bleibt*. Sein Zugang zur Sinnlichkeit ist ein bloß betrachtender, passiver, eben *stehender*. Die Bewegung fehlt der Sache, damit wirklich fortgeschritten werden kann. Bloch bemerkt hierzu: „Der so Anschauende versucht auch gar keine Bewegung, er bleibt im Stand

⁸⁵ Marx, Karl: „Thesen über Feuerbach“, in: *MEW Bd. 3*, Dietz Verlag, Berlin, 1978. Im Folgenden zitiere ich diesen Text als F unter Angabe der Seitenzahlen.

des bequemen Genießens.“ (PH, S 295) Das Abstrakte flüchtet vom Denken, an dem es kritisiert wurde, in die Sinnlichkeit hinein und bleibt für Feuerbach dort unerkant. Das Versteck ist gut. Denn die rein passive sinnliche Anschauung sieht ab von der menschlichen Tätigkeit, sie ist ein verkürztes, abstraktes Bild vom wirklichen Menschen, der sich gerade als tätiges, praktisches Wesen bestimmt. Deshalb muss über Feuerbach hinausgegangen werden und die Abstraktion auch aus der Sinnlichkeit verjagt werden, so dass ihr kein Versteck mehr bleibt und sie ihre Beschränktheit eingestehen muss. Gerade der Blick auf konkrete Möglichkeiten setzt einen praktischen Zugang zur Wirklichkeit, setzt die Einsicht in die tätige Seite der menschlichen Sinnlichkeit, voraus.

1. „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich-menschliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im Wesen des Christentums nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der ‚revolutionären‘, der praktisch-kritischen Tätigkeit.“ (F, S 5)

Abgesehen von der abstoßenden antisemitischen Äußerung von Marx, die quer zu seiner eigenen wesentlichen Erkenntnis steht, welche das Kapital als soziales Verhältnis fasst und einem deshalb umso erschreckender vor den Kopf stößt, wird hier die Rolle des tätigen Subjekts weiter herausgekehrt. An die Stelle einer theoretischen Haltung zur Wirklichkeit, welche diese abzubilden bestrebt ist, fordert Marx eine praktische Haltung zur Welt ein, die die Wirklichkeit fortbilden, also weiterbilden und zu sich selbst bringen soll. So sehr der Materialismus die subjektive Tätigkeit vernachlässigt, so einseitig fasste der Idealismus diese auf, nämlich nur (aber immerhin) als die Konstruktionsleistung des Subjekts in der Erkenntnis. *Die Arbeit* als der Ort menschlicher Selbsterzeugung blieb unentdeckt. Erst durch Hegel fiel Licht auf sie und Marx machte die Arbeit endlich zum Schlüsselbegriff seiner Philosophie und erklärte sie zum Mangel der bisherigen: „dem bisherigen Materialismus fehlt *die dauernd oszillierende Subjekt-Objekt-Beziehung, die Arbeit heißt*.“ (PH, S 298) Damit fehlte ihm auch der Zugang zur Kategorie der Realmöglichkeit, welche ja die Voraussetzung für das tätige Mensch-Welt-Verhältnis darstellt. Ohne die Fähigkeiten im Menschen und die Unfertigkeit der Welt, also objektiv- realer Möglichkeiten in ihr, wäre Arbeit als menschliche Tätigkeit nicht erklärbar und bliebe absurd in sich selbst gefangen und von der Welt isoliert.

Die Reflexion auf die menschliche Tätigkeit eröffnet deshalb den Horizont für eine Theorie der Möglichkeit als Bedingung der Weltveränderung.

3. „Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihn erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.“ (F, S 5f.)

Wir Menschen sind nicht von der Umwelt umzingelt, die Umstände, in denen wir leben, stehen uns nicht einfach statisch gegenüber. Wir selbst haben sie hervorgebracht. Darin besteht geradezu das Dilemma der Menschen, dass wir in einer zwar von uns geschaffenen, aber dennoch uns fremd bleibenden Welt zu leben haben. Wir stehen dieser Welt nicht als von ihr getrennte Wesen gegenüber, die einfach nach ihrem Gutdünken die Bauklötzchen, soll heißen: die Umstände, umzustellen vermögen, wir sind vielmehr aufs Engste mit dieser Welt verwoben, in den Entfremdungszusammenhang derselben zutiefst verstrickt. Deshalb erfordert eine Veränderung der gegebenen Zustände auch eine Selbstveränderung der Subjekte, d.h. vor allem eine Umgestaltung der menschlichen Tätigkeit, welche die Aufhebung der Lohnarbeit zu ihrer Voraussetzung hat. Der Möglichkeitssinn im Menschen muss erst freigelegt werden, damit er sich mit der Offenheit der Welt, produktiv zusammentun kann. Weder sind die Menschen somit durch die sie umgebenden Verhältnisse vollkommen determiniert, noch können sie willkürlich ihre Welt gestalten. Sehnsucht und Hoffnung nach einer besseren Welt verweisen auf die noch ausstehende Wirklichkeit derselben, welcher aber nur nach Maßgabe des konkret Möglichen näher zu kommen ist. Eine deterministische Soziologie, die den Menschen durch die Umstände vollkommen bestimmt sein lässt, erkennt nur das Gegebene als Wirklichkeit an. Verdinglichtes Tatsachdenken führt notwendig zum Determinismus und Fatalismus. Wie ich aber von Anfang an versucht habe klar zu machen, ist die Wirklichkeit eben kein Standbild. Unbestritten gestehe ich zu, dass wir keine frei schwebenden, unabhängig von sozialen Verhältnissen lebenden Wesen sind. Aber das Sein, welches unser Bewusstsein bestimmt, ist ein noch nicht fertig vorhandenes, es ist offen, seine Realisierung steht noch aus. Unsere Wirklichkeit ist durchlöchert mit Möglichkeiten, mit objektiv-realen Möglichkeiten, welche den Gedanken „Etwas fehlt.“ zum Boden unserer Freiheit machen. Das gesellschaftliche Sein bestimmt sehr wohl das Bewusstsein, aber dieses wirkt, da wir ja tätige Wesen sind, und zwar *bewusst* tätige Wesen, wieder auf das Sein zurück, welches dann wiederum seinen neuen Einfluss auf uns geltend macht. Wären wir

komplett durch die Umwelt determiniert, dann wäre überhaupt keine Veränderung möglich. Da die Wirklichkeit nun aber genau in der Verwirklichung von Möglichem ihre Wahrheit hat, also von Kannsein geradezu durchtränkt ist, kann sie uns gar nicht vollständig bestimmen, sie selbst ist noch unbestimmt und offen. Der Satz von Marx: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“⁸⁶ kann nun je nach der Bedeutung, welche der Kategorie der Möglichkeit eingeräumt wird, als deterministische Milieutheorie oder als die Freiheit des Menschen begründende und zugleich herausfordernde Revolutionstheorie gelesen werden. Die deterministische Interpretation setzt das Sein mit dem gegebenen Seienden gleich und sieht im Bewusstsein nur eine Funktion des Seins. Dialektisches Denken begreift hingegen, dass im Sein das Kannsein mitgesetzt ist und so die Freiheit des Menschen mittels seines Möglichkeitssinns die Konsequenz der Bestimmung durch dieses offene Sein ist. *Nicht das Seiende bestimmt das Bewusstsein, sondern das Sein, das immer auch Kannsein, also Noch-Nicht-Sein, ist, bestimmt das Bewusstsein unserer Freiheit.* Wir sind gezwungen frei zu sein, weil die Welt selbst noch nicht abgeschlossen ist. Das Bewusstsein von den objektiv-realen Möglichkeiten vermag das volle Sein überhaupt erst hervorzubringen, dessen Teil es immer schon ist. „Der arbeitende Mensch, diese in allen ‚Umständen‘ lebendige Subjekt-Objekt-Beziehung, gehört bei Marx entscheidend mit zur materiellen Basis; auch das Subjekt in der Welt ist Welt.“ (PH, S 303) Ist die Welt eine beschädigte, dann bleibt auch der Mensch davon nicht unberührt. Die nun folgende „*Anthropologisch-historische Gruppe*“ (PH, S 304) hat eben diese Beschädigung zum Inhalt.

4. „Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdoppelung der Welt in eine religiöse und eine weltliche, aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.“ (F, S 6)

6. „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

⁸⁶ Marx, Karl: „Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort“, in: *MEW Bd. 13*, Dietz Verlag, Berlin, 1971, S 9.

- I. Von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren und ein abstrakt-isoliert-menschliches Individuum vorauszusetzen.
2. Das Wesen kann daher nur als ‚Gattung‘, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.“ (F, S 6)

Als gesellschaftliches Wesen ist der Mensch nicht nur prinzipiell auf Gesellschaft angewiesen und von ihr angezogen, er steckt auch immer in einer ganz konkreten Gesellschaftsform drinnen, er lebt in bestimmten historischen Verhältnissen. Und nur durch die Analyse der realen gesellschaftlichen Widersprüche in diesen Beziehungen, die vorwiegend auf der Spannung zwischen dem Möglichen und dem Tatsächlichen beruht, kann seine Entfremdung dann auch praktisch aufgehoben werden. Ja erst dadurch, dass der Mensch sich als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ versteht, wird ihm die Veränderung dieser Verhältnisse zu einem Anliegen. Nicht das abstrakte menschliche Wesen befreit sich selbst aus seiner Verdinglichung, die in ganz bestimmten historischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Umständen lebenden Menschen müssen sich befreien, um das menschliche Wesen überhaupt erst einmal realisieren zu können. Die Menschheit ist bis jetzt nur als Möglichkeit vorhanden, ergriffen müssen die vorhandenen Realmöglichkeiten von den ganz konkreten Menschen werden, um nicht Möglichkeiten zu bleiben. Wenn der Mensch das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ ist, dann ist er veränderbar, geschichtlich und – vor allem – noch nicht fertig, da die Gesellschaft selbst noch höchst unvollendet, auf dem Weg ist. Durch die geschichtliche Tat der Menschen kann die Menschheit erst hergestellt werden. Verwirklichung des menschlichen Wesens ist das Ziel, seine Abwesenheit kennzeichnet unsere Gegenwart. „So führt Marx vom generell-idealen Menschen, über bloßen Individuen, auf den Boden der wirklichen Menschheit und möglichen Menschlichkeit.“ (PH, S 307) Das erst zu Erstrebende als schon hier und heute Vorhandenes auszugeben, ist der Versuch das Streben zu unterbinden, und so alles beim Alten zu belassen. Auf die Menschheit ist sich daher immer nur als auf ein noch ausstehendes Projekt zu beziehen und nicht als vorhandenes Seiendes.

9. „Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.“ (F, S 7)

Über letztere gelangt er nicht hinaus. Nur so wie die Menschen in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung sind, werden sie gesehen, ohne dass jedoch das Geschichtliche, das

Endliche, dieses Zustands wahrgenommen würde. Das unmittelbar sinnlich jetzt und hier Gegebene gilt als volle Wirklichkeit.

7. „Feuerbach sieht daher nicht, daß das ‚religiöse Gemüt‘ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.“ (F, S 7)

Nur vermittelt der Reflexion auf das gesellschaftliche Wesen des Menschen, das durch die Arbeit seine Welt verändert und so Geschichte macht, also Möglichkeiten hervorbringt und verwirklicht, kann die gegenwärtige Stufe eben *als Stufe* wahrgenommen werden. Dass sie überschritten werden muss wird durch die 10. These evident.

10. „Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.“ (F, S 7)

Indem die objektiv-realen Möglichkeiten ins Auge gefasst werden, ist ein Kriterium an die Hand gegeben, das Vorhandene zu kritisieren und zu richten. Ontologie findet in der Geschichte ihre Wahrheit sowie das Gegenwärtige im zukünftig Möglichen die ihre. Somit ist *Ontologie* nur als *Revolutionstheorie* möglich. Da die Möglichkeiten selbst erst durch die menschliche Tätigkeit hervorgebracht werden und die Welt nicht schon, gleich dem Baum, der im Keim dem Vermögen nach schon fertig sich befindet, *an sich* abgeschlossen vorliegt und nur noch *zu sich* kommen müsste, ist Neues immer möglich. Und was anderes denn einen Bruch im Kontinuum bedeutet das Auftreten von qualitativ Neuem? Adäquat sind solche Brüche nur innerhalb einer Revolutionstheorie zu begreifen. „Werden wäre ein sinnleerer Begriff, wenn das, was herauskommt, schon da wäre. Der Nerv des rechten historischen Begriffs ist das Novum, des rechten philosophischen das bessere Novum.“ (T, S 356) Die Realmöglichkeiten entstehen selber, sie sind historisch gewachsen und liegen nicht in einer geheimen Hinterwelt verborgen und müssen nur noch entdeckt werden. Wäre dem so, gäbe es nichts Neues, könnte kein Novum hervortreten. Soweit die theoretische Seite der Ontologie als Revolutionstheorie. Dass die Welt als In-Möglichkeit-Seiende durch die Tat des Menschen Wirklichkeit wird und die gegenwärtige Form der Gesellschaft aufgebrochen werden muss, damit dies geschehen kann, ist die im wahrsten Sinne des Wortes praktische Bedeutung von *Ontologie als Revolutionstheorie*. Erst vom Standpunkt der Realmöglichkeit einer besseren Welt aus, lassen sich die Wege zu ihr ausmachen. Mangelt es an Utopien, fehlt das Ziel, dann ist das Streben auch nicht vorhanden und revolutionäre Taten bleiben aus. Standpunkt des historischen Materialismus bzw. des sozialistischen Humanismus ist das Kannsein, die

historisch gesellschaftlich vermittelte reale Möglichkeit – *konkrete Utopie*. Das Verhältnis nun vom Begreifen zum Ergreifen behandelt die „*Theorie-Praxis-Gruppe*“ (PH, S 310).

2. „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.“ (F, S 5)

Das Begreifen geschieht nicht um seiner selbst willen, stets will es mit dem Ergreifen vermittelt sein, entsteht doch die Frage, als Anfang jedes Denkens, aus dem praktischen Leben heraus und auch dort soll dies Denken dann wieder eingehen und sich bewähren. Was keineswegs meint, dass die Brauchbarkeit über die Wahrheit des Denkens sein Urteil zu fällen hat. Erst das wahr-sein eines Gedankens macht ihn auch brauchbar, den wahr ist er dann, wenn er die Wirklichkeit trifft, und da diese in Bewegung ist so muss auch das Denken sich mit dieser Bewegung vermitteln. Abgelöst vom wirklichen, d.h. gesellschaftlichen, Leben des Denkers verdorrt jeder Gedanke und wird falsch, geht doch die Suche nach der Wahrheit immer auf Wirkliches, will die Welt begreifen, also etwas außerhalb des Denkens Liegendes treffen.

„Der Gedanke, der Wirklichkeit wirklich trifft, hat das Interesse an der Wirklichkeit vorher in sich. Erst indem er sie will, indem er sie aus Gründen des Interesses dem Schein vorzieht, kann sie aus dem konkreten Gedanken neu hervortreten. Aber Nicht-Gedankliches, Wirkliches ist das Ziel jedes intensiven Gedankens“ (TLU, S 118).

Der sich nur um sich selbst drehende Gedanke verursacht nicht nur ein Schwindelgefühl, er ist selbst Schwindel, aber zumindest widerspruchsfrei und tautologisch. Da der Gedanke selbst nicht denkt, sondern immer ein Mensch, der aber immer mehr ist als bloß ein denkender, nämlich auch ein wollender und strebender, ist aller Anfang des Denkens aus der realen Welt des Menschen entstanden, d.h. aus einem Streben des Menschen hervorgegangen. Philosophie als Liebe zu, als Streben nach Weisheit enthält schon in ihrem eigenen Begriff das grundlegende Element des Wollens. Denken muss ich zuerst wollen, um wirklich zu denken. Alles andere ist nur reiner Reflex auf äußere Einwirkungen, die einen automatisierten Verhaltensablauf auslösen. Aber Reflex ist eben noch lange nicht Reflexion. Wie die Arbeit an und mit der Welt eine Vergegenständlichung des Arbeitenden, so ist das Denken die Voraussetzung für jedes bewusste Gestalten, in dem es sich vergegenständlicht. Das bloße Dasein einer Frage impliziert nicht nur das Nichtwissen der Antwort, sondern – und auf das

kommt es an – auch das fraglich werden des Gegenstandes, den Verlust seiner Selbstverständlichkeit. In dem „Warum?“ will der Fragende das Vorhandene nicht einfach hinnehmen, er verlangt nach einer Erklärung, einer Rechtfertigung für eine nicht von vornherein legitimierte Situation. Und dieser Stachel des Fragens treibt zur Praxis und zur Tat. Vorausgesetzt allerdings, das „Warum?“ gibt sich nicht mit der erstbesten Antwort zufrieden, sondern fragt weiter, gerät in einen Prozess des selber Nachdenkens und stößt im Zuge dessen unweigerlich auf den Gedanken der Veränderung dessen, das eine Erklärung schuldig blieb. So strebt der Gedanke selbst zur Tat und muss sich darin bewähren. Ist die Welt noch nicht fertig, dann muss ihre Wahrheit erst hergestellt werden. Zu diesem Zwecke muss klar gesehen werden, was ist und was wird.

8. „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.“ (F, S 7)

Der Nebel im Kopf verzieht sich schnell, wenn betrachtet wird, was die Hände machen. Das reale gesellschaftliche Verhalten der Menschen zueinander muss die Grundlage einer Theorie der gesellschaftlichen Verhältnisse werden, auf keinen Fall darf den handelnden Menschen eine ausgespinnene Theorie als Motiv ihres Handelns untergeschoben werden, so dass jeder Mensch auf seltsame Weise sich in einen Soziologen verwandelt. Vielmehr muss der Gesellschaftstheoretiker sich seines Menschseins besinnen und seine Eingebundenheit in diese Gesellschaft, die zu verstehen er beabsichtigt, sich vor Augen führen. Die Reflexion auf die gesellschaftliche Bedingtheit des eigenen Denkens darf kein Denker vermissen lassen, will er nicht blind Ideologie verbreiten. Überall Möglichkeiten zu sehen, wo keine sind, nur um der Haltbarkeit der eigenen These zu liebe, ist genau jener Mystizismus demgegenüber Vorsicht geboten wäre. Dort wo der Beobachter Möglichkeiten sieht, können die Akteure dafür blind sein und umgekehrt. Die Scheidung zwischen falschem und wahren Bewusstsein ist also unerlässlich. Wobei jenes sich sowohl auf Seiten des Theoretikers wie auf der der beobachteten Menschen findet.

11. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“ (F, S 7)

Die letzte, berühmteste und wirkmächtigste These, das „Losungswort“ (PH, S 319) ist auch die dem größten Missverständnis am meisten ausgesetzte. Endlich Handeln anstatt zu denken,

zupacken und nicht nachdenken. So lautet wohl die gefährlichste Missdeutung jenes Satzes. Lassen wir das Denken sein und greifen ins Geschehen ein! Zugreifen ohne begreifen ist nun aber gar nicht das, was Marx hier sagen will. Ebenso wenig soll hier der Gleichsetzung von der Brauchbarkeit einer Erkenntnis mit ihrem Wahrheitsgehalt das Wort geredet werden. Nicht nur diejenigen Einsichten, die unmittelbar der Praxis nützen, sind die für wahre Praxis relevanten. Gerade die Mentalität des „Anpackens“ dient den bestehenden Herrschaftsstrukturen mehr, als radikales, utopisches Denken, das sich nicht sogleich in die Tat umsetzen lässt. Auch Bloch versucht in seinem Kommentar die vermeintliche Nähe der These zum Pragmatismus, der meint „Wahrheit sei überhaupt nichts anderes als geschäftliche Brauchbarkeit der Vorstellungen“ (PH, S 320), als unüberbrückbare Ferne zu entlarven. Dass nur das wahr sei, was nützt ist keineswegs die Parole von Marx, vielmehr deren Perversion: *„bei Marx ist nicht deshalb ein Gedanke wahr, weil er nützlich ist, sondern weil er wahr ist, ist er nützlich.“* (PH, S 321f.) Und niemals ist gute Praxis eine begriffslose, d.h. kopflose. Wäre die elfte Feuerbachthese ein Aufruf die Reflexion zu beenden und bedenken- und gedankenlos draufloszustürmen, dann wären Marx eigene theoretische Arbeiten ja nur noch abzuwerfender Ballast und nicht der Schlüssel fürs Schloss der Wirklichkeit. Die Anstrengung der Reflexion darf sich niemand ersparen, schon gar nicht wer verändernd in die Welt eingreifen will. Die in der Gesellschaft wirkenden Tendenzen müssen erkannt werden, um sie befördern oder verhindern zu können. Konkrete Möglichkeiten müssen zuerst allemal gesehen werden, um verwirklicht werden zu können, und um sie sehen zu können, bedarf es eines geübten, geschulten Blicks, d.h. der Theorie, der Einsicht in die Wirklichkeit. Der erste Teil des Satzes geht nicht gegen jegliche Philosophie überhaupt, sondern nur gegen solche, die bloß interpretiert, die nur rein kontemplativ sich verhält ohne jeglichen theoretischen Bezug zu Praxis. Will Philosophie eine Welt, die im ständigen Werden begriffen ist, überhaupt begreifen, dann muss sie sich als Teil dieses Weltprozesses verstehen und durch ihr Eingreifen selbst mithelfen die noch nicht voll entwickelte Wirklichkeit hervorzubringen, also die Welt wie sie unvollendet vorliegt, zu verändern versuchen. *„Philosophische Veränderung ist derart eine nach Maßgabe der analysierten Lage, der dialektischen Tendenz, der objektiven Gesetze, der realen Möglichkeiten.“* (PH, S 326f.) Ohne auf den Begriff einer solchen objektiv-realen Möglichkeit zu reflektieren kann Philosophie gar nicht praktisch, also wirklich werden, denn ohne jenen ist selbst das Denken von Veränderung unmöglich und die Zukunft kommt nicht in Sicht. Der Kapitalismus selbst hat keine Zukunft. Er bringt immer nur Gleiches hervor, aber nichts qualitativ Neues. So gesehen kann die Rede vom „Ende der Geschichte“ als die Konstatierung des *Endes der Zukunft* verstanden werden. Die Zukunft

wird im Kapitalismus liquidiert, was nicht heißt, dass er schon am Ende wäre – ohne Zukunft lässt es sich noch lange leben. Echte Zukunft läge erst in seinem Untergang. Ich glaube, der Hass und die Abneigung dem utopischen Denken gegenüber, ist zu keinem geringen Teil Reaktion auf die Zukunftslosigkeit dieses Gesellschaftssystems. Da eine echte Zukunft nur jenseits des Kapitalismus liegen würde, soll gar keine Zukunft mehr sein. Gerade die Gestaltung der Gegenwart im Hinblick auf eine bessere Zukunft ist das Programm der marxistischen Philosophie: „Die dialektisch-historische Tendenzwissenschaft Marxismus ist derart die vermittelte *Zukunftswissenschaft der Wirklichkeit plus der objektiv-realen Möglichkeit in ihr*; all das zum Zweck der *Handlung*.“ (PH, S 331) Denn bei aller Betonung der Kategorie der Möglichkeit darf nie vergessen werden, dass der Sinn von guten Möglichkeiten, die eine bessere Welt als diese befördern würden, in ihrer Verwirklichung liegt. Realmöglichkeiten stehen höher im Kurs verglichen mit dem schlecht Vorhandenen, aber sie erhalten ihre ganze Bedeutung nur vom Ziel ihrer Verwirklichung her. Nur realisierte Möglichkeiten sind gute Möglichkeiten. *Eine bessere Welt ist möglich, also nutzen wir die vorliegenden Bedingungen, damit sie wirklich werde, und wir mit der alten Welt nicht alle gemeinsam untergehen.*

Seien wir realistisch, fordern wir das Unmögliche!

VI. Literatur

Adorno, Theodor W.: „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.

Adorno, Theodor W.: „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“, Hg. Tiedemann, Rolf, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.

Adorno, Theodor W.: „Zur Logik der Sozialwissenschaften“, in: Adorno, Theodor W. u.a. (Hg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969.

Adorno, Theodor W.: „Metaphysik. Begriff und Probleme“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.

Adorno, Theodor W.: „Veblens Angriff auf die Kultur“, in: Adorno: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1963.

Améry, Jean: „Gewalt und Gefahr der Utopie“, in Améry, Jean: *Widersprüche*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1971.

Anders, Günther: „Die Antiquiertheit des Menschen I.“, Verlag C.H.Beck oHG, München, 2002.

Anders, Günther: „Die Antiquiertheit des Menschen II.“, Verlag C.H.Beck oHG, München, 2002.

Anders, Günther: „Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann“, Verlag C.H. Beck OHG, München, 2002.

Aristoteles: „Metaphysik“, übersetzt von Hermann Bonitz, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1995.

Aristoteles: „Physik. Vorlesungen über die Natur“, übersetzt von Hans Günter Zekl, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1995.

Berti, Enrico: „Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* des Aristoteles“, in: Rapp, Christof: *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 1996.

Bloch, Ernst: „Tübinger Einleitung in die Philosophie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

Bloch, Ernst: „Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.

Bloch, Ernst: „Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.

- Bloch, Ernst: „Tendenz-Latenz-Utopie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978.
- Bloch, Ernst: „Das Prinzip Hoffnung“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- Bloch, Ernst: „Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- Bloch, Ernst: „Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1961.
- Bloch, Ernst: „Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Bd. 1.“, Hg. Römer, Ruth und Schmidt, Burghart, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- Bloch, Ernst: „Wirklichkeit: Mensch und Möglichkeit“, in: Weigand, Karlheinz (Hg.): *Bloch-Almanach 18/1999. Periodicum des Ernst-Bloch-Archivs der Stadt Ludwigshafen am Rhein*, Talheimer Verlag, Mössingen Talheim, 1999.
- Brecht, Bertolt: „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny“, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1963.
- Buchheim, Thomas u.a.(Hg.): „Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik“, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001.
- Engels, Friedrich: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“, Verlag für fremdsprachige Literatur, Moskau, 1946.
- Finley, Moses I.: „Die antike Wirtschaft“, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1977.
- Fromm, Erich: „Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 2000.
- Fromm, Erich: „Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses“, in: Oskar Schatz (Hg.): *Die erschreckende Zivilisation. Salzburger Humanismusgespräche*, Europa Verlag, Wien, 1970.
- Fromm, Erich: „Das Menschenbild bei Marx“, in: *Erich Fromm. Gesamtausgabe Bd. 5*, Funk, Rainer (Hg.), Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH&Co. KG, München, 1989.
- Fukuyama, Francis: „Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?“, Kindler Verlag GmbH, München, 1992.
- Gorz, André: „Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft“, Rotbuch Verlag, Berlin, 1990.
- Habermas, Jürgen: „Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling“, in: Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
- Hartmann, Nicolai: „Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff“, in: *Kleine Schriften. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1957.

- Höffe, Otfried: „Aristoteles“, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1999.
- Holz, Hans Heinz: „Kategorie Möglichkeit und Moduslehre“, in: Unseld Siegfried (Hg.): *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk.*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965.
- Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: „Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente“, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000.
- Horkheimer, Max: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende“, Hg. Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1985.
- Horkheimer, Max: „Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze“, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1992.
- Kant, Immanuel: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: Kant, Immanuel: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Hg. Weischedel, Wilhelm, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.
- Kleingeld, Pauline: „Zwischen kopernikanischer Wende und großer Erzählung. Die Relevanz von Kants Geschichtsphilosophie“, in: Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1996.
- Kraushaar, Wolfgang: „Einleitung. ‚Die Revolte der Lebenstrieb‘ Marcuse als Mentor gegenkultureller Bewegungen“, in: Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften Bd. 4. Die Studentenbewegung und ihre Folgen*, Jansen, Peter-Erwin (Hg.), zu Klampen Verlag, Springe, 2004.
- Liske, Michael-Thomas: „Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften?“, in: Rapp, Christof: *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 1996.
- Marcuse, Herbert: „Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.“, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH&Co. KG, München, 1994.
- Marcuse, Herbert: „Philosophie und kritische Theorie“, in: Marcuse Herbert: *Schriften Bd. 3. Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989.
- Marcuse, Herbert: „Ist eine freie Gesellschaft gegenwärtig möglich?“, in: Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften Bd. 5. Feindanalysen. Über die Deutschen*, Jansen, Peter-Erwin (Hg.), zu Klampen Verlag, Springe, 2007.
- Marcuse, Herbert: „Die Relevanz der Realität“, in: Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften Bd. 3. Philosophie und Psychoanalyse*, Hg. Jansen, Peter-Erwin, zu Klampen Verlag, Lüneburg, 2002.
- Marcuse, Herbert: „Eine Revolution der Werte“, in: Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften Bd. 1. Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie*, Hg. Jansen, Peter-Erwin, zu Klampen Verlag, Lüneburg, 1999,

Markun, Silvia: „Ernst Bloch. Eine Monographie“, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1977,

Marx, Karl/Engels, Friedrich: „Manifest der Kommunistischen Partei“, in: *MEW B.4*, Dietz Verlag, Berlin, 1974.

Marx, Karl: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *MEW Bd. 1*, Dietz Verlag, Berlin, 1988.

Marx, Karl: „Ökonomisch-Philosophische Manuskripte“, in: *MEGA I.3*, Dietz Verlag, Berlin, 1985.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: „Die deutsche Ideologie“, in: *MEW Bd. 3*, Dietz Verlag, Berlin, 1961.

Marx, Karl: „Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort“, in: *MEW Bd. 13*, Dietz Verlag, Berlin, 1971.

Marx, Karl: „Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘“, in: *MEW Bd. 1*, Dietz Verlag, Berlin, 1988.

Marx, Karl: „Thesen über Feuerbach“, in: *MEW Bd. 3*, Dietz Verlag, Berlin, 1978.

Münster, Arno (Hg.): „Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.

Musil, Robert: „Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und zweites Buch“, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 2002.

Nietzsche, Friedrich: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, Philipp Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1998.

Popper, Karl: „Utopie und Gewalt“, in Arnhelm Neusüss (Hg.): *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1968.

Popper, Karl: „Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften“, in: Ernst Topitsch (Hg.): *Logik der Sozialwissenschaften*, Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin, 1966.

Popper, Karl: „Die Logik der Sozialwissenschaften“, in: Adorno, Theodor W. u.a. (Hg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969.

Russell, Bertrand: „Philosophie des Abendlandes“, Europa Verlag AG, Zürich, 2001.

Schmidt, Burghart: „Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung‘“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978.

Schmidt, Heinrich: „Philosophisches Wörterbuch“, Neu bearb. von Georgi Schischkoff, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1991.

Stallmach, Josef: „Dynamis und Energieia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit“, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan, 1959.

Zeller, Eduard: „Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Teil. Zweite Abteilung. Aristoteles und die alten Peripatetiker“, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963.

Zizek, Slavoj: „Auf verlorenem Posten“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009.

Zudeik, Peter: „Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit. Die Rechtfertigungsproblematik der Utopie in der Philosophie Ernst Blochs“, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1980.

Zeitungsartikel

Jessen, Jens: „Gibt es den Kapitalismus überhaupt?“, in: *Die Zeit*, Nr. 35, 20.08.09.

Joffe, Josef: „Zerstört der Kapitalismus die Demokratie?“, in in: *Die Zeit*, Nr. 35, 20.08.09.

Reichholf, Josef H.: „Die Macht des Wandels“, in: *Die Zeit*, Nr. 39, 18.09.08.

Volk, Hartmut/ Pircher-Friedrich, Annemarie: „Sinnfragen als Überlebenschancen“, in: *Der Standard*, 8./9.08.2009.

Abstract

Wird die Veränderbarkeit der Welt postuliert und soll dies nicht bloß eine leere Forderung bleiben, soll sie also wirklich werden, dann gilt es, ihre Möglichkeit zu begründen. Die Welt selbst darf noch nicht fertig sein, wenn ihr Wandel angestrebt wird. Und sie ist auch eindeutig nicht abgeschlossen, sondern in Bewegung, sie befindet sich gleichsam noch in Schweben. Dies zu zeigen ist die Aufgabe einer Theorie der Möglichkeit, welche versucht, die Bedeutung, die diesem in der Philosophie vernachlässigten Begriff eigentlich zukommen müsste, herauszuarbeiten. Die Welt ist nicht das, was sie faktisch ist, sie ist selbst erst im Werden begriffen, in ihr stecken unzählige Möglichkeiten, die ihrer Verwirklichung noch harren. Ernst Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins bietet einen fruchtbaren Ausgangspunkt für die Etablierung einer Theorie der Möglichkeit als realer und nicht als einer bloßen Modalität im Denken, in dem er die Realmöglichkeit als partielle Bedingtheit definiert, d.h. als ein noch ausstehendes Ereignis, zu dem schon einige, aber noch nicht alle Bedingungen vorliegen. Dass die ganze Welt selbst eine noch ausstehende ist, wird im Anschluss an die Ausarbeitung einer Ontologie der Möglichkeit durch eine Auseinandersetzung mit Aristoteles' Verständnis der Materie als reinem Vermögen und seiner Konzeption von der Wirklichkeit als einem Spannungsverhältnis zwischen Möglichem und Wirklichem zu beweisen versucht. Jedoch wird bei Aristoteles die Dynamik der Realmöglichkeit durch die Statik seiner Gesamtkonzeption zum Stillstand gezwungen, da in seiner Philosophie die Welt der Möglichkeit nach schon fertig vorliegt und nur noch zu sich kommen muss. Aufgebrochen muss diese Idee einer Entwicklung vom Keim zum Baum, der seinem Vermögen nach schon vollständig in jenem vorlag, durch die Ausfaltung des Begriffs der Arbeit werden, wie er im Denken von Karl Marx vorzufinden ist. Hier wird klar, dass die Möglichkeiten selbst erst hervorgebracht werden müssen, dass sie selbst geschichtliche sind und die Ordnung des Seins keine ewig von oben vorherbestimmte, sondern eine offene, durch Menschenhände von unten bestimmbare ist. Diese Wahrheit wird nun aber durch die herrschenden Verhältnisse und vor allem durch die vorhandene Form der Arbeit unterdrückt und entstellt. Im Wesentlichen die Realisierung von Möglichkeiten und dadurch ein Schlüssel zur Erkenntnis und ein Hebel zur Veränderung der vorhandenen Welt verkommt die Arbeit als Lohnarbeit zum Vernichtungsmittel von Potentialen. Dieser reale gesellschaftliche Kampf gegen die Möglichkeit einer anderen Welt setzt sich in den Köpfen der Menschen fort, denen das, was nicht sein soll, als etwas, das nicht sein kann, vorgesetzt wird. Unmöglichkeit ist aber in Wirklichkeit nur ein anderer Ausdruck für eine Möglichkeit, die den Status quo überschreitet und nur aus dessen Perspektive als unmöglich erscheint. Seien wir also realistisch und fordern wir das Unmögliche! Eine Theorie der Möglichkeit soll hierfür die unverzichtbare ontologische Grundlage liefern.

Lebenslauf

Bernd Zeller

1980	am 21.01. in Mödling geboren
1986-1990	Besuch der Volksschule Perchtoldsdorf
1990-1994	Besuch der Hauptschule Perchtoldsdorf
1994-1999	Besuch der Handelsakademie Mödling
Nov. 1999	Matura an der Handelsakademie Mödling
Okt. 1999 – Sep. 2000	Zivildienst im AKH Wien
WS 2000/01	Soziologie, Philosophie an der Universität Wien
Dez. 2000 – Sep. 2001	Arbeit als Buchhändler in Wiener Neustadt
WS 2001/02	Philosophie, Geschichte an der Universität Wien
WS 2002/03	Philosophie (neuer Studienplan) an der Universität Wien
Okt. 2007	Abschluss des Magisterstudiums Philosophie
seit WS 2007/08	Doktoratsstudium Philosophie an der Universität Wien