

Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung

KA

Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe

Band 56

Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung

Herausgegeben von
Rainer E. Zimmermann

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-037092-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-036613-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-039145-9
ISSN 2192-4554

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Frank Hermenau, Kassel
Titelbild: Ernst Bloch Portrait by Lotte Jacobi Courtesy of The University of New Hampshire
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Siglenverzeichnis — VII

Rainer E. Zimmermann

1 Einleitung: Wir fangen leer an — 1

Ulrich Müller-Schöll, Francesca Vidal

2 Ernst Blochs „neue Philosophie“ des „Neuen“. Zum Vorwort des *Prinzips Hoffnung* — 9

Rosalvo Schütz

3 Immanenz und Latenz der kleinen Tagträume.

1. Teil, Nr. 1–8, 31–35 → 19–20 — 35

Sergej Werschinin

4 Zur Grundlegung der Tagträume. 2. Teil, Nr. 9–14, 21–22 — 51

Lucien Pelletier

5 Das „Noch-Nicht-Bewußte“. 2. Teil, Nr. 15, 16, 20 — 65

Rainer E. Zimmermann

6 Experimentum Mundi sive Adumbratio. 2. Teil, Nr. 17–18 → 19 — 87

Ulrich Müller-Schöll, Francesca Vidal

7 Thesen über Feuerbach: Ernst Blochs Kritik des dialektischen Materialismus. 2. Teil, Nr. 19 — 115

Peter Knopp

8 Wunschbilder im Modus des Übergangs. 3. Teil, Nr. 23–28 → 29 — 131

Gerd Koch, Gerhard Fischer, Stefan Winter

9 Der andere Schauplatz der Gestaltung: Blochs Theaterkonzeption.

3. Teil, Nr. 23–28 → 30 — 151

Wilfried Korngiebel

10 Das historische Fundament der Sozialutopien. 4. Teil, Nr. 36 — 175

Doris Zeilinger

11 Zur technischen Utopie. 4. Teil, Nr. 37, 38 — 203

Beat Dietschy

12 Wunschlandschaften, entdeckt und gebildet. 4. Teil, Nr. 39, 40 — 227

Matthias Mayer

13 Der neuzeitliche Mensch als „expandierende Mitte“ von Natur und Geschichte. 4. Teil, Nr. 41, 42 — 253

Martin Blumentritt

14 Wunschbilder in Leittafeln. 5. Teil, Nr. 43–47 — 271

Rainer E. Zimmermann

15 Subjekt-Objektivierung als Reiseform des Bewusstseins. 5. Teil, Nr. 48–50 — 289

Joachim Lucchesi

16 Musik als intensivste Form der Überschreitung. 5. Teil, Nr. 51 — 301

Rainer E. Zimmermann

17 Hoffnung gegen den Tod. 5. Teil, Nr. 52 — 325

Gérard Raulet

18 Die Utopie des Reichs. 5. Teil, Nr. 53 — 337

Ulrich Müller-Schöll, Francesca Vidal

19 Sein wie Hoffnung. Näherungen an Gelungenheit. 5. Teil, Nr. 54, 55 — 359

Auswahlbibliographie — 385

Personenregister — 389

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren — 393

Siglenverzeichnis

Ernst Bloch

- AiC Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Gesamtausgabe Bd. 14, Frankfurt a. M. 1985).
- EZ Erbschaft dieser Zeit (Gesamtausgabe Bd. 4, Frankfurt a. M. 1985).
- EM Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis (Gesamtausgabe Band 15, Frankfurt a. M. 1985).
- GA Gesamtausgabe in 17 Bänden, Frankfurt a. M. 1977 (Einzellerscheinung bei Suhrkamp)
- GU 1918 Geist der Utopie. Erste Fassung (Gesamtausgabe Bd. 16, Frankfurt a. M. 1985).
- GU 1923 Geist der Utopie. Zweite Auflage, Cassirer, Berlin 1923
- GU 1964 Geist der Utopie. Bearbeitete Neufassung der 2. Auflage (Gesamtausgabe Band 3), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985
- LA Literarische Aufsätze (Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt a. M. 1985).
- LM Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949, hrsg. von Gerardo Cunico, Frankfurt a. M. 2000
- LV Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956. Edition Ruth Römer, Burghart Schmidt, bearbeitet von Eberhard Braun, Beat R. Dietschy, Hanna Gekle, Uwe Opolka, 4 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985
- MP Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz (Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M. 1985)
- PA Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie (Gesamtausgabe Bd. 10, Frankfurt a. M. 1985).
- PH Das Prinzip Hoffnung (Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1985).
- SO Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. 1985)
- TAG Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, hrsg. von Arno Münster, Frankfurt a. M. 1977
- TE Tübinger Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt a. M. 1985)
- TM Thomas Münzer als Theologe der Revolution (Gesamtausgabe Bd. 2, Frankfurt a. M. 1985).
- TLU Tendenz – Latenz – Utopie (Ergänzungsband zur Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1985).
- ZW Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte (Gesamtausgabe Bd. 12, Frankfurt a. M. 1985)

Aristoteles

- Met. Metaphysica, hg. von Thomas Alexander Szlezák, Berlin 2003 (Akademie-Ausgabe)
Phys. Physik, hg. von Hans Günther Zekl, Hamburg 1986

Bertolt Brecht

- BFA Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Berlin, Weimar, Frankfurt a. M. 1989 ff.

Johann Gottlieb Fichte

- FGA Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth †, Hans Gliwitzky †, Hans Jacob †, Erich Fuchs, Peter K. Schneider und Günter Zöller, Abt. I-IV, 42 Bde, 1962 ff.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

- HW 13 Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke Bd. 13, Frankfurt a. M. 1986
HW 15 Vorlesungen über die Ästhetik III, Werke Bd. 15, Frankfurt a. M. 1986

Karl Marx/Friedrich Engels

- MEW Werke (MEW), 43 Bände, Berlin 1956ff.
MEGA Marx-Engels Gesamtausgabe, Berlin/DDR 1975

Jean Paul Sartre

- KDV Kritik der dialektischen Vernunft. Dt. von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1978

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

- SW Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Sämtliche Werke, Erste Abtheilung, 10 Bde., Edition K. F. A Schelling, Cotta, Stuttgart, Augsburg 1856–1861

Arthur Schopenhauer

- WWV Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Werke (ed. Lütkehaus). Zürich 1988

Rainer E. Zimmermann

1 Einleitung: Wir fangen leer an

Bloch lässt jene Leere systematisch in der frühesten Kindheit beginnen und formuliert am Anfang seines ersten Hauptwerkes *Das Prinzip Hoffnung*, gleich hinter dem Vorwort: „Ich rege mich. Von früh auf sucht man. Ist ganz und gar begehrllich, schreit. Hat nicht, was man will.“ (PH 21) Es ist sicherlich korrekt, in diesem Sinne zu sagen, dass „das Begehren [...] gewiß viel älter [ist] als das Vorstellen des Etwas, das begehrt wird.“ (PH 50)

Gleichwohl ist diese Leere immer schon relativ: Für die früheste Kindheit mag sie von geradezu universeller Kontinuität sein, vor allem mit Blick auf das kindliche Interesse, welches sich gleichermaßen auf alles richtet, was es wahrzunehmen gibt. Freilich nicht auf die philosophische Reflexion. Denn es ist gerade jene Gleichverteilung des Interesses, die noch nicht diskriminiert. Beginnt aber schließlich die diskriminierende Differenzierung zu wirken, dann beginnt auch die Reflexion. Deren Voraussetzung aber ist in erster Linie die Ausbildung der Sprache, und diese wiederum geschieht hauptsächlich durch die Lektüre, erst in zweiter Hinsicht durch das Gespräch. Präziser: Sie geschieht durch die versuchte Anwendung des Gelesenen im Rahmen des herrschenden Diskurses.

Für Bloch selbst hat dieser Vorgang wahrscheinlich vergleichsweise früh, jedenfalls noch auf der Schule, stattgefunden. Der erste Biograph Blochs, Peter Zudeick, stützt diese Vermutung durch das, was er aus der Überlieferung berichtet: Er datiert die ersten Besuche Blochs in der Mannheimer Schlossbibliothek auf das 15. Lebensjahr, also etwa auf die Zeit von 1900. Er benennt die von Bloch gelesenen Philosophen und betont die Textpräsenz, die bis in das Auswendigzitierten ganzer Bücher hineinreicht, von Bloch noch später, im fortgeschrittenen Alter, demonstriert. (Zudeick, 1987, 17) Aber schon zuvor, vielleicht bereits im Alter von 11 Jahren, geht Bloch daran, kleine Aufsätze mit beachtenswerten Titeln zu verfassen, die seine Neigung zu Grundsätzlichem belegen – sei es, dass er über das seinem physikalischen Interesse geschuldete Thema der „Verhütung von Dampfkesselexplosionen“ schreibt oder über das „Weltall im Lichte des Atheismus“. (Zudeick, 1987, 18)

Im Grunde klingt das alles ganz authentisch und belegt die auf dem Gymnasium durchaus verbreitete Tradition von „Eigendünkel und Selbstüberschätzung“, wie es die Schule Bloch auch schriftlich bescheinigt. (Zudeick, 1987, 21) Sie geht aber allemal einher mit einer Aneignung der literarischen Diktion. Auch, wenn Bloch später in der eigenen Schilderung etwas übertrieben und geschönt haben sollte, zum Beispiel, seinen Briefwechsel mit bekannten Philo-

sophen wie Windelband betreffend. (Die Debatte über das „Gedenkbuch für Elsa von Stritzky“ (TLU 11–50) hat uns gezeigt, dass bei Bloch mitunter eine konkrete Diskrepanz zwischen dem objektiven Verlauf und der subjektiven Beurteilung im Nachhinein unterstellt werden muss.) Aber der uns heute noch zur Verfügung stehende Brief an Ernst Mach vom 1. August 1903 (Bloch, 1985, I, 19–23), verfasst also nur wenige Wochen nach seiner Abiturprüfung, belegt uns doch ganz deutlich – unabhängig davon, wie diese Korrespondenz aufgenommen worden sein mag oder ob wir heute darin Nützlichendes oder weniger Nützlichendes erkennen – ein großes Maß an Lektürekennntnissen und bereits praktizierter Gedankenarbeit. Und diese letztere muss sich offensichtlich auf ein breites Spektrum von Interessen gerichtet haben, das den bekannten, oft zitierten Rahmen zwischen den Polen Karl Marx und Karl May aufzuspannen imstande war. Dabei wird stets ein äußerst intensives Engagement für das jeweilige Thema deutlich. Und im Grunde hat Bloch diese Attitüde zeit seines langen Lebens nicht mehr verlassen, obwohl sie noch in der Dissertation von 1908 (Bloch, 2010) – immerhin der Zeit gemäß bereits im Alter von 23 Jahren verfasst – weitestgehend überdeckt wird durch den geforderten strengen Stil der philosophischen Texte. (Es entbehrt nicht einiger Kuriosität, dass die Originalschrift von 80 Druckseiten heute im Internet für 1500 Euro angeboten wird.)

Oftmals erwähnt, immer aber nur sehr kurz zitiert, wird ein Aufsatz, den Bloch noch lange vor dem Schulabschluss geschrieben haben soll: „Über die Kraft und ihr Wesen“ – datiert auf 1902. Angeblich war die Publikation vorgesehen, soll aber wegen eines Formfehlers nicht zustande gekommen sein. (Offenbar hatte Bloch es versäumt, die Schule um das *Imprimatur* zu bitten.) Weil das Manuskript anscheinend nicht mehr vorliegt, wird in der Regel nur eine kurze Passage zitiert, die aber, nicht nur wegen der thematischen Nähe zu späteren Arbeiten, ein helles Licht auf die Formulierungsgewalt des jungen Bloch zu werfen geeignet ist:

Unsere Philosophie der Kraft löst nicht nur alle Stoffe und Elemente in Energie auf wie die Naturwissenschaft, deutet nicht nur das Ding an sich als energetischen, *allgemeinen* Willen, der gleichsam seinen Beruf verfehlt hat, ziellos in sich und seine Kreise zurückfließt; sondern das Wesen der Welt ist Drang und Kraft zur Gestaltung, zum aufgeschlagenen Geheimnis des Lebens an jeder Stelle; *das Ding an sich ist die objektive Phantasie.* (PA 115)

Man muss nicht allzu viel guten Willen mitbringen, um in dieser Passage zumindest die Beherrschung der gängigen Terminologie zu erkennen, wie sie sich auch in dem besagten Brief an Ernst Mach niederschlägt. Es ist nicht weiter überraschend, dass diese Terminologie noch wesentlich einer neukantianischen Grundhaltung entstammt, denn das ist zu jener Zeit die vorherrschende Diskursform der Philosophie. Es ist auch nicht weiter schwierig, den zentralen Begriff hier

(objektive Phantasie) bereits als einen Vorschein des späteren Werkes zu sehen. Es wird ja künftig auch einen Sammelband mit philosophischen Aufsätzen unter diesem Titel geben. Ein ähnliches Fragment ist auf 1907 datiert und fällt in die Zeit der Promotion:

Auf das Ganze des zur Frage Stehenden bezogen muß man dann das Problem aller Probleme aufwerfen: Ist der Mensch Frage und die Welt Antwort, oder ist die Welt Frage und der Mensch Antwort? Immerhin: die Frage nach der Frage führt zu der Einsicht, daß das Problemstellen selber ein Problem enthält und daß statt der Kunst des Antwortens die Kunst eines antreffenden Fragens anstünde. Grundschule des Philosophierens wäre dann, statt der Logik und in ihr, die Problematik. (TLU 53)

Dieses Thema wird Bloch nicht nur lange beschäftigen, sondern er wird es auch zur Ziellinie seines ganzen Ansatzes ausbauen. In seinem Buch zum Materialismusproblem nämlich, dessen Entwicklung ebenfalls (wie jene des noch späteren Hauptwerkes *Experimentum Mundi*) bis in die dreißiger Jahre zurückreicht, wird es als Grundfragestellung pointiert aufgenommen:

Neuer Materialismus wäre also einer dieses gärenden und offenen Experimental-Inhalts, damit einer, der sich nicht nur auf den Menschen als Frage und die Welt als ausstehende Antwort, sondern vor allem auch auf die Welt als Frage und den Menschen als ausstehende Antwort versteht. (MP 450)

Wir sehen mithin, dass Bloch von der frühesten Zeit an eine Konzeption im Sinn hat, die ihn nicht verlassen und ihn dabei immer mehr vom Neukantianismus fortführen und zum dialektischen Materialismus hinführen wird. Ausführlich ist bereits vor einiger Zeit Doris Zeilinger auf diese „Leitfrage“ der Blochschen Konzeption eingegangen. (Zeilinger, 2003, 30–47. – Man sehe auch Zimmermann, 2001, Nr. 82 im Brevier, 242)

Andererseits – und das ist es wohl, was Bloch aus der Schulzeit noch ins spätere Leben hineinzuretten vermag – gibt es von Beginn an einen allumfassenden Ausgriff auf das „große Ganze“, der weder eine philosophische Disziplin noch eine Naturwissenschaft, aber auch nicht die Trivalliteratur oder die Kolportage scheut, wenn es darum geht, einen Gedanken zu exemplifizieren. Oftmals geht diese enzyklopädische Neigung bei jungen Philosophen verloren, wenn sie sich ersteinmal in den zermürbenden Alltag der Hochschulroutinen begeben haben. Bloch aber entwickelt sein Denken wesentlich allein, außerhalb des Hochschuldiskurses.

Am besten erhellt wohl ein Zitat aus Blochs frühem Nietzsche-Aufsatz den Sachverhalt, wesentlich auf den Prophetie-Gehalt des Nietzscheschen Werkes bezogen:

Nur die Richtung zur gänzlichen Bejahung des Lebens ist bedeutungsvoll. Diese lebensfreudige Weltanschauung sollte durch Verkündigung des unendlichen Rechts alles Ursprünglichen, Eigenen, Echten, Starken geschaffen werden. [...] Von hier aus geht der Weg zu einer neuen Philosophie der Kultur: zu einem durch genaue Erforschung und Vertiefung des Selbst ermöglichten und eroberten Standpunkt der vollkommenen Autonomie. (Zitiert nach Zudeick, 1987, 30)

Viele Anliegen Blochs treffen hier aufeinander, unter anderem die oben bereits erwähnten. Freilich deutet auch der verbale Überschwang (durchaus dem Diskurs jener Zeit geschuldet) auf einen besonderen Selbstbezug, der vor allem um den Begriff der „Autonomie“ kreist. Im Übrigen gewinnt auch die Bezeichnung „Philosophie der Kultur“ an vorausweisender Bedeutung.

Was den Hochschulbetrieb angeht, so war Bloch unter dieser Perspektive nicht gut gerüstet, um irgendeinen Aufstieg zu erreichen: Sind seine abfälligen Äußerungen über den Lehrbetrieb in München und Würzburg noch nicht allzu ernst zu nehmen – zumal er ja einer Mischung aus Ernsthaftigkeit und Muße zu eigenen Gedanken ausgesetzt ist, die ihm eine schnelle Promotion ermöglicht – ist doch seine Entscheidung, anschließend zu Simmel nach Berlin zu gehen, bereits prägend. Denn so attraktiv die Lehrveranstaltungen Simmels für die Jugend auch sind, Simmel selbst ist an der Universität nur mit Schwierigkeiten etabliert und bezahlt sein „enzyklopädisches Wissen“ mit der Ablehnung der meisten Kollegen. (Zudeick, 1987, 35) Zudeick zitiert hierzu an gleicher Stelle Ludwig Marcuse:

Als ich Simmel denken sah und denken hörte, begann ich – nicht ein Gelehrter zu werden, sondern ein Denkender. [...] An der äußersten Kante des Katheders stehend, mit einem spitzen Bleistift sich in irgendeine Unzulänglichkeit einbohrend, von Rembrandt und Stefan George und dem Geld und der Ästhetik des Henkels sprechend, setzte der zarte, behende, mausfarbene Mann etwas in Gang, was nie wieder zum Stillstand kam [...]: das grenzenlose Fort und Fort des Einsehens – auch in das, was es mit dem Einsehen auf sich hat.

Streng genommen sehen wir hier bereits den späteren Ernst Bloch vorweggenommen – sowohl, was den Habitus des akademischen Vorgehens betrifft, als auch hinsichtlich der vielfältigen Inhalte, die sein Werk durchziehen. Das wird ihn freilich nicht daran hindern, ein Zerwürfnis zu forcieren (angeblich wegen eines Streits mit Margarete Susman – damals noch Bendemann – bei welchem Simmel diese eher als Bloch unterstützte) und Berlin alsbald wieder zu verlassen, um (auf Umwegen) nach Heidelberg zu gehen, wo er sich Ende 1911 einfindet. (Zudeick, 1987, 38–39) Die Vermutung ist nicht ganz von der Hand zu weisen, dass die Atmosphäre im Umkreis Simmels wohl auch zu einer vorübergehenden (intellektuellen) Ermüdung Blochs beigetragen hatte.

Zu jener Zeit ist Bloch bereits mit Lukács bekannt und pflegt einen regen Briefwechsel. Der erste überlieferte Brief an Lukács stammt vom 22. April 1910

und ist im Café „Prinz Ludwig“ in Ludwigshafen verfasst. In diesem Brief wird auch bereits auf das Blochsche Projekt eines mehrbändigen Philosophiesystems angespielt. Im Laufe des Jahres 1911 wird Bloch darauf mehrfach eingehen.

Und er hat auch bereits seine zentrale philosophische Idee expliziert, wenn auch noch im Anfangsstadium befindlich: das *Nocht-Nicht-Bewußte*, das ihn wohl schon seit 1908 umtreibt. Man muss aber auch klar sehen, dass sich in dieser Zeit (also wohl nach dem Verlassen Berlins) die akademische Arbeitslosigkeit ankündigt. Bloch beginnt damit, sich – wenn auch mit ironischem Habitus – nach einer Ehefrau aus reichem Hause umzusehen. Mit Lukács arbeitet er inzwischen eng und freundschaftlich zusammen. Im philosophischen Salon Max Webers treten sie beide recht auffällig in Erscheinung. Weil aber Bloch offenbar sein Selbstbild noch nicht überarbeitet hat, bleibt für ihn der Erfolg in dieser Runde eher aus. (Zudeick, 1987, 45–46.)

Gleichwohl ist Bloch in Heidelberg sehr produktiv, was seine Schriften angeht. Aber seine Versuche, eine Habilitation zu erreichen, scheitern, und er ist nach wie vor auf die finanzielle Unterstützung seiner Eltern (und auch seiner Freunde) angewiesen. Er heiratet schließlich Elsa von Stritzky. Aber kurz darauf kommt es zum großen Bruch im mehrfachen Wortsinne: der erste Weltkrieg bricht aus, und zeitweise verbringt das Ehepaar Bloch die Zeit im schweizerischen Exil. Trotz der Umstände erscheint 1918 zum ersten Mal *Geist der Utopie*, ein Werk, das ihn mit einem Schlag bekannt macht – nicht das System, das Bloch lange angekündigt hatte, eher ein „Anti-System“, aber er ist im Grunde doch immer noch dem treugeblieben, was er seit der Studienzeit und seit der Berliner Zeit als Habitus angenommen hatte: einem enzyklopädischen, kulturphilosophischen Panorama.

Der Bruch in der Biographie wird für Bloch charakteristisch werden: Nach einer durchaus unruhigen Zeit der Weimarer Republik (auch von persönlichen Umbrüchen geprägt: seine erste Frau verstirbt, es folgt eine wenig erfolgreiche zweite Ehe, er lernt seine spätere dritte Ehefrau Karola kennen, eine Freundin bekommt eine Tochter von ihm) wird er das im vorliegenden Sammelband in Frage stehende Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* bereits im zweiten, dieses Mal amerikanischen, Exil verfassen. Buchstäblich im letzten Augenblick gelingt ihm die Flucht, schon 1933, gemeinsam mit Karola. Sein Sohn Jan Robert wird 1937 in Prag geboren. Im Jahr 1938 sind alle sicher in den USA. Bis zu diesem Zeitpunkt ist der *Thomas Münzer* erschienen (1921), die Neuausgabe von *Geist der Utopie* (1923), die *Spuren* (1930) und *Erbschaft dieser Zeit* (1935).

Von 1941 bis 1949 wird die Familie in Cambridge (Massachusetts) wohnen. In dieser Zeit schreibt Bloch am *Prinzip Hoffnung*, von dem er einen kurzen Auszug 1946 unter dem Titel „Freiheit und Ordnung“ in New York vorab veröffentlicht. Schließlich wird Bloch 1949, im Alter von 64 Jahren, auf den Lehrstuhl für Phi-

losophie an der Universität Leipzig berufen, aber die ersten beiden Bände von *Prinzip Hoffnung* erscheinen erst 1954 und 1955 in der DDR.

Es kann nicht ausbleiben, dass dieses allseits bekannte Hauptwerk Blochs eben gerade jenen Habitus widerspiegelt, den er sich in seiner Jugend angeeignet und auch unter dem Druck der historischen Ereignisse nicht mehr abgelegt hatte: Die Attribute „enzyklopädisch“ und „kulturphilosophisch“ treffen auf dieses Werk wohl noch mehr zu als auf andere Werke Blochs. Zudem bedingt die langjährige Isolation auch einen explizit autodidaktischen Habitus, welcher eher der spontanen Assoziation ausgewählter Themen verbunden ist, dem aktuellen Interesse geschuldet und der persönlichen Lektüre zu verdanken, als der intensiven, systematischen und auf relevanten Konsistenzbezug pochenden Durchdringung von miteinander verbundenen Themenkomplexen. Mit Blick auf die neukantianisch geprägte Fachliteratur seiner Zeit, aber auch auf die gegenwärtig noch verbreitete philosophische Fachliteratur nimmt sich *Das Prinzip Hoffnung* daher eher merkwürdig und ungebräuchlich aus. Allerdings müssen hierbei verschiedene Aspekte in Rechnung gestellt werden.

Zum einen gehört das Werk gattungstechnisch den Arbeiten aus dem Umfeld der „Lebensphilosophie“ an, die durchaus bereits von Simmel deutlich auf den Weg gebracht worden ist und oftmals die Fachgrenze zur Soziologie ebenso überschreitet wie zu den Künsten und den übrigen Wissenschaften. Zum anderen hat es einen wesentlich *existentialistisch* geprägten Hintergrund, der vor allem deshalb interessant ist, weil das Blochsche Werk zwar Bezüge zur frühen Philosophie Heideggers aufweist, diese aber vergleichsweise unsystematisch reflektiert werden. Darüber hinaus ist eine unmittelbare Rezeption der ersten Bewegungen des französischen Existentialismus für Bloch weitestgehend auszuschließen. (Man sehe hierzu im Detail Zimmermann, Grün (Hg.), 1999.) Gleichwohl teilt das Blochsche Werk mit den Schriften speziell Jean-Paul Sartres die auf das umfassende Ganze ausgreifende Diktion, die auch das Triviale nicht scheut, die aber vor allem auf die Erfassung der konkreten Praxis ausgerichtet ist. Im methodischen Hintergrund steht deshalb eine geradezu *empirische* Grundhaltung zur philosophischen Reflexion. Es ist nicht weiter verwunderlich, dass deshalb jene Fachliteratur, die vor allem auf Philosophiegeschichte eher ausgerichtet ist als auf das konkrete, selbständige Philosophieren, wie im deutschen Sprachraum oftmals für den Hochschulbetrieb die Regel, hiermit nicht kompatibel erscheint. Es gilt aber zu bedenken, dass nur im wagemutigen Ausprobieren des Denkmöglichen allein die produktive Wurzel für die erfolgreiche philosophische Reflexion aufzufinden ist. Philosophen, denen in diesem Sinne der „große Wurf“ gelungen ist, sind in Deutschland aber (was das zwanzigste Jahrhundert angeht) vergleichsweise selten geblieben – anders als in Frankreich zum Beispiel.

In diesem Sinne haben wir im Vorliegenden versucht, diesen Blochschen Habitus deutlich herauszuarbeiten. Die offensichtliche Heterogenität der Themen verlangt mithin nach einer entsprechenden Heterogenität der Textsorten. Nicht nur im *Prinzip Hoffnung* kommt dieser Umstand zum Ausdruck, sondern eben auch in den Kommentaren, die hier zu den einzelnen Kapiteln dieses Werkes versammelt sind. Das hat auch damit zu tun, dass die beteiligten Beiträgerinnen und Beiträger oft selbst in einem in Frage stehenden Spezialgebiet der Philosophie, der Wissenschaften und der Künste ausgewiesen sind, ganz im Unterschied zu Bloch selbst, dessen Zugang zu jenen Gebieten häufig einer eher generalistischen Perspektive geschuldet ist. Aber gerade durch diese Herangehensweise erklärt sich auch die ungebrochene Aktualität des Werkes *Das Prinzip Hoffnung*.

Literatur

- Ernst Bloch: Briefe. Edition Karola Bloch, Uwe Opolka. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1985
- Ernst Bloch: Etudes critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance. Edition Lucien Pelletier. Editions de la maison des sciences de l'homme. Les Presses de l'Université Laval 2010
- Doris Zeilinger: „Mensch als Frage, Welt als Antwort.“ Zum Verhältnis von Natur und Religion bei Ernst Bloch. VorSchein 22/23 (Jahrbuch der Bloch-Assoziation). Berlin, u. a. 2003, 30–47
- Rainer E. Zimmermann: Subjekt und Existenz. Berlin u.a. 2001
- Rainer E. Zimmermann, Klaus-Jürgen Grün (Hg.): Existenz & Utopie. System & Struktur VII/1&2. Cuxhaven u. a. 1999
- Peter Zudeick: Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch. Leben und Werk. Bühl-Moos 1987

Ulrich Müller-Schöll, Francesca Vidal

2 Ernst Blochs „neue Philosophie“ des „Neuen“

Zum Vorwort des *Prinzips Hoffnung*

2.1 Warum auch ein Vorwort kommentiert werden muss

Vorworte gehören zu den Texten, die auf keinen Fall unterschätzt werden sollten, da sie große Chancen eröffnen. In der Geschichte der Philosophie ist nicht selten vorgekommen, dass Sätze, die aus Vorworten stammten, zum Leitwort für die nachfolgende Zeit wurden. Kant etwa entlieh im Vorwort zur *Kritik der reinen Vernunft* bei Kopernikus das Bild, die Sterne ruhen und die Zuschauer sich um sie drehen zu lassen. Die epochemachende erkenntniskritische Tradition, die er damals begründete, wurde dann zur *kopernikanischen Wende*. Oder Hegels berühmtes Diktum, Philosophie sei „ihre Zeit, in Gedanken erfasst“ (aus der *Vorrede zur Rechtsphilosophie*) erfreut sich heute geradezu transhistorischer Anerkennung und gilt als der Auftakt zu einer irreversiblen Vergeschichtlichung. Marx sollte später feststellen (im Vorwort zum „Kapital“), dass nun „selbst in den herrschenden Klassen die Ahnung aufdämmert, daß die jetzige Gesellschaft kein fester Kristall, sondern ein umwandlungsfähiger und beständig im Prozeß der Umwandlung begriffener Organismus ist“ (MEW 23, 17). Er leitete damit eine Art vergeschichtlicher Theorie-Praxis ein, der sich Bloch ausdrücklich philosophisch verpflichtet fühlte.

In den drei Beispielen gelingt es, das Wesentliche der jeweiligen epochalen Leistung auf einen eingängigen und daher auch breitenwirksamen Nenner zu bringen. Ganz in diesem Sinne hat Bloch später einmal behauptet, jede große Philosophie lasse sich auf eine kurze Formel bringen. Als die seine gilt „S ist noch nicht P“ – Subjekt und Prädikat sind noch nicht zur Deckung gekommen. Im Vorwort zum *Prinzip Hoffnung* springt aber kein solches Leitwort ins Auge. Stattdessen finden sich erbauliche Bonmots („ins Gelingen verliebt“), polemische Schläge („jämmerlich anerkanntes“ „Hundeleben“) und verbale Annäherungen an die offizielle Lehre („Marxistisches Wissen bedeutet ...“). Hätte der sprachmächtige Bloch die Absicht gehabt, für das Manuskript, in dem er für das Buch den trockenen Titel „Die Hoffnung, ihre Funktion und Inhalte“ vorgesehen hatte, im Vorwort eine schlagende, seine philosophischen Absichten zuspitzende Formel zu prägen, so wäre ihm dies sicherlich geglückt. Das war aber offenbar nicht geplant. Da es

1952/53, als die neue Version entstand, absehbar war, dass zwischen der offiziellen Parteiphilosophie, dem marxistisch-leninistischen Dialektischen Materialismus, und seiner, Blochs, Einbettung des Werks von Marx in ein weitergehendes (Bloch zufolge von Marx grundsätzlich intendiertes) philosophisches Konzept reichlich Konfliktstoff geben würde, musste er zu Mitteln der Verschleierung greifen: Blochs Vorwort zum *Prinzip Hoffnung* ist vielleicht das einzige in der Geschichte der Philosophie, das die Grundgedanken eines Hauptwerkes weniger zuspitzt als vielmehr versteckt.

Zur gedruckten Fassung des Blochschen Vorworts gibt es in den nachgelassenen Manuskripten drei Vorläuferversionen. Während Bloch nach der Veröffentlichung des *Prinzips Hoffnung* im Aufbau Verlag (1953) keinen Änderungsbedarf mehr sah und das Vorwort zur DDR-Ausgabe unverändert in die 1959 bei Suhrkamp erschienene Ausgabe übernahm, wurde die Rohfassung aller Wahrscheinlichkeit nach bei Beendigung des Werks im Jahr 1947 niedergeschrieben, bis zur Drucklegung 1953 sukzessive erheblich überarbeitet. Der Hintergrund, vor dem dies geschah, waren die tiefgreifenden zeitgeschichtlichen und persönlichen Umbrüche, die sich in diesen sechs Jahren ereigneten – der Zweite Weltkrieg war zu Ende, die Aufarbeitung bzw. Verdrängung von Faschismus und Nationalsozialismus hatte begonnen, die Macht in der Sowjetunion war zementiert, vor allem aber: Auf Blochs Zeit im Exil folgte an ihn der Ruf an die Universität Leipzig, der den Umzug aus dem führenden Land des Kapitalismus (den USA) in das jüngste Laboratorium des Sozialismus (DDR) bedeutete und ihn aus der Ecke der Kritik in eine gestaltende Funktion katapultierte. Zu einem kleineren Teil sind die Änderungen üblicher Lektoratsarbeit geschuldet und machen den Text stringenter. Überwiegend aber wurde das Vorwort den veränderten Umständen angepasst, wobei die Veränderungen sehr unterschiedlicher Art waren; teils schwächte Bloch anthropologische Argumente ab (aus Einsicht oder um Einwänden zu genügen oder zuvorzukommen), teils gab es neue zeitgeschichtliche Fakten (der „Westen“ entstand, weil die Welt in Ost und West aufgeteilt wurde).

Bloch schrieb das *Prinzip Hoffnung* zwischen 1938 und 1947. Aus Aufsätzen, die Bloch in dieser Zeit veröffentlichte, und aus Äußerungen in Briefen wissen wir, dass sich Bloch damals trotzig und im dezidierten Gegensatz zum Großteil der in der Diaspora lebenden Exildeutschen (und trotz niederschmetternder Nachrichten aus Moskau) zur offiziellen politischen Linie der Kommunistischen Partei bekannte und sie auch nur *mit* Stalin für widerstandsfähig genug hielt, gegenüber Faschismus, Nationalsozialismus und Kapitalismus zu bestehen. Bloch vertrat diese Position, obwohl ihn keine Parteimitgliedschaft in einer KP dazu verpflichtete. Dennoch bzw. zugleich war er von der Notwendigkeit seiner Philosophie und ihrer stützenden Funktion an der Seite des Marxismus zutiefst überzeugt. Wie

Bloch diesen Widerspruch aushielt, wie er den Spagat meisterte, lässt sich durch die im Ludwigshafener Bloch-Archiv einsehbaren Entwürfe minutiös verfolgen.

2.2 Die Kerngedanken: Acht Thesen

Bevor wir näher auf diese „Korrekturen“ eingehen, die vor allem die anthropologische Dimension, den Geschichtsbegriff und das Verhältnis Rationalismus/Irrationalismus betreffen, seien kurz die Kerngedanken des Vorworts skizziert. Ohne dass Bloch dies formal herauskehrt, stellt er im Vorwort acht Thesen zur Bedeutung der Hoffnung auf (Absätze 1–8), die einem gliedernden Ausblick auf das *Prinzip Hoffnung* (Abs. 9–18) vorangestellt sind.

Die Grundstimmung der Zeit ist in der Nachkriegszeit des zweiten Weltkriegs von Angst und Furcht bestimmt. Sie wird von Bloch im Zusammenhang mit den Grundfragen der Philosophie benannt, die zugleich Kinderfragen sind und die die unmittelbare Existenz des Menschen ansprechen; Bloch nimmt sie in den meisten seiner Texte auf und variiert sie mit Akzentsetzungen. Hier werden sie in größter Breite angesprochen: „Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?“ (PH 1). Die damals aktuelle Antwort, so *These 1*, ist von dieser Grundstimmung eingefärbt und drückt ebenjenes Sich-„als verwirrt“-Fühlen, aus, das in den bürgerlich-philosophischen Entwürfen vorherrscht. Mit den Zeitereignissen ist gleichzeitig der Erwartung auf eine Wende Nahrung gegeben: „Hoffnung“ wird als ein nur verdecktes, „uns gemäßeres Gefühl“ eingeführt.

These 2 stellt eine Behauptung auf: Das Leben der Menschen ist „von Tagträumen durchzogen“ (PH 3). In diesen ist zu unterscheiden zwischen Träumen, die ablenken und Flucht aus dem Alltag bedeuten, und Träumen, die sich als Tendenz zum Widerstand gegen das „schlecht Vorhandene“ (PH 1) verstehen lassen, nicht nur für den Beobachter, sondern auch und primär für den Träumenden selber. „Dieser andere Teil hat das Hoffen im Kern“ (PH 1) – als einen menschlichen Grundzug.

These 3: Hoffen ist ein aktives Gefühl. Hoffen entspricht einem Gefühl, aktiv in die Veränderung des Gegebenen involviert zu sein, und nicht dem Gefühl der „Geworfenheit“. Gleich in den ersten Zeilen spielt Bloch also, ohne Namen zu nennen, auf Heideggers phänomenologische Beschreibung an, nach der wir „passiv“ in die Welt geworfen sind. Wer hingegen hofft, interpretiert nicht nur, sondern *agiert*.

These 4: Hoffnung ist kein bloßes Gefühl oder ein Affekt, sondern „doctas pes“, Hoffnung ist „lehrbar“ (PH 1), man kann Hoffen „lernen“ (PH 1). Die Hoffnung „wird nicht nur als Affekt genommen, [...] sondern wesentlicher als Rich-

tungsakt kognitiver Art“ (Abs. 9, vgl. PH 126). Bisher war nur von Gefühlen (Angst, Furcht, Hoffnung) die Rede, die per Definitionem diffus und schwer fassbar sind. Bloch hält dagegen, Hoffnung sei (be-)lehrbar; aus dem bloßen Gefühl wird ein durch Erfahrungen bereichertes, durch Theorie korrigiertes, durch Denken geleitetes Moment einer gelenkten Theorie-Praxis, die schließlich auch ihr Korrelat in der Welt findet. Mit „docta spes“ führt Bloch einen Terminus ein, der Hoffnung nicht nur als Gefühl, sondern auch als „Begriff“ erschließt, und der in diesem Begriff den Übergang von etwas durch Gestimmtheit Zugänglichen zu etwas rational Berichtbaren fasst.

Die *fünfte These*, Blochs Geschichtstheorie, lautet, dass jeder Mensch „primär“ zukünftig lebt, indem er „strebt“, also auf Ziele hinarbeitet. Vergangenes und Gegenwart kommen erst danach. In der Zukunft sucht der Mensch das Erhoffte, und er speist seine Hoffnungen aus Gehalten in der Vergangenheit, deren Erbe er antreten kann; und die Geschichte zeugt davon, dass „Funktion und Inhalt der Hoffnung“ unaufhörlich erlebt, betätigt und ausgebreitet werden.

Während sich die vorherigen Thesen auf den Menschen beziehen, dem Hoffnung als Affekt und als kognitives Vermögen zugeschrieben werden, richtet die folgende *sechste These* das Augenmerk auf die Welt: Hoffnung ist als „Weltstelle“ (PH 5) unerforscht („bewohnt wie das beste Kulturland“, „unerforscht wie die Antarktis“, PH 5); Hoffnung ist in der Welt, muss aber entdeckt und verfügbar gemacht werden. „Docta spes“ erhellt „den Begriff eines Prinzips in der Welt, der diese nicht mehr verläßt. Schon deshalb nicht, weil dieses Prinzip seit je in ihrem Prozeß darin war.“ (PH 5) Hoffnung ist in der Welt etwas, das dort durch menschliches Streben materialisiert wurde und das die begriffene Hoffnung als solche zutage fördert.

In der *These 7* kommt Bloch auf das philosophische Fach zu sprechen und beklagt, Hoffnung sei in der Philosophie weitgehend ausgekreist und nie systematisch zum Hauptthema gemacht worden. Das gelte für die klassische Philosophie in Maßen, ganz besonders aber gelte es für den zeitgenössischen Existentialismus.

Schließlich gilt eine *8. These* den inhaltlichen Schlussfolgerungen: *Docta spes* bringt die verschiedenen Facetten zusammen und macht „Funktion und Inhalt dieses zentralen Dings für uns“ zu einem Forschungsprojekt mit praktischen Konsequenzen.

In diesen Thesen sind die wesentlichen Bestimmungen der Hoffnung zusammengefasst, als Gegenbegriff zur Angst (im Zentrum der damals führenden Philosophie Heideggers), als sowohl affektiv wie kognitiv, als lehr- und lernbare menschliche Eigenschaft, als in der Welt agierendes Moment, als philosophisch zu ergründendes theoretisch-praktisches Projekt. Aber handelt es sich dabei mit der Hoffnung nicht nur um ein *besonderes* Problem der Philosophie oder ein philosophisches Projekt *im* Marxismus? Handelt es sich dabei tatsächlich um eine

eigene Philosophie? In welchem Bezug sieht Bloch die Philosophie zum Marxismus? Um was für ein Prinzip handelt es sich beim „Prinzip“ Hoffnung? Die Antwort auf diese Fragen, in gebotener Klarheit offengelegt, hätte die Differenzen zu der offiziellen Lehre allzu offensichtlich gemacht. Bloch hatte im Vorwortentwurf von 1947 deutlichere Hinweise gegeben. Im Lauf der Korrekturen verblassten sie und werden gegenüber dem Hoffnungsthema in die zweite Reihe verschoben. Hinter einem „Frontpathos“ werden die Konturen unschärfer.

Im Mittelpunkt steht zwar, so unsere These, der Begriff „Hoffnung“, aber was Bloch vorhatte, war nicht nur, damit ein Prinzip in die Welt zu entlassen, das diese „nicht mehr verläßt“ (PH 5), und das Ziel war auch nicht allein, wie der noch im Manuskript vorgesehene Titel lautete, „die Hoffnung“ auf „ihre Funktion und ihre Inhalte“ hin zu untersuchen. Vielmehr wollte Bloch der sozialistischen Bewegung seit Marx eine adäquate *neue Philosophie des Neuen* an die Seite stellen (ZW 335 – hier Abschnitt 2). Diese konnte die Teilaspekte der Philosophie nicht unberührt lassen: Eine der sich daraus ergebenden zentralen Fragen ist, ob, und wenn ja, inwiefern Blochs Philosophie anthropologisch begründet ist (Abschnitt 3). Insbesondere die (marxistisch-leninistische) Geschichtsauffassung unterzieht Bloch einer kaum verhohlenen Umdeutung (Abschnitt 4). Außerdem wirft Bloch auf die zeitgenössischen Philosophien einen entlarvenden Blick (Abschnitt 5). Schließlich setzt er seine Sprache auf eine Weise ein, die ihm den Einfluss bewahren sollte (Abschnitt 6).

2.3 Blochs neue Philosophie des Neuen

a) Bevor wir zum Kern dieser „neuen Philosophie“ kommen, soll zunächst noch vorgeklärt werden, um was für ein „Prinzip“ es sich beim *Prinzip Hoffnung* handelt. In seiner ersten alltäglich-geläufigen Bedeutung hat Hans Jonas ihm das „Prinzip Verantwortung“ (Jonas 1984, 55) gegenübergestellt. Ein Prinzip wird hier als eine (subjektive) Einstellung verstanden, der ein Individuum in seinem Leben folgen sollte, so, wie man sagen könnte: „Eines meiner Prinzipien ist es, einen Streit vor dem Schlafengehen beizulegen“. Diesen Gebrauch von *Prinzip als Maxime* kennt auch Bloch, etwa in dem Ausspruch „Ein Marxist hat nicht das Recht, Pessimist zu sein“. Gemeint ist damit ein Sich-leiten-lassen vom Prinzip Hoffnung, unter der Maßgabe, dass verbesserte Lebensbedingungen das Ziel sind, als Aufruf an jeden, der sich der emanzipatorischen Bewegung des Marxismus verbunden fühlt. Wenn Bloch dagegen (zweitens) von Hoffnung als einem „Prinzip in der Welt“ spricht, das diese „schon deshalb“ „nicht mehr verläßt“, „weil dieses Prinzip seit je in ihrem Prozeß darin war“ (PH 5), geht es um etwas, das in der Welt vorgefunden wird („eine Weltstelle“, PH 5) und in der Welt als etwas Objektives konstatiert wird.

Hoffnung als die „Weltstelle, die bewohnt ist „wie das beste Kulturland“ verweist auf die gesellschaftliche Welt, die sich geschichtlich entwickelt, über die Bloch aussagt, ihr „Prozess“ werde „seit je“ von der Hoffnung als movens angetrieben. Diesen Antrieb begründet Bloch anthropologisch: der Prozess rühre daher, dass jeder Mensch „primär ... indem er strebt ... zukünftig“ lebe; die Zukunft kann zwar sowohl Positives als auch Negatives, „das Gefürchtete oder das Erhoffte“ bringen. Doch „der menschlichen Intention nach“, so, wie der Mensch veranlagt ist und sofern diese Veranlagung nicht durch „Vereitelung“ beeinträchtigt ist, „enthält es nur das Erhoffte“ (PH 2). Hoffnung ist also ein menschlicher Grundzug, der die Geschichte bestimmt und sich in der Welt verstetigt hat: das Prinzip Hoffnung ist insofern ein in der Welt wirkendes *materialisiertes Prinzip*.

Nun steht Bloch jedoch in der Tradition der klassischen Systemphilosophie. Ein System ist ein Zusammengelegtes (to systema) aus einem Ersten (principium = Erstes). Philosophie ist mit dem Anspruch verbunden, ein solches „System aller philosophischen Erkenntnis“ (Kant) vorzulegen; Bloch beerbt diesen Anspruch, der jedoch nur dann eingelöst wäre, wenn das Erhoffte eingetreten wäre bzw. wenn ein Endzustand „Sein wie Utopie“ erreicht wäre; bis dahin ist die Frage des Systems und die ihres Prinzips offen – „Hoffnung“ ist ein dem Menschen zuzuschreibendes *Platzhalter-Prinzip*, sie ersetzt die Funktion eines Prinzips im starken Sinne so lange, bis sie durch ein „wahres“ Prinzip ersetzt würde. Die Philosophie, die in diesem Sinne vorläufig begründet ist und in dieser Form wirkt, ist die „neue Philosophie“ bzw. „die Philosophie des Neuen“ (PH 5).

b) Wie angedeutet stellt Bloch diese neue Philosophie nicht offensiv in den Mittelpunkt des *Prinzips Hoffnung* und seines Vorworts, sondern führt sie fast beiläufig ein. Die dafür entscheidende Textstelle aus dem Vorwort ist die folgende:

Philosophie wird Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben. Und die neue Philosophie, wie sie durch Marx eröffnet wurde, ist dasselbe wie die Philosophie des Neuen, dieses uns alle erwartenden, vernichtenden oder erfüllenden Wesens. (PH 5, Hervorhebung von Bloch)

Im Manuskript von 1947 lautete sie noch so:

Philosophie wird utopisches Gewissen haben, oder sie wird auch kein Wissen mehr haben. Und die neue Philosophie ist dasselbe wie die Philosophie des Neuen, dieses uns alle erwartenden, vernichtenden oder erfüllenden Wesens. (LMS 4)¹.

¹ LMS, wie auch im Folgenden PMS und TMS beziehen sich auf die verschiedenen Manuskriptversionen vom *Prinzip Hoffnung*. LMS steht für Ludwigshafener Manuskript, PMS für Potsdamer Manuskript, TMS für Tübinger Manuskript.

Wir konzentrieren uns zunächst auf die frühere schlanke Version. Sie enthält die Bestimmung der neuen Philosophie. Dadurch, dass das utopische Moment in die Philosophie hereingetragen wird, verändert sie sich so grundlegend, dass ein Zurückfallen hinter dieses ihr neues Niveau nicht mehr möglich ist. Die „Philosophie des Neuen“, in der zum Wissen ein „utopisches Gewissen“ hinzukommt, wird in der Art eines schicksalhaften Aufrufs am Scheideweg (wird [...] oder wird auch kein) für „uns alle“ (vernichtend, erfüllend). Dahinter bzw. in der Konstruktion dieses Satzes wird jedoch ebenso die Struktur dieser neuen Philosophie sichtbar, so, wie sie sich gegenüber der gesamten Tradition der Philosophie positioniert. Der traditionelle Wesensbegriff wird ersetzt durch ein offenes Bezugsverhältnis, welches sich zwischen zwei Polen erstreckt: einerseits dem unmittelbaren Hier und Jetzt, andererseits dem Alles oder Nichts. Bloch behauptet: Im unmittelbaren Augenblick werden wir von der Situation stets überfordert. Wir erleben sie als eine Totalität, die uns überragt, wir „haben“ sie nicht. Aber weil wir sie so erleben, entstehen in uns Bilder, die alle entschärfte Abwandlungen des Extrems sind, dass unser Streben letztlich endgültig gelingen wird, oder eben scheitert. Darin sind wir im Status des „Noch-nicht“. Bloch vergegenwärtigt diese Grundkonstellation in zahllosen Varianten, auch an den Textanfängen (berühmt geworden ist dieser: „Ich bin, aber ich habe mich nicht, darum werden wir erst“, TE 13). Die Konsequenz daraus ist, dass sich der Status des philosophischen Wissens ändert: Es kann nicht mehr, wie in der philosophischen System-Tradition bis Hegel, in einem Ableitungsverhältnis zu seinem Prinzip stehen. Das Prinzip wird vielmehr zum „End-Prinzip“, das sich im Fall der Erfüllung einstellt. „Und dennoch ist Philosophie ohne Systematik purer Dilettantismus, also nicht vorhanden“ (SO 462). Bloch führt deshalb ein „offenes System“ ein, das „zielhaft zusammengehalten“ ist. Was daraus folgt, hat Bloch in der „Grundlegung“ (Teil 2) des *Prinzips Hoffnung* entfaltet und im 20. Kapitel in einer „konzisen Ontologie“ „zusammengefasst“ (PH 334ff.) und zuvor schon in seinem Hegelbuch „Subjekt-Objekt“ formuliert (SO 459–474, vgl. TE 212–242). Es ist das Gerüst einer eigenwilligen Systematik, in die hier, im Vorwort zum *Prinzip Hoffnung*, eine erste Einsicht genommen werden kann.

Traditionell ist Philosophie die höchste Form des Wissens und legt für alles weitere Wissen den Grund. Sie begründet ein sich selbst genügendes Wissen. Daraus leiten sich andere Wissensformen ab, etwa ein praktisches Wissen dessen, was – bei Kant – durch die Pflicht „aufgegeben“ ist, oder eine Wissensform des ethisch Gebotenen, die innerhalb des „absoluten Wissens“ (Hegel) in einer Stufenfolge von Wissensarten ihren Platz hat. Nach Bloch muss in der neuen Philosophie nun ein „Gewissen“ (PH 5), das utopisch ist, zum Wissen hinzutreten; Gewissen bedeutet wie bei Kant: dem Gesetz in uns folgen und Verantwortung übernehmen. Es kann hier aber nicht bedeuten, einer moralischen Sollensbestimmung wie dem kategorischen Imperativ zu folgen. Vielmehr muss Sinn, Drang

und Verantwortung für Zukünftiges entwickelt und ins philosophische Denken integriert werden. Es gibt kein zunehmend perfektioniertes und schließlich vollständiges „philosophisches“ Wissen, an dem sich alle orientieren können, sondern das philosophische Wissen ist gebunden an das Engagement eines Subjekts, das sich der Vorläufigkeit alles philosophischen Wissens bewusst ist und dieses überschreitet, indem es den Horizont einer offenen Zukunft in sein Wissen einbezieht – und damit auf die Gestaltbarkeit der Zukunft setzt. Das traditionelle Wissen der Philosophie wird, wenn es somit eine „utopische“ Ausrichtung erhält, weniger ergänzt als vielmehr gerettet („Wissende Hoffnung ist eine kritische und rettende zugleich“, TMS c). Philosophie tritt damit, wie Bloch betont, aus dem „Phantom der Anamnese“ (PH 7) heraus, aus der rückwärtsgewandten Denkfigur der Wiedererinnerung, als welche sie eine „fertig-seiend gesetzte Form“ (PH 4) ist: Neuartig ist sie darin, dass sie strukturell auf etwas ausgerichtet ist, das weder inhaltlich noch strukturell bekannt ist und der Form nach die prinzipiell offene Struktur eines Offenen ist.

Ohne die damit erschlossene Dimension des Utopischen (Zukünftigen, Antizipierenden) kann Wissen nicht mehr als Wissen gelten; denn was immer zur Erkenntnis ansteht, wird stets mit der Dimension des „unausgemacht“ (PH 1143), also noch nicht bestimmbar in der Zukunft Liegenden verknüpft sein. Diese Struktur des Miteinbeziehens des Zukünftigen mit der Rückwirkung, dass alles, selbst Vergangenes, unter dem Vorbehalt seines künftigen Eintretens steht, ist – von neuen *Zukunftsinhalten* einmal abgesehen – das *philosophisch* Neue an Blochs Philosophie.

Eines der naheliegenden Missverständnisse wäre hier, dass nun alles, anstatt fix zu sein, als in Bewegung seiend, also anstatt abgeschlossen zu sein zu einer Bergsonschen „Durée“ würde. Das aber wäre nur eine neuerliche Essentialisierung des Bewegten und liefe auf eine neue Wesensbestimmung hinaus. Auch Sartres strukturell gefasster Freiheitsbegriff, der so viel bedeutet wie die Nichtvorhandenheit eines vorausgehenden Wesens des Menschen, ist ja strukturell gesehen ein Wesensbegriff, insofern er dem Menschen den Grundzug zuschreibt, je immer seine aktuelle Existenz überschreiten zu müssen.

Im Gegensatz zu solchen Formen des essentialisierten Prozessdenkens hält Bloch – in der Vorstellung eines absoluten Endes, an dem ein Prozess „einstehen“ würde – „Höchstes Gut“ (PH 16), „Summum Bonum“, (PH 354–364), „Sein wie Utopie“ (PH 366) – an etwas fest, welches das Bewegete konterkariert. Wie lässt sich (bzw. wie konnte Bloch) an beidem festhalten, an der „Welt als Prozeß“ (PH 358) bzw. am Fortlaufen in der Zeit mit offenem Ende, und zugleich an einer „besiegelten Erfüllung der Utopie“ (PH 364) mit ihrem ebenso möglichen Pendant eines absoluten Endes? Bloch erreicht dies, indem er die *eschatologische* Seite seiner Philosophie konsequent offen konzipiert: Sie ist einerseits auf das nicht über-

bietbare Ziel des „Einen, was nottut“ (PH 16) hin ausgerichtet; andererseits steht dessen Erreichbarkeit in radikalster Weise aus, so dass darüber „noch nichts“ gesagt werden kann: bei alles, nichts oder bei keinem von beiden ankommend. Mit dem „Noch-nicht“ ist somit keine Vorentscheidung gefallen – es impliziert *nicht*, dass (wie in dem Satz „der Zug ist noch nicht da“) die Ankunft bevorsteht oder wenigstens irgendwann eintreten wird. Sondern für Bloch sind es genau die drei real wie logisch ausstehenden Grund- und Schlusssteine (Jetzt/Nicht, Alles, Nichts), die „offene“ Fluchtpunkte sind und ironischerweise nur deshalb auf das eschatologische Ende hinweisen, weil über sie im radikalsten Sinne „noch nichts“ gesagt werden kann. Die Zukunft ist ungewiss, deshalb auch die Vergangenheit, deshalb auch (Bloch würde sagen: erst recht) das Jetzt. Unter den Bedingungen dieser im Hintergrund stets latenten Situation ist „privates wie öffentliches Dasein von Tagträumen durchzogen“ (PH 3); jedes Tun, Erkennen, Ereignis steht in seinem Wahrheits- und Geltungsanspruch unter dem Vorbehalt dieser Bedingungen, in der „Schwebe“, bestenfalls „im Schwange“ (SO 485).

Was fügt die ergänzte Version in der endgültigen Fassung des *Prinzips Hoffnung* der vorläufigen hinzu? Bloch erreicht durch die Auflösung des Begriffs der Utopie in den aufgeladenen Metaphern des Morgen, der Parteilichkeit und der Hoffnung, die Klarheit der philosophischen Struktur im Pathos des Moments untergehen zu lassen, das so auch die strukturelle Tragweite des „vernichtenden oder erfüllenden Wesens“ nivelliert. Und der Verweis auf Marx macht aus der Neuen Philosophie etwas *Bekanntes*, das doch eigentlich zu *erkennen* wäre.

2.4 Das Prinzip Hoffnung – anthropologisch begründet?

Der zweite Teil des *Prinzips Hoffnung* wird von Bloch als die „alles Weitere fundierend“ konzipierte „Grundlegung“ (PH 10) bezeichnet. Sie entwickelt eine Begrifflichkeit, durch die sich das *Prinzip Hoffnung* aus den Formen des „antizipierenden Bewusstseins“ heraus kategorial entfaltet. Das „antizipierende“ oder „utopische“ Bewusstsein ist für Bloch nicht nur ein zum „vorstellenden“ Denken Gehöriges, sondern wurzelt in der leiblichen, in Affekten sich sortierenden Befindlichkeit des „umfänglichen Triebwesens“ (PH 52) Mensch. Die Grundlegung zeichnet nach, wie der Mensch – beginnend bei ersten Triebregungen (worunter der wichtigste der Hunger ist) über Affekte mit der „Hoffnung“ im Mittelpunkt, über das Noch-nicht-Bewusste (im Unterschied zum Unbewussten) und „die Entdeckung der Kategorie des Utopischen“ – sich selbst zunehmend als praktisch-tätiges Wesen begreift. Dieses utopische Bewusstsein findet

in Begegnungen mit Ideologien, Archetypen, Idealen und Symbolen in der Welt einen praktischen Widerhall. Das antizipierende Bewusstsein erfährt sich dabei „prozesshaft“, und es entdeckt tendenzhafte und latente Entsprechungen („Korrelate“) in der Welt. Solche Beschreibungen, die sich in allgemeiner Weise auf das menschliche Wesen beziehen, stellen an ihm ein „*Andrängen einer antizipierbaren Gelungenheit [...] in der utopischen Funktion*“ (PH 169) fest. Dies gab Anlass zur Diskussion, in was für einem Verhältnis Bloch zur (philosophischen) Anthropologie steht, bzw. um was für eine Art der Grundlegung es sich dabei handelt, und es wurde gefragt, ob Blochs Philosophie als *anthropologisch begründet* zu gelten habe, womöglich in Nachbarschaft zu der etwa gleichzeitig entstandenen Denkrichtung einer *philosophischen Anthropologie*; dasselbe wurde in der DDR als Argument gegenüber Bloch vorgebracht. Der Mensch werde nicht als „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern bürgerlich-anthropologisch“ (Schulz 1957, 57) gesehen, hieß es in einem Bloch-kritischen Band (Horn 1957), der zu belegen versucht, dass Bloch so vom „Humanum“ spreche, wie dieses „von allen Schattierungen des bürgerlichen Denkens strapaziert“ werde (Horn 1957, 64). Bloch gehe von einem allgemeinen Begriff des Menschen aus und nicht vom Menschen, wie er sich jeweils in einer durch eine spezifische Produktionsweise und die von ihr bestimmte Epoche und gesellschaftliche Situation erweist. Wird bei Bloch also ein überhistorischer Wesensbegriff des Menschen anstelle eines historisch geprägten Bilds des Menschen einer bestimmten Epoche angenommen?

a) In unterschiedlichen Kontexten verwendet Bloch selbst zwar den Terminus „Anthropologie“ bzw. „anthropologisch“. Zum einen steht er (im außer-philosophischen Sinne) für Bestimmungen am Lebewesen Mensch (PH 653) und als Synonym für Ethnologie (PH 709). Zum anderen (im philosophischen Kontext) lobt Bloch Feuerbach, dessen „anthropologischer Materialismus“ ihm als wichtige Übergangsphase zwischen mechanischem und historischem Materialismus gilt (PH 292, 332) und der statt Gott den Menschen in den Mittelpunkt stellte: „anthropologisch“ im Gegensatz zu „theologisch“ (PH 1358–1360). Für die charakterisierende Einordnung der eigenen Philosophie nimmt Bloch den Terminus anthropologisch/Anthropologie jedoch nicht in Anspruch.

b) Motive, die in die Richtung einer anthropologischen Begründung oder philosophischen Anthropologie weisen, sind allerdings unübersehbar und wurden als solche herausgearbeitet (vgl. etwa Thompson 2012, Zeilinger 2006).

– Zum einen setzt Bloch in seinen philosophischen Schriften stets mit Rekurs „auf das unmittelbar gegebene menschliche Leben und dessen Selbsterfahrung“ an (Braun 1992, 36), insbesondere (aber nicht nur) bei den Textanfängen. Diese Art von Zugang erhebt zwar nicht den Anspruch, einen

Wesensbegriff des Menschen zu begründen oder zu stärken, diese mit der Phänomenologie verwandte Beschreibung als Zugang zur Philosophie ersetzt aber die durch die Metaphysik versuchte „autonome Selbstbegründung der Philosophie aus sich selbst“.

- Zweitens steht mit der Analyse des „antizipatorischen Bewusstseins“ eine dem Menschen zugeschriebene und an ihm fortlaufend aufgewiesene Grundbestimmung im Mittelpunkt der „Grundlegung“. Alles Weitere baut auf dieser Bestimmung auf, gerade auch dort, wo das utopische Bewusstsein den Bereich des Menschen verlässt und sein Korrelat in der Welt findet.
- Drittens äußert sich ein anthropologisches Motiv in der unmittelbaren Erfahrung des „Dunkels des gelebten Augenblicks“. Damit meint Bloch die Erfahrung einer erlebten Nicht-Identität des Menschen mit sich selbst, die auch dann nicht überwunden ist, wenn sich ihm die Welt aus einem gewissen Abstand als „objektiv“ darstellt. Alles zukunftsorientierte Streben nach Weltverbesserung gründet letztlich darin, dass der Mensch unmittelbar sich selbst fremd ist. Der Mensch begegnet sich als „homo absconditus“ (Plessner), und dass er sich dessen in seinem Befinden und im Denken gewahr wird, treibt ihn primär an. Allerdings ist das Ziel nicht (wie bei Plessner) die „Sicherung einer Unergründlichkeit“ (Plessner 1979, 138) des Menschen, sondern Zielinhalt ist die Aufhebung dieser grundsätzlichen Fremdheit in einer umfassenden, den Marx/Feuerbach'schen Entfremdungsbegriff noch übersteigenden Identitätsvorstellung (vgl. Marx MEW EB I, 517).

c) Für die Affinität Blochs zur Anthropologie fänden sich Belege an vielen Orten – wir konzentrieren uns hier weiterhin auf das „Vorwort“:

- Genannt wurde schon, dass Bloch Hoffnung als „ein uns gemäßeres Gefühl“ im Vergleich zu Angst und Furcht bezeichnet (s. o. These 1); Bloch gibt also einem menschlichen Gefühl einen Vorrang und trifft damit eine allgemeine Aussage über den Menschen.
- Die Behauptung (These 2), dass das Leben aller Menschen von Tagträumen durchzogen ist (PH 3), von unwesentlichen der Zerstreuung und wesentlichen hoffnungsbezogenen, ist ebenfalls eine anthropologische Zuschreibung.
- Eine weitere anthropologische Bestimmung ist, dass jeder Mensch „primär [...], indem er strebt, zukünftig [lebt]. [...] Das Zukünftige enthält das Gefürchtete oder das Erhoffte; der menschlichen Intention nach, also ohne Vereitlung, enthält es nur das Erhoffte. Funktion und Inhalt der Hoffnung werden unaufhörlich erlebt“. (PH 2)

„Primär“ ist im Sinne eines (anthropo-)logischen „Zuerst“ (und nicht im umgangssprachlichen Sinne von „in erster Linie“) zu verstehen: Der Mensch lebt grundsätzlich zielgerichtet; indem er sich auf ein Ziel hin ausrichtet, lebt

er – ähnlich wie in der Sorgestruktur bei Heidegger und Sartre – im Sich-Vorwegsein und ‚macht‘ Geschichte. Der „Menschenwillen“ (PH 232) ist seiner Struktur nach damit eindeutig ausgerichtet – dem Menschen entspricht das Erhoffte und nicht das Gegenteil (Angst, Furcht), das nur dann aufkommt, wenn es sich durch Umstände, die situationsabhängig und historisch erzeugt sind, vor das Erhoffte schiebt. Doch dies ist der Sonderfall. „Funktion und Inhalt“ der Hoffnung werden „unaufhörlich erlebt“ – der Mensch ist seinem Wesen nach ein hoffender. – Dass Bloch allgemein-anthropologischen Wesenszügen des Menschen in letzter Instanz einen eher höheren Rang einräumt als seiner je historischen Verfasstheit, zeigt sich (z. B.) in der Fortführung des zitierten Satzes „Funktion und Inhalt der Hoffnung werden unaufhörlich erlebt“, die im Manuskript von 1947 feststellt: „[...] und sie wurden in der Geschichte, als wesentlicher, unaufhörlich bestätigt und ausgebreitet.“ (LMS 2, vgl. TMS b)

Dies bedeutet für das Verhältnis von Geschichte und Anthropologie zweierlei: die anthropologische-utopische Dimension wird im Prozess der Geschichte als Grundzug vorausgesetzt, und sie stellt zugleich die Norm, wann Geschichte als „wesentlich“ zu gelten hat.

Bloch hat diese Stelle später modifiziert; in der endgültigen Fassung lautet die Fortsetzung des Satzes: „und sie wurden in Zeiten aufsteigender Gesellschaft unaufhörlich betätigt (sic!) und ausgebreitet.“ (PH 2, so auch im PMS von 1949/50)²

Hoffnung wird als allgemeiner Grundzug in der Geschichte nicht mehr „bestätigt“, sondern „betätigt“, sie wird nicht mehr als strukturelles Moment der Gattungsgeschichte festgestellt, sondern als aktive (anthropologisch fundierte) Haltung in die Geschichte hineingetragen. Damit wird der praktisch-gesellschaftliche Impetus dieses anthropologischen Grundzugs stärker akzentuiert.

Weiterhin wird sie mit der Einschränkung auf „Zeiten aufsteigender Gesellschaft“ auf progressive Geschichtsphasen bezogen. Damit lockert Bloch gleichsam die anthropologische Perspektive, die der Geschichte zwar unterlegt ist, aber menschliche Praktiken auch von ihrer historischen Verfasstheit abhängig sein lässt. Geschichte, abhängig von anthropologischen Faktoren oder umgekehrt – die Formulierung an dieser Stelle lässt dies, wohl mit Bedacht, offen; ebenso wie der

2 Die Datierungen der Manuskripte des *Prinzips Hoffnung* (vgl. Literaturverzeichnis) werden vermutlich zu revidieren sein. Das Vorwort aus dem Tübinger MS (1949–51) ist gegenüber dem des Ludwigshafener MS (1947) eine Weiterentwicklung, die teilweise im Vorwort des Potsdamer MS (angeblich 1949–51) zurückgenommen wurde. Das Potsdamer MS enthält den Vermerk „durchgesehen 1952“ und ist mit dem Vorwort der Druckfassung weitgehend identisch – dort sind lediglich kleine Ergänzungen vorgenommen worden (z. B. „im Westen“, als Reaktion auf die zur damaligen Zeit sich vollziehende Teilung der Welt in Ost und West).

Ausdruck „in der Geschichte, als wesentlicher“ offen lässt, ob die Geschichte als *das Wesentliche überhaupt* oder die Geschichte, insofern sie in dieser Situation als wesentliche Geschichte betrachtet werden kann (im Unterschied zur unwesentlichen in niedergehenden Phasen) gemeint ist. Für Bloch scheint ersteres zuzutreffen, während für die Philosophie des Marxismus-Leninismus letzteres gilt.

Eine korrigierende (i. e. camouflierende) Nuance mit ähnlichen Konsequenzen für die Konzeption wird noch an einer weiteren Stelle vorgenommen – in der Fassung des Vorworts von 47 lautet sie:

Seit es mit dem Menschen im Argen liegt, sind privates wie öffentliches Dasein von Tagträumen durchzogen [...] und menschliches Werk wie Stückwerk ist auf ihren Grund aufgetragen.“ (LMS 2, herv. von uns, UMS, FV)

Der Mensch liegt im „Argen“ heißt, dass es ihm an etwas fehlt; mit dem späteren Sartre der *Kritik der dialektischen Vernunft* zu sprechen: das Kennzeichen des Menschen ist „Knappheit“ (*rareté*, an Lebensmitteln), sei es aufgrund mangelhafter Produktionsverhältnisse oder aufgrund ungerechter Verteilung (und bei Bloch sind weitere Defizite gemessen am bestmöglichen Zustand eines *Summum Bonum* hinzu zu addieren). Die stufenweise Überwindung dieser Knappheit in der Geschichte der Menschheit ist Gegenstand einer „strukturellen und historischen Anthropologie“ (Sartre, KDV, 868). Für Sartre wäre mit der Beseitigung der Knappheit der Endpunkt jener Epoche erreicht, die für ihn wie (an dieser Stelle auch für) Bloch, mythologisch gesprochen, mit der Vertreibung aus dem Paradies beginnt („Seit ...“) und mit dem Reich der Freiheit endet. Wenn die Phase, in der der Mensch sein Brot im Schweiß seines Angesichts verdienen muss, überwunden ist, wird sich die Existenz des Menschen (für Sartre) grundsätzlich geändert haben. Der Mensch wird als Mängelwesen weiterhin abhängig von anderem sein (es fehlt ihm Luft, Nahrung usw., mit der er sich austauschen muss), aber er ist dann kein an Knappheit leidendes Wesen mehr.

Die endgültige Fassung dieser Passage im *Prinzip Hoffnung* lautet:

Solange der Mensch im Argen liegt, sind privates wie öffentliches Dasein von Tagträumen durchzogen; von Träumen eines besseren Lebens als des ihm bisher gewordenen. [...] jede menschliche Intention [ist] auf diesen Grund aufgetragen. (PH 3, herv. von uns, UMS, FV)

Bloch nimmt hier durch die Änderung von „seit“ zu „solange“ den mythologischen Anfangspunkt zurück, der das anthropologische Grundmuster des Tagträumens in ein anthropologisch-strukturelles Korsett zwang. Statt des Argen, das menschliches Werk als Fragment erscheinen lässt, liegt der Focus nun auf der „menschlichen Intention“ (PH 3, vgl. 2), die über die Praxis in der Geschichte zu einem bestimmenden Faktor wird, *solange* der Mensch noch an Mängeln leidet,

die sich bei Bloch an dem Kriterium eines nur möglichen Alles bemessen. Die Unterscheidung von Mangel und Knappheit (*manque, rareté*) verkompliziert sich durch die Übersetzung, die beide französischen Begriffe mit „Mangel“ wiedergibt (vgl. Müller-Schöll 1999, 260). Für Bloch spielt der „*manque*“ des späten Sartre eine untergeordnete Rolle in der Affektenlehre (vgl. TE 218), während das, was Sartre „Knappheit“ nennt, bei Bloch erweitert zur existentiellen Bedingung der *conditio humana* wird, deren *conditio* jedoch, wenn man so will, unter einem eschatologischen Vorbehalt steht.

2.5 Blochs Geschichtskonzeption und der Historische Materialismus

Schon in den letzten beiden Punkten zeigte sich, wie eng das Anthropologische und die Geschichtskonzeption aufeinander verweisen. Damit nähert sich Bloch einem Konfliktgebiet, das noch umkämpfter war als die Frage anthropologischer Momente in der Philosophie; Bloch feilt an der Formulierung und macht insofern Zugeständnisse, bleibt aber im theoretischen Kern auf deutlicher Distanz.

Die Geschichtskonzeption ist im *Historischen Materialismus* enthalten, somit ein Kernstück der marxistisch-leninistischen Weltanschauung. Marx hatte sich auf der Ebene der Theorie nur an wenigen Orten dazu geäußert. Die Form, die ihm der späte Engels gab (der auch den Begriff „Historischer Materialismus“ aus der Taufe hob), stieß auf unterschiedlichen Widerspruch. Während Lukács darin die Begründungsstruktur der historischen Verfasstheit der kapitalistischen Gesellschaft, eingeschränkt auf die kapitalistische Epoche, entdeckte (von der aus ihm andere Epochen nur in loser Analogie erfassbar schienen, Lukács 1918), war Habermas der Ansicht, im Historischen Materialismus werde die Idee einer anthropologisch fundierten Theorie der sozialen Evolution umrissen (Habermas 1976, 144). Entsprechend dieser Spannweite drifteten die Auslegungen auseinander.

Für Engels geht es dabei um eine Geschichts- und Gesellschaftstheorie, die die „entscheidende Bewegungskraft aller wichtigen geschichtlichen Ereignisse [...] in der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft“ (MEW 22, 298) sieht. Sie wurde durch Stalins Schrift „Über dialektischen und historischen Materialismus“ von 1938, also bei Beginn der Abfassung des *Prinzips Hoffnung*, gleichsam kodifiziert und überdauerte so im Großen und Ganzen die gesamte realsozialistische Epoche. Der *Historische Materialismus* ist hier eine Unterabteilung des *Dialektischen Materialismus*, dessen „Leitsätze“ auf ihn ausgedehnt werden. Wie Braun gezeigt hat, wird dadurch das Marxsche Projekt einer Aufhebung

der Philosophie zugunsten der Reetablierung eines traditionellen Ableitungsmodells aus allgemeinen Grundsätzen zurückgenommen (Braun 1983, 331–333). Aber auch Blochs Neue Philosophie des Neuen und ihr offenes System verträgt sich nicht mit dieser Philosophiekonzeption – was im „Vorwort“ zwar nicht ausdrücklich angesprochen wird, sich jedoch in der verklausulierten Wiederaufnahme des Geschichtstheorems aus *Erbschaft dieser Zeit* zeigt.

Dem Historischen Materialismus zufolge sind es objektiv feststellbare gesellschaftliche Widersprüche, die in Form von Klassenkämpfen Konflikte heraufbeschwören und zur Ablösung einer alten durch eine neue Gesellschaftsordnung führen. Seine theoretische Aufgabe ist dreifach: ein aufgrund von Klassenwidersprüchen entstandenes Gesellschaftsmodell zu umreißen (Basis, Struktur, 1), eine Theorie des mit der Basis vermittelten Bewusstseins und seiner Gehalte aufzustellen (Verhältnis von Basis und Überbau, 2) und eine Erklärung zu liefern, „weshalb eine gegebene Gesellschaftsordnung gerade von einer so gestalteten neuen Ordnung, und nicht von irgendeiner anderen, abgelöst wird“ (Stalin 1938, 14) (Geschichtstheorie, Modell gesellschaftlichen Fortschritts, 3). Zu letzterem gehört, dass Bewusstseinsgehalte von „aufsteigenden“ Gesellschaften als wertvoll, von „niedergehenden“ Gesellschaften als dekadent betrachtet werden, wie Bloch in die Druckfassung einarbeitete. Schon nach Erscheinen von *Erbschaft dieser Zeit* wurde Bloch seitens parteioffizieller Kreise dafür kritisiert (Günther 1934), auch in „ungleichzeitigen“ Bewusstseinsinhalten reaktionärer Ideologien, Erbschaften im Sinne von Anstößen, Fundstücken und Mosaiksteinen für eine reichere Zukunft entdecken zu wollen. Tatsächlich ließ Bloch daraufhin den in *Erbschaft dieser Zeit* zentralen Terminus „Ungleichzeitigkeit“ zunächst fallen (in *Prinzip Hoffnung* wird er nur an zwei peripheren Stellen gebraucht). Aber die Geschichtstheorie, die auf ein Erbe an den Bewusstseinsgehalten der *gesamten* Menschheitsgeschichte setzt und diese erst beerbt zu wahrer Geltung bringen zu können glaubt, und die davon ausgeht, dass jede Zeit der Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart widersprüchliche Inhalte in sich birgt, die ihre wahre Bedeutung noch nicht erlangt haben und erst noch zur vollen Geltung kommen müssen: Diese Geschichtstheorie spielt im *Prinzip Hoffnung* weiterhin eine, ja *die* Schlüsselrolle. Sie ist prinzipiell verbunden mit der ontologischen Möglichkeit des „Alles“, bzw. eines die Geschichte sprengenden Endpunkts (vgl. auch die Kommentare zu den Kapiteln 19 und zu 54/55 in diesem Band). Der entscheidende Satz im Vorwort lautet hier:

Die starren Scheidungen zwischen Zukunft und Vergangenheit stürzen so selber ein, ungewordene Zukunft wird in der Vergangenheit sichtbar, gerächte und ([...]) erfüllte ([...]) in der Zukunft. Isoliert gefaßte und so festgehaltene Vergangenheit ist eine bloße Warenkategorie (PH 7)

(Die Auffassung, dass ein Geschichtsbegriff, der nur eine eindimensionale Ereignisgeschichte kennt, zu wenig komplex ist, geht übrigens schon auf Blochs Dissertation von 1908 aus seiner vormarxistischen Zeit zurück und wird von den Hauptströmungen der Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert geteilt.)

Bloch konstruiert das Miteinander von Prozess und Richtung so, dass er einerseits die parallele Entwicklung von kulturellem Überbau und aufsteigenden bzw. niedergehenden Zeiten *im Prinzip* (als Normalität) anerkennt, andererseits aber die durchgängige Entwicklung, die sich an einem letzten Ziel orientiert, zur Leitlinie der dialektischen Entwicklung erklärt. Dies wird nicht nur nicht verschleiert, sondern durch Änderungen am Schluss des Vorworts sogar ausdrücklich hervorgehoben. In der Manuskriptfassung heißt es noch etwas abstrakt (anthropologisch): „Es gibt in der Geschichte nichts Unwandelbares, außer dem utopischen Wollen, außer dieser Intention auf eine uns adäquatere Welt“ (LMS 13). Für die Druckfassung legt Bloch diese „Invariante der Richtung“ aus und bindet sie an Theorie und Sprachgebrauch des offiziellen HistoMat an. „Das Wohin des Wirklichen zeigt erst im Novum seine gründlichste Gegenstandsbestimmtheit, und sie ruft den Menschen, an dem das Novum seine Arme hat. [...] Versteht sich das Sein aus seinem Woher“, – dem *Historischen Materialismus* (HistoMat) zufolge erklärt sich das Sein aus der Geschichte, die in Etappen von Produktionsweisen verläuft –, „so daraus nur als einem ebenso tendenzhaften, noch un abgeschlossenen Wohin“ (die zielbezogene Auslegung des Tendenzhaften in der geschichtlichen Entwicklung durch Bloch). Bloch weiter:

Das Sein, das das Bewußtsein bedingt, wie das Bewußtsein, das das Sein bearbeitet, versteht sich letztthin nur aus dem und in dem, woher und wonach es tendiert. (PH 17–18 – Hervorhebung von Bloch).

Die Umformulierung des Satzes von Marx, der aus dem Nachwort der zweiten Auflage des Kapitals stammt und von Stalin zum zentralen Leitsatz des HistoMat erhoben wurde (Stalin, s. o., S. 1, „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“), wird von Bloch in zweifacher Weise erweitert gedeutet: Nicht nur das gesellschaftliche, sondern das Sein überhaupt bedingt das Bewusstsein, wobei dazugehört, dass der Mensch (vermittelt durch das Bewusstsein) wesentlich das Sein „bearbeitet“, auf es einwirkt und es verändert. Dieses gesellschaftliche, anthropologische und in der Natur verankerte Sein versteht sich letztlich nur aus der „Glücksverdingung“ (PH 16), die der durch alle Materialisierungen des Seins hindurchlaufende tendenzhafte Prozess im Horizont hat. Die dialektische Tendenz genau zu kennen heißt, diesen durchgängigen Zug über die Stufen der Etappen hinweg als offenen bei der Geschichtsbetrachtung mit zu denken:

Wahre Handlung in der Gegenwart selber geschieht aber einzig in der Totalität dieses rückwärts wie vorwärts un abgeschlossenen Prozesses, materialistische Dialektik wird das Instrument zur Beherrschung dieses Prozesses, zum vermittelt beherrschten Novum. (PH 7)

Anstatt den Geschichtsprozess aus einer Grundlagenlehre wie dem DiaMat abzuleiten, besteht Bloch auf dem Vektor, der den menschlichen subjektiven Faktor in Verbindung mit dem offenen System einer Ontologie des Noch-nicht, gefasst in einer *neuen Philosophie des Neuen*, die Geschichte zielhaft durchlaufen lässt.

In der redigierten Endfassung des Vorworts für den Druck bemüht sich Bloch, die Kluft zwischen dem Geschichtsbegriff des offiziellen HistoMat und seinem eigenen durch einen längeren Einschub zu überbrücken. Gegenstand ist die „Ratio“. In der Art, wie Bloch an dieser Stelle redigiert, scheint sich hier die tiefgreifendste Veränderung gegenüber dem in den USA verfassten Manuskript anzudeuten.

Für das Neue

ist die Ratio des noch fortschrittlich gewesenen bürgerlichen Zeitalters das nächste Erbe (minus der standortgebundenen Ideologie und der wachsenden Entleerung von Inhalten). Aber diese Ratio ist nicht das einzige Erbe, vielmehr, auch die vorhergehenden Gesellschaften und selbst mancher Mythos in ihnen (wieder minus bloßer Ideologie und erst recht minus vorwissenschaftlich erhaltenem Aberglauben) geben einer Philosophie, die die bürgerliche Erkenntnisshranke überwunden hat, gegebenenfalls fortschrittliches Erbmaterial ab, wenn auch, wie sich von selbst versteht, besonders aufzuklärendes, kritisch anzueigendes, umzufunktionierendes. (PH 7–8).

Es folgen zahlreiche Beispiele, angefangen bei vorkapitalistischen Begrifflichkeiten bis hin zur Mythologie. Man sieht, wie Bloch nachdrücklich und wiederholt, begleitet von vorsorglichen Abschwächungen, mit dem Gedanken vertraut machen will, aus Nicht-Rationalem könnte Wertvolles gewonnen werden, dabei aber zugleich das Rationale entschieden in den Vordergrund rückt. (In der Manuskriptfassung – LMS, 6 bzw. TMS, f – hatte er noch ein „drittes Prinzip“ in Aussicht gestellt, einen „frischen Standort“, von dem aus „docta spes sich [...] auflösend und er bend zu beiden“, Mythos und Logos, verhalte). Die Annäherung an den offiziellen Standpunkt, die sich in dieser Änderung andeutet, schien Bloch wenige Monate später noch dringlicher zu sein: In einem offenen Brief (gerichtet an die Bezirksleitung der SED in Leipzig) zu seiner Verteidigung schreibt er, die ihn kritisierenden Kollegen am Institut für Philosophie hätten „nicht zur Kenntnis [genommen], dass im ‚Prinzip Hoffnung‘ der [...] ‚Traum‘ nie als unter-rationaler, gar irrationaler Nachtraum, sondern – auf Grund der Entdeckung eines ‚Noch-Nicht-Bewussten‘ [...] stets als ein zum Hellen, Vernunfthaften ausgerichteteter Tagtraum nach vorwärts untersucht und dargestellt wird.“ (Caysa 1992, 146). Solche Äußerungen waren Tribute, die Bloch in Leipzig aus taktischen

Gründen zollte. Dass Bloch von dieser gleichsam ‚symmetrischen‘ Sicht dennoch abrückte und nach einer begrifflichen Neubestimmung suchte, hatte allerdings nicht nur taktische Gründe, wie seine lebenslange Auseinandersetzung mit Georg Lukács zeigt. Mit ihm führte er die originäre Diskussion um Einsprengsel, die das schematische Vernunftmodell aufbrechen. Durch ihre Berücksichtigung glaubte Bloch der „Banalität“ in der marxistischen Theorie entgegenzuwirken (vgl. Abschnitt 4c im Kommentar zu Kapitel 54/55). Es ist nicht so, dass, was in der Vernunft nicht aufgeht, sich bei Bloch „im Spätwerk fast verliert“ (So Riedel (1994, 24) in einer Arbeit über Blochs „Nietzschanismus“; mit „Spätwerk“ ist auch schon das *Prinzip Hoffnung* gemeint – im Gegensatz zu *Geist der Utopie*. Zum „Dionysischen“ bei Bloch vgl. auch Gekle 1990.), sondern es wird verändert dargestellt – und nach den Erfahrungen mit *Erbschaft dieser Zeit* werden die Brüche sorgsam kaschiert.

2.6 Kritik des zeitgenössischen Existentialismus

Der damals angenommene Niedergang der kapitalistischen Gesellschaft fand seinen, aus der Perspektive des HistoMat nur folgerichtigen, Widerhall in den existentialistischen Philosophien der Angst und Furcht (die bei Drucklegung des *Prinzips Hoffnung* nur noch „im Westen“, PH 2, verortet wurden). Dass es sich dabei um schädliche Ideologien handle, die teils mit denselben Elementen wie Blochs Philosophie des Neuen arbeiteten und sie missbrauchten, erläutert Bloch in dieser wütenden Ergänzung zum ursprünglichen Vorwort (PH 2–3), die mit der bürgerlichen (sprich: existentialistischen) Philosophie abrechnet. Bei Heidegger, Sartre und Camus (Bloch nennt die Namen nicht, aber der Bezug ist eindeutig) gebe sich der „Nihilismus als objektivistische Maske des Krisenphänomens“. Mit Angst und Hoffnungslosigkeit werde das „Unaushaltbarste“ ontologisiert, „die Misere der westlichen Philosophie“ kämen nicht ohne „Lombardierung“, ohne Anleihen bei einer Philosophie aus, die das „Übersteigen, Überschreiten“ zu ihrem Prinzip mache, aber in „zynisch-interessierter“ Weise. In der Tat fasst der junge Sartre in *Das Sein und das Nichts* das Denken als Überschreiten:

Das Cogito verweist seiner Natur nach auf das, was ihm mangelt, und auf das, was es verfehlt; [...] und das ist der Ursprung der Transzendenz: die menschliche-Realität ist ihr eigenes Überschreiten auf das hin, was sie verfehlt, sie überschreitet sich auf das besondere Sein hin, das sie wäre, wenn sie das wäre, was sie ist. Die menschliche-Realität ist nicht etwas, was zunächst existierte und dem es dann an diesem und jenem mangelte: Sie existiert zunächst als Mangel und in unmittelbarer synthetischer Verbundenheit mit dem, was sie verfehlt. (Sartre 1943, Übers. vom Autor 132).

Das Denken (*cogito*) zielt also auf etwas, das dem denkenden Ich fehlt und das es als Mangel (bzw. Fehlen, *le manque*) wahrnimmt. Es *ist* Überschreiten, indem es auf etwas abzielt. Dieses wird von ihm jedoch je immer verfehlt (*il le manque*), das Abzielen-auf-etwas, die *Intention*, und das anvisierte Ziel kommen nicht zur Deckung. Die menschliche-Realität „nichtet“ etwas im Sein (darin besteht das Überschreiten), wodurch sie stets in die unreine Situation kommt, dass sie hinübersteigt zu dem, was seiner *Existenz* als Sein, als verdinglichtes Wesen entgegengesetzt ist: Bei Sartre ist das Überschreiten ein strukturelles Verhältnis, ein Akt, der je statthat, wenn die menschliche-Realität sich in die Welt der Wesenheiten, der Dinge aktiv einlässt. Der Akt manifestiert sich im Wortspiel von *manque* und *manquer* als Mangel bzw. Fehlen und verfehlen: der menschlichen-Realität mangelt, fehlt etwas, weshalb sie im Sein etwas intendiert, und dabei aber, weil sie im nicht freien „Sein“ agiert, ihre Intention verfehlen muss. „Denken heißt Überschreiten“ (PH 2 und 3), eines der Leitmotive von Blochs Philosophie, wird hier somit zum strukturellen Verhältnis zweier gegensätzlicher Sphären – der Welt des Seins und der nichtenden Freiheit; der Mensch ist von der Zukunft bestimmt, indem er seine Intention ent-wirft (*pro-jet*); die aber wird auf Strukturelles eingeschränkt und dadurch, mit Blochs Ausdruck, zu „unechter Zukunft“.

Sartre konzipiert einen Wesensbegriff des Menschen, der nur insofern keiner ist, als er auf das Strukturelle eingegrenzt ist. Die „menschliche Intention“ wird bei Sartre aus dem Mangel heraus konstruiert und zum im Mangel offenbaren Ziel, das in diesem Akt zugleich verfehlt wird. Für Bloch ist diese Konstruktion eines strukturellen Wesensbegriffs dagegen verkürzt und auf beschränkte Weise ontologisiert; der Mensch ist seiner anthropologischen Intention nach aktiv und sucht die Fülle des Inhalts in der Welt, deren Wesen „an der Front“ (PH 18), im Bereich lebendiger Auseinandersetzungen liegt.

Das Motto „Denken heißt überschreiten“ hat Bloch gleich zweimal im Vorwort angeführt (PH 2 und 3). An der ersten Textstelle wird, gleichlautend wie im Ludwigshafener MS, das denkende „Überschreiten“ als der Grundzug Heideggers und Sartres bestätigt und zugleich maßgeblich korrigiert: Wirkliches Überschreiten gehe „nie ins bloß Luftleere eines Vor-uns“ (PH 2), sondern „kennt und aktiviert die in der Geschichte angelegte, dialektisch verlaufende Tendenz“. Die Wiederholung des Mottos im Folgeabsatz ist in der Druckfassung hinzugefügt. Die Kritik ist nun nicht mehr nur gegen die „reaktionären“, „nicht allzu scharf“ denkenden Vertreter des Existentialismus gerichtet, sondern auch gegen gewisse Multiplikatoren der Parteilinie. Bloch zitiert ohne die Herkunft zu benennen oder das Zitat als Zitat auszuweisen eine Textstelle, die er bis dato nur in einem nichtveröffentlichten Manuskript verwendet hatte und die aus „Uli der Knecht“ von Jeremias Gotthelf stammt. Es geht um die „Helden des windigen Zeitgeists“: „Prüft man sie, so sind es lauter Windblasen: bläst man nichts hinten

rein, kömmt nichts vornen raus; sind ohnmächtige Wesen, untertan jeglichem Winde, der über sie hinfährt, haben aber große Fähigkeit, den Wind zu fassen, große Fähigkeit, ihn verflucht ring (leicht) wieder von sich zu geben; wäre aber kein Wind, so wären sie auch nichts. Es sind moderne Naturen oder, etwas vulgär gesagt, die Schweinsblasen des Zeitgeistes oder jeden anderen Geistes, der sein Maul an ihr Röhrchen wagt“. (LA 379)

In dieser Textpassage, die also zum zweiten Mal mit „Denken heißt überschreiten“ (PH 3) anhebt, wird moniert, dass dieses überschreitende Denken bisher nur „die Schweinsblase eines ... schematisierenden Zeitgeistes“ fand, der das Entdeckte verdrängte. Damit war noch sehr verklausuliert (und eben entscheidbar nur für den gebildeten Leser des Nicht-Klassikers Jeremias Gotthelf) das stupide Nachplappern derjenigen angesprochen, die im Auftrag des Instituts für Marxismus-Leninismus (und damit in Konkurrenz zu Blochs Institut für Philosophie) Marxismus „lehrten“; zwei Jahre später (1955) sollte Bloch dann in die Offensive gehen und beklagen, dass „Studenten“ und „sympathisierende Intelligenz durch Schematiker gestört werden, deren Wappen der Papagei ist, mit Holzhammer daneben, dem zuschlagenden, nicht nur einbläuenden.“ (PA 324). – Wie das (von Bloch auf seinem Grabstein gewünschte) Insignum eine Bedeutung gewinnen kann, die über diesen eher *philologischen* Nachweis hinausgeht, hat Hanna Gekle gezeigt. An Bloch kann man lernen, dass Denken erstirbt, wenn es zur Vollendung käme, statt sich an seinen Grenzen zu stoßen; es gibt eine „Schutzfunktion, die das Dunkel des gelebten Augenblicks übernimmt, indem es das menschliche Unglück gnädig vor seiner eigenen Erkenntnis verhüllt.“ (Gekle 1986, 15)

Für Albert Camus ist wie für Bloch das „utopische Wollen“ und die „Intention auf eine uns adäquatere Welt“ ein menschlicher Grundzug, der allenfalls unterdrückt oder überdeckt werden kann, und nach dem der Mensch streben muss, um glücklich zu werden. Doch während Bloch auf dieses Ziel emphatisch zusteuert und in den Heilsbotschaften der Religionen säkularisiert zu beerbende Inhalte findet, heroisiert Camus das Moment innerer Freiheit, sich von der Illusion eines unerreichbaren Ziels zu lösen, das utopische Wollen säkular ernüchert als u-topisch zu wissen, und so in einer Welt ohne Götter das Glück zu finden: „Auf dem Weg zu den Gipfeln hin reicht der Kampf an sich aus, um das Herz eines Menschen zu erfüllen.“ Insofern könne man sich Sisypheos als einen glücklichen Menschen vorstellen.

Wenn der Mensch seine Pein betrachtet, heißt er alle Idole schweigen. Im Universum, das plötzlich auf seine Stille zurückgeworfen ist, erheben sich die tausend wunderbaren kleinen Stimmen der Erde. [...] Es gibt keine Sonne ohne Schatten, und es gilt, die Nacht zu erkennen. Der absurde Mensch sagt ja, und seine Anstrengung hört nicht mehr auf. [...] In diesem besonderen Augenblick, in dem der Mensch sich seinem Leben zuwendet,

betrachtet Sisyphos [...] sein Schicksal [...] als von ihm geschaffen, vereint unter dem Blick seiner Erinnerung und bald besiegelt durch den Tod. Derart überzeugt vom ganz und gar menschlichen Ursprung alles Menschlichen, ein Blinder, der sehen möchte und weiß, dass die Nacht kein Ende hat, ist er immer unterwegs. Noch rollt der Stein. (Camus 1956,159–160)

Der Weg des Ankämpfens ist zugleich das Ziel eines illusionslosen Angelangtseins. Dass der Mensch sich in der unzulänglichen Welt einrichten muss, bedeutet für ihn die Anerkennung einer absurden, da durch ewige Rückschläge gezeichneten Invariante der Richtung. Bloch erregt sich über diese Charakterisierung des Menschen. Sie sei zwar „wesenhaft von der Zukunft her bestimmt“, aber „zynisch interessiert“ und „aus der eigenen Klassenlage hypostasiert“ so, „dass die Zukunft das Ladenschild der Nacht-Bar zur – Zukunftslosigkeit“ und „die Bestimmung des Menschen das Nichts“ sei. Mit einem Bibelzitat, das schon Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* seinen Zeitgenossen entgegenwarf, hält Bloch diesem „verwesend schwüle[n], wesenlos nihilistische[n] Grabgeläute“ entgegen, es möchten „die Toten ihre Toten begraben“, während es auch eine „überständige Nacht“, also zeitweise Vereitelung, nicht vermöge, den „beginnenden Tag“ der Hoffnung aufzuhalten.

Die drei philosophischen Ansätze aus den 1940er Jahren haben gemein, dass sie aus einer existentiell-anthropologischen Grundstimmung heraus je auf unterschiedliche Weise den Begriff einer in gewisser Weise *metaphysischen Freiheit* auslegen. Sartre bestimmt die Struktur der menschlichen Realität als Freiheit, zu der der Mensch „verurteilt“ ist – in jeder Situation muss er sich wählen und sich sein Wesen geben, auch wenn die Situation von Unfreiheit und Ausweglosigkeit gekennzeichnet ist. Camus beschreibt, wie man im illusionslosen Glauben an die Vergänglichkeit sein endliches Dasein akzeptieren und sich in den von der Welt gesetzten Notwendigkeiten an seiner inneren Freiheit aufrichten kann. Beides sind Freiheitsbegriffe, die im Andenken vormaliger Heilsbotschaften (der Religionen) gekappt sind.

Bloch thematisiert diese Art der existentiellen Freiheit nicht. Aber der Standpunkt Blochs lässt sich aus der in seinem offenen System angelegten philosophischen Perspektive unschwer erschließen. Diese Art von strukturell eingeschlossener Freiheit käme einem Sich-Bescheiden vor dem Ziel gleich. Oder umgekehrt: In solch abgeschlossener Weise ist sie nur denkbar als ein letztthinniger Grenzwert, von dem nicht ausgesagt werden kann, ob er je erreicht werden wird oder nicht; denn er setzte jene letztendliche Identität voraus, die das menschliche Streben aufheben würde und in die Intuition münden ließe, die Bloch, ins Positive gewendet, mit einem Goethe-Zitat „Könnt ich zum Augenblicke sagen [...]“ (vgl. PH 15) umschreibt. Bis dahin bleibt die „menschliche Intention“ intakt, und misst sich an der Tendenz und Latenz eines letztthin Gelungenen. Die heroischen Perspektiven des Nichts sind lediglich Ausgeburten des vom Zeitgeist getränkten

gesunden Menschenverstands. Diese haben, wie alle Zeitkritik, ihre begrenzte Geltung. Doch vor dem Hintergrund des Unausgemachten, ausgewiesen vom offenen System, besteht kein Anlass eines Sich-Beugens in falscher Endgültigkeit vor den Grenzen der Zeit: Dass die Welt noch unausgemacht ist und nicht anders als in einem offenen System gedacht werden kann, gilt auch und erst recht für die zeitgenössische Philosophie.

Die erst in Europa Anfang der 50er Jahre eingefügten, gegen die „bürgerliche“ Philosophie gerichteten ideologie-kritischen Zusätze im Vorwort zum *Prinzip Hoffnung* sollten zeigen, dass Grundbegriffe des Existentialismus ursprünglich eine andere Bedeutung haben und der marxistischen Philosophie (der zusammen mit dem Marxismus aufkommenden *neuen Philosophie des Neuen*) entstammen. Bloch konnte den DDR-Apparat davon nicht überzeugen. Ihm wurde entgegnet, er habe keine marxistische Philosophie, sondern einen Gegenentwurf der Hoffnung zur existentialistischen Philosophie der Angst und des Nichts vorgelegt.

Das Argument galt im Kontext der DDR Ende der 50er Jahre als Vorwurf. Bloch sah darin seiner Grundeinstellung entsprechend eine Erbschaft an einem Kulturprodukt der Zeit, die er im Rahmen der *neuen Philosophie des Neuen* angetreten hatte. Sie wurde ab den 70er Jahren von Helmut Fahrenbach in den entsprechenden Kontext gestellt und systematisch entfaltet: Bloch war, schon vor Sartres Hinwendung zum Marxismus, *auch* ein marxistischer Existentialist, der Momente der individuellen Selbsterfahrung mit historisch-dialektischer Geschichts- und Gesellschaftsanalyse zusammen dachte (Fahrenbach 1985, 1986, 1988, 1997).

2.7 Blochs Sprache

Hier sei abschließend ein Aspekt beleuchtet, der Blochs Vorgehen weiter erschließt: Blochs Sprachstil, den man als zum Inhalt der *neuen Philosophie des Neuen* als eine (aufgrund von deren Struktur) angemessene neue Schreibweise betrachten kann. Ein systematischer, kohärenter oder wissenschaftlicher Diskurs würde dem „Geist“ der Blochschen unabgeschlossenen *neuen Philosophie des Neuen* nicht gerecht – viel angemessener ist Blochs Philosophie als Fragment gefasst, als ein Gewebe mit Imaginationslücken, unfertig nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv, gleich jedem menschlichen Werk „wie Stückwerk“ auf den Grund der Tagträume aufgetragen: Das ist eine These, mit der wir uns hier nicht befassen können. Hier soll lediglich weiter gefragt werden, ob und (wenn ja) inwiefern die eigenwillige Form der Sprache, changierend zwischen Diskurs und Literatur, zwischen Logik und Prophetie, von Bloch für ein taktisches Versteckspiel genutzt werden konnte.

Der spezifische, selbst in Fachaufsätzen oder Briefen wiedererkennbare Schreibstil Blochs arbeitet von Anfang an mit ästhetisierenden Sprachmitteln, wie sie sich auch am Vorwort des *Prinzips Hoffnung* unschwer zeigen lassen: mit Wortschöpfungen und bildhaften Ausdrücken („blühendes Fragengebiet“, „Weltknoten“), mit Sprichwörtern, Aussprüchen und Redensarten aus der alltäglichen Umgebung („den Appetit verdorben“, „von Rost und Motten gefressen“, „im Argen liegen“), mit Fremdwörtern und fremdsprachigen Ausdrücken („Lombardierung“, „res finita“), mit literarischen Kunstworten („unvordenklich“, „ungelungen“), mit Wendungen und Zitaten aus der Literatur („Wolkenkuckucksheim“, „verweile doch, [...]“). Eine lange Reihe von Kategorien, die teilweise entliehen (das Unbewusste), teilweise geschaffen (das Noch-nicht-Bewusste) und teilweise, wie die „Kategorien Zukunft, Front, Novum“ (PH 6), dazu erklärt sind und denen man den Kategoriencharakter nicht ohne weiteres ansieht, bildet in Blochs *Enzyklopädie der Hoffnung* (wie überhaupt im gesamten Werk) einen losen, nicht auf zwingende Logik hin angelegten Zusammenhang, trotz des Festhaltens am Systemgedanken der Philosophie. Typisch für Blochs Schreibweise sind thetisch gesetzte Sentenzen („Das Grundthema der Philosophie, die bleibt, wie sie ist, indem sie wird, ist die noch ungewordene, noch ungelungene Heimat“, „das Wesen der Welt liegt selber an der Front“), die keinen Widerspruch zulassen oder dazu zumindest nicht einladen. Der Schreibstil wurde von vielen, darunter auch von seinen Kritikern aus der Kommunistischen Partei, die auch Allgemeinverständlichkeit vermissten und sich an der Flut bildungsbürgerlicher Anspielungen störten, zu Unrecht „expressionistisch“ genannt, weil er, wie Bloch zurecht einwandte, viel älteren Datums als der Expressionismus war (vgl. Caysa 1992, 145). Dass Bloch aber die rein kategoriale Überlegung eines „utopischen Gewissens“ (wie oben gezeigt) hinter dem Pathos eines „*Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung*“ verstecken konnte, lag an seinem spezifischen Sprachstil.

Neben Wendungen dieser Art, in denen der spezifische Sprachduktus zum Einsatz kommt, gibt es noch den anderen Aspekt des Versteckspiels, für den, wie mehrfach angedeutet, die taktische Berufung auf Marx die von Bloch gewünschte strategische Bindung mit dem Marxismus als praktischer politisch-sozialer Bewegung (d. h. dem offiziellen Marxismus-Leninismus) festigt. Nachdem Bloch, mit dem fertigen Manuskript im Koffer, in Leipzig eingetroffen war, rüstete er auf, um in den ideologischen Machtkämpfen um die Hegemonie in der Universität zu bestehen. Auch dafür legt das Vorwort ein Zeugnis *pars pro toto* ab. Im ersten Entwurf des Vorworts wurde Marx nur zweimal – an systematisch entscheidender Stelle – zitiert. Zum einen macht Bloch Marx zum Urheber des „Pathos des Veränderns“ (PH 7), im Gegenzug gegen den Bann der Anamnesis, d.h. des „Pathos des Gewesenen“ (PH 15) in der Philosophie. Seit

Marx orientierte sich Philosophie statt an „Schauung und Auslegung“ produktiv nach vorn.

Das zweite Mal macht Bloch Marx zum Urheber an überraschend ungewohnter Stelle, nämlich zum Urheber des schon erwähnten *dritten Prinzips*.

Bisher gab es zwei [...] Alternativen der Weltanschauung, und sie waren beide nur betrachtende: die archaisch-mythische und die urban-rationalistische. [...] Aber nie trat, bis auf Marx, eine Wissensart entschieden über die beiden Alternativen hinaus. Das Dritte: Das Sprengend-Utopische, [...] kam überall nur in Hüllen und Einschüssen vor, ohne dass es als Hauptsache erkannt worden wäre. (LMS 4)

Marx als Mittler zwischen Rationalem und Nichtrationalem – das ist eine Rolle, die Bloch dem „Begründer des Marxismus-Leninismus“ offensiv nicht weiter zugesprochen hat; er leugnet den Gedanken sogar ausdrücklich (s. o.). Und im selben Vorbereitungsgang der Drucklegung nimmt Bloch die Gelegenheit für eine letzte Überarbeitung wahr und versieht den Text auf 17 Seiten mit nicht weniger als *zehn zusätzlichen* Einfügungen mit Verweisen auf Marx („bis zu Marx“, „seit Marx“, „erst der Marxismus“ usw.), gipfelnd in einem Zitat von Lenin, das er ganzseitig in das Vorwort einflieht (vgl. Druckfassung, PH 8f, und PMS 11). Das geschieht einerseits, um etwaige Zweifel an der von ihm verfolgten Linie „autoritativ“ aus der Welt zu schaffen, wie seine Kritiker in der DDR monierten (Caysa 1992, 131); extensives Zitieren war im Marxismus-Leninismus eine geläufige Waffe, mit der diejenigen, die sich auf die rechte Lehre beriefen, die eigene Auslegung zu zementieren suchten. Bloch aber nutzt die Einschübe mit den Verweisen auf Marx nicht nur, um Behauptungen zu *belegen*, sondern auch um den marxistischen Kontext als so selbstverständlich darzustellen, dass der originäre eigene Ansatz unauffällig im Hintergrund des marxistischen Kontextes verschwindet. Die *neue Philosophie des Neuen* wird jetzt zur Philosophie, die „durch Marx eröffnet“ wurde; das *anthropologische Moment* des konkreten Überschreitens hat „bis zu Marx keinen Weltaspekt erregt“, in den Träumen vom besseren Leben „war immer schon eine Glücksverdingung erfragt, die erst der Marxismus eröffnen kann“ (PH 16); darin „bezeichnet Marx die Wende“ (PH 4); das „Real-Mögliche“ an Hoffnungsbildern „geht zu Marx“ (PH 16); der *Geschichtsbegriff*: „Marxistische Philosophie ist die der Zukunft, also auch der Zukunft in der Vergangenheit;“ (PH 8); der *Wissensbegriff*: „Marxistisches Wissen bedeutet: die schweren Vorgänge des Heraufkommens treten in Begriff und Praxis.“ (PH 17).

Bloch hat später diese Zuweisungen, die verhüllen und bezeugen, was die kritische Solidarität zur sozialistischen Bewegung des Marxismus abverlangte, in der Tübinger Einleitung in die Philosophie teilweise gelichtet. Aber auch im Deutschland der 60er Jahre war bei der Mehrheit *seiner* Klientel mehr der marxistische *Prophet* gefragt – und Bloch hat sie gewähren lassen. Nach dem Ende des

Blockdenkens und seiner vielfältigen Auswirkungen, auch auf die Hermeneutik der Zeitläufte, kann sich eine heutige Lektüre einen nüchterneren Blick leisten, in Marx nur noch einen kritischen Theoretiker und Praktiker mit epochaler Wirkung sehen und in Bloch den Vertreter einer *neuen* Philosophie würdigen.

Dass Bloch die strukturelle Grundanlage seiner neuen Philosophie eher verschleiert als klar hervortreten lässt, ist die hier vertretene These, die im Lauf dieses Kommentars anplausibilisiert wurde. Bloch entwirft im *Prinzip Hoffnung*, so kann man zusammenfassen, die Grundlinien einer *neuen Philosophie des Neuen*, deren strukturelles Charakteristikum die neue Form eines offenen Systems ist. Die Anlage dieses offenen Systems erfordert, dass für Denken und Handeln grundlegende anthropologische Überlegungen notwendig sind, die aufzeigen, wie sich der Mensch in der Offenheit der im offenen System angedachten (möglichkeitsgeladenen) Wirklichkeit orientiert. In diesem offenen Bezugsverhältnis wirkt ein „utopisches Gewissen“, eine „menschliche Intention“, eine gerichtete anthropologische Konstante, die eine „uns adäquatere Welt“ intendiert und die sowohl gestimmt wie belehrt als „Hoffnung“ beschrieben wird. Sie nimmt maßgeblichen Einfluss und kann in der Geschichte als praktisch wirkender Zug fortlaufend nachgewiesen werden. „Dialektik“ ist für Bloch, diesen Zug in der Geschichte herauszuarbeiten, ihn in seiner Vielgestaltigkeit zu deuten und ihn für Neues in der Zukunft fruchtbringend zu verstärken. Marx war derjenige, der als erster eine Theorie entwarf, die diesen objektiv-subjektiven Grundzug der Geschichte entdeckte und zur Grundlage seiner epochalen Gesellschaftstheorie machte. Es ist die grundlegende „menschliche Intention“, auf die Bloch setzt, und die dennoch keine überzeitliche Wesensbestimmung des Menschen ist, sondern gebunden bleibt an die Vorläufigkeit allen Handelns und Denkens – aufgrund der Unge löstheit des „Welträtsels“, des nicht durchschlagenen „Weltknotens“, im jederzeit erlebten „Dunkel des gerade gelebten Augenblicks“.

Literatur

- Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Ludwigshafener Ms., 1947
 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Potsdamer Ms., 1949/51
 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Tübinger Ms., 1949/50
 Ernst Bloch: „Offener Brief an die Bezirksleitung der SED in Leipzig“. In: Volker Caysa u. a. (Hg.), „Hoffnung kann enttäuscht werden“. Ernst Bloch in Leipzig, Frankfurt a. M. 1992, 129–137
 Eberhard Braun: Aufhebung der Philosophie. Marx und die Folgen. Stuttgart/Weimar, 1992
 Eberhard Braun: Aufhebung der Philosophie. Die Veränderung des traditionellen Philosophiebegriffs bei Marx und in der Marxnachfolge, Ms. ca. 1983
 Volker Caysa u. a. (Hg.): Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig, Frankfurt a. M. 1992