

# Ernst Blochs Leipziger Jahre



Beiträge  
des fünften  
Walter-Markov-  
Kolloquiums

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen

ERNST BLOCHS LEIPZIGER JAHRE  
BEITRÄGE DES FÜNFTEN WALTER-MARKOV-KOLLOQUIUMS



# Ernst Blochs Leipziger Jahre

*Beiträge des Fünften*

*Walter-Markov-Kolloquiums*

Herausgegeben von

Manfred Neuhaus und Helmut Seidel

ISBN 3-89819-103-6

© Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V.  
Harkortstraße 10  
04107 Leipzig

Redaktion: Manfred Neuhaus, Volker Caysa und Ernst Wurl  
Satz: Daniel Neuhaus  
Umschlaggestaltung: Hans Rossmanit

Herstellung: GNN Verlag Sachsen / Berlin GmbH  
Badeweg 1, 04435 Schkeuditz

# Inhalt

- 7 Vorbemerkung der Herausgeber
- 9 *Burghart Schmidt*  
Grußwort
- 11 *Hans Pfeiffer*  
Bloch oder die verspielte Chance
- 19 *Eva Lehmann*  
Erinnerung einer Studentin an Bloch
- 21 *Werner Berthold*  
Erinnerungen an Ernst Bloch 1952/1953
- 27 *Martin Hundt*  
Die Gewalt des Systems  
Zu Ernst Blochs Rede  
anlässlich des 125. Todestages von Hegel
- 35 *Guntolf Herzberg*  
Philosophieren in der Diktatur  
Ernst Blochs Vorträge und Aufsätze 1948–1958
- 45 *Marion Schütrumpf-Kunze*  
Leningrad – Jena – Berlin  
(M)ein Versuch, in der DDR  
über Ernst Bloch zu arbeiten
- 49 *Volker Caysa*  
Wunde Bloch
- 59 *Kurt Reiprich*  
Utopie und Science
- 63 *Hans-Ernst Schiller*  
Individualität  
in der Philosophie Ernst Blochs
- 71 *Roger Behrens*  
Blochs marxistische Propädeutik  
Ein Versuch nach vierzig ungleichzeitigen  
Jahren, mit kritischem Blick auf den jüngsten  
studentischen Universitätsprotest gelesen
- 77 *Helmut Seidel*  
Ernst Bloch zu Marxens  
»Thesen über Feuerbach«
- 83 *Petra Caysa*  
Was heißt »historisch denken«?  
Bloch und Foucault als Historiker
- 91 *Hans-Martin Gerlach*  
Prinzip Hoffnung oder Prinzip Verantwortung?  
Ernst Bloch und / oder Hans Jonas  
– eine Alternative oder eine Einheit?
- 95 *Manfred Lauermann*  
»Schattenlose Kristallbildung«  
Blochs »Heilige Scheu« vor Spinoza
- 109 *Rudolf Rochhausen*  
Leibniz in der Philosophie von Ernst Bloch
- 113 *Günter Mieth*  
Ernst Blochs Schiller-Rede von 1955  
Weimar als Schillers Abbiegung und Höhe
- 119 *Gerhard Zwerenz*  
Das Verschwinden Blochs  
im postmodernen Leipzig
- 127 *Anhang*
- 127 *Helmut Seidel*  
Vorlesung zur Geschichte und Kritik der  
DDR-Philosophie: Bloch in Leipzig
- 135 *Günther K. Lehmann*  
Mythos und unio mystica in der Hoffnungs-  
philosophie Ernst Blochs
- 139 Namenverzeichnis
- 145 Autorenverzeichnis



## Vorbemerkung der Herausgeber

Der hier vorgelegte Band enthält den Ertrag einer wissenschaftlichen Veranstaltung, die dem »Werk und Wirken Ernst Blochs in Leipzig« gewidmet war. Sie wurde von der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen am 5. und 6. Dezember 1997 in der Leipziger Moritzbastei als fünftes Walter-Markov-Kolloquium ausgerichtet.

Daß die Veranstaltung unter der Bezeichnung Walter-Markov-Kolloquium stattfand, war keine Formalität, sondern hatte Gründe, die nicht nur in den freundschaftlichen Beziehungen zwischen Markov und Bloch lagen, und nicht nur darin, daß wir dem Mitbegründer unserer Stiftung Ehre erweisen wollten. Der entscheidende Grund lag darin, daß sich aus der Satzung der Rosa-Luxemburg-Stiftung die Aufgabe ableitet, jenen wissenschaftlichen, demokratischen und antifaschistischen Geist zu befragen, zu erhalten und womöglich fortzusetzen, den Männer wie Markov und Bloch nach der totalen Niederlage des deutschen Faschismus nach Leipzig und in die hiesige Universität brachten. In den Vorbemerkungen zu dem Band »Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt...« Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov«, der den Ertrag der ersten Veranstaltung der genannten Kolloquiumsreihe enthält, schrieben wir: »Was immer auch über die Entwicklung der Leipziger Universität zu Recht oder Unrecht geschrieben werden möge, unzweifelhaft ist, daß Männer wie Markov – im Verein mit Fritz Behrens, Ernst Bloch, Werner Krauss, Hans Mayer und anderen neuen demokratischen Geist in die Universität brachten. Keineswegs zufällig, daß sie mit zunehmender Erstarrung in Konflikte mit denen gerieten, die für die Dogmatisierungen verantwortlich zeichneten. Keineswegs zufällig aber auch, daß dieser Geist bei den heutigen Verantwortlichen keine sonderliche Förderung erfährt.«<sup>1</sup> Wir dagegen haben Versuche unternommen, diese helle Seite im Geschichts-

buch der Leipziger Universität nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Dem bedeutenden Romanisten und Philosophen Werner Krauss, der aus der Todeszelle eines faschistischen Kerkers über Marburg nach Leipzig kam, wurde das zweite Walter-Markov-Kolloquium gewidmet. Der Literaturwissenschaftliche Arbeitskreis unserer Stiftung gestaltete das dritte, das das bis heute anhaltende engagierte Wirken von Hans Mayer zum Gegenstand hatte.<sup>2</sup> Das wissenschaftliche Werk und die politische Konzeption des Ökonomen Fritz Behrens stand auf dem vierten Kolloquium, das vom Wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitskreis ausgerichtet wurde, zur Diskussion.<sup>3</sup> Es stand für uns außer Frage, daß Ernst Bloch in diese Reihe bedeutender Wissenschaftler und hervorragender Hochschullehrer gehört und in dieser Plejade eine besondere Rolle spielte. Deshalb war das fünfte Walter-Markov-Kolloquium der Rahmen, in den wir Blochs Wirken in Leipzig stellten.

Nicht ohne Grund nannte Jürgen Habermas Bloch einen »marxistischen Schelling«. Man mag diese Bezeichnung als überzogen betrachten, fest jedoch dürfte stehen, daß der Autor des »Prinzip Hoffnung« ein besonderes Verhältnis zu diesem Vertreter der klassischen deutschen Philosophie hatte, das sich nicht nur auf die »aufrechten Jugendgedanken« Schellings, sondern ebenso auf dessen späte Hegelkritik bezog.

In seinen Münchener Vorlesungen zur Philosophiegeschichte sagte Schelling über Spinoza, daß dieser eigentlich nie zu einer wahren Vergangenheit wurde.<sup>4</sup> Die vielfältigen und nicht selten haßerfüllten Angriffe brachten den »Fels in der Brandung« nicht zum Einsturz. Cum grano salis ließe sich sagen, daß auch Bloch – zumindest in Leipzig – nicht der Vergessenheit anheim fiel. Das mag angesichts der ideologischen Schauprozesse, in denen Bloch des

1 »Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt...« Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov. Hrsg. von Manfred Neuhaus und Helmut Seidel in Verbindung mit Gerald Diesener und Matthias Middell. Leipzig 1995. 226 S. – 2. Aufl. 1998. – 2 Siehe Hans Mayers Leipziger Jahre. Beiträge zum dritten Walter-Markov-Kolloquium. Herausgegeben von Alfred Klein, Manfred Neuhaus und Klaus Pezold. Leipzig 1997. 200 S. – 3 Siehe »Ich habe einige Dogmen angetastet...« Werk und Wirken von Fritz Behrens. Beiträge des vierten Walter-Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Eva Müller, Manfred Neuhaus und Joachim Tesch. Leipzig 1999. 158 S. – 4 Siehe Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie (Aus dem handschriftlichen Nachlaß). In: Sämtliche Werke. I. Abt. Bd. 10. Stuttgart und Augsburg 1861. S. 36.

Revisionismus und der Verführung der Jugend angeklagt wurde, seine Person und Philosophie in der DDR-Öffentlichkeit tabuisiert waren, seltsam erscheinen. Es sollte aber nicht übersehen werden, daß hier in Leipzig Schüler von Bloch – vor allem Jürgen Teller und Lothar Kleine – lebten, dachten und – wenn auch in eng gezogenem Rahmen – wirksam waren. Wer zwischen den Zeilen zu lesen verstand, konnte auch in der sogenannten zweiten Praxis-Diskussion, die in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« geführt wurde, Spuren finden, die nicht die Gesamtphilosophie Blochs, wohl aber einzelne Elemente seines Systems hinterlassen hatten. Dem entschiedensten Gegner Blochs, Rugard Otto Gropp ist dies nicht verborgen geblieben.<sup>5</sup> Auch der hier aufgenommene Aufsatz aus dem Nachlaß von Günther K. Lehmann zeugt davon, daß Bloch weiterhin Gedanken bewegte. Wenige Jahre vor dem kläglichen Scheitern des sozialistischen Experiments auf deutschem Boden gab es mehr oder weniger deutlich ausgeprägte Versuche<sup>6</sup>, das über Bloch und seine Philosophie verhängte Tabu aufzubrechen und eine von Vernunft geprägte Diskussion einzuleiten. Nach der »Wende« waren es vor allem junge Leipziger Philosophen, die mit Bloch einen neuen Aufbruch wagten und gestützt auf Dokumente des Bloch-Prozesses in Leipzig schonungslose Kritik an den schändlichen Vorgängen übten.<sup>7</sup> Angesichts der gekennzeichneten Entwicklungen stand unser Kolloquium vor zwei Aufgaben: Einmal ging es um die weitere kritische und selbstkritische Aufarbeitung jener Vorgänge, die Blochs Weggang aus Leipzig be-

wirkten. Das hat in exemplarischer Weise der kürzlich verstorbene Blochschüler und Schriftsteller Hans Pfeiffer getan. Seinen Beitrag haben wir nicht nur aus sachlichen Gründen an den Anfang dieses Bandes gestellt, sondern auch um seinen letzten Auftritt in der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen, der er freundschaftlich verbunden war, zu würdigen. Im umfassenden literarischen Werk von Hans Pfeiffer nehmen Persönlichkeiten der deutschen Geschichte einen nicht geringen Platz ein. In seinem letzten Buch war auch Rosa Luxemburg Gegenstand seines literarischen Gestaltens.<sup>8</sup> Die den Band abschließende Dokumentation enthält einen Bericht, der in freier Rede und im Rahmen von Vorlesungen zur Geschichte der DDR-Philosophie von Helmut Seidel vor Studenten und jungen Wissenschaftlern im Frühjahr 1991 vorgetragen wurde. In Rede stehen hier die persönlichen und philosophischen Beziehungen des Vortragenden zu Ernst Bloch. In kritischer und selbstkritischer Weise begann hier eine »Aufarbeitung der Geschichte«, lange bevor diese zum Schlagwort wurde. Zum anderen ging es den Veranstaltern des Kolloquiums darum, die Blochsche Philosophie oder einzelne ihrer Elemente kritisch zu befragen, welche Bedeutung sie für die Gegenwart haben und für eine Zukunft haben könnten. Bloch wollte keine Nachbeter, er forderte Diskutanten. Inwieweit unser Kolloquium dieser Forderung gerecht geworden ist, hat der Leser zu entscheiden.

*Leipzig, im März 1999*

<sup>5</sup> Siehe Rugard Otto Gropp: *Über eine unhaltbare Konzeption*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1967)9. S. 1092ff. – <sup>6</sup> Siehe Gert Irrlitz: *Ernst Bloch – der Philosophiehistoriker*. In: *Sinn und Form* (1985)3. S. 838–855. – Helmut Seidel: *Metaphysik des »Noch-Nicht«*. *Kritische Bemerkungen zu Grundlagen der Philosophie von Ernst Bloch*. In: *Ernst Bloch und die spätbürgerliche Philosophie*. Leipzig 1985. S. 3 bis 20. – <sup>7</sup> Siehe Volker Caysa u. a. (Hrsg.): *»Hoffnung kann enttäuscht werden«*. *Ernst Bloch in Leipzig*. Frankfurt am Main 1992. – Hans-Uwe Feige: *Ketzer und Kampfgenosse – der Leipziger Ordinarius für Philosophie Ernst Bloch*. In: *Deutschland Archiv*. Köln 25(1992)7. S. 697–717. – Michael Franzke (Hrsg.): *Die ideologische Offensive. Ernst Bloch, SED und Universität*. Leipzig 1992. – Guntolf Herzberg: *Ernst Bloch in Leipzig. Der operative Vorgang »Wild«*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. Berlin 42(1994)8. S. 677–693. <sup>8</sup> Siehe Hans Pfeiffer: *Der Selbstmord der Rosa Luxemburg. Historische Phantasien*. Leipzig 1997. S. 86ff.

BURGHART SCHMIDT

## Grußwort

Ich freue mich sehr, daß nun wieder gründlich und nachhaltig von Ernst Bloch in Leipzig die diskutierende Rede ist. Als Präsident der Ernst-Bloch-Gesellschaft Ludwigshafen/Rhein müßte ich dabei sein. Aber die gerade geschehene Übernahme einer Professur für Sprache und Ästhetik an der Hochschule für Gestaltung Offenbach am Main läßt mir derzeit beim besten Willen keine Zeit.

Allerdings das Thema »Ernst Bloch in Leipzig« entzieht sich auch meiner direkten Erfahrung. Ich lernte Ernst Bloch 1962/1963 durch seine Vorlesungen an der Universität Tübingen kennen, als ich zu studieren anfang. Das war also nach seinem Übergang aus der DDR in die BRD, den er damals einschätzte metaphorisch als einen »Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit«, ohne daß er zum Renegaten geworden wäre.

Freilich, besonders wo ich später sein engster Mitarbeiter an der Gesamtausgabe wurde, seit 1968, machte ich indirekte Erfahrungen mit der Thematik. Ich erfuhr von der Motivik, die Ernst Bloch bewogen hatte, aus der Emigration in Amerika dem Ruf nach Leipzig zu folgen, gewiß in seiner Sicht die Hoffnung, er könne als Philosophie Lehrender auf die Entwicklung eines Sozialismus in Deutschland Einfluß gewinnen mit Richtung auf reale Demokratie, mit Einladen der Tricoloreziele in ihn: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Ich erfuhr durch ihn, Ernst Bloch, von der ausgekochten Kunst der »Sklavensprache«, die das, vor Ort angelangt, zur Folge haben mußte, das Abwegen jedes Worts auf der Goldwaage, die Abdeckung jeder Aussage, wenn sie oppositionell provokant zu werden versprach, durch Originalzitation von Karl Marx, eine weitere Kunst, wider den Stachel zu löcken. Immerhin wurde so einmal der Autoritätenbeweis des »autos éphé«, der gewöhnlich sich konservativ ausgewirkt hatte in der Denkgeschichte, gründlich emanzipatorisch.

Auf solchen Wegen wurde ja Bloch zum frühen Dissidenten in der DDR, und mit ihm cum grano salis und gewissermaßen Karl Marx selber, und Bloch hatte schließlich 1956, zusammen mittlerweile mit

zum Teil von ihm motivierten anderen Dissidenten, alles riskiert. Auch Todesstrafen wären ja damals nicht undenkbar gewesen in der DDR als Parteiantwort auf die Auflehnung – und Folterungen, Erpressungen für getürkte Geständnisse damals. Als für Bloch die Strafe schließlich auf ein Mundtotmachen im Osten sich beschränkte, blieb er noch fünf Jahre als existentia non grata in der DDR. Auch hierzu erfuhr ich indirekt das Motiv von ihm, er habe nicht zum Kronzeugen des Antikommunismus im Westen werden wollen, für jenen Antikommunismus, der mit dem Ostblocksystem zusammen alle kommunistische Ideengeschichte zu verdammen suchte, selbst noch Platon.

Alles indirekte Erfahrung also, die zu überprüfen mir ausgeschlossen war im gespaltenen Europa. Auch mein anderer Zugang zu Blochs Tätigkeitsgeschichte in Leipzig, also in der DDR, mußte notwendig sehr beschränkt bleiben. Zum Abfassen meiner Einleitung für die »Materialien zu Ernst Blochs Prinzip Hoffnung« (Suhrkamp 1978) studierte ich außer seinen eigenen Publikationen im Ostblock die dort erschienenen Texte zu ihm und über ihn. Daraus konnte ich entnehmen, daß Blochs Position in der DDR von Anfang an und in Wellen immer wieder schwer angegriffen worden war. Ein Grundton tönt durch, mit ihm habe sich die DDR eine ganz schwere Fuhre spätbürgerlicher Ideale aufgeladen, nur bemäntelt von Blochs Rückführungen dessen auf Karl Marx, und dadurch besonders gefährlich, viel gefährlicher als offene kapitalistische Reaktion.

Allerdings entsprach Bloch damit nach anderer Seite doch auch ganz frühen Parteieinsichten zur Kulturpolitik, die davon ausgingen, der Sozialismus der DDR verdanke sich keiner Revolution, sondern sei von außen hereingetragen worden durch den Sieg der Sowjetunion übers Dritte Reich. Daher müsse die Kulturpolitik anknüpfen an das revolutionäre Denken der Spätbürgerlichkeit. Eine solche Einstellung machte Bloch bei aller Angegriffenheit auch immer mal wieder in Wellen zum gern gesehenen Geisteslehrer, welchem Umstand wohl der Nationalpreis zu verdanken war. Ganz so monolithisch strukturiert war also

die DDR-Geschichte nicht und Blochs Konzept der Einflußnahme nicht völlig aus der Welt gefallen dort.

Mit dem Ausgang von 1956 jedoch war das alles gescheitert. Die Abrechnung dessen habe ich ebenfalls gründlich studiert zu dem schon genannten und ausgeführten Forschungsunternehmen. Sie hieß »Ernst Blochs Revision des Marxismus«, eine Konferenz in Leipzig von 1957. Ganz nach vorn drangen drei Verdammungsurteile. Verflucht wurde Blochs Utopie, wie sie sich in den einzig real existierenden Sozialismus nicht schicken wolle. Verflucht wurde sein Unternehmen einer Revolutionsgeschichte jüdisch-christlicher Religion, weil es über eine vorgeblich revolutionäre Komponente diese Religiosität in den Sozialismus hinüberretten wolle, wo sie jedoch nichts zu suchen habe. Und verflucht wurde auch Blochs »Frechheit«, wie das so empfunden wurde von den Verfluchern, neben den Materialisten der Gesellschaftsprozesse Marx als einen gleichwertigen Materialisten der individualpsychischen Prozessualität Sigmund Freud gestellt zu haben, diesen Abhub aus spätbürgerlicher Dekadenz. Auch das also ein Leipziger Geschehen und Ereignis. An alle die Akten und den Briefverkehr in den Universitäts- und Parteiarchiven, wie sie in den letzten Jahren in so dankenswerter Weise die

Caysas zusammen mit anderen erschlossen haben, hatte ich selbstverständlich in den 70er Jahren nicht herankommen können.

Über Karola Bloch erfuhr ich noch desgleichen, daß ihr im Parteiausschlußverfahren nahegelegt worden sei, sie solle ihr Engagement für einen »humanen Sozialismus« widerrufen, was sie verweigert habe damit: Solcher Widerruf würde das Engagement für einen »inhumanen Sozialismus« beinhalten, ein solches Engagement aber sei ihr indiskutabel. Übrigens hätte sie der Widerruf auch nur im Zusammenhang mit einer Scheidung von ihrem Mann bewahrt vor dem Parteiausschluß. Auf dem Hintergrund skizzierter Sichtweise der Geschichte »Ernst Bloch in Leipzig« wünsche ich dem nun anlaufenden Symposium zum Thema allen gründlichsten Erfolg in der schwierigen Durchräumungsarbeit und hoffe darauf, daß es zu vielen Anstößen der Blochforschung und Blochpraxis kommt. Im weiteren würde ich mich sehr freuen, wenn Kooperation zwischen Leipziger und Ludwigshafener Aktivitäten nicht zuletzt der Ernst-Bloch-Gesellschaft sich entwickeln könnte, mitten im Deutsch-Deutschen, quer zu ihm.

*Offenbach am Main, 3. Dezember 1997*

HANS PFEIFFER

## Bloch oder die verspielte Chance

Leipzig. Ehemaliges Amtsgericht, Peterssteinweg. Im obersten Stockwerk das Institut für Philosophie. An einer Tür das Schild *Prof. Ernst Bloch Institutsdirektor*. Die Glasscheibe auf dem Namensschild war gesprungen. Jahrelang blieb die geborstene Scheibe hängen bis Bloch sein Zimmer für immer räumen mußte.

Die zerbrochene Scheibe deutete auf unbewußt Provisorisches. Der in diesem Raum weilte, weilte hier nur auf Zeit. Es lohnt nicht, das beschädigte Glas zu ersetzen. Es lohnt nicht. Wir weilten hier nur auf Zeit.

Der Mann, der angetreten war, das Leipziger Institut für Philosophie, wie er selbst es bekannte, zum Zwecke der Verbreitung, Pflege, Fortbildung der marxistischen Philosophie zu entwickeln, hatte wohl selbst nicht jenen Riß bemerkt, der einen schmalen, aber sichtbaren Schatten auf seinen Namen warf, ebenso wenig wie er den Riß wahrnahm, der zwischen dem Propheten eines reformierten Marxismus und den Scholastikern der marxistischen Kirche entstand.

Über Blochs Wirken in Leipzig zu sprechen, in dieser Stadt zu sprechen, in der seinem Wirken ein entwürdigendes Ende gesetzt wurde, verböte eigentlich die Scham. Denn es läßt sich nicht vergessen, daß sich in Leipzig mit Bloch wiederholte, was 270 Jahre zuvor dem Philosophen Thomasius angetan worden war: diesmal wie damals einen Gegner der Scholastik und der Orthodoxie zu schimpfieren und davonzutreiben.

Erinnerung an Bloch – von einem der sein Schüler war, der einst, wie eine Akte der Geheimpolizei vermerkte, zu den eifrigsten Verfechtern der Blochschen Ideologie gehört hat, deshalb zweimal durch Verlust seiner Arbeitsstelle bestraft wurde, und der sich dann dennoch von Bloch abwandte und seinen Frieden mit der Obrigkeit machte – wenn ein solcher sich seinen Erinnerungen stellt, muß er schon, auch vierzig Jahre später, dem verständlichen Drang nach Verdrängungen widerstehen.

Mich an Bloch zu erinnern, geschieht mit einer Art von Phantomschmerz. Phantome, die Erinnerungen an den Verlust von Gliedmaßen, sind ebenso geisterhaft wie real, fotografisch genau oder grotesk verzerrt.

Bloch wurde uns damals amputiert wie ein fauliges Glied. Der Phantomschmerz kann jene Vorgänge entstellen, verzerren. Deshalb will ich mich nicht auf mein Gedächtnis verlassen, sondern, wo es geboten scheint, meine eigenen Aufzeichnungen von damals verwenden, als objektivierbare subjektive Dokumente.

Ich werde nicht über Blochs Philosophie sprechen. Dazu taugen die Impressionen einer persönlichen Erinnerung nicht. Aber ich will daran erinnern, in welchem Licht- und Dunstkreis wir Studenten Bloch damals erlebten, genauer und eingeschränkt: wie *ich* Bloch sah, ich, der Siebenundzwanzigjährige, der von 1952 an als Philosophiestudent vier Jahre vor Blochs Katheder saß.

Bloch war für mich, den Deutschlehrer bisher in der Landesschule Grimma, ein exotisches Wesen. Fremdartig der ganze Mensch, erregend, geheimnisvoll durch seine Signaturen, die ihm die Aura von Ausgestoßensein und Auserwähltsein zugleich verliehen. Ausgestoßen als Jude aus dem tausendjährigen Reich, durch die Not und die politische Bewährung in der Emigration hoch erhoben über mich ehemaligen Wehrmachtssoldaten – der Ausgestoßene also ein Auserwählter auch, uns die Freiheit des Geistes und des Gewissens vorzuleben und zu lehren. Bewundert auch als lässiger Spaziergänger auf den Berghängen der Philosophie und in den Lustgärten der Poesie. Und seine Sprache! Hatte ich dergleichen jemals in freier Rede aus dem Munde eines Lebenden gehört? Die leicht bayerisch gutturale Einfärbung gab seiner Stimme etwas Urtümlich-Bodenständiges, Verlässliches. Die Sprachbilder wurden zum Leib für die sichtbar und hörbar sich vollziehende Geburt der Gedanken: bitter-sarkastisch manchmal oder mythisch raunend, schwelgerisch barock zuweilen oder dramatisch lapidar. Sein Spaß auch an bizarren Vergleichen. Ich habe Blochs sogenannte Stilblüten aus seinen Vorlesungen gesammelt. Sie sind keineswegs ein unbeabsichtigter lapsus linguae, sondern spontan gefundene witzige Anschaulichkeit eines Erkenntnisinhalts. Da sagte er: »Epikurs Früchte essen wir jeden Tag, wenn wir telefonieren.« Und über Sartres Philosophie: »Das

Nichts ist mit Schweinedreck besät.« Bergson charakterisiert er als »eine Mischung aus Puderstaub und Katarakt«, und »bei Hartmann gibt es Weltende auf Parlamentsbeschluß«. Heidegger sei »der Professor für Angst und Sorge« und Fichte »ein Cato, der nach Buchenharz riecht«. Jesus Christus nannte er »einen braven aufgeklärten rechtssozialdemokratischen Prediger« und »Paracelsus und Böhme Tiefseefische mit eigenem Druckverhältnis. Wenn man sie an die Oberfläche zieht, zerplatzen sie.« Die Heroen der Philosophie beurteilend, sparte Bloch weder mit Hochachtung (»Philosophen sind Freunde des gelehrten Bizeps«) noch mit Verachtung (»Man kann nicht alle Philosophen auf die Füße stellen, weil sie gar keine haben«).

»Im Hochgebirge wachsen keine Erdbeeren.« So kündigte er seine Vorlesungen über Hegel an. Das erschien mir wie ein Selbstporträt Blochs. Hochgebirge waren seine Gedanken, schwer für uns zu erklimmen, gebirgig der ganze Mann, gebirgig auch sein Standort. Gebirgig sein von Schluchten eingeschnittes Gesicht, die Nase ein Felsvorsprung, unter dem Gestrüpp der Brauen wie Bergseen fast erblindete Augen. Wenn das Wort vom Charisma einer Persönlichkeit inflationiert, dann heutzutage. Bloch *hatte* Charisma. Sonst wäre er nicht der große Verführer der Jugend geworden, der Feind, Luzifer, der in den Abgrund geworfen – oder wie es der Leipziger Parteichef unverblümt forderte – endlich eingesperrt werden sollte.

Ich fürchte, mit diesen Erinnerungsbildern setze ich mich dem Vorwurf idealsierender Historienmalerei aus. Ich kann nur erwidern: Damals stand ich im Bann von Blochs Persönlichkeit. Und war es verwunderlich, daß Bloch uns junge Leute derart erleuchtete? Wir älteren Studenten, darunter Zwerenz und ich, hatten als Wehrmachtssoldaten Militär und Krieg hassen gelernt, Zwerenz war desertiert, ich beim Überlaufen zu den Amerikanern von einem Nazi-offizier niedergeschossen worden. Die Jüngeren unter uns hatten noch Vertreibung, Flucht, Bombenkrieg miterlebt. So waren den meisten von uns die Schrecken des Krieges noch im eignen Gedächtnis, wir hatten uns, teils überzeugt, teils unwillig oder resigniert, in die äußeren und inneren Zwänge der DDR-Gesellschaft gefügt. Diese Generation war geprägt von einer Ideologie, die sich wie weiland der Katechismus in

wenigen scholastischen Lehrsätzen darbot. Den Denkenden wurde der Widerspruch zwischen der erfahrenen und der von der Agitprop geschaffenen Realität immer mehr bewußt. Sie dürsteten nach Wahrheit und kannten doch keine andere als die »vier Grundzüge«. Der westdeutsche Staat hatte sich zumindest juristisch als Nachfolger des Dritten Reiches bekannt und konnte für uns keine Alternative sein. Die DDR blieb meine wenn auch manchmal unwirtliche Heimat.

Es verarmt Blochs denkerischen Reichtum nicht, wenn ich ihn damals als Philosophen für uns Junge empfand. Das Treibende, Drängende, das Unbefriedigtsein am Weltzustand, das alles war jugendfrisch und erschien mir wie das vergeistigte Echo auf unsere Rufe nach einer besseren Welt.

Als Stalin starb, war ich bereits Student. An Tränen erinnere ich mich nicht, nur an Neugier im kleinen Kreis der Freunde: Was kommt nun? Was kam, war der 17. Juni. An diesem Tag hatte man uns Studenten eilfertig mit Kleinkalibergewehren ausgerüstet. Wir saßen oben im Institut wie in einem Bergfried und erlebten den Sturm der Massen auf das Gefängnis nebenan, sahen einen sowjetischen Panzer anrollen und die Menge zerstreuen. Wer die Spielregeln der Parteipolitik kennt, weiß, was danach kommen mußte. Eine Welle flutete über uns hinweg. Der Teufel war ausfindig zu machen, der das Volk zur Aufsässigkeit verführte hatte. Und Teufel waren immer zu entdecken, sie nisteten überall, natürlich auch im Institut. Man hieß sie aber nicht Teufel, man nannte sie »feindliche Plattform«. Es kam, wie Zwerenz damals der Parteileitung vorwarf, zu »Abschußaktionen«. Auch Werner Berthold fiel ihnen zum Opfer.

Das war überhaupt bezeichnend für das Institut der fünfziger Jahre. Immer wieder brachen, Epidemien gleich, Ketzeraufspürungen aus und in ihrem Gefolge flagellantische Reuebekenntnisse der der Abweichung Überführten oder, wenn diese nicht bekehrbar waren, Verbannung aus dem Institut.

Bloch blieb, soweit ich das damals beurteilen konnte, von diesem wüsten Treiben ziemlich unberührt. Es gab sozusagen eine Doppelherrschaft am Institut: Bloch und die Parteileitung. Noch schienen sie einander zu tolerieren, noch war Bloch – der sich gern einen »Bolschewiken ohne Parteibuch nannte« persona grata. Aber der Tumor des Mißtrauens begann

bei einigen seiner Mitarbeiter und Studenten zu wachsen, anfangs kaum spürbar noch. Blochs Einfluß verstärkte sich innerhalb und außerhalb der Universität. Bald beschränkten sich seine Vorlesungen nicht mehr auf den kleinen Hörsaal im Institut. Er sprach nun regelmäßig im überfüllten Hörsaal 40 des Hauptgebäudes vor Hunderten Studenten aller Fakultäten.

Besonders ein Vortrag, den er im November im Hörsaal der Anatomie hielt, ist mir noch in Erinnerung. Sein Thema hieß »Universität – Wahrheit – Freiheit«. Es konnte nur verstanden werden als herbe Kritik am bestehenden Studiensystem, das die Universalität der Bildung und eine disziplinierte Freiheit der Studenten behinderte. Es trage in seiner Starrheit, so rügte Bloch, einer sich dialektisch verändernden Wirklichkeit keine Rechnung. An einer Universität wie dieser, der Karl-Marx-Universität, wäre Karl Marx relegiert worden! Zwar stellte Bloch das marxistisch-leninistische Grundstudium, an dem jeder Student jeglicher Fakultät teilnehmend mußte, nicht in Frage. Aber er kritisierte die im Grundstudium tätigen Dozenten, die den Marxismus, das »Interessanteste in der Welt«, ledern und langweilig darstellten und die Studenten eher vom Marxismus abschreckten als sie für ihn zu gewinnen.

Und der Tumor des Hasses der Gescholtenen auf Bloch wuchs weiter.

1955 erhielt Bloch den Nationalpreis. Es war das Jahr seines 70. Geburtstages. Beide Ereignisse feierte er in heiterster Laune mit seinen Freunden, Kollegen und uns Studenten. Der Rektor der Universität bat mich, für die Geschenkmappe einen Glückwunsch beizusteuern. Ich schrieb für Bloch ein Sonett. Es begann so:

Hier wird das Denken wieder Abenteuer,  
Kolumbierfahrt in ein utopisch Land,  
noch unentdeckt und doch schon längst bekannt

Ich verglich Blochs Philosophieren mit heraklitischem Feuer und nannte es das Menetekel für eine untergehende Welt. Diese wenigen Worte mögen genügen, um das Maß meiner Ehrfurcht und Heldenanbetung gegenüber Bloch zu kennzeichnen. So unrecht hatten die Bloch-Gegner nicht, wenn sie uns vorwarfen, wir verdammten den Personenkult um

Stalin, hätten ihn aber durch einen neuen Kult um Bloch ersetzt.

Nach Stalins Tod war »Tauwetter« gekommen, »Frühlingsstürme brausten durchs Land«, wie es zwei sowjetische Romane in programmatischen Titeln verkündeten. Und Blochs programmatische Rede über Wahrheit und Freiheit Ende 1955 zeigte nur zu deutlich, daß auch er das Ende der Eiszeit und den Frühling des freien Geistes gekommen sah. Alles, was von da an Partei und Staatsmacht und ihre ideologischen Vollstrecker gegen Bloch zur Anklage brachten, enthüllte sich in zahlreichen Disputen als ein einziges Machtproblem. Es ging gar nicht, wie es äußerlich den Anschein hatte, um Blochs Fortschrittsbegriff, nicht um das Natursubjekt, um anthropologische Aspekte, um die Hoffnung. Es ging allein darum, einen Mann der Wirkung zu berauben, der auf seine, auf bisher in diesem Lande ungewohnte Weise einen wirkungsvolleren Marxismus-Werbefeldzug betrieb als die Partei.

Gewiß hatten Blochs Feinde auch hierin recht: Sein Marxismus war ein anderer als der offiziell verbreitete, der scholastisch versteinerte Marxismus-Leninismus, der sich dem Leben verbunden sah und doch die herangereiften Widersprüche des realen Sozialismus nicht mehr lösen konnte. Wiederholte sich in der Auseinandersetzung der Partei mit Bloch die alte Konstellation zwischen Luther und Müntzer? Dem Dogma Luthers, das überlieferte heilige Wort sei unantastbar, hatte Müntzer die lebendige Wahrheit entgegengesetzt, die jede Zeit neu für sich entdecken müsse. Bloch hatte nicht vor, den Marxismus zu überwinden. Aber er stellte neue Fragen, die der klassische Marxismus nicht bedacht hatte oder noch nicht hatte bedenken können. Und suchte Antworten darauf. Und die lebendige Wahrheit begann, das heilige Wort fragwürdig zu machen.

In jenen Tagen warnte der Parteisekretär des Instituts davor, das Institut zu einem Bloch-Institut werden zu lassen, es müsse eine Bastion des Marxismus-Leninismus bleiben.

Noch heute, vierzig Jahre später, frage ich mich, warum die Partei so verblendet war, den Krieg gegen Bloch zu eröffnen und ihn zum Feind und zum Konterrevolutionär zu erklären. Es mußte doch für die Partei und den Staat, die die politisch-moralische Einheit des DDR-Volkes verkündeten, geradezu ein

Geschenk der Geschichte gewesen sein, wenn ein Bloch auch anderes Denkende von der einst triumphierenden Wahrheit des Marxismus zu überzeugen vermochte. So sagte in der Diskussion nach Blochs Rede über Wahrheit und Freiheit der hochangesehene Theologe Emil Fuchs, Christen und Marxisten verbinde der Weg zur Wahrheit und Freiheit. Er sei stolz, daß die Leipziger Universität einen so großen Denker habe.

So verspielte die DDR auch diese Chance, durch einen solchen Denker selber an Wert, an Achtung und Anziehungskraft zu gewinnen. Denn die Ironie der Dialektik gefiel sich nun einmal darin, daß nicht die Lordsiegelbewahrer des Marxismus mich und manchen anderen zum Marxisten machten, sondern daß gerade der Mann, der als Antimarxist verschrien wurde, uns den Humanismus und die Universalität von Marx erschloß. Und angesichts des kategorischen Imperativs von Marx, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlorenes, ein verächtliches Wesen ist, angesichts dieser Weltbefreiungs-Chiffre fragte ich nicht, ob Bloch von diesem oder jenem heiligen Wort die Patina abkratzte und ihm einen befremdenden neuen Glanz verlieh. Nein, danach fragte ich nicht. Ich sah einen Mann vor mir, der eher einem alttestamentarischen Propheten als einem Kathederphilosophen glich. Und wenn Bloch kündete, wir stünden an der Schwelle großer offener Horizonte, so erschien mir das als eine Absolution für alle Sünden der Gegenwart, die wir, hinter uns lassen würden auf dem Weg ins Morgen. »Dem Morgenrot entgegen, ihr Kampfgenossen all«, das war vereinbar mit Bloch, das war *auch* jahrhundertalte Hoffnung. Doch was uns am 1. Mai als Kampflied zu singen gestattet war, war es, philosophisch auf den Begriff gebracht, noch lange nicht. 1956 brach der offene Krieg zwischen der Partei und dem Philosophen aus. Ich werde Ausbruch, Verlauf und Ende dieses schmachlichen Vorgangs nicht schildern. Darüber gibt es umfängliches Quellenmaterial. Das Atmosphärische jener hitzigen Wochen ist daraus nur zu erahnen und auch durch Erinnerungen wie diese kaum vermittelbar.

Im Sommer 1956 legte ich aufgrund meiner Studienleistungen das Staatsexamen ein Jahr vorzeitig ab und wurde im Herbst am Institut als wissenschaftlicher Assistent mit einem Lehrauftrag für Ästhetik

angestellt. Ich galt am Institut, auch bei Bloch, als »Literat«, denn bereits ein Jahr zuvor war ein Bühnenstück von mir aufgeführt worden, das Bloch an Brecht zur Kenntnisnahme geschickt und das Brecht mit dem Lob bedacht hatte, es sei so etwas wie ein moderner Ödipus. Obwohl ich also nun seit Herbst 1956 dem Wissenschaftlichen Rat des Instituts angehörte, blieben mir die Vorgänge, die in Blochs Entlassung mündeten, weitgehend verborgen. Ich war nicht in der Parteileitung und hatte deshalb keinen Einblick in das logistische Netzwerk, das sich von Ulbricht über den Leipziger Bezirkssekretär Fröhlich und die Kreisleitung der Universität bis zur Parteileitung des Instituts spannte.

Die Krise in Polen und der Volksaufstand in Ungarn, unmittelbare Folgen des XX. Parteitag und der Kritik am Stalinismus, verstörten im Herbst 1956 die Angehörigen des Instituts aufs tiefste, berührten sie doch schmerzhaft den Zweck und Sinn unserer Tätigkeit und unserer Anschauungen. Bloch verurteilte entschieden die blutigen Ausschreitungen in Ungarn, erwartete aber von Polen Impulse für ein freieres Denken und Reden. Bei einigen seiner Kollegen erregte er Mißfallen, als er im Wissenschaftlichen Rat nach Harichs Verhaftung – Harich wurde der Konterrevolution bezichtigt – Harich verteidigte: »Harich ist für mich so lange ein Gentleman, bis es Beweise für diesen Vorwurf gibt.« Mit solchen Äußerungen geriet Bloch selber immer stärker in Verdacht, mit der Konterrevolution zu sympathisieren. In den Briefen an meine Frau zwischen Oktober 1956 und März 1957 spiegelt sich meine Befindlichkeit jener Monate wider.

24. Oktober 1956: »Schwere blutige Kämpfe in Ungarn. Das zieht sich wie eine Lawine weiter von Polen aus. Man kann nicht wissen, was die nächste Stunde bringt.«

15. November 1956: »Katastrophenluft um uns.«

Am 3. Dezember 1956 nach einer Diskussion im Wissenschaftlichen Rat: »Deprimierend. Jede Regung einer selbständigen Ansicht wird auch künftig bei uns hart unterdrückt werden.«

6. Dezember 1956: »Gefahr von Revolution. Es ist besser, die höchst fragwürdige Karriere in einer sich so prostituierenden Wissenschaft aufzugeben.«

18. Dezember 1956: »Die Atmosphäre am Institut ist mit Spannung geladen. Gestern in der fast fünf-

stündigen Sitzung des Wissenschaftlichen Rates erfolgte die erste Explosion. Schon lange bestehende Differenzen zwischen Bloch und einem Assistenten kamen zur Entladung, als Bloch bei irgendeiner entgegengesetzten Meinung des Assistenten, die ihm als persönliche Beleidigung erschien, die Beherrschung verlor und diesen anbrüllte wie einen kleinen Schuljungen. Alle waren wie erstarrt. Man müßte ohne alles Fingerspitzengefühl sein, wenn man nicht die Hochspannung spürte, die ja nur ein Abbild der großen Spannungen im kleinen ist.«

22. Januar 1957: »Es ist nun doch geschehen, was ich befürchtet habe. Bloch ist gestürzt worden und wird keinerlei Vorlesungen mehr halten, ist auch als Institutsdirektor erledigt. Man wollte, daß ich mich mit meiner Unterschrift zu dieser Schuftigkeit bekenne und sie unterstütze. Ich habe die Unterschrift verweigert. Vielleicht kannst du dir denken, was es bedeutet, sich einem Parteibeschuß, der direkt von Walter Ulbricht inspiriert worden ist, zu entziehen. Meine Tage am Institut sind gezählt, ich werde mit einigen anderen Assistenten, die ebenfalls ihre Unterschrift verweigerten, die Konsequenzen ziehen.«

Am 15. Februar 1957, nach einer Parteiversammlung: »Nach über sechsstündiger Dauer endlich wieder heraus! Das ganze erinnerte an Inquisition, jemand sprach von Hexenjagd-Atmosphäre. Es steht nun unumstößlich fest, daß ich nicht bleiben werde, und daß jede Vorlesung, die ich halte, die letzte sein kann.«

Als ich Bloch einige Tage später besuchte, empfing er mich mit der Frage: »Begreifen Sie das alles?« Er begriff es nicht. »Man hat mich im vergangenen Jahr noch mit Huldigungen überhäuft!« Hätte er jedoch die amtlichen Glückwünsche aufmerksamer wahrgenommen, hätte ihm auffallen müssen: Der »parteilose Bolschewik« Bloch wurde von der Partei nie als einer ihresgleichen angesehen, immer nur als ein humanistischer Philosoph.

Weiter in einem Brief vom 20. Februar: »Soeben las ich in der »Leipziger Volkszeitung« einen Bericht über die Bezirkskonferenz der Partei. Obligate Ausfälle gegen Bloch.« 1990 fand ich im Archiv der SED-Bezirksleitung den ganzen Wortlaut von Fröhlichs Äußerungen gegen Bloch. Fröhlich behauptete, Bloch habe zum Mord an Parteifunktionären aufgefordert. Daß Bloch noch nicht verhaftet sei, verdanke er allein der

Gutmütigkeit und Toleranz der Partei. Manche Leuten sagten, dieser Kampf sei ein Racheakt des Genossen Ulbricht. Sie hätten recht, die Partei wünsche noch mehr solcher Racheakte.

Fröhlichs Worte bewiesen: Die Partei befand sich in panischer Angst. Überall suchte sie Feinde, und am eifrigsten unter den eigenen Genossen.

So schrieb ich am 18. März: »Furcht vor dem nächsten Morgen. Man hat nun allerhand Material zusammengetragen, das beweisen soll, unser Kollektiv habe schon immer in politischer Opposition gestanden. Alles verdüstert sich in dieser ewigen Spannung und Angst, die um so unheimlicher ist, als sie eben keinen Grund hat – es sei denn die Tatsache, daß man sich nicht zu einem willenlosen Werkzeug machen lassen will.«

Die subjektive Authentizität dieser Brieftexte gestattet dem Chronisten objektivierbare Beschreibungen, in welcher Gestimmtheit sich ein junger Assistent Blochs befand, der keiner oppositionellen Gruppierung angehörte, sondern der – das entnahm ich verschiedenen Berichten für die Staatssicherheit – nur wegen seiner Freundschaft mit Zwerenz und seinem Eintreten für Bloch zum Oppositionellen stilisiert wurde.

Heute, vierzig Jahre später, auf dieser Konferenz über Blochs Philosophie zu philosophieren, ist das eine, damals die Sprengkraft seiner Persönlichkeit und seiner Gedanken miterlebt zu haben, ein anderes.

Phantomschmerz, so sagte ich eingangs, erhält die Erinnerung an einen Verlust. Aber jene Jahre waren für mich auch ein Gewinn. Sie waren, wie unter einem Brennglas gebündelt, gleißender Brennpunkt politischer Erfahrung. Die gesellschaftlich-politische Krise der mittfünfziger Jahre offenbarte sich auch am Institut in fast archetypischen individuellen Vorgängen. Überzeugungen prallten unversöhnlich aufeinander. Leidenschaften erhitzten sich. Rechtgläubige spürten Ketzer auf, Abtrünnige erhoben sich in der Selbstgewißheit alleiniger Wahrheit. Da riß sich einer weinend das Hemd auf und bot die nackte Brust dem Messer der Kritik dar. Da zerbrach Angst Freundschaften, da blühten Verrat und Denunziantentum. Das Ich unterwarf sich dem Überich der Macht oder verschleiß sich in nutzlosem Protest. Lebensentwürfe wurden zerrissen wie eine Fehlkonstruktion.

Rebellion, Anpassung, Kniefall – alles war möglich, selbst in einem einzigen Menschen.

Und die sich schließlich als Sieger über Bloch wähten, sollten doch keine Sieger bleiben, nicht für die Zukunft und schon gar nicht im Sinne Hegels, der da sagte, der tragisch Scheiternde gehe wohl unter, aber zugleich gehe mit ihm neue Welt auf. Aber selbst eine solche Tragödie hat sich in diesem Fall nicht ereignet. Bloch war nicht untergegangen, und eine neue Welt ist noch nicht aufgegangen.

Ich komme zum Schlußkapitel.

In der Parteiversammlung am 7. Mai 1957 erklärte uns der Parteisekretar des Instituts, Dr. Horn, die Zeit des Liberalismus sei zu Ende. Eine sozialistische Universität erforderere restlose Eliminierung aller »bürgerlichen« Einflüsse. Wenig später erhängte sich Dr. Horn, ein hochgebildeter, menschlich integrierter Wissenschaftler. Als sein jahrelanger Hilfsassistent wußte ich, daß er die Treibjagd gegen Bloch nicht billigte. Er war an dem Widerspruch zwischen Rolle und Gewissen höchst ehrenhaft zugrunde gegangen.

Wenige Tage nach meiner Weigerung, Blochs Entlassung zuzustimmen, wurde ich bereits Zielperson operativer Ermittlungen durch die Staatssicherheit. Sie blieb mir nicht verborgen und sollte mir wohl auch nicht verborgen bleiben. Ich fand nach meiner Entlassung aus dem Institut Arbeit als Lehrer an einer kleinstädtischen Oberschule. Auch dorthin folgte mir der Ruch des »Blochismus«. Ich wurde für die Republikflucht von 21 Schülern verantwortlich gemacht. Ein Artikel in der Schulzeitung über »Tradition und Revolution« wurde als konterrevolutionäre Aufforderung zum Aufstand verurteilt. Allerhöchstes Mißfallen erregte jedoch meine in der »Neuen deutschen Literatur« abgedruckte Erzählung »Die Höhle von Babie Doly«, eine Novelle, die Bloch nach der Lektüre ein bleibendes Meisterwerk genannt hatte. Sie wurde von Dozenten und Studenten des Instituts in einer dazu einberufenen Konferenz in Acht und Bann getan. Der Vorwurf in der öffentlichen Kritik: Literarische Realisierung der Philosophie Blochs, keine Spur marxistischer Ideen.

In jenem Frühjahr 1958 wurde ich mitten aus dem Unterricht herausgeholt und in einem Wagen der SED-Kreisleitung nach Leipzig verbracht. Unterwegs wurde mir geraten, ich könne mich nur durch eine

umfassende Selbstkritik von diesen schwerwiegenden Vorwürfen und weiteren Maßnahmen retten.

In dieser Stunde sah ich mich endgültig vor eine Entscheidung gestellt: bleiben oder gehen? Westdeutschland war für mich kein Ausweg. Ich wollte nicht in eine mir völlig fremde Welt. Ich wollte bleiben.

Man brachte mich in ... den Versammlungssaal. Vor mehreren hundert Genossen hielt Paul Fröhlich eine Rede, die Konterrevolution sei noch lange nicht gebannt. Ich wußte, man rechnete auch mich dazu. Ich wußte, was ich nun zu tun hatte. Ich trat ans Rednerpult und übte Selbstkritik. Dabei bedauerte ich, dem Einfluß Blochs unterlegen zu sein.

Diese Bemerkung war den Leipziger Parteioberen zu halbherzig. Wenige Wochen später erschien eine Kommission der Lehrgewerkschaft aus Leipzig an meiner Schule und bezichtigte mich, mit einigen Kollegen eine konterrevolutionäre Plattform gebildet zu haben. Ich verlor zum zweiten Mal meine Arbeit.

Bloch brach jeden Kontakt mit mir ab. Er war tief verletzt. Obwohl er in jenen Tagen selbst im »Neuen Deutschland« ein Bekenntnis zur DDR abgelegt hatte, konnte er mir meinen Widerruf nicht verzeihen. Ich habe ihn mir auch nicht verziehen. Noch jahrelang träumte ich davon, daß sich Bloch wieder mit mir versöhnte.

Als Bloch dann später trotz seines Treuebekenntnisses die DDR verließ, wirkte er trotzdem weiter in mir fort. Ich fühlte mich als eine Art Krypto-Blochianer, mit dem inneren Auftrag, Blochs Gedanken lebendig zu erhalten. Als ich 1965 am Leipziger Literaturinstitut einen Lehrauftrag für dramatisches Schaffen erhielt, fand ich in Blochs Werk viel Praktikables für die Entwicklung einer Systematischen Dramaturgie.

1985 wurde ich zum Direktor des Literaturinstituts berufen. Als Prinzip der Leitung dieser Lehrstätte stellte ich meinen Mitarbeitern mein Ziel vor, auf dieser kleinen Insel Institut zu vereinen, was Bloch als die widersprüchlichen Wunschbilder sozialer Utopien beschrieben hatte: »Freiheit und Ordnung«. Für das Institut also: schöpferische Freiheit des Wortes und der Kritik innerhalb einer gegebenen Ordnung zu ermöglichen. 1996 bestätigte der sächsische Kulturminister, Professor Meyer, daß das Literaturinstitut damals ein beachtliches Maß an innerer

Liberalität besaß, das diese Einrichtung vor manch anderer Hochschule auszeichnete.

Daß ich jene Kollisionen mit Staat und Partei in den fünfziger Jahren und manche noch im folgenden Jahrzehnt durchstand, daß ich trotz alledem nicht die DDR verließ und mich als Schriftsteller wie als politisch Tätiger für die Verwirklichung der sozialistischen Ideale meiner Jugend engagierte, das ist wohl jener schon genannten Ironie der Dialektik geschuldet. Obwohl die Partei alles getan hatte, mich zu ihrem Feind zu machen, hatte der vermeintliche Antimarxist Bloch mich zum Marxisten gemacht. Lebens- und hoffnungskräftig erhielt mich Blochs Entdeckung vom kalten und vom warmen Rot des Marxismus. Das

kalte Rot befähige uns, die strengen unübersteigbaren historischen Determinationen unserer Existenz kühl zu analysieren und das Neue schrittweise zu verwirklichen, weil es total nicht realisierbar sei. Gerichtet also auf das jeweils Mögliche und Machbare.

Das warme Rot befähige uns, über das heute Mögliche und Machbare hinauszudenken, auf das Heraufdämmern der Vernunft und des Humanum.

Beide Sichten vereint, mache uns unbetrüger und unenttäuschbar.

Um es am Ende mit Blochs Worten zu sagen: Trotz der Gefahr möglichen Unheils bleibe die Hoffnung, daß die Menschen ihr mögliches Glück nicht vereiteln.



EVA LEHMANN

## Erinnerungen einer Studentin an Bloch

Wie habe ich Ernst Bloch kennengelernt? Ich kam 1950 zur Leipziger Uni mit dem Wunsch, Philosophie zu studieren. Vorerst geriet ich ans Franz-Mehring-Institut. Von einem Professor hatte ich als Schulmädchen eine recht diffuse Vorstellung. Ich dachte mir, daß er alt und weise ist und seine Schüler ihm zu Füßen sitzen und seine Worte in sich aufsaugen. Unsere neuen Professoren waren nicht so. Wir lernten viel bei ihnen, doch sie ähnelten mehr den Lehrern in der Schule. Und sie waren sehr jung. Da ging das Gerücht um von einem Professor, der so ganz anders sei. Zwar konnten die meisten nicht genau erklären, worüber er eigentlich sprach, doch er sei »ganz toll«. Er las im alten Hörsaal 40, und Studenten aus allen Fakultäten strömten zu ihm. Ich strömte mit. Als ich den Hörsaal betrat, war er schon überfüllt. Viele saßen auf Treppenstufen oder im Gang auf dem Fußboden. Ich erwischte noch eine Stufe zum Hinsetzen. Auf dem Podium stand eine Gestalt, die sich sofort einprägte und für immer im Gedächtnis blieb: ein Mann, nicht sehr groß, aber von kräftiger Gestalt, mit weit ausholenden Gesten, ausdrucksstarker Mimik und einem Charakterkopf mit dichtem, grauen Haarschopf. Laut und tönend stieß er einzelne Wortgebilde hervor, die für mich erst einmal unverständlich waren. Ich war mitten in eine Vorlesung zur Geschichte der Philosophie geraten, wovon ich damals noch nicht viel Ahnung hatte. Aber alles – die einprägsame Gestalt auf dem Podium, die hungernden lauschenden Studenten, die Spannung im Raum – wirkte ergreifend wie ein dramatisches Theaterstück und zog mich sofort in seinen Bann. Ein Jahr später wurde ich Studentin am Institut für Philosophie und hatte regulären Unterricht bei Ernst Bloch.

Was haben wir bei Ernst Bloch gelernt? Bloch hat Geschichte der Philosophie gelehrt, ausführlich, über jeweils mehrere Jahre. Er hat *nicht* seine eigene philosophische Lehre vorgetragen. Diese schrieb er in seinen Büchern auf. Doch natürlich kam seine spezifische philosophische Sicht bei der Darstellung der einzelnen Philosophen zum Ausdruck. Aber das wichtigste ist: Unabhängig davon, ob man Anhänger seiner

besonderen Hoffnungsphilosophie war oder nicht, der Hauptgrund unserer Verehrung ist die Art und Weise, *wie* er Philosophie lehrte. Ernst Bloch hat uns das *Denken* gelehrt – ich meine dabei vorrangig nicht das Schlußfolgern nach den Regeln der formalen Logik, sondern das Denken als *Nach-Denken*, das beginnt bei dem Staunen über etwas, das eigentlich und für die meisten selbstverständlich ist. Danach erst folgen die Fragen »warum«, »wodurch«. Beim Staunen über das, was selbstverständlich ist – da beginnt das Philosophieren. Und das hat er nicht nur des öfteren gesagt, sondern täglich und stündlich vor uns und mit uns getätigt. Staunen über das, was für die Erwachsenen selbstverständlich ist, ist die Eigenschaft des Kindes. Die großen »Warum-Fragen« sind deshalb der Schrecken vieler Eltern, weil sie dadurch aus ihrem Alltagsdenken herausgerissen werden und sich selbst die philosophische Frage nach dem »Warum« neu stellen müssen.

Philosophieren beginnt beim Staunen – Philosophen sind Menschen, die als Erwachsene das Staunen des Kindes neu gewonnen haben oder – noch besser – die die staunende Sicht des Kindes nie verloren haben, die sie ins Erwachsenenleben hinübergerettet haben. Das Staunen und die darauf folgenden Fragen sind immer ganzheitliche Fragen. Sie sind nie mit der Erkenntnis einer Einzelwissenschaft zu beantworten, sondern zielen stets auf den großen Zusammenhang zwischen Bereichen, die auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun haben – das ist der Bereich der Philosophie. Zugleich hat diese Sicht Beziehungen zur Dichtung. Daher Blochs Nähe zur Poesie und seine eindrucksvollen und sinnenfrohen Wortschöpfungen. Seine bildreiche Sprache ist nicht Verzierung, sondern entspringt seiner persönlichen Sicht auf die großen Zusammenhänge in der Welt, die mit abstrakter Rationalität allein nicht zu erfassen sind. Gern demonstrierte er dies am Beispiel des Begriffs »Obst«. Er fragte: »Kann man Obst essen? – Nein. Man kann nur Äpfel, Birnen essen, und konkret nur *diesen* Apfel, *diese* bestimmte Birne«. [Die Rednerin holt an dieser Stelle einen roten Apfel aus der Jackentasche und legt ihn demonstrativ auf das Rednerpult.]

Wir haben bei Ernst Bloch zusammen mit der Geschichte der Philosophie *das Philosophieren gelernt, als geistige Tätigkeit*. Diese ist nicht an einen bestimmten Wissensstand oder gar eine bestimmte Fachdisziplin gebunden, sondern sie ist eine Eigenschaft, die möglichst viele Menschen aus den unterschiedlichsten Bereichen und Berufen haben sollten. Sie ist eine zutiefst menschliche Eigenschaft.

Indem wir durch Bloch animiert wurden zum Wundern über scheinbar Selbstverständliches, wurden wir gefeit gegenüber dem Dogmatismus, der sich in der DDR besonders in den folgenden Jahrzehnten in der gesamten Gesellschaftswissenschaft ausbreitete. Wir bewahrten uns mindestens ein Fünkchen Zweifel, Nachfragen gegenüber der stalinistischen Form des Marxismus, die die Sicht auf die Welt in ein undifferenziertes, mechanisches Raster zwängte, so daß viele wirkliche Zusammenhänge darunter spurlos verschwanden, andere verfälscht wurden. Ernst Bloch hat uns geholfen, eigenständiges Denken zu bewahren und auch in dieser Zeit

immer wieder unbequeme Fragen zu stellen. Dafür danken wir.

Diesen Dank möchte ich auch im Namen meines Mannes, des Philosophen und Ästhetikers Günther K. Lehmann aussprechen, der mit mir zusammen bei Ernst Bloch studierte und 1994 nach schwerer Krankheit gestorben ist. Die geistigen Anregungen Ernst Blochs zum unkonventionellen Denken haben in seiner Arbeit sichtbare Früchte getragen. Wenn er noch lebte, würde er hier sprechen. Deshalb möchte ich nur mitteilen: Günther K. Lehmann schrieb u. a. einen Artikel anlässlich des 100. Geburtstages Ernst Blochs<sup>1</sup>, worauf dessen er bei einer diesen betreffenden Tagung in der DDR nicht erwünscht war. Von seinen vier in der DDR geschriebenen Büchern wurden zwei publiziert<sup>2</sup> sowie ein Essay über Georg Lukács<sup>3</sup>. In den letzten sieben Jahren seines Lebens hat er vier große philosophische Bücher in essayistischer Form zu geistigen Problemen unserer Zeit verfaßt, von denen drei bis jetzt erschienen sind<sup>4</sup>, ein Manuskript zum Thema »Unio Mystica« liegt noch beim Verlag.

<sup>1</sup> Siehe Günther K. Lehmann: *Stramin und totale Form. Der Kunstphilosoph Georg Lukács und sein Verhältnis zu Ernst Blochs »Ästhetik der Hoffnung«*. In: *Weimarer Beiträge*. Berlin, Weimar (1985)4. S. 533–557. – <sup>2</sup> Günther K. Lehmann: *Frei sein – aber wie?* Leipzig, Jena 1960; *Phantasie und künstlerische Arbeit*. Berlin, Weimar 1966 und 1976. – <sup>3</sup> Günther K. Lehmann: *Ästhetik im Streben nach Vollendung*. In: *Georg Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen*. Bd. 2. Berlin, Weimar 1981 und 1987. S. 839–880. – <sup>4</sup> Günther K. Lehmann: *Der Übermensch. Friedrich Nietzsche und das Scheitern der Utopie*. Berlin [u. a.] 1993; *Ästhetik der Utopie*. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch. Stuttgart 1995; *Macht der Utopie. Ein Jahrhundert der Gewalt*. Stuttgart 1966.

WERNER BERTHOLD

## Erinnerungen an Ernst Bloch 1952/1953

Erinnerungen sind in mehr als einem Sinne subjektiv und von später Erfahrenem überlagert. Für ihre objektive oder zumindest intersubjektive Wertung ist daher eine knappe Aussage darüber geboten, unter welchen Um- und Zuständen einst das erfahren wurde, woran man sich heute erinnert. Ein Historiker unterzieht sich damit selbst einer Art Quellenkritik. Daß auch hierbei der gegenwärtige Erkenntnisstand zum Ausgangspunkt wird, ist unvermeidlich. Es ist aber danach zu streben, daß man diesen sowie frühere Erkenntnisse, die nach der erinnerten Zeit zu verzeichnen waren, weder in positiver noch in negativer Hinsicht in diese hineinträgt. Das gilt auch für die Erinnerung an einzelne Personen (Rugard Otto Gropp u. a.). Die Erinnerungen werden durch tagebuchähnliche Notizen und eine schriftliche Beurteilung durch Bloch ergänzt und verifiziert. Unter solchen Aspekten sind einige Vor- und Zwischenbemerkungen auch über denjenigen unvermeidlich, der seine Erinnerungen unterbreitet. Es sind die Erinnerungen eines heute 77jährigen an eine Zeit, da er 28/29 Jahre zählte. Und Bloch stand damals im 66./67. Lebensjahr.<sup>1</sup>

Im Frühjahr 1952 wurde ich am Institut für Philosophie unter dem Direktorat von Ernst Bloch Hilfsassistent. Bis weit in die fünfziger Jahre wurde die Lehre an den meisten Universitäten der DDR vor allem in den gesellschaftswissenschaftlichen und philosophischen Bereichen zu einem nicht geringen Teil von Hilfsassistenten bestritten. Das waren Studenten, die dafür als geeignet galten und Lehraufträge erhielten. Rugard Otto Gropp, der Leiter der Abteilung Dialektischer und Historischer Materialismus, hatte mich dafür gewonnen und angefordert. Wir hatten uns am Franz-Mehring-Institut der Gewifa kennengelernt, wo ich 1950 nach dem Besuch der ABF (1948–1950) immatrikuliert worden war. Nach Streichung meiner

SED-Mitgliedschaft im Zuge der Parteiüberprüfung 1951 mußte ich das Institut verlassen, konnte aber an der Philosophischen Fakultät in der Fachrichtung Geschichte das Studium im zweiten Studienjahr fortsetzen. Gropp hielt wie nahezu alle Mitglieder der SED, die mich näher kannten, diese Streichung für ungerechtfertigt und unterstützte mich moralisch und mit Ratschlägen bei meinen Einsprüchen dagegen. Sein Vorschlag, einen Gestrichenen – eine sarkastische Wendung lautete damals: »Vorsicht, frisch gestrichen!« – nicht nur ans Philosophische Institut, sondern obendrein an die Abteilung für Dialektischen und Historischen Materialismus zu holen, zeugte von Mut. Von Bloch wurde er dabei uneingeschränkt unterstützt. Gropp wurde von ihm damals sehr geschätzt. In einem Gespräch mit dem Rektor Georg Mayer, an dem ich teilnahm, charakterisierte er Gropp als einen Wissenschaftler, der vom Dogmatismus weit entfernt sei und der es »faustdick hinter den Ohren habe«. Das war eine beliebte Wendung Blochs für eine besondere Wertschätzung. Neben der Durchführung von Seminaren über die Quellen des Marxismus, an denen auch Gerhard Zwerenz teilnahm, und die Junghegelianer wurde ich von Gropp beauftragt, den Entwurf für eine Vorlesung über die Geschichte der marxistischen Philosophie auszuarbeiten. Das erfolgte auch unter dem Einfluß der philosophiehistorischen Vorlesungen von Bloch. Im Bestreben, das Studium der Geschichte und der Philosophie miteinander zu verbinden, hatte ich sie schon zuvor gehört und besuchte sie nun zum zweiten Mal. Mit der Weite des Horizonts und dem Reichtum der Kenntnisse und Gedanken beeindruckte mich besonders die Blochsche Interpretation der Stellungnahmen Kants, Fichtes und Hegels zur Großen Französischen Revolution sowie der Philosophie Giordano Brunos und Spinozas. Ich bewunderte die

<sup>1</sup> Das Manuskript wurde im Oktober 1998 abgeschlossen. Eine erste Fassung wurde Prof. Hans Pfeiffer, Prof. Dr. Jürgen Teller und Gerhard Zwerenz zur Kenntnis gebracht, die im Zeitraum meiner Erinnerungen 1952/1953 und auch nach meinem Ausscheiden dem Institut für Philosophie bis 1957 angehörten und die besondere Wertschätzung Blochs besaßen. Hans Pfeiffer und Gerhard Zwerenz beurteilten angesichts des Agierens von R. O. Gropp 1956/1957 dessen Rolle auch schon in den Jahren 1952/1953 negativer. Von Jürgen Teller liegt keine Meinungsäußerung vor.

unbeugbare Konsequenz, mit der diese trotz aller Entbehrungen und Gefahren und – im Falle Brunos – bis zum qualvollen Tod auf dem Scheiterhaufen an ihren Überzeugungen festhielten. Vor allem faszinierte mich die Auffassung Brunos über die Unendlichkeit des Universums sowie die Spinozistische Forderung, alle »Dinge« »sub specie aeternitatis«, unter dem »Gesichtspunkt der Ewigkeit«, zu betrachten. All dies wurde von Bloch eindrucksvoll vermittelt. Weiter bekräftigte mein Verständnis der Blochschen Philosophiegeschichte – wie auch die historischen Vorlesungen von Ernst Engelberg und Walter Markov – meine damalige Fortschrittsauffassung. Nach dem Faschismus und den beiden Weltkriegen, die der Kapitalismus in kaum zwei Generationen hervorgebracht hatte, erschien auch mir der Weg zur kommunistischen Weltgesellschaft als gesetzmäßiger, alternativloser und im Grunde teleologischer Fortschrittsprozeß, in dem sich die großen Revolutionen der bisherigen Geschichte fortsetzen und verwirklichen, was zu ihrer Zeit noch nicht möglich war. In der breiten Kampffront gegen die imperialistischen Kräfte, die auch nach meiner Überzeugung vor der Herbeiführung eines neuen Faschismus und der Auslösung eines dritten Weltkrieg nicht zurückschrecken würden, wurde der notwendige subjektive Faktor für die Durchsetzung dieser Entwicklung gesehen. Keinen Zweifel gab es für deren, d. h. für unseren Sieg. Die Parteien von »neuem Typus«, wobei im Sinne der Kominterntradition und unter dem Eindruck des Sieges der UdSSR die KPdSU die zentrale Stellung einnahm, erschienen dabei als wesentliche Voraussetzung. Die Erfahrungen, die ich mit der wirkungsstarken organisatorischen Macht des Faschismus und der militärischen Disziplin nicht nur der Wehrmacht als Soldat und Kriegsgefangener gemacht hatte, führten trotz mentaler Vorbehalte zu diesen Überzeugungen. Auf diese Weise sollte in einer Art Nachholung der Großen Französischen Revolution sowie der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution die »deutsche Misere« überwunden werden. Alle Äußerungen von Bloch belegten, daß dies damals auch seinen Vorstellungen entsprach. Das schloß eine entschiedene Ablehnung der Entwicklung ein, die sich in der BRD vollzog.

Daß die Philosophiegeschichte Blochs weitgehend eurozentrisch konzipiert war, wurde von mir und

wohl allen anderen Hörern nicht als Mangel empfunden. Sie begann mit Thales und war auf Hegel und den Marxismus angelegt. Die marxistische Philosophie gewann dadurch jedoch einen Reichtum, der in ihren dominierenden Interpretationen, die den Stalinschen Thesen über den dialektischen und historischen Materialismus folgten, nicht zu finden war. Das war schon bei einem Vortrag deutlich geworden, den Bloch 1949 an der ABF gehalten hatte. Die Resonanz, die seine Ausführungen hier fanden, entsprach aber nicht dem Respekt, der seiner Persönlichkeit entgegengebracht wurde. Doch auch begabte Studenten mußten sich erst in die ihm eigene Rhetorik hineinhören.

Mit Jürgen Teller, einem anderen Hilfsassistenten des Instituts, verband mich bald eine enge Freundschaft. Er war ein direkter Mitarbeiter von Bloch im Bereich Geschichte der Philosophie. Auch über ihn gewann ich Blochs volles Vertrauen. Das fand auch darin Ausdruck, daß dieser glaubte, in mir Züge von Verrina, einer Gestalt aus dem »Fiesko«-Drama Schillers, zu entdecken. So wurde ich denn auch von meinen Freunden am Institut und an der Theaterhochschule, zu denen vor allem der spätere Regisseur Kurt Veth gehörte, genannt. Auch hier war der Einfluß Blochs wirksam.

Als er an einer Abhandlung über die »Feuerbach-Thesen« arbeitete – sie erschien in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« (Heft 2/1953) –, führte er auch mit Teller und mir darüber Diskussionen und beauftragte mich in Form einer Bitte, wie es seine Art war, marxistische und antimarxistische Auffassungen über diese Thesen zu ermitteln, zusammenzustellen und zu kommentieren. Es entsprach seiner Großzügigkeit, daß er mich als Dank zu einem Essen ins Hotel Astoria einlud. Wie auch im Institut erörterte er dabei neben philosophischen Problemen Fragen des Instituts und erbat die Meinung dazu. Generell behandelte er die von ihm ausgewählten bzw. bestätigten Hilfsassistenten als Partner. Seine große natürliche Autorität erlaubte es ihm, auf jede Betonung seiner Stellung als Direktor und Vorgesetzter zu verzichten. Als ich im Zuge der Arbeit am Entwurf einer Vorlesung über die Geschichte der marxistischen Philosophie in der Engelsschen »Einleitung« zur »Dialektik der Natur«, die 1952 mit dem Buch zugleich als unkommentierte Broschüre erschien, einen

Widerspruch entdeckte und eine kontroverse Briefdiskussion mit dem Dietz-Verlag, der »Einheit« und dem »Neuen Deutschland« auslöste, fand ich die volle Unterstützung Blochs. Das gilt auch für Gropp, Georg Klaus, Robert Schulz und viele andere. Es ging um den Passus, in dem Engels zunächst den Fortschrittsprozeß der Menschheit bis zur kommunistischen Weltgesellschaft schildert und prognostiziert, um dann – als Folgerung aus der Laplaceschen Kosmogonie – ihre Ausrottung infolge schwindender Sonnenenergie als unvermeidliches und hingenommenes Schicksal vorauszusagen. Für Bloch war es selbstverständlich, daß der Fortschrittsgedanke den Kampf der Menschheit um ihre Fortexistenz und Unsterblichkeit einschließt. Er warf jedoch unter diesem Aspekt auch die Frage nach dem Schicksal der Individuen auf. Ich gewann den Eindruck, daß er an eine Weiterexistenz nach dem Tode – wenn auch keineswegs im christlichen Sinne – glaubte. Auch der Bericht einer Studentin über ein Gespräch, das sie mit Bloch anlässlich des Todes ihrer Mutter geführt hatte, schien diese Vermutung zu bestätigen. Das gilt auch für die Worte, »ich werde erwartet«, die er vor seinem Tode gesprochen habe. 1956 hat er dann in einem Vortrag in der Akademie der Wissenschaften unter dem Titel »Differenzierungen im Begriff Fortschritt« seine Fortschrittsauffassung ausführlich dargelegt. Es finden sich darin aber auch Gedanken, die er 1952/1953 noch nicht formulierte. Die drei Bücher Blochs, die 1951, 1952 und 1953 in der DDR erschienen waren: »Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel«, »Avicenna und die Aristotelische Linke« und »Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere« wurden gründlich studiert und diskutiert. Die Blochschen Thesen des »aufrechten Gangs«, der Totalität, des Erbes, des »Unabgegoltenen« u. a. verbanden sich mit der Auffassung Lenins, daß nur jener Kommunist werden kann, der seine Kenntnisse mit allen Wissenschaften bereichert, die in den bisherigen Klassengesellschaften geschaffen worden sind. In diesem Sinne begeisterten Teller wie mich auch die Verse Ernst Fischers in seinem Gedichtband »Denn wir sind Liebende!«

Sowohl im persönlichen Gespräch, im wissenschaftlichen Rat des Instituts, dem auch die Hilfsassistenten angehörten, bei Einladungen in sein Haus in der Wilhelm-Wild-Straße in Schleussig als auch in

seinen Vorlesungen und Seminaren äußerte Bloch häufig seine Meinung zu politischen, zeitgeschichtlichen und philosophischen Fragen. Seine selbstbewußte und engagierte Frau Karola, eine Architektin, die im Unterschied zu ihm Mitglied der SED war und auf eine aktive politische Tätigkeit in der kommunistischen Bewegung zurückblicken konnte, nahm natürlich an den Zusammenkünften in seiner Wohnung teil. Bloch brachte ihr eine hohe Achtung entgegen und betrachtete sie als eine Beraterin in politischen Fragen.

Selbstverständlich war für ihn wie für seine Mitarbeiter, daß die Oktoberrevolution, die Sowjetunion, deren entscheidenden Beitrag zur Vernichtung des Faschismus Bloch wiederholt betonte, die kommunistische Weltbewegung, die neuen sozialistischen Staaten und damit auch die DDR den weltgeschichtlichen Fortschritt vornehmlich verkörpern. Auch die Moskauer Prozesse in der Mitte der dreißiger Jahre hielt er unter diesem Aspekt weiterhin für gerechtfertigt. So zitierte er zustimmend, was Benes dazu gesagt habe: »Für jeden Kopf, der da rollt, ein helf's Gott.« Seine Einschätzung Stalins war aber ambivalent. Nach dessen Tod äußerte er in einer Vorlesung, die Gefahr, die vom Imperialismus ausgehe, sei größer geworden. In einem Kreis von Mitarbeitern zeigte er sich aber auch darüber erleichtert, daß der Kult um Stalin nun wohl sein Ende finden werde. Mit kritischer Ironie glossierte er die übertriebene Manier bei der Propagierung des »Kurzen Lehrgangs« der »Geschichte der KPdSU(B)«. Sicherlich erfolgte das auch unter dem Einfluß von Walter Markov, mit dem Bloch freundschaftlich verbunden war. Markov hatte den »Kurzen Lehrgang« als eine Broschüre bezeichnet und geäußert, das Problem Trotzki müsse noch gründlich erforscht werden, was 1951 unter anderem zu seinem Ausschluß aus der SED führte. In Ablehnung einer Abwertung Hegels durch Stalinsche Äußerungen meinte Bloch, wenn die Sowjetunion einen Denker seines Formats aufzuweisen hätte, würde Moskau »Hegelgrad« heißen. Unter analogen Aspekten wandte er sich gegen jene, die das »Proletariat um ihr Erbe bringen«.

Noch deutlicher war im Rahmen seiner grundsätzlichen Bejahung der DDR seine Kritik an ihr und einigen ihrer führenden Persönlichkeiten und Maßnahmen. Im Institutsrat berichtete Bloch über eine

Diskussion, die Walter Ulbricht mit Intellektuellen in Berlin geführt hatte (ich glaube anlässlich der 2. Parteikonferenz im Juli 1952, an der Bloch als Gast teilgenommen hatte). Er habe dort vorgeschlagen, ein Buch über Heidegger zu schreiben. Amüsiert gab er die Reaktion von Ulbricht wieder: Die (gemeint war die BRD) kriegen wir sowieso. Wenn aber ein Buch des »Kollegen Bloch« dazu beitragen könne, sei das natürlich sehr zu begrüßen. Angesichts der wachsenden Mißstände und Spannungen, die zwischen der 2. Parteikonferenz und dem 17. Juni 1953 zu verzeichnen waren, meinte Bloch jedoch, es liefe auf eine maßlose Überschätzung Ulbrichts hinaus, wenn man ihn dafür verantwortlich machen würde. Anlässlich des Jahrestages der Oktoberrevolution 1952 oder aus einem ähnlichen Grunde nahm ich als Funktionär der Gesellschaft für Deutsch-Sowjetische Freundschaft an einer Zusammenkunft mit Bloch und Georg Mayer teil. Dieser, mit dem sich Bloch sehr gut verstand, kritisierte die Monotonie in den Sitzungen der Volkskammer, der er angehörte. Bloch stimmte ihm vollkommen zu. Andererseits meinte er, nachdem ich in jener Eigenschaft einer Versammlung der Hochschulgruppe des Kulturbundes, die Bloch leitete, die Grüße der Gesellschaft für Deutsch-Sowjetische Freundschaft überbracht hatte, es wäre »kein Raunen, sondern ein Zittern durch den Saal gegangen«.

Bloch, der sich zu einem schöpferischen Marxismus bekannte, dessen notwendigen Fortgang er aber auch unter die Begriffsfolge »Marxismus – Leninismus – Stalinismus« faßte<sup>2</sup>, übte an der Art und Weise der Gestaltung und Durchführung des obligatorischen gesellschaftswissenschaftlichen Grundlagenstudiums, das mit dem Herbstsemester 1951 eingeführt worden war und das er grundsätzlich sehr begrüßte, heftige Kritik. Das galt auch für die Qualifizierung und Qualität von Lehrkräften. Diese Kritik kulminierte in dem Vorwurf, diese würden nicht ausgebildet, sondern »abgerichtet«. Er wandte sich gegen einen »Schmalspurmarxismus« und setzte zu dessen Überwindung auf ein »Geschlecht Nichtschmalspur, das wir so dringend benötigen«. Seine Mitarbeiter und Studenten versuchte er auf seine Weise in diesem Sinne zu erziehen und zu bilden. Wenn er jungen Wissenschaftlern und

Studenten begegnete, die er jenem »Geschlecht« zu-rechnete, war er begeistert. Das war hinsichtlich des westdeutschen Philosophen Hans Heinz Holz zu ver-zeichnen, den er zu einem Vortrag (1952 oder 1953) eingeladen hatte. Nach einem Gespräch mit Hans Pfeiffer, der 1952 das Studium am Institut aufgenommen hatte, äußerte er fasziniert: »Das ist kein Student, das ist ein Assistent, ein Privatdozent.« Eine hohe Meinung hatte er gleichfalls von Gerhard Zwerenz und Jürgen Teller. Beeindruckt zeigte er sich von Wolfgang Harich auch dadurch, daß dieser in seiner Gegenwart über ihn rede, als sei er gar nicht anwesend.

Es kann nicht verwundern, daß sich Bloch mit seiner Haltung viele Feindschaften einhandelte, die sich auch auf seine Mitarbeiter erstreckten. Aber auch junge Absolventen des Franz-Mehring-Instituts, die mit der Durchführung des Grundlagenstudiums beauftragt waren und sich ernsthaft und angestrengt um eine qualifizierte Lehrtätigkeit bemühten, wurden durch die Heftigkeit der Kritik von Bloch schokkiert. Seine Schriften und seine Lehrtätigkeit begannen einer verschärften dogmatischen Kritik zu unterliegen. Auch ein qualifizierter Wissenschaftler, der nach einiger Zeit selbst einer dogmatischen Kritik ausgesetzt war und gemäßregelt wurde, bezeichnete die Vorlesungen Blochs als »Gift« für die Studenten. Doch auch Verehrer von Bloch, zu denen ich gehörte, standen ihm nicht kritiklos gegenüber. So hatte auch ich den Eindruck, daß er ökonomischen Problemen kein ausreichendes Verständnis entgegenbrachte und seine Idealvorstellung einer kommunistischen Zukunftsgesellschaft zu abstrakt als Maßstab an die Mängel auf dem Weg dahin anlegte. Verwundert war ich über seine Geringschätzung Heinrich Heines, der ich auch widersprach. Doch als ich dessen bekannte These zitierte: »Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner«, meinte er nur lakonisch, es sei typisch für Heine, den Donner in Beziehung zur Tat zu setzen, während doch nur der Blitz in diesem Kontext als die einschlagende Tat gelten könne. Dem war ebensowenig etwas entgegenzusetzen, wie meine Begeisterung für Heine durch diese berechtigte Kritik einer seiner Analogien wesentlich zu beeinträchtigen war. Bloch schien es aber vor allem darum zu gehen, zur logischen Analyse und zum kritischen Hinter-

<sup>2</sup> Siehe Ernst Bloch: *Subjekt – Objekt. Berlin 1951. S. 228.*

fragen von vorherrschenden Meinungen zu erziehen. Auch sein Verhältnis zur Geschichtswissenschaft vermochte ich nicht zu teilen. Trotz umfassender historischer Kenntnisse hatte er ihr gegenüber jenes herablassende Verhältnis, das für manche Philosophen charakteristisch ist und das in extremer Form Schopenhauer, den Bloch aber entschieden ablehnte, auf den Begriff brachte. Es findet auch in einer Äußerung Blochs Ausdruck, die Markov im Ergebnis einer Diskussion über das Verhältnis Philosophie und Geschichtswissenschaft wiedergibt: »Ich räume ein, Geschichte ist eigentlich etwas anderes. Geschichte ist der Friede von Passarowitz.«<sup>3</sup> Für Bloch war sie lediglich eine Art Hilfswissenschaft im Dienste der Philosophie. Mein Freund Teller neigte damals ebenfalls zu dieser Version, während für mich die Geschichtswissenschaft den gleichen Rang wie die Philosophie besaß. Auch eine Begegnung Blochs mit Ernst Engelberg, der oft als Vollbluthistoriker bezeichnet wurde, führte zu meiner Enttäuschung zu keiner echten Verbindung zwischen den beiden bedeutenden antifaschistischen Gelehrten. Da ich mich Engelberg eng verbunden fühlte und fühle, seitdem wir 1950 in eine Abteilungsorganisation der SED an der Gewifa gewählt worden waren, hatte ich diese Begegnung angeregt und daran teilgenommen.

Die Diskussion über das Verhältnis der Blochschen Philosophie zum Marxismus begann schon damals. Bloch empörte sich darüber, als »bürgerlicher« Wissenschaftler und Philosoph bezeichnet zu werden. 1956/1957 wurde die Diskussion über das Verhältnis der Blochschen Philosophie zum Marxismus parteihierarchisch und vor allem durch Gropp angeheizt. Doch auch in der würdigend-kritischen und von jeder Diskriminierung befreiten Weise, in der diese Frage 1985, anlässlich des 100. Geburtstages Blochs, durch Helmut Seidel<sup>4</sup> und andere behandelt wurde, ist ihre erneute Prüfung schon deshalb geboten, da in dem grundlegend veränderten Weltzustand seit 1989/1990 wohl die meisten seiner einstigen Kritiker ein neues undogmatisches und pluralistisches Marxismusverständnis gewonnen haben. Doch dieser Weltzustand verlangt nicht zuletzt gemäß der Kant-

schen und durch Bloch erneuerten und modifizierten Frage, »was darf ich hoffen«, auch eine neue Prüfung der Blochschen Philosophie.

Bloch hatte offenbar schon früh erkannt, daß es ratsam ist, seine Version eines bereicherten Marxismus in der Lehrtätigkeit nicht direkt, sondern durch das Medium der Geschichte der Philosophie zu vermitteln. Das hebt auch Gerhard Zwerenz unter dem Gesichtspunkt der »Sklavensprache« hervor.<sup>5</sup> Daß sich Bloch jedoch nicht als einen Philosophiehistoriker im Sinne von Kuno Fischer betrachtete, den er mit dem ironischen Kommentar bedachte, er verstehe die von ihm behandelten Philosophen besser, als sich diese selbst verstanden hätten, betonte er immer wieder. So meinte er mit Ironie, er halte die philosophiehistorischen Vorlesungen, die der Lehrplan vorschrieb, da er das »zufällig« könne. In Anspielung auf sein Hegelbuch »Subjekt-Objekt« unterstrich er aber, daß er nicht Subjekt, sondern Objekt der Geschichte der Philosophie sein wolle. Wie auch das Bloch gewidmete Kolloquium der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen im Dezember 1997 in Leipzig zeigte, erfüllte sich diese Hoffnung voll und ganz. Allerdings war zu beobachten, daß auch in viel späteren DDR-Zeiten Historiker der Philosophie und anderer Disziplinen auf eine analoge Weise bestrebt waren, Erkenntnisse und Gedanken, die im Verdacht parteihierarchischer Wächter standen, disziplinen-genetisch zu vermitteln. Das lief jedoch auch auf ihre Entschärfung hinaus.

Offensichtlich wurden aber 1952/1953 alle Angriffe auf ihn aus oberen Ebenen der Parteihierarchie gestoppt. Vor allem Kurt Hager hielt damals offenbar noch seine Hand über ihn. Auch Paul Fröhlich, seit 1950 Erster Sekretär der Kreis- und seit 1952 der Bezirksleitung der SED, übte noch Zurückhaltung. Als im Frühjahr und Frühsommer 1953 – noch vor dem 17. Juni – in der SED-Parteioorganisation der Institute für Philosophie und Psychologie, die damals bestand, Parteiverfahren gegen Mitarbeiter des Instituts durchgeführt wurden, schienen maßgebende Funktionäre Bloch zu versichern, daß dies mit ihm nichts zu tun habe und er als Antifaschist und bedeutender Ge-

<sup>3</sup> Walter Markov: *Zwiesprache mit dem Jahrhundert. Berlin und Weimar 1989*. S. 215. – <sup>4</sup> Siehe *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1985)7. – <sup>5</sup> Siehe »*Neues Deutschland*«. Berlin vom 2./3. August 1997.

lehrter in hoher Achtung stehe. Erst im Herbst 1956 änderte sich das grundlegend, nachdem er noch 1955 den Nationalpreis erhalten hatte. Dies habe ich jedoch nicht mehr am Institut für Philosophie erlebt, aus dem ich vor Beginn des Studienjahres 1953/1954 ausgeschieden bin. Das Studium setzte ich an der Fachrichtung Geschichte fort. Bloch prüfte mich jedoch zuvor in Geschichte der Philosophie und bewertete 1954 gemeinsam mit Ernst Engelberg meine Staatsexamensarbeit über die Wirkung der Philosophie Schopenhauers nach der Revolution 1848/49. Das Thema hatte mir Engelberg als Direktor des Instituts für Deutsche Geschichte und Autor des Hochschullehrbuches für Deutsche Geschichte (1849 bis 1871) vorgeschlagen, der mich ungeachtet politischer Diskriminierung im Staatsexamen betreute und gegen den Widerstand von Parteifunktionären im Februar 1956 in eine planmäßige Doktoraspirantur aufnahm.

Das liegt aber bereits jenseits der direkten Erinnerungen an Ernst Bloch, die auf persönlichen Kontakten beruhen. So kann ich mich auch im Rahmen dieses Erinnerungsberichtes zu der nachfolgenden Entwicklung und zu der verhängnisvollen Rolle, die mein ehemaliger Chef, Professor Gropp, dabei spielte, aus der Sicht eines Außen- und Ohrenzeugen nicht mehr äußern. Weder zu ihm noch zu Bloch hatte ich nach 1953 Kontakt. Übrigens trifft es hinsichtlich der Datierung und der Parteidisziplin nicht zu, daß ich »we-

gen parteifeindlichen Verhalten(s) am philosophischen Institut aus [...] der Partei und vom Institut ausgeschlossen wurde«<sup>6</sup>, wie es im einem Denunziationsbericht vom 15. Dezember 1956 heißt. Kein Ausschluß, aber eine Streichung der Mitgliedschaft war schon 1951 erfolgt. (Diese Fragen berühren jedoch nicht die Erinnerungen an Bloch und werden in einem anderen Kontext Behandlung finden.)

Angesichts der Diskussion über den Antisemitismus in der DDR sei noch erwähnt, daß die Mitarbeiter und Studenten Blochs fast vergaßen, daß Bloch Jude war. Auch bei seinen schärfsten dogmatischen Kritikern schien dies keine Rolle zu spielen. Der Kreissekretär der KMU, der in den Jahren der Antiblochia fungierte, war übrigens selbst jüdischer Herkunft. Das galt auch für den Nachfolger Blochs im Institutsdirektorat.

Das Jahr, in dem ich sozusagen Tür an Tür einer der Mitarbeiter Blochs war, steht als eine »dichte« Zeit in meiner Erinnerung, um einen Blochschen Begriff zu verwenden. Als ich 1960 eine Vorlesung über die Geschichte der Geschichtswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung des Geschichtsdenkens auszuarbeiten begann, war seine philosophiehistorische Vorlesung ein großes Vorbild. Und als ich 1988 – anläßlich meines 65. Geburtstages – die Frage zu beantworten hatte, welchen akademischen Lehrern ich das meiste zu verdanken habe, nannte ich Bloch nächst Engelberg und Markov.

6 Siehe Volker Caysa u. a. (Hrsg.): »Hoffnung kann enttäuscht werden ...«. Ernst Bloch in Leipzig. Frankfurt am Main 1992. S. 126.

MARTIN HUNDT

## Die Gewalt des Systems

### Zu Ernst Blochs Rede anlässlich des 125. Todestages von Hegel

Ich wundere mich – mit Sich-Wundern beginne nach Bloch Philosophie – über meinen Mut, vor diesem Kreise über Bloch zu sprechen, denn weder war ich sein Schüler, noch habe ich überhaupt Philosophie studiert.<sup>1</sup> Ernst Bloch bin ich ein einziges Mal persönlich begegnet, für eine Sekunde, als ich, wohl 1953, den Kurzsichtigen im Gewühl der Mai-Demonstration in der Grimmaischen Straße beinahe angerannt hätte.<sup>2</sup>

Blochs Philosophie ist mir Jugenderinnerung, und gerade er war es ja, der forderte, man solle »Achtung vor den Träumen der Jugend« haben.<sup>3</sup> Es war 1952, hier an der Leipziger Universität, am Institut für Publizistik und Zeitungswissenschaft der Philosophischen Fakultät in einer Vorlesung über Staat und Recht, als uns ein Dozent zum Thema Hegel nur zu sagen hatte, der sei ein Ideologe des feudal-reaktionären preußischen Staates gewesen. In der Pause hielten ihm zwei Studenten einige der bekannten Äußerungen von Marx und Engels über Hegel entgegen, die seinem Vorlesungstext so gar nicht entsprachen: daß die klassische deutsche Philosophie eine der Quellen des Marxismus gewesen sei und daß die deutsche Arbeiterbewegung sich voller Stolz auf Kant, Fichte und Hegel berufen könne. Der Dozent lachte uns aber nur aus, wohl wissend, daß damals der auf Stalin zurückgehende, vorwiegend aber von Schdanow propagierte unsägliche Unfug, die klassische deutsche Philosophie sei die konservative Reaktion auf die Französische Revolution gewesen, im Entscheidungsfalle mehr galt, als Marx und Engels. Und wir jungen Studenten wußten noch nicht, daß man Dogmatismus nicht mit Zitatensklauberei bekämpfen kann.

Ein Jahr später erschien das erste Heft der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie«, kurz darauf in ihr ein scharfer Angriff Rugard Otto Gropps gegen Bloch, in dem Hegel eine große Rolle spielte, was unsere mißlungene Debatte vom Vorjahr thematisch wieder aufzugreifen schien. Wir beschlossen, mit einem Artikel, gespickt mit Marx- und Engels-Zitaten, Bloch zu Hilfe zu kommen. Mangelnde philosophische Kenntnisse, Unentschlossenheit und die Wirren des Studienabschlusses verhinderten 1954 die Ausführung dieses unreifen Plans. Aber es blieben (auch nachdem Fritz Behrens und Auguste Cornu zur Verteidigung Blochs aufgetreten waren) ein gewisses Schuldgefühl und ein waches Interesse am Gegenstand, die die Ursache waren, daß mir mein Freund, nun Redakteur beim »Neuen Deutschland«, Ende 1956 eine wohl heimlich gefertigte Kopie von Blochs Rede anlässlich des 125. Todestages Hegels zukommen ließ, sowie – wieder ein paar Jahre später – den Auftrag, Gropps 1960 erschienene Broschüre »Das nationale philosophische Erbe« zu rezensieren. Mein Artikel stand am 19. Februar 1961 im »Neuen Deutschland«. Darin hieß es, es sei »zu sehr vereinfacht« festzustellen, Bourgeoisie und Proletariat verhielten sich »der nationalen Geschichte und dem kulturellen Erbe gegenüber gerade entgegengesetzt«. Zum Grundgedanken der Broschüre schrieb ich: »Zu starr aufgefaßt ist auch der Gegensatz zwischen der Philosophie vom Ende des 13. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, die ihre dialektischen Überlegungen mit fortschrittlichen Überlegungen verband, zur späteren deutschen Philosophie, die die Dialektik im Zusammenhang mit konservativen und reaktionären sozialen

1 Sondern *Journalistik*, u. a. bei Hermann Budzislowski. – Sollte nicht auch er in der Leipziger Universitätsgeschichte zusammen mit der glanzvollen Plejade der antifaschistischen Professoren vom Ende der 40er / Anfang der 50er Jahre genannt werden? – 2 Das bedeutet, daß ich ihn erkannte. Gelesen hatte ich vor allem seine Artikel in »Sinn und Form«, geblättert in »Subjekt – Objekt«. Sein »Prinzip Hoffnung« lag damals noch nicht vor, seine Vorlesungen konnte ich nicht besuchen, weil die rigorose Studiendisziplin am Beginn der Einführung des »Sozialistischen Zehnmonatstudienjahrs« dies nicht erlaubte. – 3 Bloch wußte, daß der Gedanke aus Schillers »Don Carlos« stammt, und wies auch darauf hin.

Auffassungen entwickelt habe. Hier ist auch eine der Grundlagen dafür, daß bei Gropp [...] verschiedene Vertreter der klassischen deutschen Philosophie immer noch nicht in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt werden.«

Mein Freund und ich hatten die Satisfaktion, öffentlich, sogar im »Zentralorgan«, gegen Gropp gesagt zu haben, daß Hegel kein »Knecht der Reaktion« war, wenn auch, ohne den zwangsemeritierten Bloch (damals noch in Leipzig) nennen zu können.

Blochs Rede nun, gehalten am 14. November 1956 an der Humboldt-Universität, mit dem Titel »Hegel und die Gewalt des Systems«, wurde in der DDR nie gedruckt. Sie ist in Band 10 der Gesamtausgabe enthalten<sup>4</sup>, der den Bandtitel »Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie« trägt, unter dem man sie eigentlich nicht vermutet. In Erinnerungen, Interviews sowie im bisher veröffentlichten Briefwechsel Blochs wird sie nicht erwähnt und ist so unbekannt, daß Arno Münster in der schönen Einleitung zur Interview-Sammlung die Rede in der Akademie der Wissenschaften vom Sommer 1956 als Blochs »letzten öffentlichen Vortrag in der DDR« bezeichnete.<sup>5</sup>

Dabei bildete gerade die Hegel-Rede vom November die Peripetie seines Leipziger Aufenthalts, sie spielte die auslösende Rolle für das Vorlesungsverbot. Zwar hatte Ernst Hoffmann schon 1950 eine Attacke geritten (Bloch predige »unter marxistischem Aushängeschild

die idealistische Dialektik Hegels«<sup>6</sup>), 1952 veröffentlichte Wolfgang Schubardt »Kritische Bemerkungen zu ›Subjekt – Objekt‹<sup>7</sup>, aber bis 1956 stand Bloch unter einem gewissen Schutz Kurt Hagers<sup>8</sup>. Ende 1956 jedoch setzte die Verfolgung schlagartig ein, und die Hegel-Rede ist wie vielleicht keine andere genutzt worden, um Bloch und seine Philosophie im ganzen zu treffen. Erst jetzt erhob sich der Vorwurf des Revisionismus. Sein alter Gegner Gropp trat am 19. Dezember im »Neuen Deutschland« gegen ihn an, Alfred Kosing im Januar, Walter Ulbricht auf der 30. ZK-Tagung Ende Januar, mit dem groben Vorwurf, Bloch habe »das ganze Hegelsche System [...] verherrlicht«, Hager im Februar 1957 im »Forum«<sup>9</sup>, in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« und in der »Leipziger Volkszeitung«<sup>10</sup>, Hermann Ley im März in der »Einheit«<sup>11</sup>. Das alles ist im Dezember 1956 vorbereitet worden, unmittelbar nach der Hegel-Rede, und das trifft auch auf die Konferenz hier in Leipzig vom 4. bis 5. April 1957 zu, aus der dann der Sammelband »Ernst Blochs Revision des Marxismus« hervorging, in dem kein anderes Werk Blochs – mit Ausnahme natürlich des »Prinzip Hoffnung« – so sehr zur Vorlage der Polemik wurde, wie diese Rede, wenn oft auch verdeckt, denn sie konnte, weil nicht veröffentlicht, kaum zitiert werden.

Ein philosophiehistorisches Aperçu, wie Bloch sie liebte: Während die Ansichten einiger antiker

4 Ernst-Bloch-Gesamtausgabe. Frankfurt am Main 1969. S. 481–500. – 5 Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch. Hrsg. u. eingel. von Arno Münster. Frankfurt am Main 1977. S. 11. – 6 Jahrgang 1950, Heft 9. – 7 Jahrgang 1952, Heft 6. – 8 Wie schwach dieser Schutz war, erhellt daraus, daß Hager noch in seinen Erinnerungen, vier Jahrzehnte später, Bloch als zwar antifaschistischen, aber bürgerlichen Denker wertet, der 1961 vielleicht aus familiären Gründen in die BRD gegangen sei! – Aber wie ambivalent über lange Zeit hinweg Hagers Verhältnis zu Bloch war, zeigt eine Erinnerung Karola Blochs: Bloch konnte »am 4. [sic!] November zum 125. Todestag von Hegel an der Humboldt-Universität noch den Festvortrag über ›Hegel und die Gewalt des Systems‹ halten. Ein wahrer Sturm brach los, als Ernst in das überfüllte Audimax rief: ›Jetzt muß statt Mühle endlich Schach gespielt werden!‹ Kurt Hager, der bei diesem Vortrag anwesend war, ging am Schluß auf mich zu und sagte: ›Ich bin nicht mit allem einverstanden, was Bloch sagt, aber wenn er so dasteht und Blitze schleudert, ist er wie ein wahrer Zeus!‹« (Karola Bloch: Aus meinem Leben. Mössingentälheim 1995. S. 268.) – 9 Kurt Hager: Der Kampf gegen bürgerliche Ideologie und Revisionismus. In: »Forum«. Nr. 3/4, Februar 1957. S. 7f. – Es handelte sich um Auszüge aus seiner Diskussionsrede auf der 30. Tagung des ZK der SED. In derselben Ausgabe des »Forum« wurde als »Wissenschaftliche Beilage« unter dem Titel »Über den Fortschritt. Eine Auseinandersetzung mit einigen Auffassungen von Prof. Dr. Bloch, Leipzig« ein Beitrag von Schulz, Horn, Gurst, Handel, Rochhausen und Wahl abgedruckt, der sich nicht auf die Hegel-Rede, sondern vorwiegend auf Blochs »Differenzierungen im Begriff Fortschritt« bezog, philosophische Fragen der Physik, Anthropologie und Kosmologie behandelte. Gropp fand diesen Beitrag zu inkonsequent – siehe Mystische Hoffnungsphilosophie ist unververtretbar mit Marxismus. In: »Forum«. Nr. 6, 2. Märzausgabe 1957. Wissenschaftliche Beilage). – 10 Abdruck seiner Rede auf der Konferenz der Lehrkräfte des gesellschaftswissenschaftlichen Grundstudiums der Karl-Marx-Universität in der »Leipziger Volkszeitung« vom 27. Februar 1957. Wiederabgedruckt in Michael Franzke (Hrsg.): Die ideologische Offensive. Ernst Bloch, SED und Universität. Leipzig 1992. S. 122–127. – Hier Ulbricht etwas verfeinert: Bloch habe die Unterscheidung zwischen Methode und System bei Hegel »faktisch aufgehoben« (S. 126).

griechischer Philosophen, von denen keine Werke überliefert sind, wie etwa Sokrates, sich aus den gegen sie gerichteten Polemiken sinngemäß erschließen lassen, ließen sich Blochs Ansichten über marxistisches Umstülpen des Hegelschen Systems aus den Polemiken gegen ihn in keiner Weise herauslesen. Allerdings teilte er mit Sokrates das Schicksal, der Verführung der Jugend angeklagt zu werden.

Die Aufregung über die Hegel-Rede lag sicher auch darin begründet, daß Bloch seine Sprachkunst hier sehr direkt in den Dienst einer antidogmatischen Attacke stellte: Es gelte nun, Schach statt Mühle zu spielen (an dieser Stelle gab es starken Beifall), die IX. Symphonie lasse sich nicht auf dem Kamm blasen, Marxismus könne keinesfalls ein Stilleben aus vier bis fünf Lesefrüchten sein. Das traf.

Die massive Reaktion auf die Hegel-Rede beruhte allerdings weder auf ihrem Inhalt, noch ihrer Form, sondern in erster Linie auf der Tatsache, daß die dogmatischen Kräfte in der SED-Führung nach der systeminternen Lösung in Ungarn endlich die Möglichkeit sahen, gegen ihre Kritiker (Harich, Bloch, Behrens, Benary und andere mehr) offensiv vorzugehen.

Sicher ist es nicht nur für den Editionsspezialisten interessant, daß meine Kopie in einigen Punkten vom gedruckten Text abweicht.<sup>12</sup> Ein Teilnehmer der Veranstaltung von damals schrieb mir jüngst: »Allerdings kamen in der freien Rede Wendungen vor, die im gedruckten Text fehlen«<sup>15</sup>.

Der Textvergleich ergibt: Etwa vier bis fünf Sätze des Drucktextes fehlen im Redetext, dafür sind dort, an anderen Stellen, etwa ebenso viele neu aufgenommen. Im Vortrag ließ Bloch einen Satz weg, in dem der Systemmacher Hegel als »der größte Dachdeckermeister der Welt« bezeichnet ist, ebenso einen in seiner Kürze etwas dunklen Satz über das Hinstreben des Weltprozesses zu einem Totum und schließlich zwei

Sätze über die Stellung der Naturphilosophie, die Hegel fälschlicherweise nur am Anfang seines Systems behandle, während sie sich durch ein neues System überall hindurchziehen müsse. Diese beiden Gedanken wären ausführlicher als dort möglich zu behandeln gewesen und wurden wohl deshalb gestrichen. Politisch relevant erscheint lediglich die Streichung des Satzes: »Uns helfen keine roten Oberlehrer fern vom Leben, keine Papier-Ästhetik fern von Kunst, kein Philosophieren fern von Philosophie.« Diese Formulierung fand er allerdings so schön, daß er sie – ohne den roten Oberlehrer – weiter hinten doch wieder einfügte.

Neu in den Vortragstext kam der Hinweis: »Aber auch Engels selber hat die Trennung von Methode und System bei Hegel de facto nicht befolgt; er hätte sonst nicht, wie geschehen, Hegels Ästhetik bewundern können, er hätte am wenigsten auf den geschichteten Aufbau von Hegels Naturphilosophie in seiner ›Dialektik der Natur‹ zurückgehen können.« In der Eile hat Bloch offenbar vergessen, hier auch den »Anti-Dühring« zu nennen, was er in diesem Zusammenhang in anderen Schriften tat.<sup>14</sup>

Es gibt im Redetext einen zusätzlichen erläuternden Satz zu Platon, in die Aufzählung großer philosophischer Leistungen ist neben Spinoza, Kant und Hegel nun interessanterweise Campanella eingefügt, und am Schluß des Vortrags, bevor die Zeit von Hegels Philosophie als das Ende der aufsteigenden bürgerlichen Gesellschaft bezeichnet ist, fügte er ein, es sei eine »Kunst, die jeweils gegebene, gesellschaftlich mögliche Sicht zu ermessen. Oder auch, was das gleiche ist, die Tageszeit der geschichtlichen Verhältnisse selber, in der man sich befindet.«

Grundgedanke der Rede war es, nicht nur die *Methode* Hegels sei für den Marxismus wichtig, sondern auch das *System*, das sich im übrigen im Laufe von Hegels Schaffen wesentlich geändert habe, also

11 Hermann Ley: Ernst Bloch und das Hegelsche System. In: *Einheit* (1957)3, S. 327–335. – 12 Das ist keine Besonderheit dieser Rede; Bloch änderte stets an seinen Texten. Allerdings wird dies in der Ernst-Bloch-Gesamtausgabe leider nicht dokumentiert, da sie weder Variantenverzeichnisse noch überhaupt irgendwelchen textkritischen Apparat aufweist. – 13 Hans Heinz Holz an den Verfasser, 13. November 1997. – 14 Der Gedanke, Engels habe seine Naturdialektik »auf Hegels Spuren geschrieben«, findet sich bereits in »Subjekt – Objekt« (Berlin 1952, S. 387); dort findet sich ebenfalls der Bezug auf Hegelsche Systematik in Marx' Rechtsphilosophie und hinsichtlich der Ästhetik. Unmittelbar vor dem Hegel-Vortrag vom November 1956 ist im Band 10 der Ernst-Bloch-Gesamtausgabe (S. 461–481) die ebenfalls 1956 entstandene Arbeit »Problem der Engelsschen Trennung von ›Methode‹ und ›System‹ bei Hegel« abgedruckt, in der Bloch in ausführlicher Analyse den Unterschied von geschlossenen und offenen Systemen darlegte und von da aus zur Weiterentwicklung des Marxismus aufrief.

ebenfalls in seiner konkreten historischen Entwicklung zu fassen sei. Bloch wandte sich gegen Engels und meinte, auch Hegels System – von Engels als »kolossale Fehlgeburt« bezeichnet – müsse vom Kopf auf die Füße gestellt werden, und das nicht nur philosophiehistorisch, sondern als aktuelles und zukunftssträchtiges Mittel der Weiterentwicklung des Marxismus: »Gerade in Verehrung für den Systemgedanken selber, dessen letzter, riesiger Zeuge Hegel ist, erhebt sich so das Problem eines nicht-geschlossenen, sondern *offenen Systems der Welt*.«

Der Grundfehler von Hegels System ist seine Geschlossenheit, es umzustülpen heiße, zu einem *offenen* System zu kommen, was vor allem bedeute, konkrete Geschichte, die ja objektiv stets offen ist, aufzunehmen. Bloch wies darauf hin (er hatte diesen Gedanken in »Subjekt – Objekt« schon ausführlicher behandelt), daß bei Hegel »jener Experimentcharakter in der Geschichte« fehle, »der genau dadurch real-dialektisch ist, daß er in einer Thesis keineswegs schon abstrakt hat, was in einer Synthesis dann vermittelt herauskommt«. Es ging ihm also um die erkenntnistheoretische Funktion wirklicher Geschichtswissenschaft, um das *Ernstnehmen* von Geschichte. Vor dem Fehler Hegels, dies nicht getan zu haben, müsse und könne der Marxismus sich hüten. Es sei aber ein idealistischer Zug am »Diamat«, die Welt so zu nehmen, wie sein *sollte*; die Wahrheit, »das Wirkliche« sei »meist anders beschaffen, nämlich rauher, unterbrechender«. (Die Verwendung der Worte »rauh« und »unterbrechend« für den realen Geschichtsprozeß stammten aus Marx' »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«<sup>15</sup>). Dahinter stand der Gedanke, der Marxismus müsse offen sein, um sich entwickeln zu können, denn: »Wird das Totum als bereits vorhanden gesetzt, so ist es nur ein halbiertes, also überhaupt keines; es ist dann eine Mechanisierung im Materialismus«.

Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, allen Aspekten des Blochschen Vorschlags nachzugehen.

In der Berliner Hegel-Rede trat Bloch, gemessen an allen seinen Texten, vielleicht am deutlichsten mit einem unmittelbaren, praktisch zielenden Aktivismus in die Politik. Es galt ihm, den Impuls des XX. Partei-

tags der KPdSU nicht verpuffen zu lassen. Schon im März fand die berühmte Freiheits-Konferenz statt, im Mai 1956 hatte er den XX. Parteitag als einen Anfang gewertet, die große Sache des Sozialismus »zu reinigen« und dazu aufgefordert, sich in der Kritik nicht auf Stalin und nicht auf den Personenkult allein zu beschränken, das sowjetische Modell nicht als das einzig mögliche zu betrachten, den Kampf gegen den Dogmatismus ernst zu nehmen und nicht mehr zuzulassen, daß, »wie bisher, die ärgsten Dogmatiker selber sich an die Spitze dieses Kampfes stellen, um sich zu sichern und ihn vergeblich zu machen«<sup>16</sup>. Das war nun direkt gegen Walter Ulbricht gerichtet.

Die Hegel-Rede war Teil und vielleicht schon zweifelnder Abschluß von Blochs leider ergebnislosem Versuch, die SED auf eine konsequent antistalinistische Linie zu drängen. Direkt polemisierte er gegen Stalins »Kurzen Lehrgang der Geschichte der KPdSU«, dessen von uns Studenten nahezu auswendig zu lernendes Kapitel über historischen und dialektischen Materialismus er »das berüchtigte Kapitel« nannte. Das wurde dann in der Polemik so dargelegt, als hätte er sich gegen das gesamte gesellschaftswissenschaftliche Grundlagenstudium ausgesprochen.

Mitte November 1956 war es schon zu spät. Zehn Tage zuvor waren die Würfel in Budapest bereits gefallen. Wenige Tage nach der Hegel-Rede Blochs wurde Harich verhaftet, der seit dem Spätsommer ebenfalls Fragen der Weiterentwicklung des Marxismus aufgeworfen und sich dabei auf Bloch berufen hatte.

Das Agens der Berliner Hegel-Rede sollte aber nicht auf die aktuell-politischen Fragen des Jahres 1956 allein bezogen werden, sondern ergab sich aus der Gesamtsituation Mitte der 50er Jahre. Die Entwicklung explodierte geradezu auf wissenschaftlichem, technischem, gesellschaftlichem Gebiet: In eben diesen Jahren begann der Aufbau des Sozialismus in einem Weltsystem von (sehr verschiedenen) Staaten, begann das Massenfernsehen, wurde der Mechanismus der Erbinformation entdeckt, arbeiteten die ersten Atomkraftwerke und Atomeisbrecher, wurden die ersten elektronischen Rechenmaschinen gebaut, flogen die ersten Düsenpassagierflugzeuge. Die

15 Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: *MEGA<sup>2</sup> I/2*. S. 289 und 425. – 16 Ernst Bloch: *Über die Bedeutung des XX. Parteitags*. In: *Ernst-Bloch-Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt am Main 1970. S. 363.

gesellschaftliche Entwicklung stellte völlig neue Fragen, die wissenschaftlich-technische Revolution hatte unübersehbar begonnen, aber die lebendigste Philosophie war erstarrt und erschöpfte sich in der Wiederholung der vier Grundzüge des Diamat. Das mußte einen Marxisten mit Herz in Rage bringen. Die Hegel-Rede war ein Versuch, den Marxismus aus der Starre zu lösen, ihn zum Tanzen zu bringen, indem man ihm seine eigene Melodie vorspielt.

Der theoretischen Debatte kam damals auch politisch eine bedeutende Rolle zu, und eine zentrale Stellung darin der Frage des Verhältnisses von Marx und Engels zu Hegel. Dies deshalb, weil ihre Ablösung von Hegel (und von hunderten anderen Autoren) zentrale Fragen der Genesis des Marxismus enthält, Fragen des Ursprungs aber stets Fragen nach dem Wesen sind. Kein Theoriegebäude bzw. Methodenzusammenhang läßt sich ohne genaue Kenntnis und ohne jederzeit möglichen, ungezwungenen Bezug auf dessen Ursprung weiterentwickeln, schon gar nicht der Marxismus als ein »Werk im Werden«.

Man mußte doch fragen: Weshalb und zu welchem Ende stellten Stalin und Schdanow unmittelbar nach dem großen Sieg über den Faschismus, als es galt, die Kriegsfolgen rasch zu überwinden und wieder zum »Aufbau des Kommunismus« überzugehen, die anscheinend weltfremde Frage nach dem Charakter der klassischen deutschen Philosophie? Indem sie sie, völlig wahrheitswidrig, derart verdonnerten, verschütteten sie bewußt, nämlich zum Zwecke des Erhalts ihres Dogmatismus, eine wesentliche Quelle der *Weiterentwicklung* des Marxismus, die nach der welt-historischen Niederlage des Faschismus und angesichts eines lebendigen Antifaschismus in Westeuropa dringend auf der Tagesordnung stand. Das große Bündnis sozialistischer Kräfte mit der antifaschistischen Intelligenz und den Künstlern in Mittel- und Westeuropa, damals ein wesentlicher politischer Faktor, war auf die Dauer nur aufrecht zu

erhalten, wenn der Dogmatismus aus dem Marxismus verschwand.

Die These, die klassische deutsche Philosophie sei nichts anderes gewesen, als die konservative Reaktion auf die Französische Revolution, mußte daher nach dem XX. Parteitag der KPdSU zuerst und offen zurückgenommen werden, und deshalb gleich am Beginn der Hegel-Rede die Feststellung, diese »übertriebene Mitteilung« sei »nicht von der ganzen Fülle des wissenschaftlichen Bewußtseins umflossen« gewesen und durch den Geist des XX. Parteitags doch eigentlich schon »behoben«. <sup>17</sup> Interessant scheint mir, daß der Name Schdanow bei Bloch nicht vorkommt, im gedruckten, jedoch nicht im vorgetragenen Text, aber Stalin persönlich als Urheber dieser These genannt wird.

Bloch wollte anregen zu einem schöpferischen Marxismus, der sich seit dem XX. Parteitag in einer »Erfrischungsepoche« befinde. Er sagte über Hegel, meinte aber eigentlich Marx: »Einen Denker verstehen, gerade auf rechtzeitige Weise, heißt über ihn hinausgehen.« Diese Linie seines Vorgehens war durch sein ganzes Denken seit den 20er Jahren vorbereitet. Für ihn war der Marxismus durch Marx (und auch Lenin) durchaus nicht »fertig«. Das Totum, das Ganze einer Wissenschaft gäbe es nie als fertiges Faktum, »sondern einzig im riesigen Zusammenhang des Werdens«, in dem es »mit noch Ungewordenem umgeht« <sup>18</sup>. So sehr dies zweifellos den Intentionen von Marx selbst entsprach, so sehr bürstete das gegen den Strich der Dogmatiker. Blochs Kritiker verargten es ihm, daß er den Marxismus als eine Philosophie bezeichnete, die »durch Marx eröffnet«, d. h. nicht vollendet, nicht abgeschlossen wurde. Gropps Argumentation gegen diesen Standpunkt ist äußerst flach. <sup>19</sup>

Es hat seine damaligen Kritiker erheblich gestört, daß Bloch für seine Hoffnungs-Philosophie im sich öffnenden Marxismus einen wichtigen Platz sah. Seine Hegel-Rede ist auch zu lesen als das Angebot,

<sup>17</sup> Hierin waren Ley und Gropf anderer Meinung. Ley verteidigte auch 1957 noch diese These (siehe Hermann Ley: *Zu einigen Fragen der Philosophie Ernst Blochs*. In: *Ernst Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*. Berlin 1957. S. 107), und Gropf attestierte ihr zwar, sie sei »fehlerhaft«, nicht zuletzt aber deswegen, weil sie in ihrer Fixiertheit auf »aristokratische Reaktion« den »bürgerlichen Grundcharakter« der klassischen deutschen Philosophie »vertusche« (*Das nationale philosophische Erbe*. Berlin 1960. S. 89). – <sup>18</sup> Ernst Bloch: *Prinzip Hoffnung*. Bd. 1. Berlin 1954. S. 305. – <sup>19</sup> Rugard Otto Gropf: *Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie – eine antimarxistische Welterlösungslehre*. In: *Ernst Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*. Berlin 1957. S. 40f.

sein Denken endlich in die aktuelle politische Aktion einzureihen. Dazu gehörten als Rahmenbedingungen, Gegenstand und Rolle der Philosophie in der Gesellschaft überhaupt zu erhöhen und auch daran zu gehen, eine marxistische Ethik und Anthropologie zu schaffen. Beides ist in der Rede kurz behandelt.

Das Strickmuster der Auseinandersetzung mit ihm konnte Bloch keinesfalls neu vorkommen. Schon genau 20 Jahre zuvor hatte ihm einer seiner engsten Freunde, der Kunsthistoriker Joachim Schumacher, anlässlich dogmatischer Angriffe gegen Bloch und gegen ihn in der Moskauer »Internationalen Literatur« hellsichtig geschrieben: »Die Tonart allein ist schon verdächtig für das, was sich hier durch die bloße Diskussion neuer Dinge angegriffen fühlt, und daher so klotzig kommt. Der Anwurf, die Ungleichzeitigkeitstheorie und ihre durchaus offene Fragestellung und Antwortmethode sei identisch mit reformistischen Verbernersteinungen, ist durchaus taktisch-bösartig gemeint, auf *politische* Verunglimpfung aus. Daher auch die verfluchte geheime Hierarchie im Hintergrund dieser Diskussion. Anstatt sie so offen (in jedem Sinne) wie möglich zu halten, wo es sich um etwas Neues und brennend Aktuelles handelt, anstatt hier die einzig angebrachte »Demokratie« der Diskussion eifersüchtig zu wahren, jedes Renommieren mit arrivierter Wahrheit auszuschließen – wo die gemeinsame Plattform des Marxismus ja gar nicht zur Debatte steht –, da bemüht sich die andere Seite, die Diskussion mit lauter fixen Kategorien abzuschließen, zu verengen auf einen Terminologiestreit.«<sup>20</sup>

Allerdings stand es nicht 1956 und auch nicht 1936, sondern schon seit den 1890er Jahren als politische Machtfrage zur Debatte, welche der streitenden Seiten »den« Marxismus vertrete. Heute wissen wir, was uns 1957 ungeheuerlich erschienen wäre: Die »marxistischen Wissenschaftler« (so die Eigenbezeichnung im Untertitel der Broschüre gegen Bloch) waren Dogmatiker, weit entfernt von schöpferischem Marxismus,

und der »Revisionist« Bloch wurde gerade deswegen angegriffen, *weil* er einen schöpferischen Marxismus vertrat. Zusammen mit dem früh befreundeten, später heftig abgelehnten, noch später notdürftig versöhnten Georg Lukács hielt er sich für einen unter jenen, die »der Intelligenz am unverwechselbarsten das Niveau und die Perspektive, die Wissensfülle und die Humanität des Marxismus sichtbar machen«<sup>21</sup>. Er vertraute auf »die Latenz des richtigen Marxismus, der sich selbst ernst nimmt und sich verpflichtet bleibt«<sup>22</sup>.

Die Unterdrückung der Hegel-Rede und des ganzen damit in Zusammenhang stehenden Denkansatzes Blochs machen schlagartig deutlich: Es ist ein durchgängiger Grundzug des Dogmatismus, sich stets auf sogenannte Grundfragen zu beschränken, sich auf sie geradezu einzuigeln, dagegen Abscheu vor dem Konkreten und dem Neuen zu zeigen. In der Philosophie war es die »Grundfrage des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus«. Und da als höchste Stufe des Materialismus der Marxismus-Leninismus galt, war *alles* außer ihm, also *jeglicher* Idealismus, durch die »Grundfrage« indirekt ins Lager des »Klassenfeinds« verwiesen. Jeder, der aus der Geschichte der Philosophie oder aus einer modernen Fragestellung heraus eine im verbindlichen Kanon des Marxismus-Leninismus noch nicht vorhandene Frage aufwarf, machte sich demnach der »Einschiebung idealistischer Elemente« schuldig<sup>23</sup>, klar gesagt: der »Feindarbeit«. Hier wurzelte auch das in den sozialistischen Staaten bis zuletzt nicht überwundene Mißtrauen gegen Hegel.

Im Sammelband »Ernst Blochs Revision des Marxismus« gibt es mehrfach Bezüge auf die Hegel-Rede, ein Beitrag war ihr direkt gewidmet.<sup>24</sup> Aber auch darin wird es nicht konkret, sondern wie in der ganzen Broschüre geht es nur um »Grundfragen«. Im Gegensatz zum Titel wird der aktuelle politische Charakter der Rede kaum angedeutet, sondern Schubardt ging es um »die Kämpfe zwischen Materialismus und Idealismus« (S. 240).

20 Joachim Schumacher an Ernst Bloch, 6. November 1936. In: Ernst Bloch: Briefe 1903–1975. Hrsg. von Karola Bloch, Jan Robert Bloch [u. a.]. Bd. 2. Frankfurt am Main 1985. S. 506. – 21 Ernst Bloch an Georg Lukács, 11. Juni 1955. In: Briefe 1903–1975. Bd. 1. Frankfurt am Main 1985. S. 203f. – 22 Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch. Hrsg. u. eingel. von Arno Münster. Frankfurt am Main 1969. S. 93. – 23 Hermann Ley: Zu einigen Fragen der Philosophie Ernst Blochs. In: Ernst Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie. Berlin 1957. S. 335. 24 Wolfgang Schubardt: Philosophie und Politik im Hegelvortrag Ernst Blochs. In: Ebenda. S. 231–244.

Dieser Grundfragen-Reduktionismus hielt sich krampfhaft an sein bißchen marxistisch-leninistische Gewißheit, konnte sich aber nicht frei in der Welt der Gedanken bewegen, sondern witterte außerhalb des Gartenzauns seines Kanons sofort Teufelsgeruch. Folgerichtig hielt Ley dann Bloch entgegen: »Selbst ein kleiner Schatz Kenntnisse des Marxismus-Leninismus hilft mehr im Kampf gegen den antihumanistischen Imperialismus als Wortgepränge, das seinen Inhalt aus längst überholter Philosophie bezieht.«<sup>25</sup> Klein, aber mein.

Die Beschränkung auf »die Grundfrage« führte auch, beginnend bereits bei Franz Mehring, zu einem methodologischen Reduktionismus, indem alle Ideologie, Wissenschaft, Philosophie usw. direkt auf die gesellschaftliche Praxis, auf die »Basis« bezogen, die interne Theorieentwicklung aber negiert wurde. »Nicht begriffen werden kann so«, argumentiert Sandkühler, »daß der Marxismus seit seiner Herausbildung und in seinem ganzen Entwicklungsprozeß nie nur eine Reaktion auf Bedürfnisse von Klassenkämpfen war, sondern immer auch Kampf um neues Wissen und Konstruktion möglicher Zukunft im Wissen.«<sup>26</sup>

Eine spezielle Variante der Verengung auf Grundfragen bestand darin, nicht den *ganzen* Marx zu nehmen, sondern meist nur die sogenannten »Grundwerke der Klassiker« heranzuziehen. Die Spitze richtete sich dabei gegen die Marx'schen Frühschriften, speziell gegen die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« von 1844, die im ersten Band der Marx-Engels-Werke (MEW), der übrigens gerade zur Zeit der heftigsten Polemik gegen Bloch, 1957 erschien, *nicht* enthalten waren, weil noch Stalin selbst für die russische Ausgabe, die den MEW zur Vorlage diente, die Frühschriften weitgehend verboten hatte.<sup>27</sup> Einer der Gründe dafür lag in der Verwendung des Entfremdungsbegriffs durch Marx. Folgerichtig führte einer der klugen Gegner Blochs, Johannes Heinz

Horn<sup>28</sup>, auf einer SED-Delegiertenkonferenz der Karl-Marx-Universität aus, Hegel sei beliebt und überschätzt wegen seines Entfremdungsbegriffs, und die bösen Studenten schätzten die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« mehr als die »klassischen Werke von Marx, Engels und Lenin«<sup>29</sup>.

Eine andere Seite des Rückzugs auf die »Grundfragen« war die Angst vor neuen Fragen, das *anerzogene* Fehlen von theoretischer Neugier. Streng genommen war es rein logisch gar nicht möglich, neue Fragen aufzuwerfen, denn die standen natürlich nicht bei den »Klassikern«, sonst wären es ja keine *neuen* Fragen gewesen. Folglich handelte es sich um »abweichende Äußerungen«. Tatsächlich ist die Formulierung »Erneuerung des Marxismus« irrwitzigerweise jahrzehntelang als »Feindlosung« bezeichnet worden. Der Marxismus wurde (ironischerweise in schlechtem Hegelschen Sinne) nicht nur als in sich geschlossenes, sondern als abgeschlossenes System behandelt, das nicht mehr zu verbessern sei und aus dem heraus alle Probleme bereits beantwortbar wären. Insofern waren Blochs Vorschläge zum Umstülpen des Hegelschen Systems Anregungen, die Systemverkrustungen, die sich an den Marxismus angesetzt hatten, abzuwerfen, Neues zu wagen.

Zur Vorbereitung der Anti-Bloch-Konferenz vom April 1957 veröffentlichte die »Leipziger Volkszeitung« die Zuschrift eines Arbeiters, in der es hieß, es gelte zu wissen, »daß Marx in seinem »Kapital« den Ausbeutungscharakter des Kapitalismus restlos entlarvte, aber auch den Weg in die Zukunft wies«<sup>30</sup>. Anders gesagt: Genossen Theoretiker, es gibt für euch nichts mehr zu tun! Aber derselbe Tenor fand sich auch bei einem hochgelehrten Philosophen. Ley wandte gegen Blochs Hegel-Rede ein, wir brauchen keine selbständige Ethik und keine philosophische Anthropologie, da beide bereits »als verbindliche Richtschnur des Handelns« im Diamat enthalten seien. (S. 330.) Wenn

25 Hermann Ley: *Zu einigen Fragen der Philosophie Ernst Blochs*. In: *Ebenda*. S. 335. – 26 Hans Jörg Sandkühler: *Marxismus*. In: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Bd. 3. Hamburg 1990. S. 189. – 27 Die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« wurden 1973 in einem Ergänzungsband der MEW veröffentlicht, lagen jedoch bereits seit 1955 in dem mehrmals aufgelegten Band »Karl Marx / Friedrich Engels: Kleine ökonomische Schriften« der »Bücherei des Marxismus-Leninismus« vor. – 28 Horns Selbstmord im Januar 1958 stand offensichtlich in Zusammenhang mit der Verfolgung Blochs. Christoph Hein, der in den 60er Jahren in Leipzig einige Semester Philosophie studierte, mag das Schicksal des historischen Dr. Horn vor Augen gehabt haben als er den Helden seines Romans »Horns Ende« (Berlin und Weimar 1985) schuf. – 29 Siehe Michael Franzke (Hrsg.): *Die ideologische Offensive. Ernst Bloch, SED und Universität*. Leipzig 1992. S. 99. – 30 *Ebenda*. S. 155f.

aber angeblich Marx, Engels und Lenin alles bereits getan, uns also theoretisch »erlöst« hätten, dann wäre der Vorwurf religiösen Denkens schwer abweisbar.

Im Grunde handelte es sich beim Marxismus-Leninismus um ein System zur *Verhinderung* der Weiterentwicklung des Marxismus<sup>31</sup>, ein System, das die von Heine und dem jungen Marx so sehr verabscheute »blöde Bescheidenheit« zur Tugend stilisierte.<sup>32</sup>

In einer Atmosphäre, in der jedes Aufwerfen neuer Fragen unweigerlich als »Abweichung« oder sogar als »Revisionismus« bezeichnet wurde, als jede »angeb-

liche Bereicherung des Marxismus« als dessen Verfälschung und »Verflachung« empfunden wurden, fielen die dennoch unternommenen Versuche naturgemäß oft nervös oder überdreht aus, waren teilweise auf »Sklavensprache« verwiesen und boten so zusätzliche Angriffsmöglichkeiten. Diesen Gefahren ist auch Ernst Bloch nicht entgangen.

Vor 41 Jahren war Blochs Rede hochaktuell, aber wider den herrschenden Zeitgeist, weil angeblich »revisionistisch«, heute ist sie immer noch aktuell und ebenso wider den Zeitgeist, weil zu marxistisch.

<sup>31</sup> Das hatten jene 13 Mitglieder des SED-Politbüros gut verstanden, die am 21. Januar 1971 in einem Brief an das Politbüro der KPdSU Walter Ulbricht denunzierten: Er habe es als seine Aufgabe betrachtet, »den Marxismus-Leninismus auf den verschiedenen Gebieten »schöpferisch weiter zu entwickeln« (Zitiert nach Peter Przybylski: *Tatort Politbüro. Die Akte Honecker*. Berlin 1991. S. 300). – <sup>32</sup> Dies ist nicht identisch mit einem Gesamturteil über die Philosophie in der DDR, sondern hier ist die, weitgehend von Moskau vorgegebene, Linie des Eingreifens der SED-Führung in die philosophische Forschung gemeint.

GUNTOLF HERZBERG

## Philosophieren in der Diktatur

## Ernst Blochs Vorträge und Aufsätze 1948–1958\*

## I

Ernst Bloch ist immer ein widersprüchlicher Denker gewesen. Auch in der DDR. Und für die DDR. In seinen frühen Jahren in Leipzig ist er gelobt und belohnt worden, dann angegriffen, vertrieben und verurteilt, ab 1985 vorsichtig wieder angenommen. Über sein Wirken in der DDR zu sprechen, erfordert – schließlich war er Opfer von Angriffen der SED, des MfS und seiner Kollegen – Respekt, Wärme, Verständnis. Aber auch Kritik. Er war nicht nur Opfer. Ich schätze den Versuch von Gerd Irrlitz, 1985 als erster unter den Philosophen Ernst Bloch zu rehabilitieren<sup>1</sup> – vordergründig den Philosophiehistoriker, substantiell den ganzen Lehrer. Doch ganz so elegant: Als Kämpfer »voller Kraft, mit Glanz und ohne Furcht und Tadel«, ist sein Wirken wohl nicht zu beschreiben. Wie sehr Blochs aufrechter Gang mit vielen Verbeugungen verbunden war, hat in unglaublicher Souveränität sein Sohn Jan Robert herausgearbeitet (ich bewundere ihn dafür).<sup>2</sup>

Meine Frage ist nicht, ob Bloch sich zu Recht oder Unrecht als Marxist bezeichnet hat. Dies haben die Orthodoxen hier in Leipzig 1957 auf ihre Weise beantwortet, und die Geschichte hat sie korrigiert. Mich interessiert schon eher, wie er in der DDR philosophieren konnte, ohne die Realitäten wirklich wahrzunehmen – aber das soll ja für Philosophen nicht ganz abwegig sein. Doch am stärksten interessiert mich, wie sehr seine biographisch erklärbare Voreingenommenheit<sup>3</sup> – der Blick auf das Fernziel »Reich der Freiheit« – mit der realen Diktatur der SED harmonierte und kollidierte. Seine in der DDR produzierten Texte – und das waren vor allem Vorträge

und Aufsätze – entstanden frei von äußeren Vorgaben oder Beeinflussungen: Das macht ihre Lektüre so aufschlußreich.

## II

Der »Fall« Ernst Bloch – so interessant im Detail – ist nur *ein* Baustein in der Wissenschaftspolitik der SED und mußte – da es nur die Alternative Unterwerfung oder Repression gab – fast zwangsläufig so enden, wie es endete. Die einzelnen Personen auf der Gegenseite sind neben Walter Ulbricht willige Instrumente der Hochschulpolitik und als solche völlig austauschbar.

Das Ziel der SED war die sozialistische Universität mit parteigebundenen marxistischen Wissenschaftlern. Das war 1945 noch nicht machbar: Die Wissenschaftler waren bürgerlich, die wenigen engagierten Marxisten hatten nur in Einzelfällen akademische Qualifikationen und Lehrbefähigungen. Die Universität Leipzig zog deshalb bedeutende antifaschistische, liberale oder linksstehende Wissenschaftler an sich, doch die Berufungsverfahren lagen in den Händen angesehener Professoren ausschließlich bürgerlicher Herkunft. Als es um den Lehrstuhl für Philosophie ging (egal ob um den von Gadamer oder Litt), sah die Kommission in Bloch keinen akademisch qualifizierten Philosophen. Wie er trotz Widerstände schließlich doch noch nach Leipzig kam, ist bekannt.<sup>4</sup>

## III

Bloch kam – glücklich mit 64 Jahren Lehrstuhl und Direktorposten zu erhalten – als bekennender Marxist. Erfahrungen in der Lehre und im Umgang

\* *Der Kolloquiumsbeitrag wurde bereits 1999 im Berliner »Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung« (S. 143–156) veröffentlicht. Für die Erlaubnis, ihn im vorliegenden Band zu publizieren, danken die Herausgeber dem Akademie Verlag. – 1 Siehe Gerd Irrlitz: Ernst Bloch – der Philosophiehistoriker. In: Sinn und Form. Berlin 37(1985)4. – 2 Siehe Jan Robert Bloch: Wie können wir verstehen, daß zum aufrechten Gang Verbeugungen gehörten? In: Sinn und Form. Berlin 43(1991)3. – 3 Siehe dazu Trautje Franz: Revolutionäre Philosophie in Aktion. Ernst Blochs politischer Weg, genauer besehen. Hamburg 1985. – 4 Siehe dazu Hans-Uwe Feige: Willkommen und Abschied. Ernst Bloch in Leipzig (1949–1961). In: Bloch-Almanach. Ludwigshafen 11(1991) S. 159–190. – Volker Caysa u. a. (Hrsg.): »Hoffnung kann enttäuscht werden...«. Ernst Bloch in Leipzig. Frankfurt am Main 1992.*

mit sozialistischen Funktionären hatte er keine. Noch aus Cambridge/Massachusetts stammt ein Text<sup>5</sup>, in dem er seine Zweifel denkt, aber nicht ausspricht: Das Niveau der roten Sache dürfe nicht gesenkt (244), die bourgeoise Bildung müsse zerschlagen werden, aber es dürfe kein Flachland entstehen (245), manche Kommunisten sähen die Sprache der Forschung am liebsten auf Zeitungsdeutsch reduziert (245), »außer der fraglichen Verständlichkeit der Agitprop-Unterweisung ist also auch der Marxismus höchsten lebendigen Ranges pädagogisch vonnöten« (249). Als hätte er Rugard Otto Gropp und Paul Fröhlich vorausgesehen, warnt er vor dem »roten Oberlehrer« (250) und meint, man dürfe nicht erwarten, »daß dialektisch-materialistisches Denken sich so glatt an den gesunden Menschenverstand anschließt wie eine Uniform dem Feldwebel« (251). Bloch hält es deshalb mit Lenin, »der vor der stärksten Veränderung, die die Welt durch ihn erfahren hat, [...] schwere Hegelsche Logik trieb« (253). Für ihn war der Marxismus – wie für andere auch – die Kurzbezeichnung für Marx-Engels-Lenin-Stalin, und es war für ihn selbstverständlich, auf sie als die nach seiner Überzeugung fortgeschrittensten Philosophen sich zu stützen und darauf aufbauend seine in Jahrzehnten gewachsene eigene Philosophie fortzusetzen – nun erstmals auf sozialistischem Boden.

Jeder Gedanke, daß er bei MELS stehenzubleiben hätte oder daß Nichtphilosophen in die Philosophie hineinreden könnten oder er bestimmte Dinge nicht vom Lehrstuhl äußern dürfte, wäre ihm absurd vorgekommen. Für ihn war Leipzig der endlich erreichte Ort, wo er mit der Jugend direkt kommunizieren, wo er frei lehren und forschen und die lange versagte Anerkennung einfahren konnte.

Vielleicht zu frisch ging er in seiner Antrittsvorlesung im Mai 1949 an seine Aufgabe heran<sup>6</sup>: »Sofern man uns leben läßt, sofern wir uns einen Platz zum Leben schaffen, wird es eine Lust, in dieser Zeit zu leben, in einer des Umbruchs, um die uns künftige Geschlechter beneiden werden« (274). Weiter: »Vor uns liegt offene Fahrt, eine zu besserem Leben, sie

ist so fällig und deutlich wie nirgends in der bisherigen Geschichte« (275). Und als hätte er nie etwas vom sowjetischen Marxismus gehört, verkündet er: »Marxismus pointiert gerade wirkliche Freiheit der Forschung: als eine, die wahrhaft, ohne Einschränkung, bis ans Ende geht« (276). Und seine Begeisterung grenzt schon ans verführend Doktrinäre, wenn er emphatisch spricht: »Wer der *Wahrheit* nach will, muß in das mit Marx eröffnete Reich; es gibt sonst keine Wahrheit mehr, es gibt keine *andere*.« (276) Und abschließend spricht er von dem »großen Feldzugsplan« der sozialistischen Kultur, »der zur Gewinnung des Reichs der Freiheit nötig ist« – und dazu dann die praktische Aufforderung: »Alle Gesichter müssen aber dazu in eine einzige einheitliche Richtung gewendet werden.« Bloch sieht in diesen Aussagen sicher keinen Widerspruch zur Freiheit von Lehre und Forschung, sicher kam auch kein Widerspruch aus dem Auditorium, denn die meisten seiner bürgerlichen Fakultätskollegen »hielten es nicht für geboten, seinem Vortrag [...] beizuwohnen«<sup>7</sup>.

Als er ankam, wußte er höchstwahrscheinlich nichts von den Verhaftungen, Repressionen und Entlassungen an den ostdeutschen Universitäten seit 1946. Er glaubte an die Forschungsfreiheit und an die Wissenschaftlichkeit des Marxismus, so hieß es schon in seinem Antwortschreiben auf die Berufung, wenn auch im angemessenen offiziellen Stil: »Der schönen und großen Aufgabe, die mich erwartet, bin ich bewußt. Philosophie lehren heißt heute [...] den wahren Weg und das einzig Notwendige sehen lassen.«<sup>8</sup> Auf mich wirkt es geradezu beklemmend, wie Bloch in Schrift und Wort ganz selbstverständlich annimmt, mit Marx die Wahrheit in der Philosophie exklusiv zu besitzen. Wie er praktisch »den wahren Weg und das einzig Notwendige« zu nutzen gedachte, zeigt sich sehr schnell. Frisch im Amt, wendet er sich erneut an den Minister, diesmal, um seinen Kollegen Prof. Alfred Petzelt und Prof. Alfred Menzel philosophische Vorlesungen (für das Wintersemester 1949/1950) verbieten zu lassen – offensichtlich duldet er keine Konkurrenz. Nachdem Prof. Petzelt die Universität verlassen hat und als

6 Ernst Bloch: *Universität, Marxismus, Philosophie*. In: *EBGA*. Bd. 10. S. 270–291. – 7 Hans-Uwe Feige: *Willkommen und Abschied. Ernst Bloch in Leipzig (1949–1961)*. In: *Bloch-Almanach. Ludwigshafen 11(1991)* S. 170. – 8 Ernst Bloch an den Minister für Volksbildung Sachsen, Helmut Holtzhauer, 9. Juli 1948. In: Volker Caysa u. a. (Hrsg.): *»Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig. Frankfurt am Main 1992*. S. 82.

Konkurrent wegfällt (Bloch übernimmt kommissarisch dessen Amt als Direktor des Psychologischen Instituts) meldet er in einem zweiten Brief an den Minister in der Angelegenheit Menzel, daß – »um die Sache sich nicht in vorläufig unpraktischer Schärfe konverrieren zu lassen« – jener zwei philosophisch-historische Übungen abhalten darf, wobei ausgemacht wurde, sie dürfen »lediglich historisch-referierend und nicht, sage man: weltanschaulich beschaffen« sein.<sup>9</sup> Also glatter Bruch der Lehrfreiheit, die Bloch wenige Monate vorher in seiner Antrittsvorlesung beschworen hatte. Ein wenig Zensur fand er ganz passend.<sup>10</sup> So gedachte er eben mit den bürgerlichen Wissenschaftlern zu verfahren. Selbst die SED stand lange an diesem Institut mit ihrem herrschsüchtigen Direktor völlig am Rande. Noch nach allen späteren schlimmen Erfahrungen konnte er nach dem Mauerbau rückblickend auf seine DDR-Zeit resümieren: »In den ersten Jahren meiner Universitäts-tätigkeit erfreute ich mich ungehindert der Freiheit des Wortes, der Schrift und der Lehre.«<sup>11</sup>

#### IV

Innerhalb weniger Jahre hatte er mehrere Funktionen in Beiräten, Ausschüssen und kulturellen Gremien auf sich vereinigt. Und er konnte publizieren. Schon vor seiner Ankunft in Leipzig hatte der Aufbau-Verlag 1947 in verlegerisch nicht ganz sauberer Weise<sup>12</sup> Blochs »Freiheit und Ordnung« herausgebracht – in der furiosen Auflagenhöhe von 10000 Exemplaren – und der Verlagsleiter Erich Wendt umwarb ihn mit der Bemerkung »jedes antifaschistische Buch ist von allergrößter Bedeutung« und es sei wichtig, daß solche Werke schnell herausgebracht werden. Bloch hatte bereits vorher dem Verlag drei Buchmanuskripte angeboten: sein Hegel-Buch, das »Prinzip Hoffnung« und »Naturrecht und Sozialismus«. Er konnte nicht annähernd ahnen, auf welche Schwierigkeiten er dabei stoßen würde. Wenigstens für das erste Buch soll dies kurz referiert werden<sup>13</sup>: Anfang 1948 wird das Typoskript nach Berlin geschickt. Als der Verlag

sich nicht rührt, bittet Bloch den ihm befreundeten Alfred Kantorowicz um eine Intervention und meint, »der Druck dieses Buches [...] gehört zur Kulturpolitik und ihrer Pflicht«. Als der Verlagsleiter sich mit dem Einholen mehrerer Gutachten als Grund der Druckverzögerung entschuldigt, fragt Bloch zurück: »War das wirklich nötig? Genügt nicht Treu und Glauben, daß unsereins die Sache versteht?« Wieder geschieht lange Zeit nichts, Bloch beginnt bereits mit der Umarbeitung, fügt neue Kapitel ein, dann erfährt er den Inhalt des neuen Gutachtens – ein Verriß, von dem Jürgen Jahn schreibt: Es »ist im Grunde eine böartige politische Denunziation und enthält bereits die wichtigsten Elemente der späteren Verketzerung Blochs, wie sie seit 1957 pausenlos wiederholt werden«. Bloch zeigt sich daraufhin kompromißbereit, doch inzwischen hat der Verlagsleiter schon den für Propaganda und Ideologie zuständigen Kurt Hager eingeschaltet, der erst im Juni 1951 die Veröffentlichung freigibt – allerdings mit theoretischen Auflagen, die Bloch listigerweise mit einem Stalin-Zitat – das war der Stil jener Zeit – abblockt. Im Oktober 1951 – nach dreieinhalb Jahren Warte- und Überarbeitungszeit – erscheint das Buch. (Seinen anderen Büchern geht es nicht besser.) Festzuhalten ist, daß er schon 1950 vor der Veröffentlichung von einem marxistischen Philosophen prinzipiell attackiert wird (also noch vor Fröhlich und Ulbricht), auch spätere marxistische Rezensenten und Kritiker wie Schubardt, Gropp oder Ley distanzieren sich von diesem Werk.

Es ist Jahn zuzustimmen, wenn er feststellt: »So war Ernst Bloch schon lange ein politischer Fall, bevor davon in der Öffentlichkeit die Rede war, und Entscheidungen zu seinen Gunsten in frühen Jahren waren letztlich genauso Willkürakte wie alle späteren gegen ihn.«<sup>14</sup>

Solche kleinen Wolken wie ein kurzer von der FDJ organisierter Vorlesungsboykott im Sommersemester 1950 wegen »Objektivismus«<sup>15</sup> wird Bloch dagegen nicht weiter ernstgenommen haben. Wirkliche

9 *Undatierter Brief und Brief vom 27. September 1949. In: Ebenda. S. 86–89.* – 10 *Ernst Bloch an A. Lowe, 29. Dezember 1949. In: Briefe 1903–1975. Hrsg. von Karola Bloch, Jan Robert Bloch [u.a.]. Bd. 2. Frankfurt am Main 1985. S. 791.* – 11 *Ernst Bloch an den Präsidenten der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Prof. Werner Hartke. In: »Die Welt«. Hamburg vom 21. September 1961.* 12 *Zu den Einzelheiten siehe Jürgen Jahn: Ernst Bloch und der Aufbau-Verlag. Eine Dokumentation. In: Bloch-Almanach. Ludwigshafen 13(1993). S. 107–111.* – 13 *Ebenda. S. 111–122.* – 14 *Ebenda. S. 107.* – 15 *Hans-Uwe Feige: Ketzer und Kampfgenosse – der Leipziger Ordinarius für Philosophie Ernst Bloch. In: Deutschland Archiv. Köln 25(1992)7. S. 698.*

Konkurrenz bekommt er erst mit der Bildung der Abteilung Dialektischer und historischer Materialismus unter Groppe und dessen Mitarbeitern (ein Auflösungsprodukt des Franz-Mehring-Instituts an der »Gewifa«<sup>16</sup>). Er wird sie nie lesen und nicht zitieren, doch sie werden ihm das Leben und Lehren in zunehmendem Maße erschweren. Dazu wird im November 1952 eine erste Parteileitung (zusammen mit dem Institut für Psychologie) gebildet, Parteisekretär wird Manfred Buhr. Bloch hat später in seiner Verteidigung (etwa im »Offenen Brief an die Bezirksleitung der SED«) betont, er habe ausschließlich Assistenten, die Mitglieder der SED sind, eingestellt. Sieht man sich die Menge der Parteiverfahren zwischen 1953 und 1958 an, die mit Parteistrafen, Parteiausschluss und Entlassung (in Einzelfällen mit Haft) endeten oder kurz vorher oder während der Verfahren zur Republikflucht der Angegriffenen führte<sup>17</sup>, dann entsteht ein äußerst turbulentes Bild sich gegenseitig verdächtigender, provo- und denunzierender Parteiphilosophen, deren vermutlich einzige Gemeinsamkeit darin bestand, wenig bis gar keine Zeit zum Philosophieren zu haben.

## V

Anders Bloch. Neben seinen Büchern, die er in der DDR umarbeitete oder wie den »Thomas Müntzer« wiedererscheinen ließ (und neben denen, die für den Druck vorlagen und nicht erschienen), publizierte er nur kleinere Titel wie den »Avicenna«, den »Thomasius« und die »Differenzierungen im Begriff Fortschritt«, dafür aber mehrere Dutzend Aufsätze sehr kurzen bis längeren Umfangs – fast alle bis 1956, fast nichts mehr danach (wenigstens in der DDR). Sie werden mir dankbar sein, wenn ich nicht alle referiere, doch einiges greife ich heraus. Nämlich solches, das mir im Gesamtplan seiner Philosophie, die sich über viele Jahrzehnte erstreckt, eher das orthodox Marxistische ausdrückt, das nun nicht gerade zufällig mit

seiner Wirkungszeit in der DDR verbunden zu sein scheint.

Enttäuschend im Niveau ist mir sein Rundumschlag mit dem Titel »Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie«<sup>18</sup>. Das beginnt auf den ersten beiden Seiten mit seinen Verurteilungen bürgerlichen Philosophierens als »Dürre und weiches Geschwätz«, »Entstellungen«, »Scheinprobleme«, »Talmilösungen«, »Verwirrtheit«, »doppelt falsches Bewußtsein« und setzt sich fort in seinem Parforceritt von Schopenhauer bis Heidegger und Sartre. Lukács war schon grobschlächtig in seiner »Zerstörung der Vernunft«, Bloch steht ihm nicht nach, wenn er ungehemmt von der »faschistischen Gesamttendenz der heutigen Bourgeoisie« (229) spricht.

Dagegen – wie in der zoroastrischen Religion – setzt er massiv seine Bilderwelt: »Sonnenaufgang«, »Morgenröte«, »aufsteigendes Leben«, »unvergleichlicher Horizont« und seine Begriffe: »konkrete Utopie«, »aktive Hoffnung«, »der tätige Glaube an das gute Neue«, »ex oriente lux [...] als frische umfunktionierte Wahrheit«.

Hat Bloch in einem früheren Aufsatz<sup>19</sup> die Techniken Prousts, Walter Benjamins und Erich Auerbachs gelobt, durch genaue Beschreibung des Details Entdeckungen zu machen und Wichtiges über das Ganze zu erfahren – seine Darstellung des »Standes der Philosophie« läßt davon nichts spüren. Ein Satz wie »hinter dem Dionysos Nietzsches stand gesellschaftlich einzig das räuberische kapitalistische Individuum, auf dem Weg nicht nur zum ungestörten Ausleben, sondern zum ungehemmten Verbrechen« (298) ist nicht nur eine fürchterliche Verkennung Nietzsches, sondern auch fehlende Gedankenarbeit – und sei es nur durch das verräterische Wörtchen »einzig«.

Zwei Aufsätze – zwei Jahre voneinander getrennt – gehören eng zusammen und zeigen uns viel von Bloch: »Parteilichkeit in Wissenschaft und Welt«<sup>20</sup> und »Über den Begriff Weisheit«<sup>21</sup>. Im ersten Aufsatz legt er

16 Zu deren Rolle siehe Hans-Uwe Feige: *Die Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät an der Universität Leipzig (1947–1951). In: Deutschland Archiv. Köln 26(1993)5. S. 572–583.* – 17 *Eine Auswahl: Entlassungen: Buhr, Teller, Sperl, Steinich, Engelmann, Kleinert, W. Hofmann und Irrlitz; Parteistrafen: neben den bereits Genannten Gurst, Robert Schulz und Teubner; Republikflucht: Kümmel, Sperling, R. Lorenz, Zwerenz, Glowka und Preisner; Haft: Derrick und Zehm.* – 18 *Erstveröffentlichung in »Aufbau«. Berlin 6(1950)5 (EBGA. Bd. 10. S. 292–317).* – 19 *Ernst Bloch: Marxistische Propädeutik und nochmals das Studium (1949). In: EBGA. Bd. 10. S. 255 bis 270.* – 20 *Erstveröffentlichung in »Aufbau«. Berlin 5(1949)7 (EBGA. Bd. 10. S. 330–344).* – 21 *Erstveröffentlichung in Sinn und Form. Berlin 3(1951)3 (EBGA. Bd. 10. S. 355–395).*

mehrfach ein geradezu absolutes Bekenntnis für die Gleichsetzung von wissenschaftlicher Objektivität und marxistischer Parteilichkeit ab. Um nur einen Satz zu zitieren: »So hat der Marxismus alle progressiven Tendenzen auf diesem Globus für sich; die schärfste Parteilichkeit ist fundiert in der realsten des Objektes« (343). Die Begründung ist so orthodox wie empirisch widerlegt: daß das Proletariat die erste Klasse sei, deren Interesse es ist, kein falsches Bewußtsein von sich und der Welt insgesamt zu haben (340). Seinem revolutionären Bewußtsein komme zum erstenmal die Eigenschaft »nackte Wahrheit« (340) zu. Da Denken immer parteilich sei, bleibe für das bürgerliche heute nur noch das »bewußte Schmierestehen für Wallstreet« übrig, und für die zaghaften Versuche in der DDR, der vorgeschriebenen Parteilichkeit zu entgehen, hat Bloch nur die standardisierte Verachtung übrig: »Objektivismus ist [...] der Todfeind der Objektivität, denn diese ist die Parteilichkeit« (339). Statt größerer Kommentare nur ein Satz seines Sohnes Jan Robert: Er erinnert an Blochs Haltung zu den furchtbaren Moskauer Prozessen und bemerkt: »Die Parteilichkeit Blochs hatte eben nicht zur Wahrheit geführt, sondern zum Unrecht.«<sup>22</sup> Schließlich stecke im Begriff der Parteilichkeit das Wort Partei, die immer recht hat, weil sie nicht nur Macht hat, sondern die Macht ist. Vielleicht läßt sich dies für die Philosophie einschränken, daß Bloch genau diese *Parteilichkeit* nicht meinte, sondern die für ihn selbstverständliche Positionierung im Marxismus, doch in der DDR wurde immer beides verlangt, im Zweifelsfalle – also wo sich Marx und die SED widersprachen – pro Partei.

Der insgesamt schöne und materialreiche Aufsatz über die Weisheit betrachtet diese von Sokrates und Demokrit, über die Stoa und Laotse, den Neustoizisten Lipsius, natürlich Spinoza bis zu Kant, geht auf Hegels distanzierte Stellung zur Weisheit ein und sieht das Ende dieser langen Tradition durch die Dynamik der Gegenwart gegeben. Statt Weisheit werde jetzt die Kenntnis historisch-dialektischer Gesetzmäßigkeiten erforderlich, der neue Typ des Weisen, der Träger neuer Sophrosyne ist – Sie haben es erraten – Lenin.

Als neuer Zug der Weisheit tritt die Parteilichkeit auf (384), ja sie ist »nicht nur ein Synonym mit Wissenschaftlichkeit, [...] sondern ebenso ein Synonym mit Weisheit«. Begründet wird das mit dem Zielanliegen jeder Weisheit, dem höchsten Gut (summum bonum), das als marxistisches Zielanliegen mit dem Reich der Freiheit identisch sei. Emphatisch heißt es: »Keine Verbindung kann also enger sein als die der marxistischen Parteilichkeit mit dem Reich der Freiheit, als dem marxistisch höchsten Gut, und keine kann gerade der Weisheit [...] präziser entsprechen« (385). Und Bloch sieht auch das Problem: »Solange es Tore gibt, wird es auch Weisheit geben müssen. Letztere sind auf dem Weg zur klassenlosen Gesellschaft unentbehrlich. Sie verhindern, daß eine Bewegung routinisiert und praktizistisch wird. Sie halten das Wissen in Bewegung, eben damit es vor neuen Situationen nicht hilflos und subaltern reagiert.« (389)

## VI

Im Karl-Marx-Jahr 1955 war seine Position an der Universität schlechterdings unangreifbar.<sup>23</sup> Als auf Beschluß des ZK der SED die »Deutsche Zeitschrift für Philosophie« gegründet wurde, gehörte er zu den Herausgebern und legte bereits im Vorfeld fest, daß in ihr »nur das Wahre aufgenommen werden dürfe«<sup>24</sup> – also auch hier wieder eine zensorhafte Prävention, daß das Wahre bereits vor seiner Veröffentlichung – heute würden wir sagen: vor jedem Diskurs – eindeutig feststellbar sei. So denken Dogmatiker.

Bei allen Autoren herrscht Einigkeit in der Feststellung, daß Bloch im Jahre seines 70. Geburtstages 1955 auf der Höhe seines Ruhmes stand: Groß waren die Ehrungen (Nationalpreis, Vaterländischer Verdienstorden – beides jedoch in feiner Abstufung in 2. Klasse –, Ordentliches Akademienmitglied, Glückwünsche der Regierung, Festschrift usw.), zahlreich die Gäste in der Wilhelm-Wild-Straße 8. Und Bloch hat später immer wieder die ehrenvollen Formulierungen zu Person und Werk zu seiner Verteidigung hervorgeholt. Doch ein interessantes Detail, das ich wieder Jürgen Jahns Studie verdanke: Wolfgang Harich hatte als Lektor die Idee einer Gesamtausgabe

<sup>22</sup> Jan Robert Bloch: *Wie können wir verstehen, daß zum aufrechten Gang Verbeugungen gehörten?* In: *Sinn und Form. Berlin* 43(1991)3. S. 540. – <sup>23</sup> Hans-Uwe Feige: *Ketzer und Kampfgenosse – der Leipziger Ordinarius für Philosophie Ernst Bloch. In: Deutschland Archiv. Köln* 25(1992)7. S. 700. – <sup>24</sup> Ebenda.

der Werke Blochs – quasi als Geburtstagsgeschenk – gehabt, die Verlagsleitung wollte sich dafür nicht einsetzen, den Ausschlag dürfte dann der Rat des ehemaligen Leiters des Aufbau-Verlages Erich Wendt an den neuen Leiter Walter Janka gegeben haben: »Ihr würdet Euch als Bloch-Verlag deklarieren. Die Bloch-Ausgabe wäre zugleich die größte philosophische Ausgabe der DDR. Das hieße: Ernst Bloch = Haupt- und Staatsphilosoph.«<sup>25</sup> In der Tat: eine Bloch-Ausgabe größer als Stalin und *vor* Marx/Engels und Lenin – das ginge zu weit.

Überblickt man seine Ämter und Funktionen und die privilegierte äußere Lage – er mußte und konnte die Diktatur des Proletariats erträglich finden, sie hinderte ihn nicht, Hager schätzte und schützte ihn noch. Bloch konnte sich sogar – in schöner Selbstüberschätzung und in Unkenntnis der internen Vorbehalte der SED – als ein Teil der Macht empfinden: der erste Schritt zur Hybris wird getan.

## VII

Denn der Umschlag begann genau in jenem Jahr seiner größten Ehrungen, als er auf einem Kolloquium mit seinem Vortrag »Universität, Wahrheit, Freiheit«<sup>26</sup> das marxistische Grundstudium lächerlich machte und kritisierte: Er sprach von »Abrichtung statt Ausbildung«, von den dozierenden Schematikern, »deren Wappen der Papagei ist, mit Holzhammer daneben, dem zuschlagenden, nicht nur einbläuernden« (324), sprach von »Monotonie« und »Schmalspur«, von der »Gouvernantenenge marxistischer Einführungen« (328) und daß der Student Marx »heute bei uns relegiert worden wäre«. Vermutlich glaubte sich Bloch noch in Übereinstimmung mit der SED, als er den »Marxismus, die aufregendste Sache der Welt« im Grundstudium so mißhandelt sah und nur an diesen Pflichtübungen seine Kritik äußerte. Doch mit solchen öffentlichen Äußerungen – und ähnliches formulierte er auch intern auf einer Sitzung des Rates der Philosophischen Fakultät – war »die Schmerzgrenze der SED erreicht.

Wolfgang Heinke, ihr 1. Sekretär an der Universität, zitierte Ernst Bloch in sein Büro«<sup>27</sup>.

Es gab noch einen letzten großen krisenfreien Auftritt: sein Vortrag auf der Freiheitskonferenz der Sektion Philosophie der Deutschen Akademie der Wissenschaften<sup>28</sup> im März 1956 – dieser wohl seltsamsten aller Freiheitskonferenzen. Denn sie ließ – auch nach der inoffiziell wohl mehreren Teilnehmern bereits bekannten Rede Chruschtschows auf dem XX. Parteitag der KPdSU – jeden freiheitlichen Geist vermissen, und bis auf wenige Bemerkungen von Bloch oder Kołakowski blieb alles ausgespart, was auf einer Freiheitskonferenz hätte gesagt werden müssen. Auch bei Bloch erkenne ich keine »fast schon Propaganda offenen Widerstandes« (Trautje Franz) oder eine öffentliche »Kriegserklärung an den Diemat« (Jan Robert Bloch). Zwar steht der Vortrag weit über allen sonst vorgetragenen Auffassungen und ist teilweise feinsinnig differenziert, doch in der Klärung damals wohl am allernötigsten war die politische Freiheit – und hier demonstriert Bloch Selbstverleugnung oder unentschuld bare Blindheit. Die politischen Bürgerrechte (Versammlungs-, Koalitions- und Pressefreiheit sowie das Streikrecht zählt er auf) werden im Sozialismus für gegenstandslos erklärt (25). Sein Credo: »Denn ein Kennzeichen für jeden echten Freiheitswillen und seinen Begriff bleibt: Er kann sich, bei noch so kritischem Verhalten gegenüber gegebenenfalls irrigen Maßnahmen, nie gegen die Sowjetunion und ihr Anliegen richten« (19) ist – trotz der so gern hervorgehobenen Worte »kritisches Verhalten gegenüber irrigen Maßnahmen« (auch sind sie nur »gegebenenfalls« irrig) – eines Philosophen unwürdig. Besonders der ihm so wichtige Satz »Gerade um eine Freiheit, wie die Welt sie noch nicht gesehen hat, zu erwerben, dazu wird im sozialistischen Übergangsstadium an manchen der Viertelsfreiheiten vorübergehend gespart« (30) ist antidemokratisch und politisch geradezu ein Freibrief für jede Diktatur. Und Hager konnte in seiner als Diskussions-

<sup>25</sup> Erich Wendt an Walter Janka, 17. Oktober 1955. In: Jürgen Jahn: *Ernst Bloch und der Aufbau-Verlag. Eine Dokumentation. In: Bloch-Almanach. Ludwigshafen 13(1993) S. 133.* – <sup>26</sup> *EBGA. Bd. 10. S. 317–330.* – <sup>27</sup> Hans-Uwe Feige: *Ketzer und Kampfgenosse – der Leipziger Ordinarius für Philosophie Ernst Bloch. In: Deutschland Archiv. Köln 25(1992)7. S. 701.* – <sup>28</sup> *Ernst Bloch: Freiheit, ihre Schichtung und ihr Verhältnis zur Wahrheit. In: Das Problem der Freiheit im Lichte des Wissenschaftlichen Sozialismus. Protokoll. Berlin 1956 (EBGA. Bd. 10. S. 573–598).*

beitrag getarnten Grundsatzrede widerspruchlos die Wissenschaftler einschüchtern, die da glauben, »daß die wahre Freiheit der Wissenschaft in der ungehinderten akademischen Betätigung« bestehe, (307) und gleichzeitig behaupten, jetzt sei der Zeitpunkt gekommen, »wo man tatsächlich von einem Sprung der Menschheit in das Reich der Freiheit im buchstäblichen Sinne des Wortes sprechen kann« (302).

### VIII

Im Laufe des Jahres 1956 zerbrach dann das Stillhalteabkommen zwischen der SED und dem Philosophen. Auslöser war natürlich das Bekanntwerden von Chruschtschows sogenannter »Geheimrede« und Blochs (durch Harich aus seiner Zelle dokumentiertes) Entsetzen, »daß er in den dreißiger Jahren in Wirklichkeit die Propagandageschäfte eines Massenmörders – nämlich Stalins – besorgt hätte«. Es folgte die unverhohlene Sympathie Blochs für die Veränderungen in Polen, seine widersprüchlich-vorsichtige Verteidigung des ungarischen Aufstandes, seine heftigen Reaktionen auf die Verhaftungen Harichs und Jankas. Was dann im einzelnen geschah, die eskalierenden Angriffe auf Bloch – etwa durch Rugard Otto Gropps Artikel im »Neuen Deutschland«, durch Reden und Briefe Ulbrichts, durch Artikel von Hager, durch den »Offenen Brief« der Parteileitung des Instituts für Philosophie an Bloch, die »Anti-Bloch-Konferenz« der SED im April 1957, dazu die vielen parteigesteuerten Aktionen am Institut und die Maßnahmen des MfS<sup>29</sup> – ist inzwischen bekannt<sup>30</sup> und wird nicht wiederholt.

Bloch mußte in seinem öffentlichen Auftreten immer mehrere Fronten im Auge haben (ich spreche hier absichtlich von Fronten – würde ich diesen Beitrag in der alten Bundesrepublik halten, spräche ich gewählter von »Grenzflächen« oder ähnlichem, doch hier paßt die Parteivokabel ganz gut):

- die Sowjetunion (an die er unbeirrbar glaubte),
- die Parteifunktionäre aller Ebenen, vom Sekretär des Instituts über den der Universitätsparteileitung, der Bezirksleitung, die Abteilung Wissenschaft im ZK, Hager und Ulbricht,
- die Parteiphilosophen am Institut mit Gropp an der Spitze,
- seine Schüler in Leipzig,
- seine ehemaligen Schüler im Westen und
- seine Freunde im Osten und im Westen.

So erklären sich viele seiner öffentlichen Äußerungen und freiwilligen Stellungnahmen, die manchmal den damals üblichen Ergebenheitsadressen ähneln. Ganz anders als in der Öffentlichkeit spricht er in seiner Wohnung – doch die ist von der Staatssicherheit verwandt worden, wie auch sein Telefon abgehört wird, und so erfährt erst der Lauscher an der Wand, dann zusammengefaßt die höhere Ebene der Sicherheit und schließlich die SED-Führung, was im Hause Bloch an revisionistischen, staats- und parteifeindlichen Gesprächen geführt wird. (Doch in einer Diktatur ist diese Trennung von öffentlichen und privaten Gesprächsinhalten normal. Hätte man in Kants Königsberger Wohnung eine »Wanze« eingebaut, die Abhörenden erführen nichts, was er nicht auch öffentlich gesagt hätte. Anders Bloch, Ernst, doch weit übertroffen von Bloch, Karola.)

Nicht zuletzt auf Grund dieser privaten Äußerungen im eigenen Haus wurde er immer stärker zum Staatsfeind erklärt. Wurde zuerst seine Philosophie stufenweise verdächtigt und schließlich als nichtmarxistische, antiwissenschaftliche mystisch-idealistische irrationalistische Weltlehre verurteilt (Gropp)<sup>31</sup> – so wurde, verzögert, ab Januar 1958 auch die politische Bewertung Blochs drohender: Für die Staatssicherheit waren es bereits »partei- und staatsfeindliche Ansichten,

<sup>29</sup> Der erste »Zusammenfassende Bericht« der Staatssicherheit (BV Leipzig V/1) stammt vom 28. November 1956 – einen Tag vor der bereits länger festgelegten Verhaftung Harichs –, die Einleitung der Postüberwachung wurde am 6. Dezember 1956 angeordnet, der zu seiner geheimdienstlichen Überwachung und »Bearbeitung« angelegte erste »Operativplan« wurde am 27. Dezember 1956 verfaßt, die ersten Abhörberichte (durch »Wanzen«) stammen vom Januar 1957. – Siehe dazu Guntolf Herzberg: Ernst Bloch in Leipzig. Der operative Vorgang »Wild«. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. Berlin 42(1994)8. S. 677–693. – <sup>30</sup> Siehe Volker Caysa u. a. (Hrsg.): »Hoffnung kann enttäuscht werden«. Ernst Bloch in Leipzig. Frankfurt am Main 1992. – Hans-Uwe Feige: Ketzer und Kampfgenosse – der Leipziger Ordinarius für Philosophie Ernst Bloch. In: Deutschland Archiv. Köln 25(1992)7. S. 697–717. – Michael Franzke (Hrsg.): Die ideologische Offensive. Ernst Bloch, SED und Universität. Leipzig 1992. – <sup>31</sup> Rugard Otto Gropp: Ernst Blochs Hoffnungs-philosophie – eine antimarxistische Welterlösungslehre. In: Ernst Blochs Revision des Marxismus. Berlin 1957. S. 40.

verbunden mit der Forderung nach politisch-gesellschaftlichen Veränderungen«, zugespitzt als »direkte Feindseligkeit gegen die Partei, die Regierung und die gesamte gesellschaftliche Entwicklung«<sup>32</sup>. Im selben Monat konnte in den Entwurf eines Perspektivplanes des Instituts für Philosophie umstandslos hineingeschrieben werden, daß Bloch »die Konterrevolution erzeugte und nährte«<sup>35</sup>.

## IX

Wieweit mußte sich Bloch in der Theorie anpassen? Zweifellos hat er viel an seinen Texten geändert – aber das tat er immer, bis ins hohe Alter, auch im Westen. Berücksichtigt man die riesigen Korrekturmengen, so kann man fast sagen, daß die konkrete Textgestalt des »Prinzips Hoffnung« erst in der DDR entstanden ist. Doch die DDR ist in ihrer politischen Existenz nicht in den Text eingegangen. Auch als Harich in bester Absicht ihm vorschlägt, »noch ein paar Hinweise auf die Weiterentwicklung des Marxismus durch Lenin und Stalin, den konkreten Weg zum Kommunismus betreffend, einzuarbeiten«<sup>34</sup>, geht Bloch nicht darauf ein.

Schwieriger ist es bei der Verteidigung seiner politischen Texte.<sup>35</sup> In der Sammlung »Fahne Rot-Gold« – sie umfaßte in ihrer letzten Gestalt 98 Texte – sollten auf Harichs Wunsch unbedingt die Aufsätze zu den Moskauer Prozessen enthalten sein. Das Amt für Literatur besteht hingegen auf deren Wegfall. Bloch nimmt sie heraus, stellt die Anordnung der Texte um, nimmt »Über die Bedeutung des XX. Parteitag« neu herein, später zieht er diesen auch zurück. Als Verlagsleiter Klaus Gysi im Frühjahr 1957 die Arbeit an allen Bänden stoppt, verhandelt Bloch mit ihm und streicht kompromißbereit alle Aufsätze, die nach 1949 geschrieben wurden. Der komplett gesetzte und durchkorrigierte Band ist trotzdem nie erschienen.

Eines ist schon erstaunlich: Als im Sommer 1956 – ausgelöst durch Artikel von Harich<sup>36</sup> und Robert Havemann<sup>37</sup> – eine lebhaft und politisch wesentliche Auseinandersetzung mit dem Dogmatismus begann, da fehlte in der Presse ausgerechnet die Stimme Blochs. Und das hält er sich in seiner Apologie auf der Tagung des Präsidialrates des Kulturbundes im Dezember 1957 noch zugute.<sup>38</sup>

Wie Philosophen in der DDR zu funktionieren haben, hatte in schöner Einfachheit Ulbricht festgelegt: »Auch innerhalb der Partei kann es über bestimmte sachliche Fragen verschiedene Meinungen geben, zum Beispiel [...] über Fragen der Philosophie, [...] Nach dem Meinungsaustausch über solche Fragen wird ein Beschluß gefaßt, der für alle Parteimitglieder bindend ist, das heißt, alle Parteimitglieder führen den Beschluß diszipliniert durch.«<sup>39</sup> Das war konsequent gedacht: Die SED als letzte Instanz in philosophischen Fragen. Nach der Vollzugsmeldung keine weiteren Gedanken. Die Mehrzahl aller Marxisten in der DDR hat sich daran gehalten – über Jahrzehnte.

Für Bloch war das unannehmbar, doch auch er hatte schwache Stunden und mußte taktieren. Ein beinahe erschütterndes Dokument ist das Protokoll jener eben genannten Tagung des Präsidialrates des Kulturbundes am 13. Dezember 1957, das eine lange Stellungnahme Blochs verzeichnet. Er mußte dort sich verteidigen, seine zu ihm haltenden Schüler und Assistenten – die fast alle von der SED abgestraft wurden – auch, distanzierte sich aber in den schärfsten Ausdrücken von Zwerenz und nahm nun Punkt für Punkt zu den einzelnen Vorwürfen (die am Tag zuvor in konzentrierter Form von Hager vorgetragen wurden) Stellung – häufig im Rückzug. Daß er Ulbricht als »bedeutenden Politiker und Staatsmann« bezeichnete, zu dem er in gar keinem Gegensatz stehe, mag noch hingehen (doch machte ihn das

<sup>32</sup> Siehe im einzelnen Guntolf Herzberg: Ernst Bloch in Leipzig. Der operative Vorgang »Wild«. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. Berlin 42(1994)8. S. 677–693 (Abschnitt »Die angedrohte Verschärfung der Repressionen«). – <sup>33</sup> Entwurf zum Perspektivplan des Instituts für Philosophie (Auszug). In: Michael Franzke (Hrsg.): Die ideologische Offensive. Ernst Bloch, SED und Universität. Leipzig 1992. S. 173. <sup>34</sup> Wolfgang Harich an Ernst Bloch, 1. Juli 1954. In: Jürgen Jahn: Ernst Bloch und der Aufbau-Verlag. Eine Dokumentation. In: Bloch-Almanach. Ludwigshafen 13(1993) S. 130. – <sup>35</sup> Dazu im folgenden wieder nach ebenda. S. 151–154. <sup>36</sup> Wolfgang Harich: Hemmnisse des schöpferischen Marxismus. In: »Sonntag«. Berlin vom 15. April 1956. – <sup>37</sup> Robert Havemann: Meinungsstreit fördert die Wissenschaften. In: »Neues Deutschland«. Berlin vom 8. Juli 1956. – <sup>38</sup> Ein Tribunal gegen Ernst Bloch. Protokolle. In: Utopie kreativ. Berlin (1991)15. S. 65–78. – <sup>39</sup> Walter Ulbricht: Was wir wollen und was wir nicht wollen. In: »Neues Deutschland«. Berlin vom 30. Dezember 1956 (Abdruck in Michael Franzke: S. 75–96, hier S. 96).

nicht glaubwürdiger, denn MfS und SED-Führung wußten es zuverlässig anders), aber er machte sich auch klein gegen den Vorwurf als Jugendverführer. Zu seinen Vorlesungen behauptete er: »Offene Probleme kamen überhaupt nicht vor, und nie habe ich über das, was man meine Philosophie nennt, ein Wort nur gesagt.« Aber er wehrte sich auch gegen die Vorwürfe: »Wozu das alles und warum nimmt das kein Ende? Was will man damit erreichen, die Unruhe weiter schüren? Oder will man einschüchtern, wen? [...] Ich bleibe hier [...] Aber mein Werk kann hier nicht weiter erniedrigt, beschimpft und beleidigt werden.«

## X

In den letzten Jahren holte sich die Diktatur bei Bloch immer mehr Beulen. Bekanntlich hat Klaus Gysi (IM »Kurt«) im Auftrag des ZK 1960 versucht, von Bloch »eine Erklärung (oder Stellungnahme oder Artikel), die in irgendeiner Form [...] Ihren Standpunkt auf dem Boden unserer Republik, für unsere Republik und ihre Politik eindeutig klärt«<sup>40</sup> abzurufen. Er hat keine bekommen, wie auch Georg Mende im Februar 1959 (im Auftrag des MfS) keine bekam, ebensowenig trotz vierstündiger Anstrengung der Stellvertreter des Generalsekretärs der Deutschen Akademie der Wissenschaften im September 1960<sup>41</sup>, auch der stellvertretende Chefredakteur der »Leipziger Volkszeitung« blieb nach zwei Stunden Hausbesuch im Juni 1960 erfolglos<sup>42</sup>. Und in einer früheren »Information über das Verhalten von Prof. Dr. Bloch« wird beklagt, daß dieser es abgelehnt habe, »eine schriftliche Begrüßungsadresse als Akademiemitglied an unsere Regierung zu senden« wie er auch eine gemeinsame Grußadresse der Akademiemitglieder nicht unterzeichnete.<sup>43</sup> Ihnen allen hätte er als Antwort geben können, was er gegen Gysi fast klassisch äußerte: »Überdies ist die Form, in der ich mich äußere, die

Philosophie.«<sup>44</sup> Und da galt wieder, was Mende den Stasi-Offizieren sagen mußte: »daß Bloch unmöglich von seinen philosophischen Auffassungen abzubringen sei, er würde hier keinen Schritt zurückgehen.«<sup>45</sup>

Aus dem philosophischen Leben der DDR war er entfernt worden, er publizierte nicht mehr in deren Zeitschriften, konnte jedoch – was wichtiger war – in zäher Arbeit noch Bücher veröffentlichen: den dritten Band von »Prinzip Hoffnung« (1959), eine Nachauflage des ersten Bandes und sein frühes Werk über Thomas Müntzer (1960), zu dessen angekündigtem Erscheinen er belustigt äußert: »Kopfschütteln meinerseits, wie die expressiv-theologischen Parteien darin in einen so aufgeklärten Verlag kommen.«<sup>46</sup>

Der Niedergang des Leipziger Instituts nach 1957 läßt sich aus vielen Parteidokumenten rekonstruieren und ist den Einheimischen nur allzugen bekannt. Helmut Seidel müßte sich bereits damals sehr unwohl gefühlt haben, als er im Rechenschaftsbericht zur Wahlversammlung der SED im März 1959 ablas, daß entgegen allen Prophezeiungen nach dem Weggang Blochs sich »das wissenschaftliche Niveau der Lehrveranstaltungen«<sup>47</sup> bedeutend verbessert hätte.

## XI

Philosophieren in der Diktatur: Dazu zählt das, was gesagt und geschrieben wurde, egal was die »da oben« und ihre Zensoren angeordnet haben oder hören wollen; dazu zählt, was man die Kompromisse nennen darf, die nötig sind, um – siehe Brecht – die Wahrheit zu verbreiten; dazu zählt die selbstverordnete Übereinstimmung mit einer »allmächtigen Lehre« – von der nie ganz klar war, ob sie allmächtig war, weil wahr, oder nur wahr, weil allmächtig –, dazu gehören die kleinen Unterwürfigkeiten, mit denen man sich Anerkennung oder Schutz verschaffen kann; dazu gehört schließlich auch das, was man hätte sagen

40 Klaus Gysi an Ernst Bloch, 27. Juli 1960. In: Jürgen Jahn: *Ernst Bloch und der Aufbau-Verlag. Eine Dokumentation. In: Bloch-Almanach. Ludwigshafen 13(1993) S. 158.* – 41 Betr.: *Besuch bei Prof. Bloch in Leipzig am 22. September 1960. In: SAPMO B-Arch IV 2/9.04/163. Bl. 61f.* – 42 *Bericht über Gespräch mit Prof. Bloch am 24. Juni 1960. In: Archiv der PDS Leipzig IV/2/9.02/524. Bl. 176–78.* 43 *Information über das Verhalten von Prof. Dr. Bloch vom 9. Oktober 1959. In: SAPMO B-Arch IV 2/9.04/163. Bl. 44.* – 44 Ernst Bloch an Klaus Gysi, 20. September 1960. In: Jürgen Jahn: *Ernst Bloch und der Aufbau-Verlag. Eine Dokumentation. In: Bloch-Almanach. Ludwigshafen 13(1993) S. 160.* – 45 *BV Leipzig. Abt. V/6 (3. November 1958): Bericht betr. Aussprache mit Prof. Dr. Mende. In: BStU ZA OV »Wild« AOP 3215/87. Bd. 6. Bl. 70.* – 46 *Ernst Bloch an Jürgen Jahn, 5. März 1960. In: Jürgen Jahn: Ernst Bloch und der Aufbau-Verlag. Eine Dokumentation. In: Bloch-Almanach. Ludwigshafen 13(1993) S. 150f.* – 47 *Rechenschaftsbericht auf der Wahlversammlung der SED am 21. März 1959 (Helmut Seidel).*

müssen und nicht gesagt hat, und seien die Motive noch so unängstlich.

Das Problem »Ernst Bloch in Leipzig« – und damit will ich schließen – wurde von seinem Sohn in einer Weise beschrieben, die mich fasziniert, ohne daß ich bisher weiß, ob ich damit einverstanden bin: »Bloch, der Fremde in einem fremden Land, der mit fremder Stimme im Land der Parteikatecheten sprach und nie

zu ihnen gehörte, glaubte sich zu Hause [...] Mitten im parteibeherrschten Kontinuum ging er schließlich selber [...], ohne im analytischen Rückblick die Ursachen zu bedenken, die ihn zu diesem Schritt bewegten. Das hätte ein wichtiges, notwendiges Licht in das noch Dunkle der Frage gebracht, ob sich der Marxismus zur Kenntlichkeit oder zur Unkenntlichkeit verändert habe.«<sup>48</sup>

48 *Jan Robert Bloch: Wie können wir verstehen, daß zum aufrechten Gang Verbeugungen gehörten? In: Sinn und Form. Berlin 43(1991)3. S. 551.*

MARION SCHÜTRUMPF-KUNZE

## Leningrad – Jena – Berlin

### (M)ein Versuch, in der DDR über Ernst Bloch zu arbeiten

Können Sie sich Ernst Bloch auf russisch vorstellen? Das klingt so: »Znat' o buduščem možno tol'ko togda, kogda ono svjazano s prochodjaščimi tendencijami prošlogo, to jest' dostupno nezakrytymi kategorijami naučnokonkretnych utopii v neposredstvenno novom i ee predstavljajet.«

Diese Übersetzung ist Teil einer Diplomarbeit, die 1978 in Leningrad an der Philosophischen Fakultät der Staatlichen Schdanow-Universität verteidigt wurde. Drei Jahre zuvor hatte der Leiter des Bereiches »Wissenschaftlicher Atheismus«, Professor Moisej Samoilowitsch Schachnowitsch, sich mit der Frage an eine Studentin aus der DDR gewandt, ob sie nicht Interesse hätte, eine Jahresarbeit über den deutschen Philosophen Ernst Bloch zu schreiben. Dieses Thema sei von großem Interesse und die Blochsche Sprache ein großes Problem für die sowjetischen Studenten.

Zu meiner Schande muß ich gestehen, daß ich damals den Namen Ernst Bloch zum erstenmal hörte. Ich hatte keine Ahnung, worauf ich mich durch meine Zustimmung einließ. Doch meine Neugier war geweckt. Als ich die ersten Versuche unternahm, etwas über Ernst Bloch in der philosophischen Literatur der DDR nachzulesen, begann ich zu begreifen, daß es nicht allein die Blochsche Sprache war, die den Umgang mit seinem Denken schwierig machen würde. Nicht nur in Leningrad brauchte ich eine Sondergenehmigung des Dekans der Fakultät, um die wenigen Bücher von und über Bloch – vor allem in der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften – lesen zu können. In der Deutschen Bücherei in Leipzig war es nicht anders; aber dazu später.

Professor Schachnowitsch hatte eine junge Wissenschaftlerin, die sehr gut deutsch sprach (sie hatte ein Jahr in Heidelberg gearbeitet und eine Dissertation zu Karl Jaspers geschrieben) mit meiner Betreuung beauftragt. Anna und ich verstanden uns gut, und ich fand mit ihrer Hilfe nach einigen Gesprächen über das von mir Gelesene mein Thema: »Kritik des religiösen Charakters der Philosophie Ernst Blochs«.

Für die Anwesenden mag es heute abwegig, ja absurd klingen, sich Bloch von dieser Seite zu nähern. Damals aber hatte ich die mir zugängliche Literatur, darunter den Sammelband »Ernst Blochs Revision des Marxismus« (Berlin 1957) sowie die neueren Arbeiten von Manfred Buhr aufmerksam gelesen und die dort vertretenen Positionen völlig unkritisch übernommen. Es war diese Sicht auf die »Hoffungsphilosophie« als revisionistisch, die Ablehnung des Blochschen Ansatzes als »Reutopisierung« des Marxismus, die sich in meiner ersten Arbeit widerspiegelte.

Zwei Jahre später, ich hatte alle mir zugänglichen Arbeiten von Bloch gelesen, war ich mit meiner Diplomarbeit den an das Thema gestellten Erwartungen offensichtlich gerecht geworden: Sie wurde als beste Arbeit des Jahres 1978 der Fakultät ausgezeichnet, zum VII. Gesellschaftswissenschaftlichen Unionswettbewerb der UdSSR eingereicht und dort prämiert. Davon bekam selbstverständlich die Botschaft der DDR Kenntnis, und so erhielt ich die Mitteilung, daß meine Arbeit zur VII. Zentralen Leistungsschau der Studenten und jungen Wissenschaftler (MMM) im Winter 1979 in Leipzig ausgestellt werden soll. Aber nicht genug, auch die Medaille der FDJ »Für hervorragende propagandistische Leistungen« sollte ich dafür erhalten, was auch so geschah.

Dies alles wäre kaum wert, erwähnt zu werden, wenn nicht, bestärkt durch das allseitige Interesse und die Aufmerksamkeit gegenüber dem Thema Bloch, mein Wunsch gewachsen wäre, weiter daran zu arbeiten. Der Empfehlung meines alten Professors Schachnowitsch folgend, wollte ich zu Hause eine Dissertation über die Blochsche Philosophie schreiben. Kenner der damaligen DDR-Philosophieszene werden über solche grenzenlose Naivität sehr erstaunt sein, war doch das Thema Bloch mit einem Tabu belegt. Diese Erfahrung mußte ich sehr schnell machen, als ich als Assistentin an der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Jenaer Universität zu arbeiten begann.

Selbstbewußt und mit dem Diplom und den Auszeichnungen »bewaffnet«, war ich entschlossen, um »meinen Bloch« zu kämpfen. Unterstützung fand ich nicht gleich, eher im Gegenteil: Von den in Frage kommenden Betreuern verstand niemand, warum ausgerechnet Bloch und warum ausgerechnet er die Arbeit betreuen sollte. So arbeitete ich viele Monate allein, fuhr nach Leipzig in die Deutsche Bücherei, ausgestattet auch hier mit einer Sondergenehmigung des Sektionsdirektors, um an die gewünschte Literatur zu kommen. Als ich so weit war, eine Konzeption für meine Dissertation zu schreiben, erhielt ich Unterstützung von einem Mitarbeiter der Sektion, der wie ich im Arbeitskreis »Wissenschaftlicher Atheismus« mitarbeitete. Dr. Franklin Bormann gab mir in langen Gesprächen viele gute Hinweise und die nötige moralische Unterstützung, nicht aufzugeben. Ein wissenschaftlicher Betreuer konnte er aber nicht sein, da er sich selber mit Bloch nur am Rande beschäftigt hatte.

Da kam mir der Zufall zu Hilfe: in Gestalt eines Professors aus Berlin, der 1981 zu einem Vortrag über spätbürgerliche Philosophie an unsere Sektion kam. Am Schluß der Veranstaltung sprach ich ihn an und stellte ihm mein Problem dar: Ich suche einen Betreuer für meine Dissertation. Auf seine ahnungslose Frage, was denn das Thema sei, antwortete ich, daß ich seit fünf Jahren über Ernst Bloch arbeite und nun allein nicht mehr weiterkomme. Später – er war dann tatsächlich mein Betreuer geworden – gestand mir Eberhard Fromm, Forschungsbereichsleiter an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED, daß er das in diesem Moment zuerst für einen Scherz gehalten habe. Er konnte sich nicht vorstellen, daß in der Provinz eine junge Absolventin völlig auf sich allein gestellt an einer Dissertation über Bloch arbeitet! Unsere Zusammenarbeit begann dann erst ein Jahr später, als ich aus persönlichen Gründen nach Berlin umzog. Dank meiner Hartnäckigkeit und eines geeigneten Lebenslaufes wurde ich Assistentin an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften im Forschungsbereich »Kritik der bürgerlichen Philosophie« des Instituts für Philosophie. Ich glaubte damals tatsächlich, am Ziel meiner Wünsche angekommen zu sein, daß ich nun alle Möglichkeiten erhalten würde, über Ernst Bloch nachzudenken und zu schreiben. Wo, wenn nicht hier? Ich war als Assi-

stentin eingestellt, hatte also eine Reihe Aufgaben für den Forschungsbereich und das Institut zu erfüllen. An meiner Dissertation arbeitete ich nebenbei, jedoch mit einem Zeitplan und einer Konzeption eingebunden in den Forschungsplan der Akademie. Der Schwerpunkt meiner Forschungen lag deshalb jetzt bei der »Marxismusrezeption« Blochs.

Leider wurde meine Bitte, z. B. in das Ernst-Bloch-Archiv nach Ludwigshafen zu fahren, um aktuelles Material zu studieren, das in den Bibliotheken der DDR noch nicht zu bekommen war, stets abgelehnt. So viel Vertrauen hatte man in die »ausgewählten« Kader nun auch wieder nicht. Deshalb konnte ich nur in beschränktem Maße neueste Literatur auswerten. Daß auch in den Archiven der DDR Material lag, war mir klar – ebenso klar war, daß ich es nicht hätte einsehen dürfen. Nach der Wende, ich war Redakteurin der theoretischen Zeitschrift »UTOPIE kreativ« (die im September 1990 als »UTOPIE konkret« gegründet worden war), fanden wir im Archiv des Kulturbundes die Sitzungsprotokolle des Präsidialrates vom Dezember 1957, in denen ein Tribunal gegen Ernst Bloch durch Kurt Hager u. a. inszeniert wurde. In einem Brief an Hager baten wir um einen Kommentar, den wir auch bekamen: Er könne sich nicht an eine derartige Rede erinnern. Doch ich greife vor.

1985 war das Jahr des 100. Geburtstages von Ernst Bloch. In allen Medien der Bundesrepublik konnte man ihn sehen, über ihn hören und lesen. Eine Unmenge wissenschaftlicher Publikationen erschien dazu auf dem Markt. Für die DDR-Chefideologen mit Kurt Hager an der Spitze war eine Situation entstanden, in der man Stellung beziehen mußte zu Blochs Wirken in der DDR und zur Haltung der SED ihm gegenüber. Deshalb traf ich mit meinen bescheidenen Vorarbeiten auf offizielles, allerdings begrenztes – politisches – Interesse: Durch die Entspannungspolitik war ein anderer Umgang mit linken und kapitalismuskritischen Kräften möglich geworden und erwünscht. Nun bestätigte Hager, der 1957 auf Wunsch Ulbrichts Blochs Kaltstellung durchgesetzt hatte, zum ersten Mal ein Dissertationsthema über Ernst Bloch.

Beim Studium der westdeutschen Publikationen stieß ich auf eine differenzierte Bloch-Rezeption durch Vertreter unterschiedlichster theoretischer Richtungen, mein Interesse galt den geistigen Quel-

len radikaldemokratischen Alternativdenkens, wie es damals vor allem im »ökologischen« Humanismus und Ökosozialismus bei Teilen der Grünen zu finden war. 1986 wurde mir eine Aspirantur von zwei Jahren angeboten, um die Dissertation fertigzustellen. Diese Zeit habe ich auch genutzt, um einige kleine Beiträge zu publizieren, u.a. in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« und in »Mysl marksistovska«. Am 18. Dezember 1987 verteidigte ich in Berlin meine Dissertation. Als Gutachter fungierten Professor Vera Wrona und als Außengutachter Prof. Manfred Buhr, der Direktor des Zentralinstituts für Philosophie der Akademie der Wissenschaften. Beide bewerteten die Arbeit mit magna cum laude. Buhr schrieb in seinem knapp andernhalbseitigen Gutachten: »Hervorzuheben ist, daß die Kandidatin Blochs Philosophieren im Rahmen der Entfaltung spätbürgerlichen Denkens sieht. Dieser Ausgangspunkt verschafft ihr die Möglichkeit, Blochs humanistisches Anliegen herauszuarbeiten und so plausible Begründungen für Blochs Wirkung [...] zu geben. Sie charakterisiert Bloch als widerspruchsvolle Persönlichkeit, als fortschrittlichen humanistischen Intellektuellen, der keinen geringen Beitrag zum antifaschistischen, anti-humanistischen [hierbei handelt es sich nicht um einen Druckfehler! – d. Verf.] Kampf geleistet hat. Dieser Einschätzung kann zugestimmt werden [...]«.

So schloß sich nach fast zehn Jahren auf eine DDR-typische Weise der Kreis: Meine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch wurde nun von demselben Mann bewertet, der durch die Stigmatisierung Blochs in seinen Arbeiten versucht hatte, eine ernsthafte Beschäftigung mit der Blochschen Philosophie zu behindern.

Auch das Ende der Geschichte sagt viel über den Umgang sowohl mit jungen Wissenschaftlern als auch mit bestimmten unliebsamen Themen: Wenige Tage nach der Promotionsveranstaltung teilte man mir mit, daß ich die Akademie für Gesellschaftswissenschaften im neuen Jahr leider verlassen müsse, da es keine Stelle für mich gäbe. Die Enttäuschung und Wut darüber, nur ein »nützlicher Idiot« gewesen zu sein, war so groß, daß ich beschloß, der Wissenschaft den Rücken zu kehren. Auf meinen Wunsch hin begann ich am 1. Januar 1988 im Berliner Verlag bei der Zeitschrift »Horizont« zu arbeiten. Den Weg in die journalistische Arbeit habe ich bis heute nicht bereut.

Zum Schluß: Das Eingangszitat lautet bei Bloch: »Gewußt kann Zukünftiges nur insofern werden (in wissenschaftlich gewordener Ahnung), als es in seinen Vermittlungen mit weiterlaufenden *Tendenzen* der Vergangenheit steht, also den unabgeschlossenen, offenen Kategorien wissenschaftlich-konkreter Utopie in vermitteltem Novum zugänglich ist und sie darstellt.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main 1974. Teil III. S. 1386.



VOLKER CAYSA

## Wunde Bloch

### I. Kontext

Gut acht Jahre nach der gescheiterten radikal-demokratischen Reformation von 1989/90, in deren historischen und konzeptionellen Kontext das Buch »Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig« (Frankfurt am Main 1992) gehört, scheint nun aus der Sicht der Sieger endgültig klar zu sein, daß Blochs Werk nicht erst 1989, sondern schon zu seinen Lebzeiten obsolet gewesen sei. Denn: »Sozialhistorisch gesehen gehört Blochs philosophisches Werk einer Epoche an, die den dramatischen Übergang von einer agrarisch-bäuerlich geprägten Kultur zur industriellen Zivilisation noch nicht bewältigt und die Schrecken solchen Übergangs daher in den Metaphern der Apokalypse zu bannen versucht hat.«<sup>1</sup> Bloch ist hier also bestenfalls der Prophet des Übergangs von der Vormoderne zur Moderne, auf jedenfall, so Lohmann, betrachtet man die Verwurzelung seines Denkens in der russischen Intelligenzija vor dem Ersten Weltkrieg und in einem östlich geprägten Marxismus, einschließlich dem Marxismus-Leninismus, ist er kein moderner Denker, sondern bestenfalls in seiner Vor- und Übergangsmodernität ein postmoderner Denker und die Postmodernisten das sind ja für den linken Kulturkonservatismus diejenigen, die im neoliberalen »Nach« der Moderne, das »Projekt der Moderne« in die Vormoderne zurückdekonstruieren wollen. Es versteht sich faßt von selbst, daß Lohmann in Bloch, diesem »Östlichste(n)« aller

deutschen Marxisten«<sup>2</sup> keinen Marxisten sieht: »Mit einer gewissen Übertreibung und Provokation könnte man sogar sagen, daß gerade Blochs fatales Einverständnis mit dem Staat gewordenen Marxismus seiner Zeit, dem Marxismus-Leninismus der Sowjetunion, das sicherste Indiz dafür ist, daß er mit dem genuinen Marxismus, der sich in Gestalt einer Kritik der politischen Ökonomie als durch und durch säkulares Unternehmen versteht, nicht das geringste zu schaffen hatte.«<sup>3</sup>

Da hat man es uns, den Verteidigern der Blochschen Philosophie, aber wieder gegeben! Immer feste druff! Was sind wir nicht alles: Vormoderne, Antimoderne, Postmoderne, Angepaßte, Dostojewskij-Typen, Nietzsche-Epigonen, Existentialisten, Wirrköpfe, Dezisionisten, Traditionalisten, Konservative, National-Sozialisten (linke oder rechte – je nach Bedarf), Anti(West)Marxisten, Leninisten, Stalinisten, DDR-Philosophen, Ostler, Osis. Es lebe das neue Feindbild! Ernst Bloch ist da nur eine der Boxbirnen, an denen man sich ersteinmal trainiert.

Der seit 1990 von altbundesdeutscher Seite geführte philosophische Kulturkampf wird also mehr oder weniger offen fortgesetzt. Nicht nur Bloch wird als antimodern diffamiert, in einer nächsten Stufe ist man nun auch offen zum »Denkkampf« mit Bloch und Nietzsche übergegangen.<sup>4</sup> Was hier »denkend« bekämpft werden soll ist klar: Das Denken, das es durchaus noch im »Osten« gibt und das auch durch eine abermalige, nun finanzpolitische, Abwicklung

<sup>1</sup> So war es im Kontext des 20. Todestages Blochs in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« zu lesen. Siehe Hans-Martin Lohmann: *Die Menschen, denen ich gesandt bin*. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 20. September 1997 (Bilder und Zeiten). – <sup>2</sup> Siehe ebenda.

<sup>3</sup> So Lohmann in der um diese wesentliche »Nuancierung« erweiterten Fassung seines bereits erwähnten Artikels in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«. Siehe Hans-Martin Lohmann: *Bloch, Nietzsche und die »russische Seele«*. In: Jan Robert Bloch (Hrsg.): »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.« Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs. Frankfurt am Main 1997. S. 179. – Übrigens: Es soll gar nicht bestritten werden, daß darin tatsächlich ein Problem liegt. Nur Bloch Antimarxismus vorzuwerfen, weil er auch im originären Marxismus, im Gegensatz zu Georg Lukács, wesentlich ein religiöses Moment anerkannte, greift zu kurz, weil es nämlich ein rein scientistisches Verständnis der Marxschen Lehre unterstellt, wie es Engels im Anschluß an Comte inszenierte und auf die Formel des Übergangs »von der Utopie zur Wissenschaft« reduzierte. In diesem Punkt trifft sich Lohmann, was ihm vielleicht nicht bekannt sein könnte, mit der Argumentation der leninistischen Orthodoxie, die Bloch 1957 in die Emeritierung zwang. Siehe Manfred Buhr: *Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs*. In: *DZfPh* 6(1958)4. – <sup>4</sup> Siehe Manfred Riedel: *Zeitkehre in Deutschland*. Berlin 1991; *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*. Leipzig 1997.

nicht klein zu kriegen ist. Sind wir also schon wieder in ein »Zeitalter der Vereinfachung« eingetreten, in dem man glücklich ist, weil man feindselig ist, in dem man durch eine Entdifferenzierung des Urteilsvermögens wieder klare Feindbilder und Orientierungen gewinnt, mit denen man glaubt die Hyperdifferenziertheit der Gegenwart durch moralischen und politischen Reduktionismus und klare, wenn auch einseitige und ungerechte, Schuldzuweisungen besser bewältigen zu können? Es ist ein Irrtum zu glauben, daß man durch diese Art der Rebarbarisierung moralischen Urteilsvermögens die anstehenden Probleme löst. Im Gegenteil: Man stellt sich ihnen nicht einmal, sondern lenkt sie nur ab auf Sündenböcke.<sup>5</sup>

Auf ein Buch der Versöhnung und des Aufbruchs folgte also konsequenterweise nicht nur die Abwicklung, sondern die philosophische Kulturkampfklärung. Das war die eigentliche »Zeitkehre in Deutschland« und sie folgt nur der Logik, daß nach dem Ende des Kalten Krieges an die Stelle des ideologischen Klassenkampfes nun der Kampf der Kulturen getreten ist, in dessen Mittelpunkt nicht mehr allein politische Ideologien stehen, sondern in der Vermittlung durch unterschiedliche Kulturbegriffe Zivilisationskonflikte ausgetragen werden.

Die Enttäuschung, die Bloch in Bezug auf den Realsozialismus erfahren mußte, und an die wir über dreißig Jahre später anknüpften, um sie zu einer radikalen Reform des Sozialismus zu nutzen, ist nun weiter vervollständigt worden durch eine zweite Enttäuschung, nicht nur über den Realkapitalismus, sondern auch vor allem über die Instrumentalisierung unserer Reformkonzepte, in dem man die Aufklärung des Marxismus über sich selbst nutzt, den Marxismus selbst aus der akademischen Landschaft zu entfernen. Dies wird auch dadurch erleichtert, daß die verschiedenen Marxismen nicht nur in Deutschland, aber hier besonders, heillos untereinander zerstritten sind, sich jeder auf Kosten des anderen vor dem eigenen Untergang zu retten versucht und vor allem westdeutsche

Marxisten darauf bedacht sind, ihre »Überlegenheit« den ostdeutschen Marxisten immer wieder vorzuhalten – wie es übrigens einst Manfred Buhr in seiner »Kritikreihe«, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen, praktizierte. Die Konsequenzen auch für die Blochsche Philosophie sind klar ablesbar: Verdrängung derselben aus der akademischen Philosophie Deutschlands, in dem sie als antiquiert, unaktuell, unmodern diffamiert wird.

Der Ansatz aber, der der Bloch-Interpretation des Buches »*Hoffnung kann enttäuscht werden*« zugrunde liegt ist ein anderer. In ihm wird nämlich davon ausgegangen, daß Bloch der Vordenker einer noch nicht realisierten, reflexiven Modernisierung (und zwar nicht nur des vermeintlichen Realsozialismus) ist. Bloch wird also nicht vor- oder postmodern begriffen, sondern als Denker einer noch nicht seienden Moderne, einer reflexiven Moderne, einer Moderne, die sich in der Gestalt des Marxismus und Nietzscheanismus selbst zum Problem wird und deren erste vorläufige Gestalten dieser Selbstproblematik der Moderne Denker der Postmoderne sind. In Blochs Denken kommt also eine andere Moderne zur Sprache, die sich selbst reformiert, in dem sie sich zum Problem macht und mit dem gewonnenen Problembewußtsein sich Korrekturpotential und auch Möglichkeitssinn, der heute überall und insbesondere in der Berufspolitik fehlt, zurückgewinnt. Blochs ist in diesem Kontext als Denker einer anderen, reflexiven Moderne zu verstehen als einer Moderne, die in das »Nach« der Postmoderne, das noch nicht ist, das aber auch nicht vormodern ist, verweist.<sup>6</sup> Insofern ist Bloch tatsächlich, und in diesem Sinne könnte man Lohmann zu stimmen, ein unzeitgemäßer Denker. In dem man aber das Denken dieses Unzeitgemäßen, anders Modernen und Postmodernen verdrängt, zeigt man auch an, das man das mit diesem Denken verbundene Modernisierungskonzept nicht will, das man sich ihm verweigert. Bloch gehört also zu jener ungewollten Moderne, die nach 1990 im Osten und Westen Deutschland ausgegrenzt wird, der man sich

<sup>5</sup> Von den mit diesem »Denkkampf« verbundenen ABM-Programmen und Karriereestrategien für altbundesdeutsche Philosophen soll hier nicht gehandelt werden. Sozialpsychologisch sehr lehrreich ist hier die im großen und ganzen altbundesdeutsche Debatte um einen Artikel von Ulrich Johannes Schneider in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« 44(1996)1, der sich u. a. auf die Abwicklung der DDR-Philosophie bezog, und der sofort zur Gewissensberuhigung von altbundesdeutscher Seite her benutzt wurde. – <sup>6</sup> Siehe Andreas Steffens (Hrsg.): *Nach der Postmoderne*. Düsseldorf, Bensheim 1992.

verweigert, weil es um die Wahrung der eigenen Besitzstände geht und die man deshalb so gern mit des Kampfbegriffen »vor«- oder »postmodern« diffamiert. Zu beachten ist nun, daß Bloch als Vordenker einer reflexiven Modernisierung diese Modernisierung nicht jenseits von Marxismus und Christentum, nicht jenseits von links und rechts denkt, sondern integrativ – Marxismus und Christentum, links und rechts einbeziehend. Dies aber ist nur möglich, weil seine Philosophie sich grundlegend im Spannungsfeld von Nietzsche und Marx bewegt. Wie das Problem des Marxismus in Blochs Philosophie bewältigt wurde, ist nicht zu begreifen, versteht man nicht, wie das Problem Nietzsche in Blochs Philosophie bewältigt wird.

Kritisch wurde dem Buch »Hoffnung kann enttäuscht werden« immer wieder entgegeng gehalten, daß die ihm zugrundeliegende »Hermeneutik des Anderen« nietzscheanisch sei. Dagegen ist zunächst nichts zu sagen, denn dies trifft zu. Nur ist es nicht zutreffend, zu behaupten, weil unsere Hermeneutik des Anderen blochisch und nietzscheanisch ist, sei sie un- und

antimarxistisch und auch antiblochianisch.<sup>7</sup> Denn damit wird in der unkritischen Nachfolge von Georg Lukács und durch Ignoranz gegenüber der Nietzscheforschung der letzten dreißig Jahre, nicht nur ein abstrakter Gegensatz von Marx und Nietzsche aufgebaut, den es in der Blochschen Philosophie so nicht gibt, sondern ein sachlicher Diskurs über das Verhältnis von Marxismus und Nietzscheanismus, der nicht nur für das Verständnis der Blochschen Philosophie, sondern auch für die Entwicklung der gegenwärtigen Philosophie zentral ist, unter dem Anschein marxistischer Korrektheit zensiert und verhindert. Dagegen ist davon auszugehen, daß Bloch nicht nur vom Nietzscheaner zum Marxisten wurde, sondern auch, daß der nietzscheanische Impuls in seinem Denken immer anwesend blieb, wenn auch in unterschiedlichen Interpretationen, und daß auch der marxistische Bloch immer eine nietzscheanischer Marxist und marxistischer Nietzsche war. Blochs Marxismus ist *Marxo-Nietzscheanismus* und insofern ist Blochs Marxismus ein anderer als der von Georg Lukács, dessen Marxismus wesentlich durch die

*7 Dieser Kurzschuß ist in schöner Offenheit zu finden bei Wolfgang Bialas: Kritische Intervention zur Hermeneutik des Anderen. In: Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie 12(1992)22. – Für unseren hyperkritischen Kritiker scheint der sachliche Bezug auf die Philosophie Nietzsches und Heideggers zu reichen, um unsere Hermeneutik von vornherein als antiblochianisch, antimarxistisch und unkritisch zu diffamieren. Immer noch scheint er Kritik mit Denunziation zu verwechseln, der schon die Erwähnung der persona non grata zur ultralinken Bürgerlichkeitskritik genügt. Klar ist, daß für Bialas jeder sachliche Bezug auf Heidegger oder Nietzsche nur eine karrierestrategische Anpassung darstellt, weil er nach wie vor der leninistischen Blochrezeption unkritisch anhängt, die einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Bloch auf der einen und Heidegger und Nietzsche auf der anderen Seite behauptet. Dabei wird Bloch allerdings in seinem Verhältnis zu Heidegger und Nietzsche eher auf die Position von Georg Lukács in der »Zerstörung der Vernunft« zurechtgestutzt, als das Blochs positive Heidegger- und Nietzsche-Rezeption überhaupt zur Kenntnis genommen wird. Nur zu logisch, daß Bialas, folgt man weiterhin dem Lukács der »Zerstörung der Vernunft«, Marxsche Ideologiekritik auf eine Strategie der politischen Verdächtigung gegenüber Nietzsche, Heidegger und in der Konsequenz auch gegenüber Bloch reduziert. Daß dann Bialas in seiner Kritik unserer »ideologischen Unkorrektheit« immer wieder in die Dichotomie von Affirmation oder Negation, Anpassung oder Kritik verfällt, die doch schon von Hegel und Marx überwunden wurde, wenigstens diese Autoren glaubt er doch zu kennen, ist auch nur konsequent. Nur was Bialas uns als unkritische Anpassung unterstellt, ist de facto die Strategie der Kritik der Art von Unkritik, die Bialas' Denken repräsentiert. Es geht also um die Aufklärung der Unkritik der »Kritischen Theorie«, die Bialas meint vertreten zu müssen. Zur Unkritik der Bialasschen Kritischen Theorie gehört aber wesentlich, daß ihre Vorstellung von der Reformation der Philosophie nur auf ein bestimmtes Paradigma festgelegt wird und alle anderen Philosophieförmungen, genügen sie dem Rationalitätstypus dieses einen Paradigmas nicht, als nicht- oder antimodern von der Modernisierung ausgeschlossen werden sollen. Klar ist, daß mit einer solchen Auffassung von der Modernisierung der Philosophie nicht nur Sprachreglementierungen, sondern auch Denkverbote verbunden sind, da ja nur in einer bestimmten Sprach- und Denkform über die Probleme gesprochen bzw. gedacht werden soll. Gegen eine solche Art von Unfreiheit in Form der Priesterherrschaft über die zu sprechende Sprache, werde ich auch weiterhin die selbstbestimmte Freiheit der philosophischen Sprache und des Denkens fordern. Vielleicht sollte Bialas sich auch einmal daran zurückerinnern, daß die Forderung nach Denk- und Redefreiheit sein ursprünglicher Denkeinsatz gegen die leninistische Orthodoxie war, die ihn als Dissidenten stigmatisieren wollte, der er nun aber tatsächlich nicht war. Daß sich Bialas außerdem seiner Kritik an uns nicht mehr so sicher ist, beweist, daß er in der Buchfassung seiner priesterherrschaftlichen Beurteilungen der ostdeutschen Intellektuellen die unsachlichen Anwürfe gegen uns im Vergleich zur ursprünglichen Druckfassung gestrichen hat. Siehe Wolfgang Bialas: Vom unfreien Schweben zum freien Fall. Ostdeutsche Intellektuelle im gesellschaftlichen Umbruch. Frankfurt am Main 1996. S. 187.*

Verdrängung des Problems Nietzsche in Form einer negativistischen und finalistischen Ideologiekritik gekennzeichnet ist, die dann von Wolfgang Harich dogmatisiert wurde, der bekanntlich Nietzsches Denken nicht nur verdrängen, sondern verbieten wollte. Nur man bewältigt ein philosophische Problem nicht, indem man das Denken darüber verbietet.

Der andere Marxismus, wie wir ihn in Blochs Philosophie finden, ist einer, der in der Bejahung der Marxschen Philosophie die Kritik der marxistischen Vernunft einschließt; es ist ein reflexiver Marxismus, der die Konsequenzen der Kritik Nietzsches an einer dogmatischen Aufklärung, an einer Aufklärung, die sich selbst gegenüber nicht aufgeklärt ist, die sich nicht selbst auf ihre Unkritik hin hinterfragt, anknüpft, es ist ein solcher Marxismus, der von Nietzsches Kritik einer Aufklärung, die nicht reflexiv kritisch ist, ausgeht. Ein solcher reflexiver Marxismus öffnet sich aber für das Noch-Nicht-Seiende und für das Noch-Nicht-Bewußte, das Zukunft verspricht, in dem eine dogmatische Verstandesrationalität aufgehoben wird in einer reflexiven Vernunft, die für eine offene Rationalität steht, weil in ihr der vor-rationale Grund von Rationalität zu Sprache kommt und nicht verdrängt, sondern integriert wird. Der reflexive Marxismus Blochs ist also einer, der durch Reflexion der Unreflektiertheit der Aufklärung, die mit Nietzsche begann, hindurch gegangen ist. Deshalb ist ihm eine reflexive Aufklärung eigen, die die Leerstellen der Aufklärung reflektiert, um dort nach Möglichkeiten für Zukünftiges zu suchen. Diese Aufklärung nahm für den jungen Bloch nicht nur ihren Ausgang bei Nietzsche, sondern Nietzsche tritt für Bloch da nur das Erbe von Kant an, der für Bloch als »Vollender« der Aufklärung zugleich deren »Überwinder« ist<sup>8</sup>, insofern seine Kritik der Vernunft eine

Kritik der dogmatischen, unkritischen Vernunft immer zu Voraussetzung und Bedingung hat.

Eine solche reflexive Aufklärung negiert nicht nur Bestimmtes, sie ist nicht nur (abstrakte) bestimmte Negation, sondern insofern sie das Negierte in sich neu thematisiert und aufnimmt, wird die bestimmte Negation reflexiv und konkret. Bloch erweitert aber damit das Nietzschesche Konzept der reflexiven Aufklärung, indem er den Hegelschen Begriff der reflexiv-bestimmten Negation in sein Konzept der reflexiven Aufklärung systematisch einbaut.<sup>9</sup> Dadurch bestimmt sich nun aber sein marxistisches Aufklärungskonzept selbst reflexiv-negativ und das heißt, es muß sich nicht nur gegen eine dogmatische Aufklärung, sondern auch gegen einen orthodoxen Marxismus wie den der »Zerstörung der Vernunft« wenden – vor allem wenn er sich entgegen den Intentionen seines Schöpfers zu einem Staatsmarxismus verfestigt, mit dem dann auch noch Wissenschafts- und Verlagspolitik gemacht wird. Aufklärung ist für Bloch daher immer »Kritik des Aufklärer« und Marxismus ist daher für ihn immer Kritik des Schmalspurmarxismus – einschließlich des Schmalspurmarxismus, der einen abstrakten Gegensatz von Marx und Nietzsche behauptet. Indem also Bloch Moderne, Aufklärung, Nietzschesanismus und Marxismus reflexiv begreift, kommt er nicht nur zu einem reflexiven Vernunftbegriff, der an die Komplexität des Hegelschen Vernunftbegriffes wieder heranreicht, sondern er erweitert die traditionelle Vernunftphilosophie Kants und Hegels hin zu einer Kulturphilosophie im Sinne Nietzsches. Bloch sucht also nicht nur die Vernunft in der Kultur, wie dies Lukács tut, sondern ihm geht es um ein andere Kultur der Vernunft, um eine Vernunft, in der das Andere der Vernunft zur Sprache kommt und zur Durchsetzung des Vernünftigen

<sup>8</sup> Siehe Ernst Bloch: *Über das Problem Nietzsches*. In: *Ernst Bloch: Viele Kammern im Welthaus. Ein Auswahl aus dem Werk*. Hrsg. von Friedrich Dieckmann und Jürgen Teller. Frankfurt am Main 1994. S. 590. – <sup>9</sup> Dies zu zeigen war wesentlicher Ansatz des Aufsatzes: *Hegel im Bann des anamnesticen Materialismus; contra Ernst Blochs materialistische Anamnesis des Hegelschen Philosophie*. In: *Völker Caysa [u. a.] »Hoffnung kann enttäuscht werden.« Ernst Bloch in Leipzig*. Frankfurt am Main 1992. – Erwähnt werden soll, daß Blochs Ontologie des Noch-Nicht, in diesem Aufsatz nicht im Sinne einer realistischen Verstandesontologie und auch nicht im Sinne einer negativen Ontologie, wie sie beim späten Heidegger zu finden ist, begriffen wird. Blochs Ontologie ist, soweit sie diese Entgegensetzung positiv zu überwinden versucht, als transontologisch zu kennzeichnen. Die mit ihr verknüpfte Anthropologie wäre daher als Transanthropologie zu bezeichnen. Man könnte also Blochs Ontologie und Anthropologie, sofern sie vom möglichen Sein und Menschsein ausgeht, als Transontologie und Transanthropologie charakterisieren, deren Entwurf sich im antimetaphysischen Denken Nietzsches gründet. Siehe *Völker Caysa: Nietzsches Leibphilosophie und das Problem der Körperpolitik [im Druck]*.

genutzt wird und nicht wie in Lukács' »Zerstörung der Vernunft« das Andere der Vernunft verdrängt und geächtet wird. Das aber hat zur Voraussetzung, die Dionysischen Wurzeln der apollinischen Vernunft positiv zu reflektieren.

## II. Das Problem Blochs

Das Problem der Vernunft ist nicht zu trennen, von dem der Kultur der Reflexion des scheinbar Unvernünftigen, Rauschhaften, Ekstatischen. Diese neue Reflexionskultur ist aber für Bloch mit dem Übergang von der Naturphilosophie zur Kulturphilosophie verbunden<sup>10</sup>, in deren Spannungsfeld Blochs eigene Vernunftphilosophie sich bewegt. Der Philosophiehistoriker Ernst Bloch ist daher grundlegend als Kulturphilosoph zu begreifen, dessen Gegenstand nicht einfach die Kritik der Vernunft in der Geschichte und die Geschichte der Vernunft ist, sondern diese begreift er von Anfang an auf dem Grund einer Kritik der Kultur, die bekanntlich bei ihm keine spießhafte Scheu vor Menschlich-Allzumenschlichem kennt, der nichts Menschliches fremd ist. (Was man von der heutigen philosophischen Kulturkritik wohl nicht sagen kann, wo doch allzuoft erschrockene Spieß- und Bildungsbürger Phänomene eine Jugend- und Körperlichkeitskultur abkanzeln, die sie oftmals noch nicht einmal bei ihren exakten Namen benennen können). Für Blochs Denken gilt: Kulturphilosophie ohne Philosophiegeschichte ist blind, Philosophiegeschichte ohne Kulturphilosophie leer. Daher ist das »Prinzip Hoffnung« nicht nur als systematisch nacherzählte Philosophiegeschichte zu verstehen, sondern vor allem als Kulturphilosophie, mit der Bloch auf der Suche nach einem Wert ist, für den es sich lohnt zu leben; Kulturphilosophie ist *die* Perspektive der Blochschen Philosophie.

Dies aber verweist zurück auf Blochs ursprüngliches Problem, das er mit Nietzsche teilt: »*das* Problem der Kultur«. Das Problem der Kultur liegt »in dem Widerstreit des geistigen Lebens und den Werten des geistigen Lebens mit der Sinnlichkeit«, in »dem Widerspruch zwischen Arbeiten und Genießen, zwischen

dem Männlichen und Weiblichen, zwischen dem stillen Erfassen der Kulturgüter und dem brennenden Verlangen nach leidenschaftlichem Leben«. Es geht Bloch um die Versöhnung der Gegensätze von Werktag und Sonntag, von »sauren Wochen und frohen Festen«, es geht ihm um eine Vermittlung »zwischen dem Glück der Sinne und dem Frieden der Seele«<sup>11</sup>.

Nietzsche faßte diese widerstreitenden Mächte »unter dem Namen des Dionysischen und Apollinischen. Im Dionysischen liegt der Geist des Morgenlandes, die Stimmung, die in Farben, Freude, Tanz, Rausch lebt. Dionysos ist der mystische Gott dieses Rausches, der narkotischen Verschmelzung des einzelnen Menschen mit den Dingen. Er zerstört die Individualität, indem er sie in die Welt auflöst. Apollo dagegen ist der Gott des Abendlandes. Er drängt auf Ordnung, Maß, Arbeit, Zucht hin. Er nimmt die Welt in das Individuum herein, unterwirft dem Subjekt die Dinge und bringt dadurch die höchste Steigerung des persönlichen Lebens. Im Dionysischen liegt jene morgenländische Stimmung, die vom Weibe nur den Leib verlangt: Persien schloß das Weib zum Genuß des Gebieters in den Harem ein. Im Apollinischen lebt der abendländische Wunsch nach der geistigen Bedeutung der Frau: Athen ließ die Frau zur freien Freundin geistig bedeutender Männer werden.«<sup>12</sup>

Das Problem der Kultur, *das* Problem Nietzsches, liegt für Bloch »in diesem Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, zwischen dem faustischen und mephistophelischen Moment« begründet. Aus diesen Entgegensetzungen ergibt sich die für Blochs Philosophie grundlegende Fragestellung: »Ist die Geburt des Apollinischen aus dem Dionysischen, die Überwindung des Dämonischen in der Kultur möglich? Kann das menschliche Leben auf eine Höhe geführt werden, wo Seele und Sinne eins werden?«<sup>15</sup> Diese anzustrebende Aufhebung der Entgegensetzung von Dionysischem und Apollinischen wäre für Bloch die »Vergoldung der Begierde«. Das aber ist nietzschekritisch zu lesen, denn es ist klar gegen die systematische Aufwertung bis hin zur Verabsolutierung des Dionysischen und gegen die systematische Abwertung des Apollinischen im Spätwerk Nietzsches gerichtet,

<sup>10</sup> Siehe Ernst Bloch: *Über das Problem Nietzsches*. In: Ernst Bloch: *Viele Kammern im Welthaus. Ein Auswahl aus dem Werk*. Hrsg. von Friedrich Dieckmann und Jürgen Teller. Frankfurt am Main 1994. S. 590f. – 11–15 *Ebenda*. S. 592.

wodurch es zu dem Schein der Verherrlichung des Antiapollinischen und der ungehemmten Gewalt des Dionysischen im Spätwerk Nietzsches kommt. Bloch schlägt dagegen eine eher hegelianische, dialektische Vermittlung von Dionysischem und Apollinischem unter Umkehrung der nietzscheanischen Verhältnisbestimmung von Dionysischem und Apollinischem vor, die dann im »Prinzip Hoffnung« voll zur Geltung kommt, das als Blochs Apollinik, als apollinische Stilisierung seines dionysischen Denkens zu verstehen ist.

### III. Der Impuls Blochs

Doch die neue Apollinik des »Prinzips Hoffnung« kann nur werden auf dem Grund des Dionysischen, ja hat den dionysischen Aufbruch zur Voraussetzung. Denn den »Impuls Nietzsches« erkennt Bloch in seinem antibürgerlichen Affekt. In Nietzsches Philosophie greift nicht nur das bürgerliche Ich, sondern auch das schlecht lebende Ich sich selbst an. Dionysos ist demzufolge nicht mit der Verherrlichung der eiskalten, blonden Bestie zu verwechseln, das Mensch-Tier ist kein Raubtier, der Übermensch ist nicht der imperialistische Herrenmensch. Die ernstzunehmende Gewalt und Faszination des Dionysos besteht vielmehr in der »abstrakt-phantastischen Flucht« in die Anarchie, einer Flucht, die gegen die kalte und verdinglichte Bürgerwelt gerichtet ist. Dionysos, wird zügellos, läuft Amok gegen Apollo, Sokrates, Jesus, gegen die Zivilisation, gegen jede Art von Objektivierung und Verdinglichung, gegen jede Art von Domestizierung. Deshalb hat es den Anschein als blühen in seinem Namen neue Formen der Rebarbarisierung wie Sport, Tanz, Kriegsfurie, Jugendbünde, Glaube an Urdämonen, Naturromantik, Archaismus auf. Darin zeigt sich aber für Bloch nicht nur, das Dionysos eben »nicht bloß der hemmungslose Reflex des Kapitals« ist, »das Zucht, Maß, Recht, Bürgertugend beizeiten abbauen läßt, sondern es ist formale Ausschweifung in ein unbestimmtes Außersichsein, Außer-der-Zeit-Sein schlechthin«<sup>14</sup>. Dionysos, daran hält Bloch selbst dann noch fest als die Macht der

Nationalsozialisten übermächtig wurde und es zu entschuldigen gewesen wäre, deren blutigen Macht-rausch mit der Gewalt des Dionysischen bei Nietzsche zu verwechseln, »Dionysos steht für ein sehr allgemeines ortloses Subjekt, das in den bisherigen Bestimmungen durch Moral und Intellekt nicht satt wurde, in den bürgerlichen am wenigsten; doch wie dunkel bleibt er im bloß archaischen, scheinbewegten Protest.«<sup>15</sup>

Dionysos ist für Bloch nicht bloß ein Gott, mit dem sich eine imperialistische Herrenmoral verklärt, sondern gerade der »Sklavenmoral« ist Dionysos »ein nicht unbekannter, ein fröhlicher, vor allem ein sprengender Gott«<sup>16</sup>. Die Feste der antiken Sklaven, der mittelalterliche Karneval, die Bauernkriege beweisen für Bloch, daß Dionysos »eines der kräftigsten, wenn nicht das kräftigste Zeichen des Menschen« ist, »der noch außer sich ist und falsche Formen zerbricht: und er ist es nicht an einem großkapitalistisch visierten Anfang der Geschichte, sondern immer nur in ihr darin, an ihrem neuen Einsatz- und Wendepunkten«<sup>17</sup>. In Dionysos zeigt sich für Bloch der Wille zu leben, anders zu leben, in dem man auf sich selbst, »nämlich aufs Wilde«, auf den »vorlogischen Anfang« zurückgeht, in dem sich alle Logik gründet. Dionysos ist daher »der mythologische Name für das historisch verdrängte, unterschlagene, geschwächte, mindestens abgelenkte ›Subjekt‹«<sup>18</sup>.

Kritisch gegen Nietzsche bemerkt Bloch nun völlig zutreffend, daß das »Subjekt« des Dionysos im Menschen [...] gewiß nicht klassenmäßig völlig faßbar ist« – weder in Bezug auf die »jeweils revolutionären Klasse«, womit Bloch natürlich das Proletariat meint, aber auch nicht in Bezug auf die jeweils herrschende Klasse. Gegen die Entschärfung des Protest-, Widerstands- und Revolutionspotentials in Dionysos durch Alfred Baeumler hält Bloch am »feuerhaft-revolutionären Element« in Dionysos fest: »Dionysos kann aber nur *schaffen* als Krieg gegen *jede Entäußerung*, als das feuerhaft-revolutionäre Element jeder Erhebung gegen ›Zeus‹«<sup>19</sup>.

Dionysos steht also gegen Zeus für Bloch und das heißt, er steht gegen jede Form von Herrschaft, Unter-

14 Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*. In: *EBGA*. Bd. 4. Frankfurt am Main 1985. S. 359. – 15 *Ebenda*. S. 360. – 16 *Ebenda*. S. 362. – 17 *Ebenda*. – 18 *Ebenda*. S. 364. – 19 *Ebenda*. S. 365.

werfung und Ausbeutung, er ist der »Wendegott«, der »Aufbruchsgott« all der geschichtlichen Augenblicke, in denen sich Menschen, in welcher Form auch immer, gegen ihre Unfreiheit, gegen ihre Kolonialisierung, Unterdrückung und Ausbeutung wenden. Bloch sieht also vor allem das gegen jede Entfremdung Rebellierende, alle Herrschaft Sprengende, jede Obrigkeit Bekämpfende in Dionysos. Dionysos wird so zu einer idealtypischen Gestalt utopischer Rebellion, die sich als Extremsport, als sexuelle Revolution, als »Zurück in die Berge«, als Love Parade maskiert. Immer geht es in diesem Dunkel des gelebten Augenblicks um einen Protest gegen die Welt der Spießer, immer geht es um eine Rebellion gegen die Mittelmäßigkeit, die die Lebenswelt der Individuen in der Verwaltung derselben entsorgt und dadurch kolonialisiert, immer geht es um die unstillbare Sehnsucht nach dem erfüllten Augenblick, immer geht es um den unstillbaren Hunger nach einem bejahenswerten, »sättigenden« Leben.

Das Dionysische ist in seiner Negativität für Bloch das Nichts aus dem Alles werden kann. Das Dionysische zerstört nicht nur, es erschließt uns durch seine Negativität neue Perspektiven, indem es neue Möglichkeiten des Menschseins in den Abgründen des Menschseins offenbart. Aus diesem offenen Möglichkeitsfeld aber kann sich für Bloch nur ein neuer Möglichkeitssinn ergeben, wenn es eine »Klasse der Zukunft« gibt, die in der Lage ist, das Dionysische in Vergangenheit und Gegenwart derart zu gebrauchen, daß aus dem Rausch kein todbringender Zusammenbruch, kein kollektiver Selbstmord, sondern ein allen neues Leben ermöglichender Aufbruch wird.<sup>20</sup>

#### IV. Die Zukunft Blochs

Dionysos, daran hält Bloch in »Erbschaft dieser Zeit« fest, ist wesentlich als Rebell gegen Zeus zu verstehen. Im »Prinzip Hoffnung« tritt uns dieser Dionysos nun in einer neuen Maske entgegen: in der des Prometheus. Prometheus ist ein »abgründiger Haß, ja Verachtung gegen die Herren der Welt«<sup>21</sup> eigen. Zwar fehle ihm, wie Dionysos, der »soziale Auftrag«, aber

aus dem »ursprünglichen Kämpfer gegen den Welt-herrn« wird nun der Weltschöpfer und Weltherr selbst, in dem der Selbsthelfer den Menschen lehrt, sich selbst zu helfen, sich selbst zu erschaffen und sich selbst zu regieren.

Hier werden nun aber Nietzsches Ideen aus der »Geburt der Tragödie« mit Marx erweitert, denn bekanntlich ist für Marx in seiner Doktordissertation Prometheus »der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender«<sup>22</sup>. In der Maske des Prometheus wird nun Dionysos zum Kulturstifter für Bloch, indem Prometheus durch seine Tat es ermöglicht, daß die bedrängten, abhängigen Kreaturen frei werden von den Göttern und von den Zwängen der Natur. Dieser Prometheus ist ein Aufklärer, denn mit dem Feuer bringt er den Menschen natürlich auch das Licht, aber er kann dies Gute nicht tun, ohne Böses zu tun und das heißt, er kann nicht Aufklärer sein, ohne Dieb zu sein: Bevor er die bisher nur den Göttern vorbehaltenen Gaben den Menschen bringen kann, muß er sie den Göttern entwenden. Die Erhabenheit seiner Tat wird also notwendigerweise von der Durchtriebenheit seines Tuns getragen. Der Held ist ein Frevler, der neue Heilige ist ein Häretiker. Denn Prometheus ist Bloch der Gott, der den Unglauben an Gott bezeichnet, er ist selbst der Halbgott, der durch seinen Atheismus den Menschen ermöglicht, sich selbst zu schaffen, sich selbst göttlich zu werden, sich selbst zu überwinden und dadurch erst wirklich Mensch zu werden.

Nicht erst in Nietzsches »Geburt der Tragödie«, sondern schon im Goethes Prometheus-Dichtung ist Prometheus der titanische Künstler, der den Menschen nicht nur ermöglicht selbst Werke herzustellen, es ist nicht nur der übermütige Künstler, der Menschen schafft, sondern indem er sie nach seinem Bilde formen will, sollen sie lernen, Schöpfer ihres eigen Lebens zu werden. Prometheus ist hier demzufolge der Künstlerphilosoph, der das Lebens als Kunstwerk gestalten und der den Menschen helfen will, ihr Leben selbst als Kunstwerk zu formen. Bloch ordnet sich durch diese, von Goethe und Nietzsche inspirierte, Prometheusinterpretation selbst in die Artisten-

<sup>20</sup> Siehe ebenda. S. 336. – <sup>21</sup> Siehe Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. In: *EBGA*. Bd. 5. Frankfurt am Main 1985. S. 1428. – <sup>22</sup> Siehe ebenda. S. 1431.

metaphysik ein, die nun nicht mehr nur, wie bei Kant, die Moral, oder wie beim frühen Nietzsche, die Kunst, sondern die Erschaffung des Lebens selbst als eigentlich metaphysische Tätigkeit begreift. Artistenmetaphysik nach dem Tode Gottes ist demzufolge nur noch als philosophische Lebenskunst möglich.<sup>23</sup>

Was aber steht nach Bloch im Mittelpunkt einer solchen Philosophie der Lebenskunst? Die Antwort des jungen Bloch ist ganz klar, und sie durchzieht sein gesamtes Denken: Freiheit im Sinne von Selbstbewußtwerden, Selbstbestimmung, Selbstregierung; Freiheit im Sinne von Autonomie, die grundlegend vom Individuum auszugehen hat. Nur auf diesem Grund kommt es zum Erschaffen unseres Selbst, ohne das Sinnliche und Dämonische bloß zu verdrängen, nur so wird die »Fähigkeit sich in den Dingen und Menschen zu entdecken, zu erleben und zu genießen« entwickelt, nur so werden Werte möglich, »worin wir uns finden, zu uns selbst kommen, uns mit uns selbst zusammenschließen. [...] 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.«<sup>24</sup>

Die Kulturphilosophie Nietzsches wird von Bloch also von Anfang an als Philosophie der Befreiung, des Selbständigwerdens, der Emanzipation begriffen, und diese leitende Idee führt ihn nicht entgegen seinem Nietzscheanismus zu Marx, sondern konsequenterweise. Wie für Kant Aufklärung mit Selbstdenken anhebt, so wird für Bloch, anknüpfend an Nietzsche, diese Aufklärung weitergeführt und radikalisiert, indem man lernt auf der Basis von Selbstdenken sich selbst zu regieren. Nicht nur wer nicht selbstdenken kann, sondern auch wer sich nicht selbst zu regieren vermag, wird immer ein Knecht bleiben. Freiheit als Autonomie hat zur Voraussetzung Freiheit nicht nur als Freiheit zur Selbstbestimmung, sondern auch als Freiheit zur selbstbestimmten Ordnung zu begreifen. Freiheit und Ordnung sind daher für Bloch nur möglich, wenn man nicht alle Formen von Macht, Herr-

schaft und Regierung ablehnt, sondern selbstbewußt sich für bestimmte Macht- und Regierungsformen entscheidet, die man sich als Alternative zu den bestehenden Herrschaftsformen vorstellt. Autonomie meint demzufolge auch nicht für Bloch den Willen, überhaupt nicht regiert zu werden, sondern sie meint bei Bloch den Willen nicht dermaßen, nicht auf diese Art und Weise, nicht von denen da und nicht um diesen Preis (z. B. den der Selbstdemütigung) regiert zu werden oder sich regieren zu lassen. Das Freiheitsideal Blochs entzieht sich also nicht jeder Form von Regierungsentfaltung, sondern es stiftet sich in der Fähigkeit der Selbstregierung, durch die auch die Ordnung möglich wird, die wir selbst gewählt haben. Bloch knüpft hier nicht nur an Nietzsche an, sondern durch Nietzsche vermittelt an Goethe, der im Aphorismus 99 seiner »Maximen und Reflexionen« auf die Frage »Welche Regierung die beste sei?« antwortet: »Diejenige, die uns lehrt, uns selbst zu regieren.«<sup>25</sup>

Politik hebt in diesem Verständnis nicht erst auf der Ebene der in Parteien, Staaten- und Wirtschaftsverbänden organisierten Subjekte an, sondern bei den Individuen selbst, indem diese die Führung ihres eigenen Lebens durch eine selbstbewußte Wahl in die Hand nehmen. In diesem Sinn stiftet sich große Politik in der Selbstpolitik, in der Selbstregierungsfähigkeit und Selbstentscheidungsfähigkeit der Individuen. Indem Bloch in diesem Punkt eher Goethe denn Nietzsche folgt, entschärft er die in Nietzsches Philosophie anzutreffende Ablehnung jeder Realpolitik, jenen politischen Konservatismus, der sich hinter der Haltung des Unpolitischen versteckt und den auch Thomas Mann in seinem Nietzscheanismus zurücknahm.

In diesem Kontext ist der »Geist der Utopie« als Utopie unserer Selbstgestaltung zu verstehen, deren Verwirklichung nicht nur Selbstbegegnung in der Selbsterkenntnis, sondern vor allem die Praktiken der Selbstregierung zur Voraussetzung hat. Die Blochsche Utopie wird an dieser Stelle sogar das, was sie in Bezug auf die neue gesellschaftliche Totalität, die er

<sup>23</sup> Hierin gründet sich auch der Ansatz unserer Hermeneutik des Anderen, Blochs Marxismus in der Vermittlung durch Foucaults Nietzscheanismus aufzuheben. Zur Explizierung dieses grundlegenden methodischen Vorgehens siehe im vorliegenden Band den Beitrag von Petra Caysa. S. 83–90. – <sup>24</sup> Ernst Bloch: *Über das Problem Nietzsches*. In: *Ernst Bloch: Viele Kammern im Welthaus. Ein Auswahl aus dem Werk*. Hrsg. von Friedrich Dieckmann und Jürgen Teller. Frankfurt am Main 1994. S. 593. – <sup>25</sup> Siehe Johann Wolfgang Goethe: *Maximen und Reflexionen*. In: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. XII. Hamburg 1963*. S. 378.

sich vorstellt, bestimmt nicht ist: nämlich pragmatisch. Sie ist hier auf das Naheliegende, auf das für das Individuum Machbare und auch Nützliche orientiert und gerade dieser durchaus auch bei Bloch vorhandene Sinn für das Pragmatische scheint mir dasjenige zu sein, das den »Geist der Utopie« auch wieder zu einem Sinn für uns machen könnte.

Die Idee der Selbstregierung, die im Geist der Utopie Blochs enthalten ist, geht aber nicht nur von einer nietzscheanischen Rehabilitierung des Individualismus aus, sondern sie ist verbunden mit einem sozialen Sinn, der in dem kategorischen Imperativ besteht »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«<sup>26</sup>.

So ist denn der Geist der Blochschen Utopie getragen von der Vermittlung der nietzscheanischen Idee der kulturellen Autonomie und dem Marxschen kategorischen Imperativ, von dem Vermittlungsversuch zwischen der Selbstregierung der Individuen und einer sozialen Regierung der Gesellschaft. In diesem Spannungsfeld, bleibt die Hoffnung, die natürlich immer wieder enttäuscht werden kann, am Leben, wenn man es lernt, mit dieser Spannung zu leben, von hier aus wird der marxistische Perspektivismus in der nietzscheanischen Hoffnungsphilosophie Blochs gestaltbar, der doch in nichts anderem besteht als darin, das an »die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen [...] eine Assoziation« tritt, »worin die freie Entwicklung eines jeden, die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«<sup>27</sup>.

Durch die in diesem Ideal enthaltene Verknüpfung von selbstgewählter Freiheit und Gerechtigkeit für alle, von egoistischem Individualismus und al-

truistischer Solidargemeinschaft, von Sorge um sich und Sorge um den Anderen im Lebensstil der Individuen, wird nicht nur die Utopie eines sozialen und gemäßigten Egoismus, der doch die Grundlage für wirklichen Individualismus ist, ohne den es keine freie und gerechte Gesellschaft und Gemeinschaft geben kann, konkret, sondern es entsteht auch die Möglichkeit, mit der notwendigen »Utopie eines neuen Solidaritätsideals«<sup>28</sup> in der nachindustriellen Gesellschaft ernst zu machen. Das aber hat zur Voraussetzung die Selbständigkeit und das Eigeninteresse der Individuen nicht nur als Solidarität zerstörend zu verstehen, sondern auch als Chance, Solidarität zu begründen. Die Sorge um den anderen, gemeinsames Handeln gegen Ungerechtigkeit kommt doch erst auf der Basis eines wohl begründeten Eigeninteresses zustande und nicht durch altruistische Forderungen, die nichts mit den Interessen der Individuen zu tun haben. Wer also für Solidarität und soziale Gerechtigkeit eintritt, der muß im Blochschen und Marxschen Sinne wollen, daß die Individuen endlich lernen, selbstbewußt egoistisch zu handeln. Nur dadurch lernen sie nämlich, die Ideale als ihre Interessen wahrzunehmen, die ihnen eine angeblich altruistische Moral der selbstgerechten Gutmenschen und Gemeinschaftsapostel so warm ans Herz legt.

In diesem Kontext gehört das Denken von Ernst Bloch einer Epoche an, die erst beginnt, und die durch den dramatischen Übergang von der betriebsgebundenen Arbeitswelt zur »virtualisierten Arbeitswelt«, von der »betriebsgebundenen Lohnarbeit« zur »Entbetrieblichung von Arbeit« gekennzeichnet ist und in der nun die »betriebslos Selbständigen« lernen müssen, alles selbst zu organisieren: die Arbeit, die Freizeit, sich selbst, die solidarische Gemeinschaft.<sup>29</sup>

26 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1. S. 385. – 27 Karl Marx / Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW. Bd 4. Berlin 1977. S. 482. – 28 Siehe Welf Schröter: *Werdendes Wir jenseits industriellen Arbeitens*. In: Jan Robert Bloch (Hrsg.): *»Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.« Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs*. Frankfurt am Main 1997. S. 270. – 29 Siehe ebenda.



KURT REIPRICH

## Utopie und Science

Ich versuche, folgende Behauptung zu rechtfertigen: Utopie und science verhalten sich zueinander komplementär. Der Begriff komplementär wird in Anlehnung an seine Interpretation durch Niels Bohr für die Beschreibung des Welle-Korpuskel-Dualismus folgendermaßen verwendet: Utopische und scientistische Beschreibung und Erklärung von Seienden schließen sich methodisch aus. Angewendet auf die Erkenntnis von ein und demselben Seiendem ergänzen sie sich wechselseitig zu seinem tieferen Verständnis.

Mitte der 50er Jahre, während meiner Studentenzeit an der Friedrich-Schiller-Universität, gehörte es sich, »Das Prinzip Hoffnung« zu lesen. Im Zusammenhang damit fragte ich einen meiner akademischen Lehrer, den Neukantianer Professor Johannsen, nach der Bedeutung des Blochschen Werkes. Er erklärte mir, Bloch sei einer der sprachgewaltigsten Kulturphilosophen der Gegenwart, ansonsten möge ich mich mit Wilhelm Diltheys Auffassung über das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften beschäftigen. In der Tat wird damit auf den Kern des Verhältnisses von Utopie und science verwiesen.

Nun weist Ernst Bloch science keineswegs ab, er betont jedoch, daß sie zu einer Reflexion des Seienden führt, welche die Qualität auf ein formales Bedingungsgefüge reduziert.<sup>1</sup> Er fragt: »Was ist mit den heimatlosen Gegenständen?«<sup>2</sup>

Es scheint also nach Bloch zwei Erkenntnisweisen zu geben, eine scientistische und eine utopische, welche sich nicht unbedingt ausschließen müssen sondern sich ergänzen können. Um zu zeigen, inwiefern eine solche Auffassung berechtigt ist, versuche ich zunächst die Erkenntnisweise von science und – in Anlehnung an Bloch – von Utopie aufzuweisen.

Üblicherweise wird science als Erfahrungswissenschaft bezeichnet, was m. E. ziemlich unzweckmäßig

ist, weil damit das Typische nicht erfaßt wird. Science ist vor allem ein logisch begründetes System von Begriffen, Aussagen und Aussageverbindungen über einen Objektbereich, der durch eine zugeordnete Menge von Methoden erkundet wird. Science ist ein sehr raffiniertes und wirkungsvolles Sprachsystem, mit dessen Hilfe ich etwas möglichst genau beschreiben, erklären und verstehen will. Nichts anderes meint Rudolf Carnap mit seiner Behauptung: Wissenschaft ist die syntaktisch einwandfreie Verknüpfung von Protokollsätzen der Art,  $x$  hat zum Zeitpunkt  $T$  das Phänomen  $P$  auf der Stelle  $L$  beobachtet.<sup>3</sup> Science ist eine Sprache, deren Sätze einen Sinn haben, weil sie syntaktisch korrekt sind. Dies genügt jedoch zur Beschreibung von science nicht, weil – was Carnap zugesteht – dadurch nicht fruchtbare und nutzlose Theorien unterschieden werden können. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, fügen wir im Anschluß an Frege, Strawson und Runggaldier eine Forderung hinzu, die erfüllt sein muß: Science-Sätze müssen nicht nur einen Sinn sondern auch eine Bedeutung haben, worunter zu verstehen ist, daß science zumindest eine Menge singulärer Ausdrücke enthält, welche Objekte bezeichnen. Wir nennen dies die Referenz eines Ausdrucks.<sup>4</sup> Referenz bedeutet dabei nicht, daß Aussagen ein materielles Objekt widerspiegeln, sondern lediglich die Konstruktion von Aussagefunktionen, die die Werte wahr oder nichtwahr haben können. Solche Aussagefunktionen sind z. B. logische Begriffe, die man dadurch bildet, daß einem Eigennamen ein Prädikat zugeordnet wird. Der Eigenname wäre dann ein Terminus, der einen einzelnen Gegenstand bezeichnet, während die Prädikate Termini sind, die den durch den Eigennamen bezeichneten Gegenstand zu bzw. abgesprochen werden. Logische Begriffe wären dann Eigennamen, die für alle bedeutungsgleichen Prädikate gelten. Es ist

<sup>1</sup> Siehe Ernst Bloch: *Unsere Enkel fechten's besser aus. Hegel als Novum*. In: Ernst Bloch: *Abschied von der Utopie*. Frankfurt am Main 1980. S. 205. – <sup>2</sup> Siehe ebenda. – <sup>3</sup> Siehe Rudolf Carnap: *Theoretische Begriffe der Wissenschaft*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 14(1960) S. 232. – <sup>4</sup> Siehe Edmund Runggaldier: *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*. Berlin, New York 1985.

möglich, Aussagesysteme zu konstruieren, indem ich Regeln für die Verwendungsweise von Prädikato­ren festlege, wodurch ich Begriffssysteme klassifiziere. (Beispiel: klassifizierende Prädikato­ren, komparative Prädikato­ren, metrische Prädikato­ren).

Zusammenfassend: Science ist eine Sprachkonstruktion deren Sätze Sinn und Bedeutung haben, wodurch es möglich ist, einen Objektbereich logisch einwandfrei zu beschreiben und zu erklären. Ein Musterbeispiel für eine solche sciencetypische Beschreibungsweise lieferte David Hilbert 1899 in seinen Grundlagen der Geometrie. Ihr Konstruktionsprinzip ist: Eine definierte Menge von Axiomen, implizite Definition ihrer Grundbegriffe und eine definierte Menge von Algorithmen, mit deren Hilfe eine Unbekannte  $x$  im datum quaestionis in eine Bekannte überführt werden kann. Durch die Festlegung geeigneter Prädikato­ren ist es möglich, dieses Konstruktionsprinzip nicht nur für deduktive, sondern auch für induktive Wissenschaften anzuwenden.

Science ist eine Sprache, welche eine bestimmte Menge von syntaktischen und semantischen Regeln umfaßt, mit deren Hilfe ich eine definierte Menge von Sachverhalten beschreiben und erklären kann. Bei konkurrierenden Sprachen wäre dann jene vorzuziehen, die eine höhere Erklärungsleistung bietet.

Allerdings bedingt gerade die Referenzforderung mit der Festlegung von Prädikato­ren, daß ich ohne ontologische Annahmen nicht auskomme. Darauf verweist u. a. Gochet im Anschluß an Quine: »Während man sich in der Syntax darauf beschränkt, rekursiv aufgebaute Zeichenmengen zu manipulieren, braucht man in der Semantik Entitäten als Variablenwerte; diese Entitäten sind Dinge, Klassen, Proportionen.«<sup>5</sup> Wissenschaftsmethodisch heißt dies, daß ich für jede wissenschaftliche Theorie, für die Begründung ihres semantischen Verständnisses, eine Metatheorie brauche, die man als eine der wissenschaftlichen Theorie zugeordnete relative Ontologie bezeichnen könnte. Leinfellner nennen diese im Unterschied zur aristotelischen Substanzontologie eine Proto-Ontologie: »Die Proto-Ontologie setzt fest,

welche minimalen ontischen Existenzannahmen [z. B. Raum, Zeit – der Verf.] und welche generellen Welt- und Ordnungsstrukturen [z. B. Kausalität – der Verf.] in diesem Gebiet  $D$  hinsichtlich eines bestimmten sprachlichen Erkenntnisrahmens  $L$  notwendig sind, soll Erkenntnis möglich sein.«<sup>6</sup> Eine solche Proto-Ontologie hat nichts mit Metaphysik zu tun, denn die Wahl der ontologischen Annahmen ist ausschließlich abhängig davon, welchen wissenschaftlichen Erfahrungsbereich ich in einer Theorie beschreiben und erklären will. Beispiel: Die Auswahl der ontologischen Annahmen für die Erklärung durch die klassische Mechanik im Unterschied zur Relativitätstheorie oder die Auswahl der ontologischen Annahmen für die Erklärung durch die klassische Physik im Unterschied zur Elementarteilchenphysik oder die Auswahl ontologischer Annahmen der euklidischen Geometrie im Unterschied zur Geometrie der Fraktale.<sup>7</sup> Man könnte deshalb diese Ontologie als methodisch rekursiv bezeichnen.

Die Beschreibungsweise der Wirklichkeit durch science hat außerordentlich große Vorteile, was Bloch keineswegs leugnet, wengleich seine Kritik des Formalismus von science<sup>8</sup> wohl zumindest überzogen ist: Die Beschreibungs- und Erklärungsweise sei in sich konsistent und metaphysikfremd. Durch die Beschreibungs- und Erklärungsweise würden die jeweiligen Objekte technischer Manipulation zugänglich.

Gegenstände von science können alle Objektbereiche – auch die des sozialen Bereiches – sein, welche ich mit einer sciencetypischen Sprache beschreiben kann und will. Es ist, wie mir scheint, evident, daß einer solchen Reflexion des Seienden jede Form der Utopie völlig fremd ist. Um diese Evidenz aufzuzeigen, stellen wir der Beschreibung von science, den – wie Bloch sagt – Topos der Utopie gegenüber. Der Kürze halber beziehe ich mich dabei nicht auf sein Werk »Das Prinzip Hoffnung«, sondern auf eine Sammlung von Reden und Aufsätzen, die unter dem Titel »Abschied von der Utopie?« veröffentlicht wurden.<sup>9</sup>

»Topos«, sagt Bloch, ist »die Ortsbestimmung, Erörterung, Ortung dessen, was mit der Kategorie des

<sup>5</sup> Paul Gochet: *Quine zur Diskussion*. Frankfurt am Main 1984. S. 123. – <sup>6</sup> Elisabeth und Werner Leinfellner: *Ontologie, Systemtheorie und Semantik*. Berlin 1978. S. 33. – <sup>7</sup> Siehe Benoit B. Mandelbrot: *The Fractal Geometry of Nature*. San Francisco 1983. S. 1. – <sup>8</sup> Siehe Ernst Bloch: *Unsere Enkel fechten's besser aus. Hegel als Novum*. In: Ernst Bloch: *Abschied von der Utopie*. Frankfurt am Main 1980. S. 205. – <sup>9</sup> Siehe Ernst Bloch: *Abschied von der Utopie?* Frankfurt am Main 1980.

Utopischen bezeichnet ist.«<sup>10</sup> Er unterscheidet dabei bekanntlich zwischen innerem und äußerem Topos, wobei der innere Topos des Utopischen ein Gerichtetsein des Subjekts auf eine echte Zukunft, auf ein wirkliches »Noch-Nicht-Sein« ist. Zu diesem korreliert als äußerer Topos Möglichkeit als partiale Bedingtheit eines »Noch-Nicht-Seins«. Sehr präzise hat dies Bloch in drei Thesen ausgedrückt: Grundlage des Utopikums ist das »Noch-Nicht«. »Noch-Nicht ist das, was in der Schwebe ist, was noch nicht verwirklicht, aber damit nicht aus der Welt ist.«<sup>11</sup> Das Noch-Nicht, das als eine Spaltung von Subjekt und Objekt merkbar ist, erscheint in zwei Formen: psychologisch und kosmologisch.<sup>12</sup> *Psychologisch*: »Noch-Nicht psychologisch ist das Noch-Nicht-Bewußte.«<sup>15</sup> *Kosmologisch*: »Noch-Nicht-Gewordenes ist das Korrelat des Noch-Nicht-Bewußten.«<sup>14</sup> Damit beides zur konkreten Utopie wird, ist die Einheit von Psychologischem und Kosmologischem als eine Einheit von Nah- und Fernziel herzustellen.

In dieser Weise gedacht, ist Utopie das Aufspüren des Noch-Nicht als real Mögliches, weshalb er Erkenntnis als antizipierende Praxis auffaßt, Erkenntnistheorie als »Fortbildtheorie« im Unterschied zur mechanistischen und passiven Abbildtheorie.<sup>15</sup>

Utopie ist also keineswegs etwas Verwaschenes, Spinnerei im schlechtesten Sinne des Wortes, sondern in der Wechselwirkung von Subjekt und Objekt real Bedingtes, um mit Bloch zu sprechen, »eine Realität, in der wir sind, in der wir leben und in die alle Träume von uns hineingehen, in der sie überhaupt nur Platz haben und nicht ab ovo ersticken«<sup>16</sup>.

Diese Beschreibung unserer geistigen und materiellen Existenzweise in und zum Seienden und Noch-Nicht-Seienden macht utopisches Denken zu einer komplementären Komponente im Vergleich zu Science. Denn, so leistungsfähig Science ist, sie hat nicht zu überschreitende Grenzen: Science vermag sich selbst nicht mit einer eigenen theoretischen Konzeption und mit ihren eigenen Methoden in Frage zu stellen. Science vermag nicht zu begründen, was darf ich erkennen. Science gibt keine hinreichende

Gründe für die Wahrheit personaler Entscheidungen.

Das Sprachsystem von Science besitzt kein methodisches Kriterium für die Beantwortung der so dringenden Frage, was ich heutzutage erkennen darf. Alle Verdikte von Ethik-Kommissionen zum Beispiel zur Gen-Forschung beruhen letztlich auf Soll-Sätzen, die einer bestimmten Wertvorstellung entsprechen, welche durch Science nicht hinreichend begründet werden kann. Soweit die marktwirtschaftliche Volkswirtschaftstheorie sich als Science versteht, geht es ihr um die systemoffene Beschreibung von Strukturen und Prozessen realer Marktwirtschaft in Modellen und nicht um die Begründung, daß Marktwirtschaft sein soll. Eine solche »Begründung« ist immer Resultat ordnungspolitischer Vorentscheidungen, die nicht durch die Volkswirtschaftstheorie als Science gegeben werden kann. Einer meiner Denkfehler war, daß ich meinte, Sozialismustheorie als Konzeption einer gesellschaftlichen Organisationsform, sei mit Marx und Engels hinreichend als Science begründet. Sie beruht aber in ihrem Kern auf Entscheidungssätzen über den Menschen als sozialer homo faber und damit verbundenen Wertsetzungen.

Die Erfahrung zeigt, daß ich Seiendes nicht nur mit einer scienceorientierten Sprache, welche mit deskriptiven Sätzen und Termini arbeitet, beschreiben und erklären kann. Um ein ganz extremes Beispiel zu nennen: Selbstverständlich kann ich eine musikalische Komposition, die immer auch eine spezifische Semantik und Syntax besitzt, sogar sciencetypisch konstruieren (Computermusik), aber ich kann damit nicht die Schönheit derselben verstehen, weil sie das Resultat immer auch subjektabhängiger Entscheidungen ist. Ota Weinberger hat diesen Sachverhalt trefflich charakterisiert: »Im Bereich des Wertens und Sollens wäre es eine methodologisch unbegründete Hypostasierung, Sollen und Werte als subjektunabhängige absolut bestehende Entitäten vorauszusetzen. Es gibt keine absoluten Werte, kein Sollen als willensunabhängigen Gegenstand.«<sup>17</sup> Er geht noch weiter, indem er schreibt, daß Wertungen und Präferenzen nicht allein durch Erkenntnisse bestimmbar sind.

10 Ernst Bloch: *Topos Utopia*. Ebenda. S. 43. – 11–13 Ernst Bloch: *Antizipierte Realität. Wie geschieht und was leistet utopisches Denken?* Ebenda. S. 108. – 14 Ebenda. S. 109. 15 Siehe Ernst Bloch: *Zur empirischen und philosophischen Cruzbildung im Erkennen*. Ebenda. S. 141. – 16 Ernst Bloch: *Topos Utopia*. Ebenda. S. 59. – 17 Ota Weinberger: *Moral und Vernunft. Beiträge zur Ethik, Gerechtigkeitstheorie und Normenlogik*. Wien, Köln, Weimar 1992. S. 7.

Genau dies liegt m. E. den Intentionen von Bloch zugrunde, wenn er den inneren Topos des Utopischen beschreibt, geht es doch darum, daß das Subjekt in seinem Noch-Nicht die Zukunft als sein Glück entdeckt, wodurch noch heimatlose Gegenstände zu seiner Heimat werden können. Dies würde freilich, Bloch folgend, für Nacht- und Tagträume ebenso gelten wie für die konkrete Utopie – wobei der Übergang zwischen denselben durchaus fließend sein kann. Das Prinzip Hoffnung erfährt also seinen Ausgangspunkt in einer anthropologischen Entscheidung, welche der Form nach kein deskriptiver Satz sondern ein Soll-satz ist. Für ihn gilt nicht das logische Korrelat wahr/nichtwahr, sondern Geltung/Nichtgeltung.

Solche Dezisionen sind, werden sie in eine theoretische Form gebracht, letztlich Resultate metaphysischen Denkens. Letzteres besitzt gemeinsam mit utopischem Denken heutzutage keinen besonders guten Ruf. Wir sollten uns daran nicht stören. Aus zwei Gründen: Es gibt keine Person, welche sich nur durch Science in der Welt orientiert, weil ohne De-zision für Ziele die Frage nach dem Sinn meines Lebens nicht beantwortet werden kann.

So wichtig Science ist, ohne De-zision kann die Frage, wozu alles getan werden soll, nicht beantwortet werden.

Allerdings sind metaphysisch begründete Utopien gefährlich. Bleiben sie nur im Bereich des inneren Topos, dann bleiben sie auch im Bereich der subjektiven Beliebigkeit der Nacht- und Tagträume. Sie werden erst zur konkreten Utopie durch auch science-

gestützte Analyse des äußeren Topos der Utopie. Ota Weinberger hat dies in seinem Buch »Moral und Vernunft. Beiträge zur Ethik, Gerechtigkeitstheorie und Normenlogik« ausführlich dargestellt und eigentlich begründet, daß utopische Konstrukte intern durchaus in einer deskriptiven Sprache darstellbar und damit formalem Operieren zugänglich sind. Allerdings mit einer Voraussetzung: »Ein Normensatz N kann nur dann eine Folge einer Prämissenmenge sein, wenn er wenigstens einen Normensatz enthält.«<sup>18</sup> Das heißt, auch beim Gang eines formal strengen Weges utopischen Denkens bleibt die Prämisse personaler Entscheidung erhalten. Diese Präferenz begründet die Herausforderung zur Pluralität utopischer Entwürfe, welche ihr ontisches Fundament wahrscheinlich in der Pluralität gewordener und werdender Kulturen hat. Sie warnt uns gleichzeitig vor der Erstarrung utopischer Entwürfe in Dogmen.

In einer Geschichte, »Das Staunen«, hat Ernst Bloch utopisches Denken als das »Staunen« und »Selbsterstaunen« apostrophiert, was auch in den großen philosophischen Systemen anklingt, »was den Metaphysiker von den bloßen Rechnungsräten der Welt-erklärung« unterscheidet; es macht »Metaphysik an jedem Punkt wieder unruhig, gewissenhaft: Weisheit des Alters in der frühen unbetrügelichen Frische siebzehnjährigen Urstaunens.«<sup>19</sup> Gerade in diesem Vermögen zum Staunen, zur Offenheit und Unruhe liegt m. E. eine Vermittlung von Science und Utopie, die wie kaum etwas anderes die Komplementarität beider Denkweisen belegt.

18 Ota Weinberger: *Moral und Vernunft. Beiträge zur Ethik, Gerechtigkeitstheorie und Normenlogik*. Wien, Köln, Weimar 1992. S. 353.

19 Ernst Bloch: *Spuren*. Frankfurt am Main 1967. S. 287.

HANS-ERNST SCHILLER

## Individualität in der Philosophie Ernst Blochs

Ernst Bloch ist ein unverkennbar individualistischer Denker und mit individueller Erfahrung, der Erfahrung des dunklen, nicht erlebbaren Augenblicks, heben seine Texte zumeist an. Das Sein des Augenblicks ist ein punktuell, unbestimmtes, sich entziehendes Daß des Seins, das freilich zur Bestimmung und Objektivierung drängt. Es stellt dem Menschen ein »Selbstproblem«, das Problem, mit sich im eigenen Sein, in der Existenz, identisch zu sein. Dieses Selbstproblem, und das gehört zum Grundbestand des Blochschen Denkens, erweitert sich zu einem »Wirproblem«, welches sich nur in Gemeinschaft lösen läßt: in historisch sozialer, aber auch in metasozialer, mystischer Gemeinschaft.

»Ich bin«, aber: »Ich kann mich selber nicht erleben und innehaben. Nicht einmal dieses eben, daß ich jetzt rauche, schreibe, gerade dieses nicht will, als zu nah, vor mir stehen.«<sup>1</sup> Von solchen Erfahrungen getroffen zu sein, heißt für Bloch, »sich-in-Existenz-Verstehen«, denn Existenz ist phänomenologisch zunächst eben die Uneinholbarkeit und Unverfügbarkeit des bloßen Seins des Selbst. Es ist das Bin des Ich, das die Existenzenerfahrung ursprünglich ausmacht, und erst durch einen Akt des Transzendierens wird das bloße Daß des Seins vom Selbst zu einem Wirproblem, ja zum Realproblem allen Seins, zum Weltproblem. Das bestimmungslose Sein, das nach Bestimmung drängt, liegt allen Seinsgestalten zugrunde und produziert sie, bis ihm die Identifizierung in der menschlichen Selbst- und Wirbegegnung gelungen sein wird.<sup>2</sup>

Philosophiegeschichtlich betrachtet, stellt sich die Blochsche Utopie der Lösung des Selbst- und Wirproblems ursprünglich dar als eine durch das Gewissen Kierkegaardschen Sich-in-Existenz-Verstehens geforderte Futurisierung des Hegelschen Geistbegriffs

aus der »Phänomenologie«, demzufolge Geist das Ich sei, das Wir und das Ich ist. Wie immer der ursprünglich spirituelle Ansatz – »Selbstbegegnung, Wirbegegnung ist eine irdisch nicht realisierbare Utopie«<sup>3</sup> – sich im späteren Werk Blochs in einen spekulativen Materialismus zu transformieren sucht – »Sein wie Utopie« sei »die Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt«<sup>4</sup> –, fest steht, daß das Verhältnis von Individuum und Kollektiv von Anfang an im Zentrum von Blochs Philosophieren steht. Ontologisch wiederholt sich das sozialphilosophische Problem in den Begriffen Einheit und Vielheit, erkenntnistheoretisch im Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem. Ontologisch läßt sich bei Bloch von einer Priorität des vielen Einzelnen sprechen, methodologisch folgt daraus die Achtsamkeit fürs Abseitige, Mikrokologische, wie im übrigen auch die offene und enzyklopädische Form des Blochschen Philosophierens.

Die ontologische Priorität des einzelnen Vielen wird im »Geist der Utopie« noch in theologischer Sprache formuliert. Es sei »die alte Frage, wiefern das Viele aus dem Einen abzuleiten sei, darin schief gestellt, daß nach ihr nicht wir selbst, das Viele, sondern Gott als das schlechthin Eine, als causa sui an den Anfang proponiert wurde [...] statt daß ›Gott‹ am Ende steht.« »Derart auch sind nur wir selbst, das Viele, und nicht etwa die Welt oder Gott von Anfang an gegeben.«<sup>5</sup> In der ausgeführten Ontologie ist das Daß des Seins, seine Faktizität, der setzende Grund und als solcher noch unterhalb jeglichen bestimmten Beginnens; es ist der Anstoß, der noch gar nicht in die Zeit getreten ist, sondern in jedem Augenblick diskontinuierlich pulst. Das Sein des Daß-Grunds ist augenblickhaft, Jetzt und immer wieder Jetzt.<sup>6</sup> Auch hier also geht das unendlich Viele der transitorischen Augenblicke der

<sup>1</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie* (1923). In: *EBGA. Frankfurt am Main. Bd. 3. S. 237.* – <sup>2</sup> Zur Systematik und Entwicklungsgeschichte der Blochschen Philosophie sowie zu ihren philosophiegeschichtlichen Beziehungen siehe Hans-Ernst Schiller: *Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Philosophie im Werk Ernst Blochs.* Königstein/Taunus 1982; *Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie.* Lüneburg 1991. – <sup>3</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie.* In: *EBGA. Bd. 3. S. 201.* – <sup>4</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung.* In: *EBGA. Bd. 5. S. 364.* – <sup>5</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie.* In: *EBGA. Bd. 3. S. 285.* – <sup>6</sup> Siehe Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung.* In: *EBGA. Bd. 5. S. 356ff.*

umfassenden Einheit des Ziels und den partikularen Einheiten des Wegs voraus. Diese partikularen Einheiten des Wegs sind strukturierte Gestalten, in denen sich der Prozeß faßt, in dem vieles Einzelne zu einer individuellen Ganzheit organisiert wird: dem eidos, das wiederum in vielen einzelnen Wirklichkeiten existiert. Quantitativ ist die Zahl auch solcher qualitativer Vielheit, der Gestalten, schier unerschöpflich; jedoch werden sie alle geeint durch die Richtung auf das ausstehende Ziel umfassender Einheit.<sup>7</sup>

Weil dieses Ziel aussteht und noch weitgehend unbestimmt ist, und auch der Prozeß zu ihm nicht umfassend und einlinig sein kann, ist »keine Einzelheit [...] von vornherein irrelevant, indifferent oder ein sonstwie ausgemachtes Adiaforon«<sup>8</sup>. Das unscheinbare Nebenbei wird zur Spur, von deren Entdeckung, wie von jedem Ereignis, nur erzählt werden kann. Die Erzählform der »Spuren« ist, wie Hans Mayer bemerkt hat<sup>9</sup>, in gewisser Weise selbst schon die Philosophie – obwohl der Philosoph auf erläuternde Kommentare in metaphysischen Begriffen keineswegs verzichtet – insofern nämlich, als sie das einzelne Ereignis in den Rang einer utopisch-spekulativen Instanz erhebt. »Im Kleinen, Winzigen geht oft noch am genauesten das Herz des Existierens auf«<sup>10</sup>.

Der existenzphilosophische Ansatz seiner Philosophie und ihr spekulativer Nominalismus haben es Bloch später ermöglicht, im Rahmen des Marxismus, den er seit Beginn der zwanziger Jahre mit wachsender Intensität auszufüllen gewillt war, das Recht des Individuellen, Nichtidentischen zu betonen. Für Marx war Kommunismus die Fortsetzung und Vollendung der mit dem Bürgertum begonnenen Emanzipation der Individuen. Aus der persönlichen Abhängigkeit feudaler Verhältnisse befreit, sollte nun auch die sachliche Abhängigkeit abgeschüttelt werden, die mit der Subsumtion unter gegensätzliche Produktionskategorien einhergeht. Kern des Marxschen Zielentwurfs, den er durch die objektive Tendenz der Geschichte gefördert sah, ist die mit der Aufhebung der Subsumtion der Individuen unter gegensätzliche

Klassen einhergehende Versöhnung von individuellem und allgemeinem Interesse, die Aneignung der gesellschaftlichen Produktivkräfte durch die Individuen, die Herausarbeitung des menschlichen Innern im freien Spiel der individuellen Kräfte.

An diese Marxsche Tradition knüpft Bloch in doppelter Weise an: Einmal, indem er die »Rettung des Individuums« im Ziel des klassenlosen Kollektivs einklagt<sup>11</sup>; sodann durch die Betonung der politisch-demokratischen Emanzipation als Voraussetzung der sozialen. In diesem Sinn kann »der Geist von 1789 nicht erspart werden«, wie Bloch während des Ersten Weltkrieges schrieb. »Jedes Volk [...] hat nur denjenigen Sozialismus zu erwarten, den es nach Maßgabe seiner bürgerlichen Freiheiten, seines Liberalismus verdient.«<sup>12</sup> Die sozialistische Aufgabe ist für Bloch so bestimmt, daß unter Beibehaltung der Grundsätze der gleichen politischen Freiheit die ökonomische Individualisierung, »das Eigentum«, wie es etwas obenhin heißt, überwunden werden soll. Kraftquelle dieser Überwindung soll die Brüderlichkeitsmoral sein, die in der dritten Parole der großen Französischen Revolution proklamiert wird, und die Bloch auf die Tradition des christlich revolutionären Chiliasmus zurückführt. Die moralische Tradition der urchristlichen Güte und Brüderlichkeit sei, wie Bloch 1919 schreibt, die einzige Ermöglichung des Sozialismus.<sup>13</sup>

Mit der Aktualisierung chiliastischer Denkfiguren ist ein wichtiges und folgenreiches Strukturprinzip der Blochschen Philosophie in den Blick gekommen. Zwar hat Bloch im Laufe der Jahre vom outrierten Moralismus seiner Frühzeit Abschied genommen, nicht aber von der Einbettung des Kommunismus in ein übergeschichtliches, letztlich apokalyptisches Heilsgeschehen. Chiliasmus bedeutet, daß die klassenlose Gesellschaft als notwendige Voraussetzung und als Durchgangsstadium zum Eschaton der Erlösung, der absoluten Identität, gedacht wird. Diese Konstruktion wirkt sich nun gerade für die Individualitätsproblematik verhängnisvoll aus, denn sie verleitet Bloch, in eschatologischer Ungeduld immer

<sup>7</sup> Siehe Ernst Bloch: *Experimentum Mundi*. In: *EBGA*. Bd. 15. Kapitel 35; *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. In: *EBGA*. Bd. 7. S. 118. – <sup>9</sup> Siehe Hans Mayer: *Ernst Blochs poetische Sendung*. In: *Ernst Bloch zu Ehren*. Hrsg. von Siegfried Unseld. Frankfurt am Main 1965. S. 25. – <sup>10</sup> *Ebenda*. S. 123. – <sup>11</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. In: *EBGA*. Bd. 5. S. 1143. <sup>12</sup> Ernst Bloch: *Lenin, der »rote Zar« (1918)*. In: *Ernst Bloch: Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917 bis 1919*. Hrsg. von Martin Korol. Frankfurt am Main 1981. S. 198. – <sup>13</sup> Ernst Bloch: *Wie ist Sozialismus möglich? (1919)*. *Ebenda*. S. 566.

schon über die theoretische Analyse und die wirklichen Widersprüche der Gegenwart hinaus zu sein. Er bezieht Position in einem Noch-Nicht, von dem aus sich die Widersprüche und Forderungen der Gegenwart allzuleicht als Scheinprobleme und wesenslos darstellen.<sup>14</sup>

Diese Problematik wird zunächst in der Frage der Moral bemerklich, die für Bloch, wie sich bereits angedeutet hat, von herausragender Wichtigkeit ist. Moral ist eine individuelle Form gesellschaftlicher Praxis, in der soziale Werte und Normen dem Einzelnen als Forderungen gegenüberreten, die er in eigener Verantwortung umzusetzen und anzuwenden hat. Im Idealfall trifft ein verinnerlichtes universelles Gesetz, das die Allgemeinheit aller Menschen vertritt, auf ein reifes Individuum, das zu angemessenen Emotionen und zu unabhängiger rationaler Überlegung und Entscheidung fähig ist. Die unmittelbare Konfrontation des abstrakt Allgemeinen mit dem vereinzelt Einzelnen ist jedoch in den meisten Fällen aporetisch. Wer konsequent moralisch handeln wollte, schadet sich und seinen Nächsten, wird zum Dostojewskijschen Idioten. Immer wieder erweist sich die Übereinstimmung von individuellen und allgemeinen Zwecken, wie sie der kategorische Imperativ Kants ebenso fordert wie das utilitaristische Moralprinzip der Beförderung des größtmöglichen Glücks für die gesamte Menschheit als Illusion unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen, die durch antagonistische Interessen gekennzeichnet sind. Auf der Basis der Marxschen Kapitalismuskritik kommt Bloch zu der Ansicht, daß der kategorische Imperativ überhaupt erst in einer klassenlosen Gesellschaft konsequent befolgtbar und zu verwirklichen ist.

Insofern weist die Moral als individuelle Form gesellschaftlicher Praxis über sich hinaus auf Politik als eine kollektiven Form. Jene muß in diese übergehen. Das heißt für Bloch jedoch nicht, daß Politik

die Moral als Form gesellschaftlicher Praxis einfach ersetzen und überflüssig machen könnte. Im Frühwerk jedenfalls behält sie eindeutig das Primat und prägt die Vorstellung von revolutionärer Praxis in überspannter Weise: Bloch meint, deutlichstes Nichtwollen des Eigentums sei hinlänglich, der ökonomischen Zwangsläufigkeit zu entgehen.<sup>15</sup> Aber auch in den späteren Schriften bleibt Moral für Bloch eine wesentliche und unersetzliche Dimension gesellschaftlicher Praxis. Politik, »dieser Notstand aus nur antagonistischen Widersprüchen«, löst nicht allein »die Individualkonflikte unterhalb ihrer nicht vollständig auf«<sup>16</sup>, sondern muß sich ihrerseits universalistischen moralischen Maßstäben unterwerfen lassen. Dies wird bei Bloch nicht hinreichend deutlich, liegt aber doch in der Konsequenz seiner Ausführungen. Wenn Politik als notwendiges Übel gilt, muß sie sich nach der praktischen Notwendigkeit ihrer Übel fragen lassen; wenn sie die »Bedingungen zur menschlichen Reinheit« schaffen will, muß sie »mit dem human Sittlichen« wenigstens »in intentionierter Übereinstimmung« stehen, was immer dies konkret bedeuten mag.<sup>17</sup>

Bloch gibt sich also in eine Aporie, die freilich für eine materialistische Gesellschaftskritik unvermeidlich ist und vor der oftmals ratlosen Widersprüchlichkeit des immanent moralischen Bewußtseins den Vorteil reflektierter Ausdrücklichkeit besitzt. Allerdings ist im Sinne der oben formulierten allgemeinen Kritik festzustellen, daß Bloch diesen Widerspruch nicht immer ernst genug nimmt und verantwortungsvoll handhabt. In chiliastischer Perspektive ist die wahre Moral erst die einer klassenlosen Gesellschaft, die den eschatologischen Endzweck zu fördern bestrebt ist. Von diesem Standpunkt aus gelten die realen Antagonismen als »klassengeschichtlicher Schein«, der Gegensatz von Individuum und Allgemeinem für veraltet, überholt.<sup>18</sup> Die

14 Eine radikale Kritik am Prinzip der Vergesellschaftung zu formulieren, heißt immer auch, einen Standpunkt außerhalb des Bestehenden zu beziehen, mag dieser Ort in der Vergangenheit liegen – in der klassenlosen Urgesellschaft, oder einem rousseauistischen Naturzustand, oder in der Zukunft – tatsächlich wird sich jene Kritik aus Erinnerung und Vorwegnahme speisen müssen. Jedenfalls ist, wer für die Möglichkeiten der Menschen gegen ihre schlechte Wirklichkeit Partei ergreift, über die Gegenwart immer schon hinaus. Aber dieses Hinaus und Außerhalb sollte seinen kritischen Bezug auf und die negative Bestimmtheit durch die vorliegenden Widersprüche nie vergessen und sich nicht zu einer positiven Voraussetzung werden. – 15 Siehe Ernst Bloch: *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*. In: *EBGA*. Bd. 2. S. 99. – 16 Ernst Bloch: *Rettung der Moral*. In: *Politische Messungen*. In: *EBGA*. Bd. 11. S. 253. – 17 Siehe Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*. In: *EBGA*. Bd. 6. S. 231 und 274. – 18 Siehe Ernst Bloch: *Experimentum Mundi*. In: *EBGA*. Bd. 15. Kapitel 41.

Identifizierung von Moral mit Klassenkampf wird eben doch vollzogen und immunisiert denselben vor moralischen Bedenken. Moral wird zum Attribut der revolutionären Politik – in seiner Empörung, Begeisterung und Opferbereitschaft ist das politische Subjekt auch moralisch –, aber sie verliert ihre Distanz und Selbständigkeit, die Rolle einer kritischen Instanz. Die Identifikation von Moral und Politik ist in der marxistischen Lehre, daß die eigentlichen Interessen des Proletariats Klasseninteressen sind, und dieses Klasseninteresse mit dem wahren Interesse der Menschheit identisch ist, bereits angelegt, wobei die Kleinigkeit, daß eigentliche Interessen nicht die leibhaftigen und wahre nicht die tatsächlichen zu sein brauchen, leicht vernachlässigt wird. Daß Bloch dieser Identifikation, die auch im Marxismus keine unabwendbare Notwendigkeit ist, immer wieder erliegt, äußert sich in peinlichen Widersprüchen: Zwar soll, mit Kant, die wahre Politik keinen Schritt tun können, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, aber zugleich soll gelten: »Trachtet allererst nach Speise, Trank, Obdach für alle [...] so wird euch die Sittlichkeit von selbst zufallen.«<sup>19</sup> So reduziert sich die Nichtidentität von Moral und Politik, an der Bloch auch hier festhält, auf die geschichtliche Abfolge einer revolutionären Politik, die die Moral, deren notwendige Bedingung sie sein soll, in sich aufgesogen hat, und einer Moral der klassenlosen Gesellschaft, die dem eschatologischen Endzweck dient. Selbständig bleibt die Moral – sieht man von den Individualkonflikten unterhalb der Politik ab – bestenfalls darin, daß der Wille zum eschatologischen Endzweck einen Anstoß zur revolutionären Politik bilden kann, die damit erneut geadelt wird, ohne unabhängigen Maßstäben unterworfen werden zu können. Die moralische Adellung der Politik in geschichtsphilosophischer Perspektive fördert in ihr die moralische Bedenkenlosigkeit, wenn Moral als eigenständige Instanz suspendiert wird. Bloch selbst hat in seinen Stellungnahmen zu den Moskauer Prozessen, durch die sich Stalin mit absurden propagandistischen Konstruktionen innerparteilicher Konkurrenten entledigte, ein enttäuschendes Bild von den Konsequen-

zen einer moralischen Immunisierung kommunistischer Politik gegeben.<sup>20</sup>

Da die Moral eine individuelle Form gesellschaftlicher Praxis ist – auch in politischen Fragen hat letztlich der Einzelne in seinem Gewissen zu entscheiden, ob er sein Tun verantworten kann – ist es nicht verwunderlich, daß die aufgezeigte Aporie zwischen antizipatorischer Relativierung der Moral und ihrer Unverzichtbarkeit in der Konzeption des gesellschaftlichen Individuums selbst wiederkehrt; und ebenso wiederholt sich die Neigung, den Widerspruch in chiliastischer Perspektive stillzustellen und mit einem Handstreich zu übergehen, indem er ins Scheinhafte, Unwesentliche abgeschoben wird. Eine Abwertung der wirklichen Individuen ins Wesenlose scheint die notwendige Konsequenz, wenn sub specie der Utopie gelten soll, daß »bisher weder echte Iche noch ein echtes Wir ins Leben getreten«<sup>21</sup> sind. Unklar bleibt, wie den unechten, wesenslosen Ichen der Gegenwart noch jener absolute Wert soll zugesprochen werden können, der die menschliche Würde ausmacht und den Kant im Dasein eines jeden vernunftbegabten Subjekts anzuerkennen gefordert hat, unabhängig von der moralischen Qualität seiner tatsächlichen Handlungen und Gedanken. Wir wollen nicht verkennen, daß es einen ideologischen und nichtigen Individualismus tatsächlich gibt, daß eitles Sichwichtignehmen und fassadenhafte Selbststilisierung zur Entfremdung von Mensch und Gesellschaft gehören samt der finsternen Komik, die sie annehmen können. Das bedeutet jedoch nicht, daß Menschenrecht und Menschenwürde keinen wohlbestimmten Sinn annehmen können, weil ihnen das Subjekt fehle, auf das sie sich beziehen. Das aber wäre die Konsequenz, wenn nach Bloch erst im Kommunismus »die großen Worte sinnvoll werden, welche die Klassengesellschaft bald über die Würde des Individuums, bald über die Generalität der wahren Moral ausgegeben hat«<sup>22</sup>. Selbst in »Naturrecht und menschliche Würde«, dem politisch zweifellos wichtigsten Buch Ernst Blochs, das in seiner Grundintention wegweisend ist, scheint mir der Gedanke, daß die Menschenrechte zunächst einmal Schutzrechte des

19 *Ernst Bloch: Rettung der Moral. In: EBGA. Bd. 11. S. 252f.* – 20 *Siehe die Darstellung bei Peter Zudeick: Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk. Moos, Baden-Baden 1985. S. 153ff.* – 21 *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. In: EBGA. Bd. 5. S. 1139. 22 Ebenda. S. 1141.*

Einzelnen vor dem Staat sind, nicht das gebührende Gewicht zu erhalten. Aus der Rückschau der antizipierten Utopie gelten sie als vorübergehend notwendige »Individuen-Reservate gegen den Staat«<sup>25</sup>. Insofern kann Blochs spätere Bemerkung, daß im Marxismus die staatskritischen Prämissen, die Frage: »wie rette ich den einzelnen Menschen vor dem Staat«, nicht genügend bedacht worden seien, auch als ein Stück Selbstkritik verstanden werden.<sup>24</sup>

Kritik an der Individuation in der modernen bürgerlichen Gesellschaft gegen die Gefahr zu immunisieren, hinter die emanzipatorischen Ansprüche des liberalen Individualismus zurückzufallen, ist um so dringlicher, als jene Kritik durchaus sinnvoll und gerechtfertigt ist. Bloch wendet sich gegen »klebrig-schäbiges Haftenwollen am kleinen Ich«<sup>25</sup>, er bemerkt die Zerbrechlichkeit des bürgerlichen Selbst, das von äußerer Geltung abhängig ist und seine Festigkeit der Rolle verdankt, mit der es sich identifiziert. Die »Spuren« variieren in mehreren Geschichten das Thema von der Vordergründigkeit sozialer Identität, die gute und schlechte Möglichkeiten verbirgt und erst in ihrer Brüchigkeit freigibt. In der Destruktion festgefahrener Identitäten sieht Bloch die Chance, zu neuer und angemessener Bestimmung der menschlichen Subjektivität zu kommen; daher auch ästhetisch seine Verteidigung offener Formen, seine Sympathie mit Expressionismus und Surrealismus und mit Autoren wie Kafka, Proust und vor allem Joyce.<sup>26</sup> Die Sympathie für die Literatur des Zerfallens geschlossener Zusammenhänge ist konsequent und der philosophischen Konzeption Blochs immanent, denn die mystische Zielbestimmung ist darauf angelegt, die Mauern der verfestigten Ich-Identität – der eigenen Bude mit Globus, in der es nicht geheuer ist<sup>27</sup> – zu sprengen. In der Bedeutung solcher Abgeschlossenheit soll die Einheit der Person gesellschaftlich überwunden werden

in einem Kollektiv, das nicht mehr ausschließt und eine umfassende Solidarität ermöglicht.<sup>28</sup>

Blochs kritische Distanz zur gesellschaftlich dominierenden Form von Individualität steht in einem bemerkenswerten Mißverhältnis zu seinem Enthusiasmus für den starken Mann und Führer. In der Müntzer-Biographie sieht Bloch einen Gegensatz zwischen Müntzer, der die Idee der chiliastischen Revolution, die der Geschichte jederzeit gestellte Aufgabe, adäquat erfaßt, echt verkörpert und richtig eingesetzt habe, und einem unwitzigen Volk, das ihm nur allzu zerstreut folgte.<sup>29</sup> Was hier eher als Ausfluß einer unangemessenen moralisch idealistischen Geschichtsbetrachtung erscheint, die Apotheose des chiliastischen Führers, enthüllt seine ganze Bedenklichkeit in der Anwendung auf die Verhältnisse der geschichtlichen Kämpfe in Blochs eigener Gegenwart. Marx und Engels, Lenin und aktuell eben Stalin werden in den dreißiger Jahren gefeiert als »wirkliche Führer ins Glück, Richtgestalten der Liebe, des Vertrauens, der revolutionären Verehrung«<sup>30</sup>. Nur im Hinblick auf den Nationalsozialismus scheint Bloch Kriterien zu entwickeln, die falsche, nicht erstrebenswerte Kollektive von echten, notwendigen unterscheiden. Das falsche Kollektiv – eines, das sich durch Ausschließung erhält und das einzelne Ich nicht in der realistischen Einschätzung seiner selbst und der Anderen stärkt, sondern schwächt – bietet nach Bloch eine trügerische Kompensation, etwa indem »der mittlere Mann, oft verletzt, [...] sein Selbst in einem starken Volk wieder (findet)«<sup>31</sup>.

Kennzeichen eines falschen Kollektivs ist jedoch wohl auch eine Autorität, die nicht funktional und überprüfbar bleibt. Man muß weder den Sinn fürs Außerordentliche noch für die Notwendigkeit von Führern verloren haben, um deren Überbewertung und Verhimmelung generell für unheilvoll zu halten.

25 Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*. In: *EBGA*. Bd. 7. S. 252. – 24 Ernst Bloch: *Über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie. Ein Gespräch mit Fritz Vülmar (1965)*. In: *Ernst Bloch: Tendenz – Latenz – Utopie*. Frankfurt am Main 1978. S. 201. 25 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. In: *EBGA*. Bd. 5. S. 1302. – 26 Siehe Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*. In: *EBGA*. Bd. 4. Dritter Teil. – 27 Siehe Ernst Bloch: *Spuren*. In: *EBGA*. Bd. 1. S. 11 und 64. – 28 Siehe Ernst Bloch: *Experimentum Mundi*. In: *EBGA*. Bd. 15. S. 195. – Hier manifestiert sich die große Nähe, in der Adornos Identitätskritik zur Blochschen Utopie steht. Siehe Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 1973. S. 273: »Die Person ist der geschichtlich geknüpft Knoten, der aus Freiheit zu lösen nicht zu verewigen wäre«. – 29 Ernst Bloch: *Thomas Müntzer*. In: *EBGA*. Bd. 2. S. 99. – 30 Ernst Bloch: *Originalgeschichte des Dritten Reichs (1937)*. In: *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze 1934–1939*. Frankfurt am Main 1972. S. S. 311. – 31 Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*. In: *EBGA*. Bd. 4. S. 95.

Immer schon war in der individualistischen Ideologie die Begeisterung für den großen Einzelnen die Kehrseite für die Niederhaltung und Verachtung der großen Zahl. Im Medium der Blochschen Eschatologie spiegelt sich diese Problematik auf eigene Weise im Auseinanderfallen von chiliastischem Führer und der Mehrzahl »unechter« Individuen.

Es wäre denkbar, daß das chiliastische Strukturprinzip die allgemeinen Rechte des Individuums bloß auf dem geschichtlichen Weg beeinträchtigt, während sie den Gedanken einer zukünftigen Versöhnung von Individuum und Allgemeinheit nur um so heller erstrahlen läßt. Dem ist aber nicht so, die eschatologische Perspektive beschädigt die »Rettung des Individuums« auch als utopische Zielvorgabe. Zwar soll das klassenlose Kollektiv die »Würde jeder Person« garantieren<sup>32</sup>, aber es wird ihm »ein Übergewicht über seine Individuen« zugesprochen, »weil es deren Gesichter nach einer gemeinsamen Richtung wendet und es die Marschordnung nach dieser Richtung ist«<sup>33</sup>. Hält man dagegen die an Kant gemahnende Kommunismusformel des Manifests von 1848 – wonach in der klassenlosen Gesellschaft »die freie Entwicklung eines jeden die Grundlage der freien Entwicklung aller« wäre –, so erscheinen Marx und Engels fast schon als Liberale.<sup>34</sup>

Bemerkenswerterweise ist auch in der eschatologischen Perspektive die »Rettung des Individuums« nicht gelungen. Seit dem »Geist der Utopie« plädiert Bloch dafür, die Hoffnung auf eine bessere Zukunft auf die Hoffnung gegen den naturhaften Tod auszuweiten. Unsterblichkeit gilt als Postulat, das, so die spätere Philosophie, in der Möglichkeit eines Natursubjekts seine Stütze haben soll. Aber während sich das Frühwerk noch in ungebremst religiöser Terminologie für die These persönlicher Unsterblichkeit verwandte<sup>35</sup>, ist der späteren Konstruktion zufolge das, was an unserem Wesen »exterritorial zum Seinsvernichtenden des Todes steht«, das »noch nicht Herausgebrachte«, Umschattete, Unbestimmte<sup>36</sup>, also gerade das, was das individuelle Sosein übersteigt oder vielmehr: ihm unbestimmt zugrunde liegt.

Blochs Metaphysik des Noch-Nicht-Seins nährt die Hoffnung auf Unsterblichkeit, den völlig unmetaphorischen Sieg über den Tod, verwehrt aber zugleich deren Sinn, die Dauer eines identischen Subjekts.

Die eschatologische Ungeduld, so wurde oben behauptet, geht auch zu Lasten der theoretischen Analyse des Individualitätsproblems. Die Lösbarkeit und antizipatorisch die Lösung der bestehenden Antagonismen werden als gegeben einfach unterstellt. Auch dies gilt nicht nur für das hochfahrende Frühwerk, sondern trifft ebenso die späteren Schriften. Die Begeisterung über die künftigen Möglichkeiten der klassenlosen Gesellschaft lähmt das Nachdenken über die Frage, ob und wie eine solche Gesellschaft historisch noch möglich ist. Ich sehe keinen Grund, Bloch zu widersprechen, wenn er feststellt, daß das Eigentum die bürgerliche Schranke an den Menschenrechten ausmacht.<sup>37</sup> Es wäre aber doch nicht unerheblich, darauf zu reflektieren, daß das historische Subjekt der Menschenrechte, das neuzeitliche Individuum, durch die bürgerliche Form des Eigentums überhaupt erst konstituiert worden ist. Für Marx, dem eine höhere Form von Individualität vor Augen stand, war dies Grund genug, der ganzen Sphäre mit großer Distanz gegenüberzustehen. Aber gerade jene Konzeptionen einer im engeren Sinne kulturellen Individualisierung, wie sie von Herder, Humboldt und anderen unter dem Begriff einer nicht auf marktgängige Nützlichkeit verkürzten Bildung entworfen worden sind, haben die Freiheiten des wirtschaftlichen und politischen Individualismus mehr oder weniger ausgeprägt zur Voraussetzung. Bloch, der die kulturellen Früchte bürgerlicher Freiheit selbstverständlich anerkennt, sieht sie denn auch an das Funktionieren der freien Konkurrenz als ihrer Basis gebunden. Dieser Gedanke steht bei ihm jedoch in einem eher propagandistischen Kontext, wenn er im März 1956, in einem großen Vortrag über die Schichten der Freiheit erklärt, mit eben dieser Konkurrenz sei es im Kapitalismus jetzt vorbei und deshalb bleibe von den bürgerlichen Möglichkeiten individueller Selbstbestimmung für die meisten bloß noch das Aroma stehen.<sup>38</sup> Damit

<sup>32</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. In: *EBGA*. Bd. 5. S. 1142. – <sup>33</sup> *Ebenda*. S. 1139. – <sup>34</sup> Karl Marx / Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: *MEW*. Bd. 4. S. 482. – <sup>35</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie*. In: *EBGA*. Bd. 3. S. 310. – <sup>36</sup> Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*. In: *EBGA*. Bd. 14. S. 341. – <sup>37</sup> Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*. In: *EBGA*. Bd. 6. S. 203. – <sup>38</sup> Ernst Bloch: *Freiheit, ihre Schichtung und ihr Verhältnis zur Wahrheit*. In: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. In: *EBGA*. Bd. 10. S. 573ff.

wird es völlig unerklärlich, warum die Freiheit der kapitalistischen Länder trotz ihrer unverkennbaren Schattenseiten nicht nur eine stabile Massenloyalität begründet, sondern auch attraktiv genug war, um in der Ausschaltung der Systemkonkurrenz eine nicht geringe Rolle zu spielen.

Der grundlegende Fehler in Blochs Rechnung – und nicht nur in seiner – scheint mir darin zu bestehen, daß er in der Freiheit des modernen Individuums nicht die gleiche Freiheit der Eigentümer erkennt. Sicher ist die menschliche Individualität grundlegender als der bürgerliche Individualismus, wie Bloch bemerkt<sup>39</sup>; und sicher ist es Ideologie, wenn John Locke das Eigentum zum eigentlichen Menschenrecht erklärt und behauptet, die natürliche Freiheit des Menschen bestehe darin, frei über sich als Eigentümer seiner selbst bestimmen zu können.<sup>40</sup> Genau dies aber ist in der modernen Gesellschaft die Position des Lohnarbeiters, der seine Fähigkeiten als Ware anbietet, eine Position, die sich fast im selben Zuge über Klassengrenzen hinweg verallgemeinert hat, wie sich die Wahlmöglichkeiten im Hinblick auf Arbeitsplatz und Konsum vervielfacht haben.<sup>41</sup> Marx hat mit berechtigter Schärfe die Borniertheit und den Scheincharakter dieser Freiheit offengelegt. Ihr finsternes Geheimnis ist die Anpassung an übermächtige Sachzwänge, die von den Kommandeuren der gesellschaftlichen Produktivkräfte gesetzt und exekutiert werden. Aber Marx hat sich, das zeigen zumindest seine Manuskripte und Vorarbeiten, nicht darüber getäuscht, daß die Freiheit selbst des Lohnarbeiters nicht bloß Schein ist und deshalb in der Subjektstruktur des modernen Individuums tiefe Wurzeln schlagen konnte. Wenngleich gerade die industrielle Arbeit den Charakter der Selbstbetätigung weitgehend vermissen läßt, ist dem Einzelnen doch, wie es in den »Grundrissen« heißt, »ein weites Feld der Wahl, Willkür und daher der formellen Freiheit gelassen«<sup>42</sup>. Er lernt, für sich verantwortlich zu sein,

nicht zuletzt »für die Art, worin he spends his wages«<sup>43</sup>. Als dieser Konsument unterliegt das Individuum »the great civilising influence of capital«<sup>44</sup>, der einfach darauf beruht, daß die kapitalistische Produktion der steten Weckung neuer Bedürfnisse bedarf: »Die Kultur aller Eigenschaften des gesellschaftlichen Menschen und die Produktion desselben als möglichst bedürfnisreichen, weil eigenschafts- und beziehungsreichen [...] ist ebenso eine Bedingung der auf das Kapital gegründeten Produktion.«<sup>45</sup>

Es steht nach wie vor außer Zweifel, daß diese Kultivierung der Bedürfnisse, die sich als innere Differenzierung der Individuen, also als eine wirkliche Individualisierung darstellt, teuer erkauft ist. Weder kommt sie ohne Ausschließung der für den Markt Unbrauchbaren aus, noch läßt die Warenform den Gehalt der Güter unberührt: Bis in die intellektuellen Milieus hinein bedeutet Individualismus auch Selbststilisierung als Auswahl und Kombination von Konsumangeboten, die ihrerseits auf Marktgängigkeit hin produziert worden sind. Und dennoch kettet jener Fortschritt die Individuen auch innerlich an die kapitalistische Produktion, nämlich als ein Aspekt jener Eigentümerfreiheit, die Freiheit bleibt trotz der destruktiven und angsterfüllten Konkurrenz, in der sie sich verwirklicht. Fast scheint es, als sei die Warenform schon zu tief in die Subjektstruktur selbst eingekrochen, als daß sich die Produktionsverhältnisse noch in Frage stellen ließen.

Hinzu kommt, daß die Differenzierung der Individuen zu einem unverächtlichen moralischen Fortschritt führen kann. Sie fördert nämlich auch die Fähigkeit zur Empathie, das Sich-hinein-versetzen in andere, die Vorstellungskraft, in anderer Haut zu stecken. Grundlage ist die Gleichheit, die der universell gewordene Warentausch unter den Warenbesitzern stiftet. Er fordert die wechselseitige, also gleiche Anerkennung der Menschen als sich selbst bestimmender Subjekte, die ihren Nutzen suchen.

39 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. In: *EBGA*. Bd. 5. S. 1134. – 40 Siehe John Locke: *Über die Regierung*. Stuttgart 1983. S. 5.

41 *Der Arbeiter kann sich als das verstehen, zu was ihn die Strategen des Kapitals nun auch rechtlich machen wollen: zu einem Kleinunternehmer seiner Fähigkeiten; während auf der anderen Seite die Sachwalter des Kapitals unter dem Kündigungsschutz stehen, den sich einst die Arbeiterbewegung hat erkämpfen müssen.* – 42 Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Moskau 1939/1941 (Reprint Frankfurt am Main, Wien o. J.). S. 368f. – 43 Karl Marx: *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*. Frankfurt am Main 1968. S. 59. – 44 Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Moskau 1939/1941 (Reprint Frankfurt am Main, Wien o. J.). S. 313. – 45 *Ebenda*. S. 312.

»Obgleich das Individuum A Bedürfnis fühlt nach der Ware des Individuums B, bemächtigt es sich derselben nicht mit Gewalt, noch vice versa, sondern sie erkennen sich wechselseitig an als Eigentümer, als Personen, deren Willen ihre Waren durchdringt.« Jeder verfolgt sein Interesse, aber »der andre ist auch als ebenso sein selbstsüchtiges Interesse verwirklichend anerkannt und gewußt, so daß beide wissen, daß das gemeinschaftliche Interesse eben nur [...] der Austausch der selbstsüchtigen Interessen ist.«<sup>46</sup> Freiheit und Gleichheit, wechselseitige Anerkennung und wechselseitiger Nutzen sind die moralischen Orientierungen, die die kapitalistische Moderne zur Entfaltung bringt und überall alltäglich macht.

Jedoch ist auch der moralische Fortschritt des Kapitalismus in höchstem Maß gefährdet und ambivalent. Die Anerkennung steht unter der Voraussetzung des Selbstinteresses und nichts garantiert, daß beide immer harmonieren können. Sie fördert einen moralischen Relativismus, demzufolge kein Interesse schlecht sein kann, das kaufkräftig ist; was anderer Rechte nicht verletzt, geht uns nichts an. Die Empathie des Warenbesitzers verträgt sich mit der Kälte des Egoisten, für den alles außer ihm zum Mittel wird. Dabei sind die Interessen der Anderen unpersönlich, zur Marktlage anonymisiert, der es sich freiwillig anzupassen gilt. Diese Anpassung tendiert in dem Maße zur bedenkenlosen Unterwürfigkeit, als hinter der heilen Anerkennungswelt des Tausches die harten Fakten der Macht zum Vorschein kommen. Gewaltförmige oder zumindest gewaltgestützte Machtverhältnisse liegen auch noch der modernen

Gesellschaft universeller Anerkennung der Eigentümer zugrunde. Das gar nicht geheime Wissen darum fördert den Zynismus und die moralische Enttäuschung, die dann ihrerseits als Werteverfall scheinheilig beklagt werden können. Soziologen begegnen dem Lamento mit Untersuchungen, die belegen sollen, daß die Jugend im Gegenteil sehr moralisch ist und sich bei allem Mißtrauen in die Politik zu altruistischen Werten bekennt.<sup>47</sup> Man übersieht dabei, daß das Bekenntnis zu moralischen Idealen über das wirkliche Verhalten oft wenig aussagt. Die moralische Substanz steht erst dann auf dem Prüfstand, wenn Mitleid und Gerechtigkeit gegen die eigenen unmittelbaren Interessen sprechen. Obwohl die schlimmen Folgen einer allgemeinen Verächtlichmachung des moralischen Standpunkts nicht verharmlost werden sollten, ist die Moralität des wirklichen Tuns eher von der psychischen Verfassung und diese von der äußeren Lage abhängig, als von der Stellung zum Werterummel.

Die Ambivalenz des moralischen Fortschritts der Moderne zeigt erneut die Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung des Individuums und seiner Freiheit. Sie zum bloßen Schein zu erklären ist ebensowenig hilfreich wie die Verleugnung oder Verharmlosung ihrer Widersprüche. Die »Rettung des Individuums«, die Bloch proklamierte, ist auch heute noch, in anderer Konstellation und in viel grundsätzlicherem Sinn, eine notwendige Aufgabe. Sie muß mit einer vorbehaltlosen und allseitigen Reflexion auf die gegenwärtige Form von Individualität und ihren Existenzbedingungen beginnen.

<sup>46</sup> Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Moskau 1939/1941 (Reprint Frankfurt am Main, Wien o. J.). S. 155f.

<sup>47</sup> Siehe die Beiträge von Wuthnow, Wilkinson und Dettling in Ulrich Beck (Hrsg.): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt am Main 1997.

ROGER BEHRENS

## Blochs marxistische Propädeutik

*Ein Versuch nach vierzig ungleichzeitigen Jahren,  
mit kritischem Blick auf den jüngsten studentischen Universitätsprotest gelesen*

Gestatten Sie, den nachfolgenden Überlegungen eine persönliche Vorbemerkung hinsichtlich meiner Beziehung zu Ernst Bloch voranzustellen, weil diese Beziehung eben doch keine persönliche ist. Zwei Eckdaten sind zu nennen, um etwas einsehbar zu machen, von welcher Position aus hier nun Ernst Bloch und sein Wirken in Leipziger Lehr- und Lebenszeit erörtert werden soll: Im Gegensatz zu vielen von Ihnen habe ich Bloch nicht mehr erlebt, weder in Westdeutschland, also in der Tübinger Zeit, noch freilich in Leipziger Zeit, die weit vor meinem Geburtsjahr liegt. Das zum einen. Zum anderen: Wer sich – wie ich – Ende der achtziger Jahre beziehungsweise zu Beginn der neunziger Jahre im bundesrepublikanischen Universitätsbetrieb Philosophie zum Studienfach wählte, vermag das Studium abzuschließen, ohne daß allein der Name Ernst Bloch je genannt worden wäre; wer Bloch heute studieren möchte, ist, bis auf Ausnahmen, mit den gegenwärtigen philosophischen Seminaren schlecht beraten. Ironie sozusagen, daß ganz im Blochschen Sinne das Selbststudium gefragt ist.

Den Titel für meine Überlegungen wählte ich in der Absicht, nicht nur zur Philosophie im Gegenwärtigen etwas zu sagen, sondern eben auch über Politik, über die Stellung des Philosophierenden in der Gesellschaft und zur Gesellschaft. Es muß nicht betont werden, welche Stellungswechsel Bloch vorgenommen hat und hat vornehmen müssen, doch seien für unseren Blick auf die Leipziger Zeit vier solcher Lage- und Ortsverschiebungen bezeichnet, die auch sein Philosophieren prägten; dazu nenne ich stets Titel von Vorträgen und Reden, die auch meine Zitationsbasis stellen: »Marxistische Propä-

deutik und nochmals das Studium«<sup>1</sup>, 1949 kurz vor Übernahme des Lehrstuhls in Leipzig, aber in Cambridge (Massachusetts) gehalten, also seinem Exilland USA. Dann die Leipziger Antrittsvorlesung »Universität, Marxismus, Philosophie«<sup>2</sup> vom Mai 1949, sowie der Vortrag parallelisierbaren Titels »Universität, Wahrheit, Freiheit«<sup>3</sup>, Leipzig 1955. Diese Vorträge stellen Auf- und Umbruch dar: Da geht es um Aufbau der sozialistischen Welt, auch aus den Trümmern des Kapitalismus, der nach 1945 noch nicht so erholungsfähig schien, wie er dann doch war. Alle genannten Vorträge sind in dem Band »Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie«<sup>4</sup> versammelt und stehen unter der Überschrift: »Ad Pädagogica. Zur pädagogischen Weisheit«. Dann der Bruch, also bis zur Zwangsemeritierung 1957, wo Vorwürfe gegen Bloch laut werden, die philosophisch hauptsächlich an seiner Hegelinterpretation festgemacht sind. Offizielle Stellen sahen in Bloch den Idealisten, weil er auf die Offenheit des Systems pochte. So lesen wir das Urteil 1957: »Die kritischen Auseinandersetzungen ergaben, daß die Philosophie Blochs nichts mit der marxistischen Philosophie zu tun hat, sondern ihrem Wesen nach idealistisch ist und Mystizismus verbreitet.«<sup>4</sup> Bloch verstand im Sozialismus der Deutschen Demokratischen Republik zunächst einen Keim, noch keine fertige Pflanze von menschlicher Gesellschaft. Er sagte damals: »Die Gewalt des Hegelschen Systems mahnt und lehrt, sie lehrt nicht zuletzt den Archetyp des Hauses im Philosophischen, ohne den kein Wandern auskommt und kein noch so offener Prozeß. Es gibt keine Freiheit ohne Ordnung, kein Weltexperiment ohne Stadien und Architekturen, keinen Reichtum ohne seinen

<sup>1</sup> Ernst Bloch: *Marxistische Propädeutik und nochmals das Studium*. In: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main 1985. S. 255ff. – <sup>2</sup> Ernst Bloch: *Universität, Marxismus, Philosophie*. Ebenda. S. 270ff. – <sup>3</sup> Ernst Bloch: *Universität, Wahrheit, Freiheit*. In: *Ebenda*. S. 317ff. – <sup>4</sup> Alfred Neumann: *Über die Durchführung der Beschlüsse der 30. ZK-Tagung (1957)*. In: *Marianne Lange (Hrsg.): Zur sozialistischen Kulturrevolution. Dokumente. Bd.1*. Berlin 1960. S. 243. – <sup>5</sup> Ernst Bloch: *Hegel und die Gewalt des Systems. Vortrag 1956 in Berlin*. In: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main 1985. S. 500.

ihm gemäßen Kristall.«<sup>5</sup> Hier kündigt sich ein Stel­lungswechsel an, nämlich ein Philosophieren unter menschlichen Bedingungen, die noch gar nicht menschlich sind, es aber vorgeben zu sein – Hoffnung, die nun Boden hat, droht zu scheitern. Wichtig ist hier der Vortrag »Schlußwort auf dem Kongreß der deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin, Schichten der Freiheit betreffend«<sup>6</sup> vom März 1956; dieser Vortrag ist dann unter der Abschnittsüberschrift »Reaktionäres und der XX. Parteitag« in »Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz« publiziert worden (also als politischer Aufsatz, nicht primär philosophisch intendiert?). Viertens der Ortswechsel in den Kapitalismus zurück, der trotz seiner Unmenschlichkeiten, die es in der DDR nie gab, fürs freie Denken, für offene Kritik mehr Platz bot, aber mit philosophischer Wende im Werk Blochs; die Eröffnungsvorlesung in Tübingen 1961 trägt den Titel: »Kann Hoffnung enttäuscht werden?«<sup>7</sup>; sie findet sich nun im Band »Literarische Aufsätze« unter der Rubrik der »Verfremdungen« die dann »Janusbilder« heißen – hier noch einmal ein anderer Publikationsort, ein anderes fachliches Vorzeichen: Literatur. Es bleiben bei allen Orten und von allen Orten aus, die hier bezogen werden, in Blochs Reden Zentralthema die drei Kategorien Universität, Marxismus und Philosophie, also Studium, Wahrheit und Freiheit. Was, in aller Kürze benannt, das Eigentümliche am Blochschen Marxismus ausmacht, ist in der Tat eine Besonderheit, die offizielle Stellen im Osten als »Mystizismus«, als ein Verschwimmen von Idealismus und Materialismus wahrnehmen mußten, die im Westen von kritischen Marxisten allerdings wahrgenommen wurde als das spezifische eines humanistischen Marxismus. Zur Schlüsselfigur wurde dabei das, was in der Blochschen Philosophie als der »subjektive Faktor« benannt ist und sich in seine Geschichtsphilosophie einreihet, die von Tendenzen und Latenzen, von Kältestrom und Wärmestrom ausgeht. Dabei hat Bloch seine Lesart von Marx und Engels bekanntlich gerne mit den drei Sätzen Lenins gedeckt, mit denen er gegen die Parteibürokratie des Marxismus-Leninismus fast polemisierte: 1. Der gute

Idealismus steht dem guten Materialismus näher als der schlechte Materialismus; 2. Das Kapital ist nur bei gründlicher Kenntnis der Hegelschen Logik verstehbar; 3. dann: »Festzuhalten ist, zum Verständnis der marxistischen Praxis und auch Propaganda: nicht deshalb ist etwas wahr, weil es nützlich ist, sondern immer wieder: weil und indem und sofern es wahr ist, ist es nützlich.«<sup>8</sup> Und das gilt auch für die Marxsche Theorie.

An dieser Stelle ein kurzer Einschnitt, aus aktuellem Anlaß, um die Überlegungen vor allem in Hinblick auf das Studium in einem Gegenwartsbezug zu fundieren. Philosophie im Sozialismus klingt nun bodenlos: Denn die sozialistischen Realexperimente bestehen nicht mehr oder nur noch marginalisiert; der Sozialismus hat kaum noch die Kraft, gegen den Kapitalismus sich zu behaupten – das macht die philosophische Reflexion im Sinne des Emanzipatorischen nur um so notwendiger. Ernst Bloch und auch Karola Bloch haben in der westdeutschen Zeit zu sozialen Bewegungen jenseits des Realsozialismus noch Position bezogen und sie verteidigt: Zu nennen sind die Studentenbewegung, Friedensbewegung, aber auch die Sandinisten in Nikaragua. Heute wäre etwa der Blick auf Kuba zu richten, aber auch – und das klingt schon wie nach gelehrter Bloch-Lektüre – zu den Zapatisten, der EZLN in Mexiko, wo der Subcomandante Marcos den Leitspruch einer »Internationale der Hoffnung« ausgerufen hat. Gerade dies ist eine Bewegung, die den Begriff »Sozialismus« neu bestimmt, die genau das aufnimmt, was auch Bloch im Sinn stand: Es geht um Lern- und Bildungsprozesse, um das Erkennen der Möglichkeit des Menschen, wobei solche Erkenntnis selbst schon neue Möglichkeitsräume freilegt. Auch ist bei den Zapatisten ein ganz zentraler Aspekt die Aufnahme und das Zulassen der indigenen Kultur, also gewissermaßen Erbschaft und Reflexion auf das Ungleichzeitige, vor allem im Religiösen dort. Aber das soll jetzt gar nicht Gegenstand sein, obwohl es erst so gedacht war. Denn nun möchte ich den Blick auf ein anderes Ereignis lenken: Wenn die Vorlesungsschrift

<sup>6</sup> Ernst Bloch: *Schlußwort auf dem Kongreß der deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin, Schichten der Freiheit betreffend.* In: Ernst Bloch: *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz.* Frankfurt am Main 1985. S. 366ff. – <sup>7</sup> Ernst Bloch: *Kann Hoffnung enttäuscht werden?* In: Ernst Bloch: *Literarische Aufsätze.* Frankfurt am Main 1985. S. 385ff. – <sup>8</sup> Ernst Bloch: *Universität, Marxismus, Philosophie. Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie.* Frankfurt am Main 1985. S. 283.

von Bloch »Universität, Marxismus, Philosophie« herangezogen wird, dann stellt sich aus den letzten Tagen heraus in den Weg der Aufmerksamkeit: die studentische Streikbewegung.<sup>9</sup> Dies sei zum Anlaß für einen Versuch nach vierzig ungleichzeitigen Jahren genommen, weil zunächst ganz einfach die Adressaten und Akteure dieselben sind, zu denen auch Bloch damals sprach: Studierende, junge Menschen. Damals junge Menschen einer noch jungen, im Aufbau befindlichen Republik, heute junge Menschen in einer Abbau-Republik. Aber, trotz der seit langem ungewohnten protestierenden Massen auf den Straßen, trotz der Proklamationen gegen Bildungsabbau und für soziale Grundsicherung mit allen Implikationen – also, um von einem Flugblatt aus Hamburg zu zitieren: Unabhängigkeit der Uni von wirtschaftlichen Interessen; Verbot von Studiengebühren; freie Hochschulwahl; keine Zwangsteilung in Masse und Elite; Recht auf eines freies und selbstbestimmtes Studium; keine Zwangsexmatrikulationen, Zwangsberatungen und Auswahlgespräche durch Hochschulen; Festschreibung der Frauenförderung im Hochschulrahmengesetz; Gleichberechtigung aller AusländerInnen –, also trotz dieses Protestkatalogs ist feststellbar: »Etwas fehlt«, und zwar ist es, was zumindest in Hamburg beobachtbar ist, wo immerhin die ganze Universität bestreikt wird, das Fehlen einer gewissen Schärfe des Protests; es klingt ja alles recht formal, und wenn selbst die Regierungsstellen, die für die Gründe dieser studentischen Protestbewegung verantwortlich zeichnen, ihr zustimmen, dann mutet es beileibe sehr paradox an, riecht nach Sozialpartnerschaft und Heuchelei. Es ist keine Stu-

dierendenbewegung, die mit einem über die Ausbildungssituation hinauschießendem Ziel etwa Sozialistisches anvisiert. Überhaupt fehlt, wenn ich das so lax anmahnen darf, ein Reflektieren auf Inhalte, auf das Studium selbst. Die Kategorien »Universität, Marxismus, Philosophie« bleiben leer und unbestimmt. 1968 wußte Bloch noch hoffnungsvoll zu sagen »Die Zeit der braven jungen Leute ist um.«<sup>10</sup> Und nun? Nun zeigt sich ein Bild von Protest, wo die Lautstärke sich an den Regeln bemißt, nicht am Durchbrechen der Regeln. Was – und das ist meine Frage in Anbetracht der Formulierung von Notwendigkeit von Philosophie im Sozialismus heute – kann von Bloch gelernt werden, von dem Bloch, der 1949 über Universität, Marxismus und Philosophie sprach?

Da ist der erste Punkt die Parteilichkeit des Wissens und Forschens. Er betrifft die Philosophie, oder überhaupt das Philosophieren. Hatte Bloch zur Gegnerschaft noch den Positivismus, Irrationalismus und Jaspers' Existenzphilosophie, also ausgewiesene Schulen der bürgerlichen Philosophie, so hat sich heute selbst dies in einem unzumutbaren Relativismus verflacht, einem »anything goes« breitgemacht. In der Philosophie – denken Sie an das Schlagwort der Postmoderne – geht es über den Angriff gegen Parteilichkeit noch hinaus; er trifft sogar die Wissenschaftlichkeit. Manche meinen, schon wer Wissenschaft betreibt, erfülle eine Parteilichkeit des Totalitären. Dazu kommt das unwürdige Herabsinken der Philosophie in schlechten Alltagssprachgebrauch, also im Sinne des Weltanschaulichen, der Privatphilosophie oder des Werbeslogans einer

<sup>9</sup> Das im November 1997 Geschriebene ist nun, knapp ein halbes Jahr später, zu ergänzen um das absehbar Resignative: Noch im Jahreswechsel stand die Fortsetzung der Proteste zur Abstimmung; die Studierenden entschieden sich gegen den Streik für das Weiterstudieren unter den Bedingungen, unter denen eigentlich, laut proklamiertem Streikgrund, Studieren gar nicht möglich sei. Keine andere Protestbewegung dürfte derart im Augenblick ihres Aktionismus bestehen wie die studentische: Für sie bedeutet »Theorie« gleichsam dreifach Inhalt und Horizont des Bewegungsortes Universität, Forderungsziel zugleich nach besserer Schulung in Sachen Theorie als Wissenschaft, aber eben auch notwendige Selbstvergewisserung des eigenen gesellschaftlichen Ortes im Theoretischen. Zum Vergleich: Der streikenden Fabrikarbeiterschaft ist dies je schon im Produktionsprozeß unmittelbar, sie muß sich dies Unmittelbare nur vermittelnd zu Bewußtsein bringen, hingegen streikende Studierende grundlegend einen Begriff von Theorie entwickeln müssen, der Gegenstand, Mittel, Zweck und Ziel eines »Arbeitskampfes« begründet und damit überhaupt das Spezifische an der studentischen gesellschaftlichen Arbeitssituation, was einen Streik erst möglich macht. In diesen Zirkel ist nur durch theoretische Arbeit selbst hineinzugelangen; dies bleibt versagt, wenn allerdings unter »Theorie« ein unbegriffliches Herum- und schließlich Totreden als studentische Manier sich zeigt, aus dem das Selbst-Totschweigen des Studierendenprotests resultiert. Siehe meinen Beitrag: Solidarität der Ohnmacht. In: Das Blättchen. Zweiwochenschrift für Politik · Kunst · Wirtschaft. Berlin 1(1997) [Probeheft]. S. 9ff. – <sup>10</sup> Ernst Bloch: Spielwiese, Fachidiotie, Homo Universale. In: Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Frankfurt am Main 1985. S. 401.

Philosophie der neuen Produkte. Da muß gar nicht die Arbeit von Karl Marx wie die eines Verbrechers behandelt werden, sie wird je schon ignoriert. »Daß Marxismus«, wie Bloch schreibt, »genau so objektiv studiert werden kann und so gründlich studiert werden müßte wie etwa die Thermodynamik«<sup>11</sup>, gilt gar nicht mehr, weil einerseits der Gedanke an jedwede Objektivität verpönt ist, andererseits – um beim Blochschen Vergleichsbeispiel zu bleiben – der Bezug zur Thermodynamik eben ein wissenschaftliches Philosophieverständnis verrät, wo es um einen Begriff des Systems und des Ganzen geht, der gleichfalls diskreditiert ist. Das nächste große Thema in Blochs Antrittsvorlesung ist die Jugend. »Der junge Mensch ist selber derjenige, worin noch etwas steckt und heraufkommt, ein noch nicht Gewordenes, aber Keimendes und gärend Angelegtes. Dieses Noch-nicht-Bewußte, Noch-nicht-deutlich-Gewußte, Noch-nicht-Gewordene verbindet Jugend mit der Wendezeit, in der wir uns befinden [...] Jugend ist oder kann sein ein Zustand der Morgendämmerung.«<sup>12</sup> Eine Wendezeit liegt auch gegenwärtig vor, wahrscheinlich schon seit einigen Jahrzehnten gar, und zwar negativ-negatorisch: Trotz Sieg des Kapitalismus bahnt sich seine Krise an, sein Zusammenbruch. Prekär allerdings, daß genau diese Zusammenbruchstendenz im Innern der Verhältnisse von den Studierenden kaum wahrgenommen wird: Sie fordern weiter eine Standortpolitik, wobei die Abhängigkeit der Studierenden von wirtschaftlichen Interessen lediglich auf den Tag der Beendigung des Studiums verschoben wird und es um die Chancen auf dem Arbeitsmarkt geht. Merkwürdig schwingt bei der Forderung für gleiche Bildungschancen die Idee der ganz kapitalistisch gedachten Chancengleichheit auf dem Arbeitsmarkt mit; daß Bildung allerdings nur über das Bescheidlernen und Berufsbildung hinaus die Bildung des Menschen überhaupt, das Selbstbewußtsein meinen kann, wird ausgespart. In der heutigen Gesellschaft heißen Bildungschancen, perfide gleichgültig ob für Eliten oder alle, immer Ellenbogenchancen, das Durchboxen von einzelnen. Sie sollten aber, so hat es auch Bloch angeraten, »die gemeinsame Arbeit« mei-

nen<sup>15</sup>, einen kollektiven und solidarischen Bildungsprozeß. Man darf und kann den protestierenden Studierenden gar nicht absprechen, daß sie freilich auch von Solidarität reden; das Problem ist jedoch ebenso hier: ob sie bloß davon Reden und der Wunsch nach solcher Solidarität dann nur solange vorhält, wie man eben nicht hochkommt im Betrieb. Bloch bringt dazu einen weiteren Begriff ins Spiel, der noch einmal an die Parteilichkeit gemahnt, denn Parteilichkeit heißt ja auch »Parteiung« (Burghart Schmidt), also gemeinsames Parteierngreifen für die Sache: Es geht nicht um das Äquivalenzprinzip, sondern um Moralität, und die ist für ihn Einheit des Studiums mit »sozialistischer Theorie«, oder »Einheit von Theorie und Praxis, von Praxis und Theorie«<sup>14</sup>. Aber diese Verschränkung, so problematisch sie auch sein mag, von Theorie-Praxis, ist heute gleichsam unreflektiert. Sie hieße zum Beispiel, sich gar nicht Gedanken zur Ausbildung machen zu können, ohne nicht auf die danach kommende Situation im Beruf zu sprechen zu kommen, ohne nicht generell die Frage der Funktion und Bedeutung des Studiums, der Universität für die Gesellschaft zu erörtern. Und heutige Studieninhalte sind für ökonomische Zwecke funktionalisiert, unabhängig davon, ob nur eine Elite oder alle zu solchen Studien Zugang haben. Solange die Gesellschaft allerdings so ist wie sie ist, heißt Reflexion auf Praxis: eine für jedes Universitätsfach gültige Inbetrachtung des Zustands von Unmenschlichkeit, Entfremdung und Verdinglichung, also eben Moralität nach dem Marxschen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein ausgebeutetes und geknechtetes Wesen ist. In der »Marxistischen Propädeutik« empfiehlt Bloch in Kritik der damals herrschenden Universitätssituation, die heute nicht viel anders scheint: »Nichts ist [...] wichtiger als das Tor, durch das der Lehrende eintritt. Die gegenwärtige Hochschule hat überhaupt keines, das heißt, kein allgemein vorgesetztes, durch das der Durchgang verlangt wird. Jeder fängt sogleich mit seinem gewählten Fach an, samt den diesem zugehörigen Hilfsfächern [...] Was nötig wäre, [...] wäre aber eine Art generelles Physikikum als

11 Ernst Bloch: *Universität, Marxismus, Philosophie*. In: *Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main 1985. S. 271. – 12 *Ebenda*. S. 274. – 13 *Ebenda*. S. 270. – 14 *Ebenda*. S. 276 und 278.

Ökonomikum. Gesellschaftswissenschaftliche Kenntnis gehört hierher, sie hat die erste zu sein, die den Studenten empfängt, obligatorisch. Gesellschaftswissenschaftliche Kenntnis ist marxistische, es gibt keine akademische Bildung mehr ohne eingehende Kenntnis von Marx.«<sup>15</sup> Gesellschaftswissenschaftliche Kenntnis ist aber auch die erste, die den Protestblick weiter schauen läßt, die ihn im vornherein sensibel hält für den sozialen Zusammenhang. Das heißt nun für die Aktivitäten der Studierenden, also den Streik an den Universitäten, wobei mithin eh fraglich ist, inwiefern eine Universität bestreikt werden kann wie eine Fabrik, daß er – wenn ich das so sagen darf – zu spät kommt und schon hätte da wirksam werden müssen, wo allgemein die gesellschaftlichen Mißstände anzuprangern sind und nicht erst solche von Studienbedingungen.

Universität und Marxismus hingen für Bloch schon damals aus wissenschaftlichen Gründen zusammen; doch trotzdem brauchte auch, wie schon aus der Antrittsvorlesung herauslesbar ist, die Freiheit ihren eigenen Rahmen, damit verschränkt: Das ist Philosophie. Sie ist es um so mehr dann für Bloch im Kapitalismus geworden und die großartigen Passagen aus der »Tübinger Einleitung« zu Faustplan, Fahrtmotiv und zur »Phänomenologie« belegen, wie sehr hier die Philosophie ein Denken des Antizipierens und Überschreitens meinte. Ja, Blochs Philosophiebegriff ist, gerade wo er als Freiheit gedacht ist, vielleicht als die Aufhebung von Theorie und Praxis zu denken. Der »subjektive Faktor« kommt hier gewissermaßen reflektierend zu sich selbst und ist praktisch wirksam zugleich. Sozialistische Bewegungen brauchen Philosophie; und jedoch schon: politische Bewegungen brauchen, wenn sie sich nicht im Relativen bewegen wollen, die Parteilichkeit, die noch immer keine andere als die des »schöpferischen Humanismus«, also Sozialismus sein kann. Aber: eben diese Parteilichkeit braucht Freiheit, nicht das festgeschriebene Parteiprogramm, braucht sozusam-

gen in jedem die freie Möglichkeit zur Erkenntnis. Insofern braucht gerade eine von den Universitäten ausgehende politische Bewegung, die in ihrer Ziellosigkeit noch unklar ist, vor allem Philosophie. Was ist Philosophie? Bloch stellte 1955 diese Frage »als suchend und versucherisch«<sup>16</sup> und gab vor: Sie sei weder mehr die »Königin der Wissenschaften«, »ebensowenig will sie die Einzelwissenschaften wieder in sich zurückschlingen, gar nach Weise jener epigonalen Pseudosysteme, auch Katechismen, die die »allgemeinsten Ergebnisse« der Wissenschaften anrichten (mit etwas beigefügtem künstlichem Philosophiegeschmack). Statt Königin oder gar Wochenübersicht der Wissenschaften zu sein, ist Philosophie vielmehr deren lebendiger Zusammenhang in eigener Konzentriertheit. Und mehr: sie ist im Bewußtsein dieses Ganzen der höchstversuchte Durchblick von der Erscheinung auf das Wesen, kurz auf jenes Eigentliche, und vor allem jenes, worin überhaupt der Prozeß des Ganzen tendiert.«<sup>17</sup> Die so begriffene Philosophie ist Praxisphilosophie, beziehungsweise selbst schon ein Moment von Praxis. Es ist vor allem Blochs Philosophieverständnis, welches es ihm möglich gemacht hat, sowohl im Sozialismus wie auch im Kapitalismus über »Universität und Marxismus« zu sprechen, ohne je den kritischen Stachel abzubrechen. Es kommt ja nicht von ungefähr, wenn Studierende in den letzten dreißig Jahren bei Universitätsprotesten forderten, ihre Universität nach Bloch zu benennen. Da steckt mehr hinter als nur Koketterie mit einem Denken, das für obsolet befunden wurde; und wenn solche Forderungen auch in diesen Streiktagen wieder laut werden würden, dann darf man gewiß sein, daß zugleich ein radikales Philosophieverständnis sich breit macht, im Sinne Blochs: »So ist Philosophie, mit dem besten Erbe in sich, die universale materielle Tendenzwissenschaft selber, das ist die zusammenhängende Erleuchtung des Woher, Wohin und Wozu des in der Weltmaterie gesetzhaft anhängigen Prozesses.«<sup>18</sup>

15 Ernst Bloch: *Marxistische Propädeutik und nochmals das Studium*. In: *Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main 1985. S. 260. – 16 Ernst Bloch: *Was ist Philosophie, als suchend und versucherisch?* Ebenda. S. 395ff. – 17 Ebenda. S. 399. – 18 Ebenda. S. 400.



HELMUT SEIDEL

## Ernst Bloch zu Marxens »Thesen über Feuerbach«

### I

Folgende Gründe haben mich bewogen, genanntes Thema zu wählen:

1. Zunächst ist eine Dankesschuld abzutragen. Blochs Aufsatz »Keim und Grundlinie«, der höchstwahrscheinlich in Leipzig verfaßt, gewiß aber hier vollendet wurde, der separat in der ursprünglichen »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« erschien und in den ersten Band von »Prinzip Hoffnung« aufgenommen wurde – und zwar im Teil »Grundlegung« unter der Bezeichnung »Weltveränderung – Die elf Thesen von Marx über Feuerbach« –, habe ich in meiner Studentenzeit gelesen. Er hat mich nicht nur stark beeindruckt, sondern auch nachhaltig auf mein Denken gewirkt. Als Zeugnis hierfür steht meine Habilitationsschrift, die die sogenannte zweite Praxis-Diskussion auslöste. Daß meine Gedanken diese Richtung einschlugen, ist nicht zuletzt dem Blochschen Aufsatz zu verdanken. Dank schließt Kritik nicht aus, sie macht vielleicht den Dank ehrlicher. Dies ist der Blochschen Forderung gemäß: Ich brauche keine Nachbeter, sondern Diskutanten. Diesen Satz sagte Bloch im Herbst 1956 in seinem Arbeitszimmer im Peterssteinweg bei einer Zusammenkunft, auf der über meine künftige Arbeit am Institut für Philosophie beraten werden sollte. Davon war aber allerdings keine Rede. Bloch drückte mir dagegen ein Manuskript in die Hände und mich in einen Sessel. Ich sollte lesen und dann diskutieren. Es handelte sich um das Vortragsmanuskript »Hegel und die Gewalt des Systems«, worüber ja noch gesprochen werden wird. Ich habe gelesen, aber wenig verstanden. Dazu war ich viel zu aufgeregt. Schließlich stammelte ich ein Bild zusammen, das ich schon in einer studentischen Diskussion gebraucht hatte: Die Hegelsche Philosophie gleicht nicht dem Apfel von Schnee-

wittchens böser Stiefmutter, dessen eine Hälfte süß und saftig (dialektische Methode!), die andere dagegen vergiftet ist (metaphysisches System!). Obwohl dieses Bild auch ein wenig nach Nachbetelei aussieht, nahm es der Alte nicht ungünstig auf; er hatte ja einen Fabel für Märchen. Es war und blieb der einzige Dialog mit Bloch über philosophische Fragen. Die Gründe hierfür hat Hans Pfeiffer genannt. Ich habe anderenorts darüber berichtet.<sup>1</sup>

2. Im Juni 1985 habe ich ein Referat zum Thema »Metaphysik des ›Noch-Nicht‹ – Kritische Bemerkungen zu Grundlagen der Philosophie von Ernst Bloch« gehalten. Da heute nicht selten Verdrängung über kritische Selbstanalyse dominiert, ist zu sagen, daß ich zwar heute manches anders formulieren würde – insbesondere den Abschnitt über den Begründungspluralismus neu zu fassen hätte –, aber ich sehe keinen Grund, an der philosophischen Substanz dieses Beitrages Abstriche zu machen. Im Hinblick auf Blochs Arbeit über die »Feuerbach-Thesen« habe ich gesagt, daß sie zu dem besten gehört, was Bloch schrieb. Ich habe dies aber dort nicht weiter ausgeführt. Insofern ist mein heutiger kurzer Beitrag auch als eine Ergänzung gedacht. Ich war und bin der Meinung, daß gerade der Feuerbach-Aufsatz von Bloch sein Verhältnis zum Marxismus in besonderer Weise signifikant macht. Marxismus ist für Bloch der endlich gefundene gangbare Weg, »der zur Realisierung all dessen führt, was in Natur und Mensch immer schon angelegt war, was durch alle Entfremdungen hindurch in den Tagträumen, den Utopien, im Naturrecht, in Philosophie, Kunst und Religion, selbst in den Naturhieroglyphen als Vor-Schein hervorschien, humanisierte Natur, naturalisierter Mensch«<sup>2</sup>.

3. Blochs philosophisches Denken ist zukunftsorientiert, besser vielleicht: zukunftscentriert, wie in einer Habilitationsschrift, Mitte der achtziger Jahre am Leip-

<sup>1</sup> Siehe hierzu im vorliegenden Band S. 11–17. – <sup>2</sup> Siehe Helmut Seidel: *Metaphysik des ›Noch-Nicht‹ – kritische Bemerkungen zur Grundlegung der Philosophie von Ernst Bloch*. In: *Ernst Bloch und die spätbürgerliche Philosophie*. Leipzig 1985. S. 3–20 (*Wissenschaftliche Beiträge der Karl-Marx-Universität*). – <sup>3</sup> *Ebenda*. S. 12.

ziger philosophischen Institut geschrieben und verteidigt, begründet wurde.<sup>4</sup> Es ist in Gegenwart kritisch eingreifendes Denken und sucht im Vergangenen nach Spuren des Künftigen. Bloch nennt letzteres die Wiederaufnahme des »Unabgegoltenen«. Wenn heute über Erneuerung des Marxismus nachgedacht wird, eine Erneuerung, die schonungslose Kritik des »Abgegoltenen« ebenso einschließt wie das Wiederauffinden des Ursprünglichen, eben des »Unabgegoltenen«, dann kann an Marxens »Thesen über Feuerbach« samt des Blochschen Kommentars zu ihnen nicht vorbeigedacht werden. Eben deshalb plant der Philosophische Arbeitskreis der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen gemeinsam mit dem Berliner INKRIT ein Kolloquium zur angegebenen Problematik. Meine heutigen Bemerkungen sollen hierfür ein erster Impuls sein, eine erste Schwalbe, die bekanntlich noch keinen Sommer macht.

## II

4. Bloch geht in dem bezeichneten Aufsatz davon aus, daß ein gründlicher Kommentar zu den »Feuerbach-Thesen« noch aussteht. Die bisherigen Beschreibungen richten sich mehr nach den Nummern als nach dem Inhalt. Er sieht sich daher vor die Aufgabe gestellt, eine dem Inhalt gemäße Gruppierung der Thesen vorzunehmen. Die Schwierigkeiten, die eine solche Neugruppierung macht, übersieht Bloch keineswegs. Liegt doch allen Thesen eine einheitliche Konzeption zugrunde, die nach verschiedenen Seiten hin beleuchtet wird. Überschneidungen sind dabei – und dies schon bei Marx – unvermeidlich. Bloch nimmt diese Schwierigkeiten in Kauf und schlägt folgende Gruppierung vor:

5. An den Anfang wird die »erkenntnistheoretische Gruppe« gestellt, die die Thesen 5, 1 und 3 umfaßt. Inhaltlich geht es hier um das Verhältnis von Sinnlichem und Geistigem, von Anschauung und Tätigkeit. Kontemplation steht bei Bloch wie bei Marx nicht sonderlich hoch im Kurs, dafür aber Tätigkeit. Immerhin erkennen beide an, daß Feuerbach mit dem »Kopfwesen« Schluß gemacht hat, und an seine Stelle den sinnlich-irdischen, aus Fleisch und Blut bestehenden

Menschen gesetzt hat. Nach dem Bilde von Bloch steht der Feuerbachsche Mensch zwar mit den Füßen auf den Boden, aber er geht nicht, weil der Boden auf dem er steht, selber nicht gangbar ist. Während Feuerbach in der Kontemplation befangen bleibt, bringt Marx den »Faktor Tätigkeit« in die Sinnlichkeit ein. Sein oft gebrauchter Terminus »sinnlich-gegenständliche Tätigkeit« beweist es schlagend. Bloch akzentuiert: »Sinnlichkeit als Kenntnis, als wirkliche Basis der Erkenntnis ist [...] keineswegs dasselbe wie (kontemplative) Anschauung.«<sup>5</sup> Daß, wie und warum das Tätigkeitsprinzip im neuzeitlichen Idealismus entwickelt wurde, muß hier außerhalb der Betrachtung bleiben.

6. Die zweite, umfangreichste Gruppe, die die Thesen 4, 6, 7, 9 und 10 umschließt, nennt Bloch die »anthropologisch-historische«. Ursachen menschlicher Selbstentfremdung, Möglichkeiten ihrer Aufhebung und die Geburt des neuen Materialismus machen den Hauptinhalt aus. Kritisiert wird hier Feuerbachs Anthropologie, aus der Gesellschaft und Geschichte herausfallen, weshalb der »Abstrakt-Genus Mensch« als einzige Universale über den einzelnen Individuen thronet. Dagegen gestellt wird: In seiner Wirklichkeit ist das menschliche Wesen kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum, sondern Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse. Es geht hier um das Wesen des Menschen, nicht um das einzelne Individuum, das ja auch Naturgesetzmäßigkeiten unterworfen ist.

7. Die Gruppe, die die Thesen 2 und 8 umfaßt, bezeichnet Bloch als Theorie-Praxis-Gruppe. Es geht hier vor allem um die Frage nach dem Verhältnis von Praxis und Wahrheit. Im Zusammenhang mit der zweiten These schreibt Bloch: »Die Wahrheit ist kein Theorie-Verhältnis allein, sondern ein Theorie-Praxis-Verhältnis durchaus.«<sup>6</sup> Weiter: Praxis reduziert sich keinesfalls auf Anwendung von Theorie, wie frühere Praxis-Konzeptionen unterstellten. Die Praxisbegriffe vor Marx – so Bloch – sind völlig verschieden von dessen Theorie-Praxis-Konzeption. Und schließlich euphorisch: »Höher ist der konkrete Gedanke nie gewertet worden als hier (also bei Marx), wo er das Licht zur Tat wurde, und höher nie die Tat als hier, wo sie zur Krönung der Wahrheit wurde.«<sup>7</sup> Die elfte These, die

<sup>4</sup> Siehe Józef Kosian: *Zukünftigkeit als wesentliche Seinsbeschaffenheit – Ernst Bloch Futurozentrismus*. Wrocław 1992. S. 76ff.

<sup>5</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 1. Berlin 1954. S. 277. – 6 *Ebenda*. S. 291. – 7 *Ebenda*. S. 295.

ja mit der zweiten und achten These im direkten Zusammenhang steht, behandelt Bloch abschließend gesondert. Diesem Beispiel soll hier gefolgt werden.

### III

8. Es ist zuzugestehen, daß die Blochsche Gruppierung der »Feuerbach-Thesen« sinnvoll ist und eben deshalb diskussionswürdig. Es wird wahrscheinlich keine neue Systematik der Thesen geben, gegen die keine Einwände erhoben werden könnten. Selbst wenn Vor- und Nachgeschichte der »Feuerbach-Thesen« gründlich berücksichtigt werden – was Bloch tut und der darüber hinaus dank seines immensen Wissens Bezüge herstellt, die andere leicht übersehen – wird die Diskussion um die »Feuerbach-Thesen« fort-dauern. Was gut so ist, auch ihrem Wesen entspricht. Bloch hat – wie einleitend berichtet – zur Diskussion aufgefordert. Ich folge dieser Aufforderung und gebe folgende Einwände zu bedenken.

a) Selbst wenn berücksichtigt wird, daß Blochs Begriff von Erkenntnistheorie sich stark von jenen Begriffen unterscheidet, die in heutiger erkenntnistheoretischer Diskussion im Schwange sind, so ist doch nicht voll verständlich, warum er die erkenntnistheoretische Gruppe zum Ausgangspunkt nimmt. Daß das Verhältnis von Sinnlichkeit und Geist, von Anschauung und Tätigkeit in Theologie, Idealismus und Materialismus Feuerbachscher Prägung in entfremdeten Bewußtseinsgestalten erscheint, erklärt sich ja nicht primär aus Mangel an Erkenntnis oder Denkfehlern, sondern letztlich aus entfremdeten gesellschaftlichen Seinsstrukturen. These 8 akzentuiert daher: »Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.«<sup>8</sup> Ohne den Vorgang des Begreifens der Praxis ist die Marxsche Kritik an Feuerbachs Kritik der Theologie und des Idealismus nicht denkbar. Dies in Verbindung mit folgender Passage aus These 4: »Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich in ein selbstständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und

Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden, als praktisch revolutioniert werden.«<sup>9</sup> Genau dies konnte Feuerbach nicht verstehen. Zur Illustration ein aktuelles Beispiel: In der gegenwärtigen Gesellschaft stehen wir alle – ob wir das wollen oder nicht – unter der Herrschaft des Ware-Geld-Fetisch. Wenn Marx gründlich verstanden wird, dann lassen sich die Ursachen hierfür leicht aufdecken. Die Erkenntnis allein ändert am Wirken dieses Fetischs nicht das Geringste. Er fährt fort, ständig falsches Bewußtsein zu produzieren. Nur die praktisch-gegenständliche Veränderung der Bedingungen seines Wirkens, kann diesem Einhalt gebieten.

b) Ein zweiter Einwand gegen Blochs Gruppierung bezieht sich auf die Einbeziehung der dritten These in die Erkenntnistheorie-Gruppe. Diese These kritisiert die sich im Kreise bewegende Milieutheorie der Aufklärung. Der Mensch produziert seine Verhältnisse, diese aber bestimmen den Menschen. Nicht Erziehung, die innerhalb eines anderen Bezugssystem durchaus ihre Rolle zu spielen hat, hier aber von vornherein die Gesellschaft in Erzieher und Zuerziehende spaltet, vermag das Ausbrechen aus dem bezeichneten Kreis zu bewirken, sondern allein praktische Tätigkeit. Der Bezug zur Erkenntnistheorie ist hier doch ein sehr vermittelter.

c) These 9 und 10, die den historischen Standort des alten Materialismus charakterisieren, könnten wohl von der anthropologischen Gruppe abgekoppelt und in einer eigenen Gruppe gefaßt werden.

d) Den Bogen, den Bloch am Ende seines Aufsatzes zu seiner originalen Hoffnungsphilosophie schlägt, bedarf einer gesonderten Behandlung, muß hier ausgeschlossen bleiben.

### IV

9. Aus den Einwänden, die allerdings unterschiedliches Gewicht tragen, ergibt sich, daß auch eine andere Gruppierung der »Feuerbach-Thesen« denkbar ist.

a) Ausgangspunkt wäre hierbei die von Marx in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« und in

der »Heiligen Familie« aufgehellten Ursachen menschlicher Selbstentfremdung und das unter historischem Gesichtspunkt gerechtfertigte Auffinden des Subjekts der Veränderung (Proletariat!), die in These 8 und in den Sätzen 3 und 4 der These 4 stecken.

b) Erst von dieser Position aus wird die Kritik der Feuerbachschen Religionskritik, wie sie in den ersten beiden Sätzen der These 4 und sodann in den Thesen 6 und 7 geübt wird, möglich. Erst aus ihr folgt die Kritik der Feuerbachschen Hegel-Kritik (These 1 Satz 2, Thesen 5 und 2).

c) Die Kritik der Theologie und des Idealismus gewinnt erst an Durchschlagskraft, wenn die Feuerbachschen Kritiken überwunden sind. In Marxens Kritik der Feuerbachschen Kritiken erscheint der »Grundmangel alles bisherigen Materialismus« (These 1). Der Geburtsvorgang des »wahren Materialismus« (Ernst Bloch) mußte die Häute aller Formen falschen Bewußtseins durchbrechen, um die Antinomien von Geist und Sinnlichkeit, von Anschauung und Tätigkeit aufzulösen.

d) Die Konsequenz von Marx zeigt sich darin, daß er den Geschichtsprozeß eben nicht als primär ideellen faßt. Daher der Brückenschlag in den Thesen 9 und 10, durch den die bürgerliche Gesellschaft samt ihrer Widersprüche als irdischer Boden der ideellen Prozesse erscheint. Keinem der »deutschen Ideologen« sei es eingefallen, nach ihrem Verhältnis zur deutschen Wirklichkeit zu fragen, zu der sie doch selber gehören. Marx hatte diesen »Einfall«, der jedoch nicht einfach ein »glücklicher« war, sondern sich aus der auf Veränderung zielenden Kritik dieser Gesellschaft ergab. Es ist nicht schwer einzusehen, daß dieser Gliederungsversuch historisch-logischer Methode verpflichtet ist. Die »Feuerbach-Thesen« sind kein nacktes Resultat, das die Tendenz hinter sich gelassen hat. Sie sind – cum grano salis – die Zusammenfassung des Entwicklungsweges des jungen Marx.

## V

10. Hegel hat gesagt, daß das Bekannte noch längst nicht das Erkannte sei. Ohne Zweifel ist die elfte »Feuerbach-These« die bekannteste. Bloch forderte, daß hier jedes Wort dreimal umgedreht, angesehen und bedacht werden müsse. Unreflektiert dürfe sie keineswegs als Selbstverständlichkeit hingenommen werden.

a) Die oberflächlichste und dem Geist der Thesen widersprechende Interpretation erfolgt dort, wo Interpretation und Veränderung in ein antinomisches Verhältnis gesetzt werden. Leider hat Friedrich Engels' Einfügung eines »aber« diesem Unfug keinen Einhalt geboten. Die Konsequenz dieser Entweder-Oder-Schematik ist entweder Rückfall in die »Scholastik« oder Abfall in den Pragmatismus. Bloch war immer ein kritischer Denker, aber in Sachen Pragmatismus gewinnt seine Kritik besondere Schärfe. Es ist der amerikanische Pragmatismus seit James und der sich in der kommunistischen Bewegung ausbreitende, dem notwendiger Weise Intelligenzfeindlichkeit inneohnt, der aufs Korn genommen wird.

b) Die ersten beiden Worte der elften These lauten: »Die Philosophen«. Im Unterschied zur ersten These, wo von »allem bisherigen Materialismus« die Rede ist, schreibt Marx hier nicht »Alle Philosophen«. Hinsichtlich der Philosophiegeschichte war Marx alles andere als ein Nihilist. Daß große Philosophie vielfach auf Realisierung hin entworfen wurde, wird keineswegs geleugnet. Wen also hatte Marx im Auge, als er »Die Philosophen« schrieb? Es könnte scheinen, daß Aristoteles und die in seiner Tradition stehenden Denker unter »Die Philosophen« gefaßt werden, die die Erkenntnis um der Erkenntnis willen als höchste menschliche Tätigkeit erklären. Aber einmal steht Marx selber partiell in aristotelischer Tradition, zum anderen aber würdigt er den Umstand, daß der Stagirite dem Studium der Wirklichkeit große Beachtung schenkt. Auf Hegel trifft dasselbe zu, zumal dieser die Rolle der Arbeit stark akzentuiert hat. Die Denker diesen Ranges sind nicht gemeint, wenn Marx in den »Feuerbach-Thesen« von »den Philosophen« schreibt. Auch nicht die Aufklärer des 18. Jahrhunderts. Immerhin gibt es einen Satz bei Voltaire, der ähnlich wie die elfte »Feuerbach-These« klingt: Der wahre Philosoph denkt, um zu verändern. Die Differenz besteht darin, daß Marx die wirklichen Triebkräfte, die zur Veränderung drängen, aufhellt, während der Aufklärer doch primär nur auf Vernunft setzt. Unter »den Philosophen« die Marx im Sinne hatte, sind natürlich jene Denker zu denken, mit denen er zur Zeit der Abfassung der Thesen in heftiger Fehde lag; also mit den Junghegelianern und mit Feuerbach. Bloch hat diesen Gedanken gründlich herausgearbeitet. Dem kann nur voll zugestimmt werden. Um

seinen Gedanken noch deutlicher zu machen, zitiert er folgende Passage aus der »Deutschen Ideologie«: »Man muß die Philosophie (eben die der Junghegelianer) beiseite liegen lassen, man muß aus ihr herauspringen und sich als ein gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit begeben, wozu auch literarisch ein ungeheures, den Philosophen natürlich unbekanntes Material vorliegt; und wenn man dann wieder einmal Leute wie Kuhlmann oder Stirner vor sich bekommt, so findet man, daß man sie längst ›hinter‹ und unter sich hat. Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe.«<sup>10</sup> Das hätte Marx über Aristoteles und Hegel niemals gesagt.

## VI

11. Zum Abschluß eine Erinnerung an Walter Markov. Als das Haus der Wissenschaftler noch ein geistig-geselliger Mittelpunkt der Universität war, traf ich Markov, der mir mitteilte, daß wir beide als Blochianer kritisiert worden seien. Ich kam nicht dazu zu fragen, wer kritisiert hat und wo, denn er fuhr fort: Das ist Quatsch. Wir sind keine Blochianer, wohl aber Freunde der Blochschen Philosophie. Dem habe ich nichts hinzuzufügen.

<sup>10</sup> Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEGA<sup>1</sup>. Bd. 5. S. 216.



PETRA CAYSA

## Was heißt »historisch denken«?

### Ernst Bloch und Michel Foucault als Historiker betrachtet

Wann ist ein Denken als »historisch« zu qualifizieren? Die Antwort auf diese Frage scheint denkbar einfach. Jede intellektuelle Anstrengung, die die Realität des Vergangenen für die Gegenwart und eine mögliche Zukunft aufbereiten will, verdient dieses Etikett.

Diese Rekonstruktionsarbeit ist das Geschäft von intellektuellen Akteuren, die gemeinhin Historiker genannt werden. Den Zugriff aber auf das »historische Material« haben sie nicht monopolisiert. Politiker, Journalisten, Film- und Fernsehproduzenten, im Grunde alle Angestellten der Kulturindustrie, Marketingstrategen und Werbemanager wie Romanschreiber vergreifen sich, in einer Melange aus positivistischer, Sciencefiction- und Phantasy-Manier, an ihm. Die stereotype Replik der Historiker besteht zumeist im Verweis auf die wissenschaftliche Dignität des eigenen Tuns, die Spezifik wissenschaftlicher Methoden und Instrumentarien und die Erklärungskraft ihrer theoretisch-systematischen Modelle. Damit errichten sie implizit oder explizit ein (das) Monopol einer (einzig) richtigen, d. h. wahren Deutung des geschichtlichen Materials. Ein Blick auf die Wissenschaftsrespektive Wissenschaftsgeschichte dieser Kriterien genügt, um festzustellen, daß diese Standards selbst historisch figurieren. Sie stellen Effekte intellektueller Praktiken und Auslegungskämpfe dar, die in höchstem Maße gesellschaftlich überdeterminiert sind: Von der Objektwahl über die wissenschaftlichen Instrumentarien bis hin zur institutionell verbürgten Berufsbezeichnung. Die Objekte historischer Begierden, ihre Interpretationen und die Selbst- wie Fremdansprüche der Historiker sind Variable ebenso wie die wissenschaftlichen Bedingungen und Begründungen ihres Tuns. »Alles ist dem

Wandel unterworfen, denn dies ist das Wesen der Geschichte« – diesem Slogan würde sich kaum jemand verweigern, der von sich selbst behauptet, Historiker zu sein. Aber welches Denken ist bereit, diese Unerbittlichkeit der Historizität auf sich selbst anzuwenden? Welches Denken erträgt die Einsicht, daß die Relativität der eigenen Überlegungen, Texte und Reden das Ergebnis der eigenen Endlichkeit und der Perspektivität des sprechenden Subjekts geschuldet sind? Schließlich: Welche Denker nehmen die Last auf sich, diese Einsichten zur erkenntnistheoretischen oder philosophischen Achse der eigenen intellektuellen Praxis zu machen?<sup>1</sup>

Meine These besteht in folgendem: Auf beide hier zu Wort kommenden Denker trifft zu, daß sie sich dieser Problematik bewußt sind und ihr, wenn auch in sehr unterschiedlicher Art, Rechnung tragen. Der Verzicht beider auf die Reklamation ihres Tuns als Historiker im konventionell disziplinären Sinne scheint mir in diesem Zusammenhang bemerkenswert.

Daß jede Geschichtsbetrachtung auch als eine Konstruktion der »Geschichte der Gegenwart« zu dechiffrieren wäre, so die griffige Formulierung Foucaults, besagt, daß die berühmte Frage »Was ist der Mensch?« bzw. »Was sind wir?« zu reformulieren ist in die andere Frage »Wer sind wir in diesem präzisen Moment der Geschichte?«<sup>2</sup> Diese neue Frage sucht nicht das Wesentliche des Menschen zu bestimmen, sondern setzt auf die Differenz all der historischen Existenzweisen, zu denen das Subjekt namens Mensch fähig ist. »Welche Differenz führt das Heute im Unterschied zu dem Gestern ein?« Und nicht: »Wie kann ich die Gegenwart aus der Perspektive einer Totalität oder zukünftigen Vollendung aus verstehen?«<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe zu diesen Eingangsüberlegungen: Ulrich Brieler: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln, Weimar 1998. S. 1f. – Für die Anregung, die Frage nach dem »historischen Denken« unter philosophischer Perspektive zu problematisieren – entstanden in gemeinsamen Diskussionen zum »Historiker-Philosophen« Foucault – danke ich Ulrich Brieler. – <sup>2</sup> Michel Foucault: *Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts*. In: Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt am Main 1987. S. 250.

Die Überlegungen Ernst Blochs zur Historizität der Gegenwart leben demgegenüber gerade vom Element einer möglichen zukünftigen Vollendung, von der Einsicht, daß die Gegenwart mit der Zukunft schwanger gehe: »Und das nicht trotz, sondern wegen der Vergangenheit, wegen einer solchen, die nach dem Gesetz der Kontinuität ebenso in der gegenwärtigen Entwicklungsstufe enthalten ist, wie diese wiederum die Zukunft präpariert.«<sup>4</sup> Gegen den (vermeintlichen) Antiquar Hegel gewendet, der das Werdende im Gewordenen einzusperren suchte, plädiert er für eine »durchdachte Bestimmung eines bevorstehend Möglichen«<sup>5</sup>. In Berufung auf das Prinzip Hoffnung und die endlich gefundene Figur der »konkreten Utopie« erfährt seine Geschichte der Gegenwart ihre Bestimmung. Bei aller Ungleichzeitigkeit strebt diese einer positiven Erfüllung im erreichbar Zukünftigen entgegen, das das Neue in der Geschichte sein wird.<sup>6</sup>

Löst man die Formel von der »Geschichte der Gegenwart« auf und untersucht die Begründung einer solchen Position aus der Interessenperspektive der je eigenen Gegenwart, eröffnet sich der Blick auf die konzeptionelle Differenz, die beiden Figuren historischen Denkens eignet.

Zunächst die Foucaultsche Fassung des Problems: Geschichte ist der kontingente Raum menschlicher Praktiken, der sich jeder [statt: jener] finalen Bestimmung und antizipatorischen Identifikation, agieren diese auch noch so vorsichtig, entzieht. Der Umgang mit ihr erfordert eine Denkhaltung, die sich selbst als radikal offene und konsequent bewegliche (transformative) begreift. »Die Arbeit des Intellektuellen zeigt, daß das, was ist, nicht so sein muß, wie es ist. Daher findet der Rückgriff auf die Geschichte seinen Sinn in dem Maße, wie die Geschichte zeigt, daß das, was ist, nicht immer gewesen ist. Sie vereinigt zufällige Begegnungen zum Faden einer fragilen und ungewissen Geschichte. So sind die Dinge geformt worden, welche den Eindruck größter Selbstverständlichkeit machen. Was die Vernunft als ihre Notwendigkeit erfährt oder was vielmehr verschiedene

Formen von Rationalität als ihr notwendiges Sein ausgeben, hat eine Geschichte, die wir vollständig erstellen und aus dem Geflecht der Kontingenzen wiedergewinnen können. Gleichwohl besagt das nicht, daß diese Formen der Rationalität irrational wären; sie ruhen auf einem Sockel menschlicher Praktiken und menschlicher Geschichte; weil sie gemacht worden sind, können sie, vorausgesetzt wir wissen, wie sie gemacht worden sind, aufgelöst werden.«<sup>7</sup>

Die Blochsche Variation zum Thema: »Aus der Geschichte läßt sich wenigstens lernen, daß das Gesetz der herrschenden Klasse nicht immer zu Schnecken-gang machen kann, was aufrechten Gang durch Umsturz im Sinn hatte. Sondern der revolutionäre Impetus, sein Plus ultra im utopischen Vorschein ist dem Fortgang der Geschichte immanent. [...] Die differenzierende Warnung [sie bezieht sich auf das allzu Überfliegerische der vormarxistischen Utopien – die Verf.] wurde schließlich in die Unterscheidung abstrakter von konkret vermittelter Utopie gefaßt und hat auf diesem Weg utopische Funktion gerade nicht abgeschafft, vielmehr auf objektiv-reale Möglichkeit verwiesen, die ja nicht Möglichkeit der Veränderung wäre ohne echte Zukunft, ohne utopischen Horizont. Deshalb die Formel aus dem Prinzip Hoffnung gilt: So ist denn Marxismus nicht keine Utopie, sondern das Novum einer konkreten Utopie. Der Mensch macht seine Geschichte, bisher mehr schlecht als recht; so braucht sie kein Geschick zu bleiben, das aus der Zukunft nur auf uns zukommt. Statt dessen wird sie ein so kritisch-utopisch wie aktiv aufzuschlagendes und fortzubildendes Gefüge, dessen Einsicht über dem Produkt nie die Produzierenden und ihr noch wenig erhörtes Anliegen vergißt, subjektiv Glück und objektiv Ende der Selbstentfremdung genannt.«<sup>8</sup>

Beide Autoren machen sich für die Praxis der Menschen, genauer: ihre Praktiken, stark. Die Menschen »machen Geschichte«. Was immer sie auch tun, sie kreieren ihre Geschichte unermüdlich in den verschiedensten Formen. Insofern unterliegen die Menschen bei beiden Autoren dem »Geschick der Geschichte«

<sup>3</sup> Michel Foucault: *Was ist Aufklärung?* In: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Hrsg. von Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth. Frankfurt am Main, New York 1990. S. 37. – <sup>4/5</sup> Ernst Bloch: *Subjekt – Objekt*. In: *EBGA*. Bd. 8. Frankfurt am Main 1977. S. 228. – <sup>6</sup> Ernst Bloch: *Experimentum Mundi*. In: *EBGA*. Bd. 16. Frankfurt am Main 1977. S. 185ff. – <sup>7</sup> Michel Foucault: *Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch mit Gérard Raulot*. In: *Spuren (1983)* 1. S. 40; (1984) 8. S. 8f. – <sup>8</sup> Ernst Bloch: *Experimentum Mundi*. In: *EBGA*. Bd. 16. Frankfurt am Main 1977. S. 187f.

weit weniger, als das »Schicksal der Geschichte« ihnen glauben machen will.

Die Perspektive auf die Praktiken der Menschen und deren Effekte, die zur Etikettierung des »Machens von Geschichte« einladen könnte, verführt keinen der beiden Autoren – Foucault bleibt dieser Versuchung noch ferner als Bloch<sup>9</sup> – zum (technisch-instrumentell gegründeten) Machbarkeitswahn von Geschichte. Geschichte ist kein Erzeugnis, das dem Muster technischer Herstellungsverfahren gehorcht. Der Souveränität der Menschen über ihre Praktiken entspringt keine Omnipotenz. Was bei Foucault unter dem Namen »kontingente Ereignisse« firmiert und sich bei Ernst Bloch durch die nie auszuschließende »Enttäuschung der Hoffnung« und den »utopischen Überschuß« zu erkennen gibt, ist der für beide offensichtliche Umstand, daß wir Menschen nie alle Fäden in der Hand halten, um ein kontrollfähiges Netzwerk, welches Geschichte genannt wird, zu spinnen.

Zwar weben Menschen ihre Handlungen in Ordnungsgefüge unterschiedlichster Beziehungen ein. Doch die eingeknüpften Fäden verknoten sich an Stellen, die so nicht beabsichtigt waren, sie reißen an Punkten, die nicht vorhergesehen wurden, verflechten sich (erneut) an Enden, auf die man nicht gefaßt war. Selbst die vermeintlich sichere Position des Geschichte(n)-Schreibers, unter anderem des Historikers, bleibt von solchen Transformationen nicht verschont. Die Blicke auf oder in die Vergangenheit (und mögliche Zukunft) konstituieren sich selbst im Element des Historischen. Die Kreationen von Geschichte ruhen auf einem Boden von Erfahrungen, vor dem geographisch gesprochen als »erdbebengefährdetes Gebiet« gewarnt werden müßte. Weder die Verflechtung des einzelnen Handelns vieler Men-

schen zu konkreten diskursiven wie nichtdiskursiven Praktiken (der Vergangenheit) noch die Verfahren ihrer je gegenwärtigen Reflexion, die wiederum selbst eigene diskursive Praktiken darstellen, unterstehen der Beliebigkeit der freien Wahl. Dennoch entziehen sich beide der wahrheitsgemäßen Deutung durch ein objektiv und allgemein gültiges (Re)Konstruktionsverfahren. Historiker wirken selbst als Akteure in den Praktiken mit, indem sie ihren Diskurs der historischen Reflexion führen. Und Kontingenzen konstituieren sowohl ihren Gegenstand als auch die eigene historische Praxis. Aus beiden Umständen folgt ihre Prädestination zu deutungs-offenen, interpretations-einladenden und umkämpften Objekten.

Die Ambitionen, Geschichte im Sinne technisch-instrumenteller Herstellung »machen zu können«, tauchen im Augenblick des Auftritts der Interpreten auf. Der Anspruch »Geschichte zu schreiben«, Modelle ihrer Erklärung zu liefern, sie deutend zu verstehen und/oder wissenschaftliche Analysen über sie anzustellen, suggeriert die Möglichkeit, aus »der Geschichte« zu lernen« und »es besser zu machen«. Letzteres meint zumeist: »es richtig zu machen«. Diese Haltung setzt voraus, das es eine Position respektive einen Platzhalter dieser Position gibt, der über die Maßstäbe des richtigen und falschen Machens verfügen könnte. Der Feldherr einer solchen Geschichtsinterpretation glaubt sich legitimiert, die Subjekte seiner Deutung ob ihres eigenen Tuns degradieren zu können. Wobei er ihnen das Nichtbefolgen der eigenen Vorstellungen davon, wie die Geschichte hätte sein sollen, müssen und können, besonders ankreidet. Die Arroganz gegenüber den Kontingenzen und die Ignoranz gegenüber dem utopischen Überschuß, zu denen ein solcher Blick auf die

<sup>9</sup> In die Nähe einer solchen Versuchung gerät Bloch in »Erbschaft dieser Zeit« und in »Subjekt – Objekt«, wenn er von der Position einer »richtigen«, d. h. wahren Geschichtsauffassung (des eigenen Bloch-Marxismus) aus argumentiert. Am fernsten bleibt er ihr im »Geist der Utopie«, in »Thomas Müntzer als Theologe der Revolution« und im »Prinzip Hoffnung«. In der Analyse historischer Aktivitäten konkreter Subjekte wie in den Visionen – über die (Er)Öffnung historischer Möglichkeiten wird der Wert des »wahren Wissens« über die Geschichte in Konfrontation mit der aktuellen wie potentiellen Schöpferkraft menschlicher Subjektivität ermittelt. »Aufrechter Gang«, »utopischer Überschuß« und die Möglichkeit »enttäuschter Hoffnung« können als Indizien für eine immer möglich sein müßende Korrektur dieses Wissens gelesen werden. Wenn die Geschichte, wie bei Bloch, für das in ihr Mögliche prinzipiell offen sein muß, so kann das Wissen von ihr letztlich niemals abgeschlossen, nicht objektiv und allgemein gültig sein. – Siehe Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit. In: EBG.A. Bd. 4. Frankfurt am Main 1977; Subjekt – Objekt. In: EBG.A. Bd. 8. Frankfurt am Main 1977; Thomas Müntzer als Theologe der Revolution. In: EBG.A. Bd. 2. Frankfurt am Main 1977; Geist der Utopie. In: EBG.A. Bd. 3. Frankfurt am Main 1977; Das Prinzip Hoffnung. In: EBG.A. Bd. 5. Frankfurt am Main 1977.

Geschichte nötigen würde, führen zur Eliminierung der Historizität aus dem Historischen. Für den Fall, daß eine solche Operation gelänge – weder Bloch noch Foucault wären als Operateure dafür zu gewinnen –, müßte gelten: Operation gelungen, Patient tot. Das Ende der Geschichte ist erreicht. Dieser aktuellen und anderer Prophezeiungen über den Ausgang der Geschichte zum Trotz, praktizieren die Menschen ihr Leben – von ihnen nicht völlig unbeeindruckt und unbeeinflusst, ihnen aber dennoch nicht erliegend. Nancy Fraser nannte dieses Phänomen »widerspenstige Praktiken«<sup>10</sup>. Bloch wie Foucault optieren für ein Denken der Geschichte, das dessen wie deren instrumentelle Verfügbarkeit ausschließt; nicht trotz, sondern weil beide den Aktivitäten des historischen Subjekts Mensch Souveränität und Kreativität bescheinigen.<sup>11</sup>

Doch während Bloch der Geschichte ein Telos, einen wenigstens partiell finalen Sinn zuschreibt, der die Praktiken der Menschen – bisher »mehr schlecht als recht« – orientiert, aber nicht zurechtet, radikalisiert Foucault die Geschichte zum durchgängig offenkontingenten Raum menschlicher Praktiken. Er suspendiert jedwede Zielsetzung, auf die Geschichte vermeintlich zulaufe, und decouvriert eine jede ge-

schichtphilosophische Tendenz, die angeblich durch das aktive Zutun der Menschen aus jener lediglich zum rechten Zeitpunkt und unter den rechten Bedingungen herauszupräparieren wäre.

Für Bloch ist die Geschichte offen, weil sie sich im Noch-Nicht des Sieges der bisher Besiegten aufhält. Das Herausbringen dieses Sieges in die Wirklichkeit der Geschichte ist deren eingeschriebenes Ziel, »das endlich Ordnung der endlich beginnenden Freiheit heißt«<sup>12</sup>. Dieses Ziel scheint erreichbar, weil die Menschen es selbst, mit Hilfe des entsprechenden wahren Theoriewissens des Marxismus als Programm für eine konkrete, d. h. vermittelnde Utopie, ins Werk setzen können. Denn »Geschichte als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« muß nicht der Hegelschen Weltgeistverwaltung überlassen bleiben. Sie ist vielmehr der »substantielle menschliche Wille«, »der sich nicht atomisiert und als homo homini lupus individualisiert, sondern der in der Polis, ohne Selbstentfremdung, sich gemeinsam entwickelt«<sup>13</sup>.

Foucault hingegen bestreitet vehement den Wahrheitsanspruch einer so ausgelegten teleologischen Sinnhaftigkeit oder Finalität geschichtlichen Tuns. Mit der »Ordnung der Dinge« und der »Archäologie des Wissens«<sup>14</sup> sind für ihn alle Geschichtsphiloso-

10 Nancy Fraser: *Widerspenstige Praktiken*. Frankfurt am Main 1994. – 11 Diese starke Formulierung muß für den Foucault der »Ordnung der Dinge«, der »Archäologie des Wissens« und der »Machtanalytik« eingeschränkt werden. Gegen eine vermeintliche »instrumentelle Verfügbarkeit« der Geschichte argumentiert Foucault hier noch primär von der entgegengesetzten Position aus: Seine Subjektkonstruktion verweist das historische Subjekt Mensch vorrangig auf die *Situierung* eines »Gefangenen« in den Effekten seiner eigenen Praktiken, die Foucault in »Strukturen«, »Diskursen« und »Machtkonstellationen« lokalisiert. Siehe Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main 1980; *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1981; *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main 1983 (franz. 1976). – In den Texten nach »Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen«, nach 1976 transformieren sich die Aspekte seines Subjektverständnisses. Die Erfahrungen des Mai 1968 verarbeitend, drängt ein historisches Subjekt Mensch in den Mittelpunkt seiner Analysen, das sich als Selbsterfinder der eigenen Praktiken samt all ihren Zufälligkeiten, Endlichkeiten und Begrenztheiten konstituiert. Diese (spätere) Subjektkonstruktion Foucaults, welche die Kritik an den traditionellen Subjektkonstrukten und Geschichtsphilosophien der Moderne (Kant, Hegel und ihre Legaten in der Gegenwart) zu einem positiven Vorschlag zum Verständnis von Subjektivität und historischer Aktivität unter den Bedingungen unserer Moderne umarbeitet, halte ich für einen der produktivsten, weil problembewußtesten Ansätze, die im philosophisch-historischen Diskurs gegenwärtig kursieren. – Siehe Michel Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: *Von der Subversion des Wissens*. Hrsg. von W. Seitter. Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1982 (franz. 1971). In diesem Aufsatz manifestieren sich erstmals die entscheidenden Umorientierungen, die Foucault für sein Verständnis von Subjektivität vornimmt, ohne sie bereits vollständig zu explizieren. Geschichtstheoretisch verbindet sich damit sein Abschied von der Dominanz der »Archäologie« und seine Hinwendung zur »Genealogie«. Beide Verfahren »historisch zu denken« werden von Foucault künftig als je spezifische Untersuchungsinstrumente geführt. Siehe Michel Foucault: *Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts*. In: Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt am Main 1987; *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 3: *Die Sorge um sich*. Frankfurt am Main 1986; *Freiheit und Selbstsorge*. Hrsg. von H. Becker [u. a.] Frankfurt am Main 1985; *Technologien des Selbst*. Hrsg. von L. H. Martin. Frankfurt am Main 1993. – 12 Ernst Bloch: *Subjekt – Objekt*. In: *EBGA*. Bd. 8. Frankfurt am Main 1977. S. 237. – 13 Ebenda. 14 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main 1980; *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1981.

phien, unabhängig davon, ob sie auf die Instanz der Vernunft, objektive Gesetzmäßigkeiten, einen Lebenswillen, anthropologische Konstanten oder Glaubensoffenbarungen setzen, obsolet geworden. Geschichtsphilosophische Essentiale gehören für ihn ins Reich der konstruierten Geschichten über die Geschichte und unterliegen als solche selbst dem Diktum der Historizität. Sie können nur auf einen spezifisch konkreten, perspektivisch gebundenen Anspruch auf Wahrheit rekurrieren. Sie erzählen nicht die Wahrheit über die Geschichte, sondern eine Geschichte, wie sie wahrgenommen wurde bzw. wird und entbehren gerade deshalb nicht dem Merkmal der Fiktionalität. Engagiert argumentiert er auch gegen einen bei Bloch unterstellten, anthropologisch scheinbar gedeckten »substantiellen Willen« des historischen Subjekts Mensch, sich an das Prinzip Hoffnung zu halten. Er bemüht sich, die Mystifikation »der geschichtliche Essenz« als dem Produkt einer »gewußten Tendenz und Zukunft, das endlich Ordnung der endlich beginnenden Freiheit heißt«<sup>15</sup>, in die konkreten kontingenten menschlichen Praktiken aufzulösen. Fern von jeder geschichtsphilosophischen Versuchung proklamiert Foucault zu keinem Zeitpunkt die Erschließung des Noch-Nicht Abgegotenen in der Geschichte. Denn er hegt ernsthafte Bedenken gegen dessen historische Existenz und scheut vor einer naiven Identifikation mit möglichen Garantien einer erst noch anzueignenden Geschichte zurück. Er hat sich von einem Geschichtsmodell verabschiedet, auf das Bloch gerade setzt: dem Projekt der Geschichte der (bisher) Besiegten.

Die Foucaultsche Skepsis gegenüber allen Geschichtsphilosophien wird um so mehr verständlich, nimmt man die Kämpfe um die theoretischen wie außertheoretischen Positionen im intellektuellen Feld Frankreichs zur Kenntnis, die ihn zur Absetzbewegung vom politisch herrschenden Hegel-Marxismus-Modell der Linken und der Sartre-Variante eines existentialistischen Humanismus veranlaßten. Auf diese Kämpfe und Debatten einzugehen, muß einem anderen Text überlassen bleiben.

Obwohl Foucault sich dem historischen Subjekt der (bisher) Besiegten verweigert, unternimmt er im Nachmai 1968 den äußerst schwierigen Versuch, ohne geschichtsphilosophische Garantie für gesellschaftliche Emanzipation, die von der Geschichte Ausgeschlossenen zu Wort kommen zu lassen – getreu seinem Motto, daß in der Praxis wie in der Theorie ein letztes Gefecht nicht stattfindet. Seine Bemühungen kreisen um das Anlegen einer »Chronik des Arbeitergedächtnisses« als Erfahrungsspeicher der historisch bislang Marginalisierten. »Man muß die Opfer, die Unbeugsamen, die Dissidenten, die keine Ruhe geben«, und »die Stimmen der unzähligen erzählenden Subjekte hörbar machen, sie ihre vielfältigen Erfahrungen erzählen lassen. Es geht nicht, daß immer nur ein Subjekt erzählt. [...] Es ist notwendig, sich alle möglichen Erfahrungen erzählen zu lassen und den Menschen, die ihre Worte verloren haben, den Ausgeschlossenen, den am Rande des Todes stehenden Menschen zuzuhören. Damit meine ich, wir sollten die dunkle, isolierte Seite des Kampfes gerade derjenigen Menschen, die draußen stehen, als wesentlich behandeln.« Es geht um jene »mit Blut beschmierten Köpfe und überhaupt jene Gespenster, die Hegel aus der Nacht der Welt verbannen wollte«<sup>16</sup>. Aber wie soll das Vorhaben »aus der Historie ein Gegengedächtnis zu machen« gelingen, wo doch ausdrücklich eine geschichtsphilosophische Bindung an einen Fortschrittsträger als dem Subjekt der Geschichte, ja überhaupt jedwede geschichtsphilosophische Rückversicherung ausgeschlossen wird? Foucault beschreitet im Gegensatz zu Blochs Unternehmung der universellen Erzählung vom »Geschlagen ziehen wir nach Haus, die Enkel fechten's besser aus« den Weg einer lokalen Analytik, deren konkrete Konstitution allein maßgeblich ist. Sie ist per Definition fragil und ungesichert, auf sie kann man nichts bauen, was über sie hinaus geht: Aus konkreter politischer Solidarität und konkretem politischem Engagement erwächst keine geschichtsphilosophische Ersatzidentität im Sinne von: »Ich spreche für die historischen Subjekte, leihe ihnen meine ›wissenschaft-

<sup>15</sup> Ernst Bloch: *Subjekt – Objekt*. In: *EBGA*. Bd. 8. Frankfurt am Main 1977. – <sup>16</sup> Michel Foucault: *Gespräch mit Yoshimoto Takaaki in Tokio 1978*. In: *Kulturrevolution (1990)* 22. S. S. 16; *Die große Wut über die Tatsachen*. In: *Michel Foucault: Dispositive der Macht*. Berlin 1978. S. 224.

liche Stimme«, stelle mich in ihren Dienst«, sondern das Beharren auf immer neuen Untersuchungen zu den konkreten Kämpfen, zu den Transformationen von Bündnissen und Gegnerschaften, zu den Kontingenzen der Strategien und Taktiken und zu den gerade jetzt erreichten Positionen, inklusive der Parteinahme des Intellektuellen selbst. Diese Analysen und ihre Ergebnisse bilden die Elemente eines im gängigen Wissenskanon der historischen und politischen Wissenschaften unterschlagenen Erfahrungshaushalts, denen Foucault in seinem Werk immer wieder unter den verschiedensten Gesichtspunkten Platz verschaffte. Zugleich aber benennen sie eingenommene Perspektiven, die selbst zu Kampfobjekten in politischen und intellektuellen Auseinandersetzungen werden.

Ernst Blochs Parteinahme für die vom historischen Sieg noch Ausgeschlossenen scheint qua Unternehmen »konkrete Utopie« und geschichtsphilosophischer Grundlegung des Prinzips Hoffnung sicherer. Bloch, ich meine das Autor-Subjekt Ernst Bloch, weiß »immer« auf welcher Seite er steht. Foucault, so ist ihm häufig entgegen gehalten worden, wisse dies nicht, oder genauer, bei ihm sei nicht einmal mehr zu erfahren, wofür zu kämpfen sich lohne. Dieser Vorwurf trifft nicht. Foucault weiß wohl, wofür und mit wem er sich einsetzt, doch nicht ein für alle Mal, weil in den geschichtlichen Praktiken der Menschen derartige in keiner Weise garantiert wird. Welcher Einsatz in den politischen und intellektuellen Auseinandersetzungen wofür plaziert wird, hängt – hier statuiert die Haltung des »Historikers der Gegenwart« ein vergleichbares Exempel – davon ab, welche Interessen, Positionen, Wünsche, Absichten und Antriebe die beteiligten Akteure »ins Spiel« bringen. Während der rekonstruierende Beobachter den Vorteil der Distanz des nicht direkt Beteiligten glaubt genießen zu können, untergräbt Foucault gerade dessen Terrain. Aus seiner Sicht kann dieser sich zwar distanziert zur konkret in Frage stehenden Aktion bewegen, aber als Beschreiber, Berichterstatter oder Beobachter, sei er nun Historiker, Sozialwissenschaftler, Philosoph oder Journalist, ist er involviert, und zwar im Kampf um die Beurteilung und Bewertung der Aktion. Damit aber avanciert er zum Mitspieler. Ohne seine Bespre-

chung ist das Spiel nicht zu Ende, die Aktion nicht vorbei. Die Distanz der Beobachterperspektive entlastet nicht von der konkreten Bestimmung der eigenen Ambitionen, sie zentriert den Einsatz der eigenen Kräfte lediglich auf einen anderen (Einstiegs-)Punkt in das Kräftespiel (bei Foucault »Machtspiel«). Die Arbeit des Engagements, ob in direkter Beteiligung an Aktionen gemeinsam mit anderen oder in reflektierender Distanz der Berichterstattung (Modell, Beschreibung, Theorienbildung, Erzählung oder dergleichen mehr), wird stets konkret eingefordert. Das selbst geführte Leben, seine Grundsätze, Ziele, Träume und Wünsche, diktiert die Bündnisse wie Gegnerschaften, die man bereit ist einzugehen. (Dies schließt Entscheidungen für mögliche Enthaltungen ein.) Schon von daher hat für Foucault Beliebigkeit keinen Wert. Nur, sowenig die Konstellationen der Kämpfe und ihrer Protagonisten »sich immer wieder gleichen«, sowenig bleibt das selbst geführte Leben ein konstantes Substrat, dem man sich in der eigenen (Lebens-)Zeit nur zu versichern brauche. Vielmehr stellt es die Aufgabe dar, sich stets selbst neu als Akteur zu konstituieren. Wenn es denn einen »sicheren Boden« bei Foucault gibt, von dem aus Kriterien und Maßstäbe für unser Engagement zu gewinnen wären, so kann man ihn mit der Haltung identifizieren, sich durch nichts als uns selbst zu regieren oder regieren zu lassen.<sup>17</sup> Diese Sichtweise verzichtet auf eine geschichtsphilosophische Deckung. Die Individuen agieren hier ohne den Schutz, den eine wissenschaftlich oder metaphysisch begründete Aussicht auf einen letztendlich doch zu erringenden (oder die Teilhabe an einem bereits errungenen) Sieg in der Geschichte gewährt. Der Foucaultsche Anspruch des Selbstregierens ist eine Ermutigung, das eigene Leben selbstbestimmt zu führen. Da Kontingenzen untilgbar die Begrenztheiten und Endlichkeiten menschlichen Lebens konstituieren, trifft das Diktum der »gnadenlosen Historizität« auch die eigene Biographie. Da wir mit Foucault nicht sicher wissen können, in welche Auseinandersetzungen wir in unserem Leben geraten, wissen wir auch im Vorab nicht, von welchen Positionen aus unser Einsatz erfolgt und nach welchen (vorgefundenen) Regeln sie geführt werden. Unser Einsatz bedarf der jeweils konkreten Prüfung der

17 Siehe Michel Foucault: *Was ist Kritik?* Berlin 1992. S. 9ff., 12–14, 41 und 52ff.

Bedingungen, unter denen gekämpft wird, der Ziele, die zu erreichen wünschenswert und möglich ist, der Regeln, die gelten, der Interessen, die auf dem Spiele stehen, der Akteure, die einbezogen sind. Unter dem Aspekt des Gewinns an Selbstregierungs-kompetenz wäre zu bestimmen, wie durch mich die Bedingungen beeinflußt, die Ziele konkretisiert, die Regeln benutzt oder neu geschrieben und die Interessen präzisiert werden können. Schließlich ist die Konstituierung der beteiligten Akteure in Rechnung zu stellen, einschließlich meiner selbst. Das Engagement bleibt auch für mich selbst eine Frage der konkreten Entscheidung. Die »Gnadenlosigkeit der Historizität«, verbunden mit dem Anspruch der Subjekte, sich selbst zu regieren, erzeugt das Gegenteil zur Angst vor der Geschichte: Lust an geschichtlicher Aktivität.

Der Denker des Prinzips Hoffnung aber, der sicher war, »daß Hoffnung auch enttäuscht werden kann«, gründete seine Gewißheit auf das Denken eines glücklichen Endes der Geschichte als Gegenentwurf zur Einsicht in die eigene Endlichkeit und unendliche Vielfältigkeit historischer Praktiken. Doch das geschichtsphilosophische Prinzip gewährt nur bedingten Halt. Dieser bleibt anfällig für die praktischen Erfahrungen, in denen die Erwartungen enttäuscht werden, oder in denen sie sich als skeptisch zu beurteilende herausstellen können. Das Feld der Anerkennung des Prinzips Hoffnung strukturiert sich heterogen. Die Erfahrung der Enttäuschung kann ebenso sehr zur Festigung des »Glaubens« an das Prinzip Hoffnung, wie zur Destruktion seiner Überzeugungskraft führen. Die Konsistenz des geschichtsphilosophischen Prinzips garantiert lediglich seine eigene (Selbst-)Geltung als Prinzip. Erst die Figuration des Prinzips Hoffnung zur anthropologischen Konstante, die menschliches Handeln stets auszeichnet, gewährt die Sicherheit, daß enttäuschte Hoffnungen das Prinzip Hoffnung nicht eliminieren. Die innere Geschlossenheit von Hoffnung in seiner Prinzipienform verlegt den Ort der Einlösung von Hoffnung von den menschlichen Praktiken weg, hin zu den Einsichten, die praktisches Handeln leiten bzw. orientieren sollen (zu hoffen ist, daß die Menschen

hoffen). Doch was ereignet sich im Fall der Kollision von Effekten praktischen Handelns mit diesem Leitprinzip über konkret enttäuschte Hoffnungen hinaus? Was ereignet sich, wenn »die geschichtliche Essenz«, die »das Produkt einer gewußten Zukunft und Tendenz« darstellt, »das endlich Ordnung der endlich beginnenden Freiheit heißt«<sup>18</sup>, so nicht gewußt wird oder sich trotz Wissens Zukunft und Tendenz so nicht einstellen? Kann das Prinzip Hoffnung solch einen Konflikt unbeschadet überstehen? Was bleibt von den geschichtlichen Ambitionen der Menschen, wenn die geschichtliche Vernunft nicht durch ein »das werdende leitende und die Welt verändernde Wissen« erst produziert wird?<sup>19</sup> Es bleibt das Prinzip Hoffnung. Allerdings in einer alternativen Interpretation. Maßgebend bleibt nicht seine Notation als ein geschichtsphilosophisch kategorischer Imperativ, als eine metaphysische Spiegelung »objektiver Gesetze«, als eine anthropologische Konstante oder als eine hinter dem Rücken der historischen Akteure listig lauende ewige Wahrheit, sondern, und dies wäre meine Lesart, seine Deutung als ein in der Gegenwart voraus gedachter Differenzpunkt zur Gegenwart. So erhalten die menschlichen Praktiken in ihrer Kontingenz eine Chance, das Prinzip zu unterlaufen, ohne seinen Stoff, aus dem menschliche Träume sich nähren, ad absurdum zu führen.

Ernst Bloch war sich klar darüber, daß »die Geschichte [...] mit der gerade vorliegenden Gegenwart nicht einmal in jämmerlichen Zeiten abdankt«<sup>20</sup>. »Geschichte machen« bietet nach ihm die Möglichkeit, diese jämmerlichen Zeiten zu verabschieden. Michel Foucault radikalisierte »die Geschichte der Gegenwart« zum Prüfstein für eine Haltung, der »permanenten Kritik unseres historischen Seins«<sup>21</sup>. Diese verlangt vom historischen Denken den Abschied von Universalien und fordert statt dessen eine durch die Gegenwart gesetzte »Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion«, um sie »in Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren«<sup>22</sup>. Wohin wir damit kommen, ist nach Foucault nicht festzulegen.

Beide Versionen »historisch« zu denken geben gute Gründe, gegen jede Spielart des herrschenden Posi-

18 Ernst Bloch: *Subjekt – Objekt*. In: *EBGA*. Bd. 8. Frankfurt am Main 1977. S. 237. – 19 *Ebenda*. – 20 *Ebenda*. S. 227. – 21 Michel Foucault: *Was ist Aufklärung?* In: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Hrsg. von Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth. Frankfurt am Main, New York 1990. S. 45. – 22 *Ebenda*. S. 48f.

tivismus des »es ist eben so« etwas zu unternehmen. Blochs Denken bereitet den Boden für historische Identitätsgarantien um den Preis der Anerkennung metaphysisch geborgter Ordnung. Foucault untergräbt die Geschichte als sicheren Boden möglicher Identitätsfindung und fordert die ständige Arbeit an uns selbst als historischen Subjekten ohne Garantie. In diesem Sinne ist zu prüfen, ob sich die Blochsche Zukunfts- oder Hoffnungsphilosophie als eine

mögliche Figur der »Geschichte der Gegenwart« bearbeiten läßt. Um zu sehen, ob sich Zugänge eröffnen und Brücken schlagen lassen zwischen diesen so verschiedenen Arten, auf die Probleme moderner Gesellschaften zu reflektieren. Möglicherweise ergeben sich Gemeinsamkeiten für intellektuelle oder gar praktische Kämpfe, in die jeder von uns schon verwickelt ist oder noch verwickelt werden kann.

HANS-MARTIN GERLACH

## Prinzip Hoffnung oder Prinzip Verantwortung? Ernst Bloch und / oder Hans Jonas – eine Alternative oder eine Einheit?

Liebe zu einem *summum bonum* oder Furcht vor einem *summum malum* – was sollte, dürfte oder müßte der gewichtigste Ausgangspunkt für das Tun und Wollen der Menschheit am Ende des 20. Jahrhunderts und damit beim Stehen auch auf der Schwelle zu einem neuen Jahrtausend sein? Für den politischen Denker Thomas Hobbes war dies seinerzeit – also vor 350 Jahren – kein besonders schwieriges Entscheidungsproblem, denn der »Naturzustand« des Menschen – der eigentlich nur das Vexierbild der realen Gesellschaftszustände des Bürgerkriegsenglands des 17. Jahrhunderts war – ist gekennzeichnet durch jenen berühmt-berüchtigten »*bellum omnium contra omnes*«, der den Naturzustand des Menschen zur absoluten Unsicherheit macht, da unter diesen naturwüchsigen Bedingungen jeder das gleiche Recht auf alles, also mithin auch auf das Vernichten des anderen hat. Ein solches »Recht« aber ist überhaupt kein Recht, denn es erfüllt seinen Sinn als solches nicht, nämlich die absolut notwendige Selbsterhaltung des Individuums als Grundmaxime des Menschen, die nur im Frieden zu sichern ist. Wer das Recht auf alles beansprucht, muß dessen gewärtig sein, daß die daraus erwachsenden Konflikte mit dem gleichen Recht aller anderen auch auf alles für ihn perspektivisch zu einer tödlichen Realität werden können. *Homo homini lupus* ist nur die eine Seite; und *homo homini lepus* – also die Angst des Hasen wächst aus ihr hervor. Und weil der Mensch dem Menschen ein tödliches Raubtier ist, ein Wolf, so setzt nun die lebenserhaltende und -gestaltende Furcht ein, die ihn den Frieden suchen läßt. Diese zweite Forderung kann nur – wie wir alle wissen – im institutionellen Staat mit Abtretung des Rechts aller auf alles an die eine staatliche Zwangsgewalt erfüllt werden. Das *summum malum*, und damit eng verbunden die hasengleiche Furcht vor dem gewaltsamen Tod, wird zur entscheidenden Kraft für die Sicherung der aktuellen und zukünftigen Existenz der menschlichen

Gesellschaft. Im Zeichen dieser – um mit Jonas zu sprechen – »Heuristik der Furcht« hatte jeder, der möglicherweise von ihr zu seinem Tun und Handeln angetrieben wurde, eine sehr genaue Vorstellung bezüglich des zu Wünschenden, zumal man ja in einer Zeit lebte, die durch – von fanatischen Glaubenseiferern forcierte – mörderische Bürgerkriegszustände charakterisiert war. Im Abschnitt: Sozialutopien und klassisches Naturrecht des »Prinzips Hoffnung« bemerkt Bloch dazu: »Grundtrieb und Absicht von Natur aus sind nun nicht mehr *appetitus socialis*, freundlich-optimistischer, sondern schrankenlose Selbstsucht, daher *homo homini lupus*, daher *bellum omnium contra omnes* als Naturzustand. Die gleiche Selbstsucht schließt folglich den Staatsvertrag nicht als einen der Einigung, sondern der Unterwerfung, der gewollten Unterdrückung der Wolfsnatur. Diese Natur wird an einen Einigen abgedankt, der sie behält und nun erst *de jure* verwendet: zur Niederhaltung aller Subjekte, zur Herstellung des Friedens und der Sicherheit, die die Selbsterhaltung, ihrem »Prinzip« nach, sucht.«<sup>1</sup> Wenn schon für Hobbes ein *Bonum*, dann nur durch das *Malum*, welches in dieser Hobbesschen Form des Naturrechts wohl den »gestrengsten Vetter« der Utopie (wenn überhaupt) – wie Bloch treffend bemerkte – gefunden hatte. Und freilich brachte die Nullität aller vor der absoluten Staatsgewalt noch eine merkwürdige Begleiterscheinung mit sich, die Tatsache nämlich, daß alle Menschen gleich sind, weil sie »vor dem Herrscher nichts sind«<sup>2</sup>. Bloch freilich – bei aller positiven Sicht auf das »Naturrecht« etwa in »Naturrecht und menschliche Würde«, in welchem er durchaus Verbindungen zwischen den Rechtssetzungen des einen und den Utopiepostulaten des anderen sieht, und wo er auch Zeiten findet, »in denen beide sich zum Protest gegen das Bestehende und gegen eine schlechte Wirklichkeit vereinigen« können – wie Silvia Markun in ihrer Bloch-Biographie bemerkt<sup>3</sup> –

1 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 2. Berlin 1955. S. 100. – 2 *Ebenda*. S. 101. – 3 Silvia Markun: *Ernst Bloch*. Hamburg 1977. S. 73.

steht dennoch wesensmäßig auf der Seite der »Liebe« zu einem »Summum bonum« als treibende Kraft zu einer neuen, gerechten und menschlichen Ordnung, die aber weder eine »sentimentale« noch eine »abstrakte Weltverbesserung« sein darf (beide haben »ausgespielt«) und deren Errichtung auch in ihrem (von Marx entdeckten) »Muß« ganz verschieden ist »von dem der herangebrachten moralischen Forderung«<sup>4</sup>, wie wir sie aus den Lehren vieler utopischer Sozialisten kennen. Mit der Entdeckung des Akkumulations- und Konzentrationsprozesses des Kapitals und dem »Widerspruch zwischen kollektiver Herstellungsweise und beibehaltener privater Aneignungsform« hat er »die neuen Grundzüge einer immanenten Wirtschaftskritik«<sup>5</sup> begründet, die den bisherigen »Utopien« fast völlig fremd war. »Die Marxsche Kritik zeigt keine Falten des Herzens, wie Hegel sagen würde, sie zeigt desto schärfer die aufgenommenen Falten, Risse, Sprünge, Gegensätze in der objektiv vorhandenen Ökonomie.«<sup>6</sup> Und was das Bild des Summum bonum – inkarniert in einem zukünftigen Gemeinwesen – anbetrifft, so findet man bei Marx eine gerade umgekehrte Vorgehensweise als die aller vorausgehenden Utopien, die auch – so Bloch – das absolut Neue seiner Sicht auf Zukünftiges ausmacht. Während die Altvorderen »neun Zehntel ihres Raums dem Gemälde des Zukunftsstaates gewidmet« haben, »und nur ein Zehntel der kritischen, der oft nur negativen Beachtung des Jetzt«, setzt Marx hingegen »mehr als neun Zehntel seines Schrifttums an die kritische Analyse des Jetzt, und nur einen verhältnismäßig geringen Platz räumt er Bezeichnungen der Zukunft« ein.<sup>7</sup> Deshalb habe Marx sein Projekt eben auch im »Kapital« wesensmäßig dargestellt und nicht als einen euphorischen »Aufruf zum Sozialismus« verstanden. Marx – so Bloch (und diese Position ist wohl auch die seinige) – »malt kein Paradies auf Erden aus«, sondern seine Hauptaufgabe ist es dabei im gut aufklärerischen Sinne, die »Geheimnisse der Profitmacherei« und die noch viel komplizierteren ihrer Verteilung zu lüften. Damit aber wird nun von Marx die Dialektik der Geschichte, die zu Spannungen, Utopien und Revolutionen führt, »materiell«, jenseits aller »altutopischen« Wunschträume liegt, dargestellt. Für

Ernst Bloch ist es klar, daß Marx in diesem Sinne sowohl gegen den klebenden Empirismus, wie auch gegen den hoch fliegenden Utopismus antreten muß. Marx hebt damit »den verdinglichten Dualismus zwischen Sein und Sollen, zwischen Empirie und Utopie auf«<sup>8</sup>. Für ihn gilt die verantwortungsvolle »aktivebewußte Teilnahme am historisch-immanenten Prozeß revolutionärer Umbildung der Gesellschaft«<sup>9</sup>. Dies sei ein »Realismus voll Zukunft«. Engels spreche deshalb perspektivisch nur ganz allgemein vom »Reich der Freiheit« und Marx setze nur wenig mehr, wenn er den »kargen, wenn auch gewaltig vom Bisherigen abgrenzenden Begriff klassenlose Gesellschaft«<sup>10</sup> gebraucht. Deshalb fehlen »eigentliche Bezeichnungen der Zukunft«, weil das ganze Werk der Zukunft dient. Also weder ein schrankenloser und scheinradikaler Utopismus noch ein sich im und ans Detail verlierender Empirismus, aber wohl ein neuer »kategorischer Imperativ«, nämlich im Hier und Heute »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«<sup>11</sup>. Denn für Bloch erhält das »Beste der Utopie« nur auf diese Weise »Boden, Hand und Fuß«. Es ist dies für Bloch eine prozeßhaft-konkrete Utopie, die in den beiden Grundelementen der so erkannten Wirklichkeit fundiert ist: »in ihrer Tendenz, als der Spannung des verhinderten Fälligen« und »in ihrer Latenz, als dem Korrelat der noch nicht verwirklichten objektiv-realen Möglichkeiten der Welt«<sup>12</sup>. Für Marx – und in seinen Bahnen folgend auch für Bloch – kann »gewiß erst die gesellschaftlich gelingende Utopie, im Bund mit der technisch gelingenden, jenen Vor-Schein in der Kunst, gar Religion präzisieren [...], der nicht Illusion, gar Aberglaube ist«<sup>13</sup>. Bei Bloch taucht in diesem Zusammenhang auch ständig der Gedanke des »Umbaus des Sterns Erde« auf, der eines seiner Grundpostulate in der »Zurückdrängung der Naturschranken« findet. Und ein wesentliches Element der »Grundrisse einer besseren Welt« ist die mit modernsten Mitteln vorangetriebene »Resurrektion der Natur«, die für Marx der »durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur« ist.

4–10 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 2. Berlin 1955. S. 189ff. – 11 Karl Marx: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung. In: *MEGA<sup>2</sup> I/2*. S. 177. – 12 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, 2. Bd. Berlin 1955. S. 192. – 13 *Ebenda*. S. 193.

Gerade hier aber setzt nun Hans Jonas' Kritik am »Prinzip Hoffnung« Ernst Blochs und an dessen Marx-scher theoretischer »Grundlegung« besonders scharf ein. Hans Jonas' bewußt dageengehaltenes Postulat ist nun das des »Prinzips Verantwortung«, mit welchem er den Versuch unternimmt, das »Fragwürdige« (im wahren Doppelsinn des Wortes von Fragwürdig und Frag-Würdig) des utopischen »Prinzips Hoff-nung« in den Raum zu stellen und auf dieser Folie »eine Ethik für die technische Zivilisation« zu begründen. Wenngleich Jonas in seinem circa 400 Seiten umfassenden hochinteressanten Buch viele theoretische Positionen ins Auge faßt, mit denen er sich auseinandersetzt – sie reichen von Aeschylus über Augustinus, Bacon und Marx bis hin zu Heidegger, Hannah Arendt, Günther Anders und den Theore-tikern des Clubs of Rom –, so scheint mir jedoch die Hauptbezugsperson Ernst Bloch und konkret eben dessen »Prinzip Hoffnung« zu sein. Aus all der Vielfalt der Positionen der Auseinandersetzung mit Blochs utopischem Hoffnungsdenken ragen zwei grundle-gende heraus, die m. E. auch aus aktuellen Erwägun-gen recht bedenkenswert sind. Die eine ist jene Blochsche Hoffnung auf den »Umbau des Sterns der Erde« als Ausdruck der Latenz des noch nicht verwirklichten objektiv-real Möglichen und der Blochschen Tendenz als eben jene Spannung des verhinderten Fälligen, in welcher Hans Jonas besonders die mit Hilfe von Wissenschaft und Technik angenommene »Humanisierung der Natur« als Vollstreckung des Baconischen Ideals im Marxismus sieht. Die andere – freilich in engster Einheit mit ersterer stehend – ist das werdende Reich des eigent-lichen Menschen und damit das Reich der Freiheit und der wahren Muße, welche sich in der Über-windung des »alten Adam« und dem Werden des neuen Menschen darstellt.

Der Schlußsatz des 2. Bandes des »Prinzips Hoff-nung« lautet deshalb: »Wirkliche Muße lebt einzig vom jederzeit gewärtigen, zu guter Zeit vergegenwärtigten Selberseins – oder Freiheits-Inhalt in einer gleichfalls unentfremdeten Welt; erst darin kommt Land.«<sup>14</sup>

Gegen beide Positionen wendet sich nun Hans Jonas als »gefährliche Utopie«, weil er der Meinung ist, daß

der »Umbau des Sterns Erde« sich (auch und gerade im ehemals real existierenden Sozialismus) auf eine Art vollzieht, die geradezu katastrophale Folgen für die Menschheit am Ende des 20. Jahrhunderts zeitigen wird, und daß zum anderen der Glaube an den »neuen Menschen« und sein »freies Mußenreich«, welches Bloch immer auch aus der Perspektive des »Kindheits-traumes eines goldenen Zeitalters« betrachtet, dann doch zur inhaltsleeren, seichten und so das Wesen des Menschen geradezu deformierenden Freizeit- und Hobbygesellschaft verkommen muß, wie es die mo-derne postindustrielle bürgerliche Gesellschaft zeigt.

Für Jonas ist »der Marxismus [...] dem Ursprung nach Erbe der Baconischen Revolution und der Selbst-auffassung nach ihr berufterer Vollstrecker, ein bes-terer [...] als der Kapitalismus es war«<sup>15</sup>. Das Ergeb-nis aber war und ist erschütternd im Sinne eines »Negativ-Erfolgs« beim »Umbau des Sterns Erde« und die Erfüllung des von Marx und Bloch artikulierten Menschheitstraumes einer klassenlosen Gesellschaft steht nicht mehr als ideales Ziel an, allenfalls sehr »nüchtern als Bedingung der Menschheitserhaltung in der bevorstehenden Krisenepoche«<sup>16</sup>. Und in den sich anschließenden Überlegungen zu »Bedürfnis-wirtschaft Kontra Profitwirtschaft; Bürokratie Kontra Unternehmertum«, »totaler Regierungsgewalt« und »asketischer Moral« in ihrer Wirkung bei den Massen sowie »Gleichheit und Verzicht« entfaltet Jonas eine Beweisführung, die zunächst zu einem scheinbaren »Plus des Marxismus« führt<sup>17</sup>, die uns dann jedoch die katastrophale Lage aufzeigen soll, die der geradezu »religiöse Glaube an die Allmacht der Technik zum Guten«<sup>18</sup> im Marxismus mit verursacht habe. Das alles sei zweierlei zu »verdanken« – erstens dem »technologi-schen Impuls«, der in »das Grundwesen des Marxis-mus eingebaut« sei und dem man deshalb so wenig widerstehen könnte, weil er sich »mit dem Standpunkt des extremen Anthropozentrismus« verbinde, »dem die ganze Natur (sogar die menschliche) nichts anderes als ein Mittel für die Selbstverfertigung des selber noch nicht fertigen Menschen ist«<sup>19</sup>. Und hier greifen nun die beiden Positionen – »Umbau des Sterns Erde« und »Glaube an die Realisierung eines neuen Menschen« in einem Reich der Mußen ineinander, welches aber

14 *Ebenda*. S. 512. – 15 *Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main 1984*. S. 259. – 16 *Ebenda*. – 17 *Siehe ebenda*. S. 260–270. – 18 *Ebenda*. S. 277. – 19 *Ebenda*.

eben dann doch nicht zur Blochschen »Heimat« führt, sondern zur trostlosen, weil effektivitätszerstörten »Großkulturlandschaft«, in welcher sich der Mensch gerade nicht als ein freies Individuum entwickeln und fühlen kann und aus welcher er letztendlich in das Ghetto seines Hobbyverhaltens und die Langeweile verbreitende, weil stromlinienförmig zugeschnittene Freizeit-Gesellschaft flieht. Das »Unbescheidene« des Utopiepotentials, das Blochsche irdische »Paradies der tätigen Muße« als jenes goldzeitaltrige »Regnum humanum«, sich ausdrückend im »Prinzip Hoffnung«, sei nun auch nicht voller Unschuld am Gewordensein des Hier, Jetzt und Heute, denn es sei als »innerste Seele des Marxismus [...] seine nobelste und daher gefährlichste Versuchung«<sup>20</sup>.

Hier habe nun das »Prinzip Verantwortung« eine zwingende Aufgabe zu ergreifen mit seiner Propagierung einer gegen den ungezügelten optimistisch-utopischen Glauben gerichteten »Heuristik der Furcht«, die um so dringlicher gebraucht wird, da sie nicht einem »Nihilismus der Angst« und der »Handlungsunfähigkeit« das Wort redet, sondern die in der Zeit einer wissenschaftlich-technologischen Revolu-

tion ungeheueren Ausmaßes, welche gegenwärtig weniger denn je die Folgeprobleme innovativen Denkens und Handelns im Hier, Jetzt und Heute für alle Zukunft der Menschheit prognostiziert, auf Gefahren aufmerksam macht, die »uns vor Irrwegen unserer Macht schützen«<sup>21</sup> soll.

Da wir aus Zeitgründen einer tiefgreifenden Auseinandersetzung mit beiden Positionen nicht nachgehen können, wollen wir am Ende unserer Bemerkungen die Frage aufwerfen, und das angesichts aller unserer Erfahrungen, die wir in den letzten 40 Jahren gemacht haben, ob denn der Widerspruch zwischen »Prinzip Hoffnung« und »Prinzip Verantwortung« wirklich ein so grundlegender ist, wie ihn manche verstehen wollen, oder ob – mit einem Blick auf Utopie und Naturrecht – auch hier das »Prinzip Verantwortung« doch nur den »strengeren Vetter« des »Prinzips Hoffnung« darstellt? Denn eines dürfte auch und gerade am Ende unseres Jahrhunderts klar und deutlich wie nie zuvor sein: Blinde Hoffnung ohne Verantwortung ist gefährlich, aber pure Verantwortung ohne Hoffnungs- und Utopiepotential macht elend.

<sup>20</sup> *Ebenda*. S. 278. – <sup>21</sup> *Ebenda*. S. 392.

MANFRED LAUERMANN

## »Schattenlose Kristallbildung« Blochs »Heilige Scheu« vor Spinoza

*Für Hans Mayer, den ersten Lehrer\**

*Der Spinozismus ist ein [unentwickeltes]  
Notwendigkeitssystem. (Schelling)*

### Rückblende

Vom 24. bis 26. September 1992 veranstaltete die Spinoza-Gesellschaft ihre zweite Internationale Tagung in Leipzig. Während der Vorbereitung um 1989/1990 leitete den Vorstand – darunter als Vorsitzende: Manfred Walther und Helmut Seidel – die Idee, erstmals eine Tagung einer bundesdeutschen Philosophiegesellschaft auf dem Boden der DDR in einer nach Marx benannten Universität durchzuführen. Das interessante Spinoza-Heft der Karl-Marx-Universität von 1977 war den bundesdeutschen Spinozaforschern wohl bekannt.<sup>1</sup> Nun: Die Tagung war eher ein Schwangesang auf besagte Idee: Weder gab es noch eine sozialistische DDR noch eine nach Marx benannte Universität! Nichtsdestominder stießen in Leipzig lebhaft die widersprüchlichen Meinungen und Wunschträume zusammen, wiewohl in den Affekten kontrol-

liert durch den Gegenstand (Spinoza) und das Thema (Freiheit und Notwendigkeit). Ein Tagungsbericht vermittelt ein wenig von jener Atmosphäre, kaum noch etwas zu spüren ist davon in den späteren Druckfassungen der Vorträge.<sup>2</sup>

Erst Jahre später fiel mir auf, daß weder während der Vorbereitung (im Vorstand der Spinoza-Gesellschaft) noch auf dem Kongreß je der Name von Ernst Bloch fiel. Dabei war er doch die Berühmtheit der Karl-Marx-Universität gewesen, bevor er 1961 die DDR verlassen hatte (mußte)! Nur in den abstracts zur Tagung findet man die Sätze eines Philosophen der Universität Cagliari, von Nino Molinu: »Die Perspektive von experimentum aeternitatis zu der das intellektuelle Verständnis führt, wird hier dem experimentum mundi, von Bloch dagegen in utopischen Schlüssel verstanden, gegenübergestellt: Die spes von Bloch und die spes von Spinoza stoßen also auf dem zweifachen Niveau der noch-nicht-Ontologie (Bloch) und der Metaphysik des schon-absolut-Perfekten (Spinoza)«.<sup>3</sup> Zwar war noch in den letzten Jahren der DDR eine

\* *Und ein kleines Elementarteilchen zur Erfüllung eines Versprechens – siehe Manfred Lauermann: »Die Gegenuniversität bin ich selbst!« Hans Mayer und »68« in Hannover». In: Hans Mayers Leipziger Jahre. Beiträge des dritten Walter-Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Alfred Klein, Manfred Neuhaus, Klaus Pezold. Leipzig 1997. S. 152 (Anmerkung 12). – 1 Baruch Spinoza (1632–1677). (Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 26 (1977)1.) Für westliche Forscher war besonders die Bibliographie von Birgit Dietzsch wichtig, die über 25 marxistische Titel enthielt, wobei der westlichen Diskussion diejenigen aus der Sowjetunion unbekannt waren und sind! (S. 93–96.) – 2 Siehe Daniela Demus: Tagungsbericht Freiheit und Notwendigkeit (Univ. Leipzig 24.–26.9.1992). In: Studia Spinozana 8 (1992) S. 313–316. Die Druckfassungen liegen arg zerstreut vor, einige im »Tagungsband« Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti)-Spinozismus. Hrsg. von Étienne Balibar, Helmut Seidel, Manfred Walther. Würzburg 1994 (Schriften der Spinoza-Gesellschaft 3); andere in den Studia Spinozana 9 (1993), daselbst S. 365ff. auch ein aufschlußreiches Gespräch zwischen Seidel und Walther. Wiederum andere separat, zum Beispiel Achim Engstler: Spinozas sogenannte Unsterblichkeitslehre und ihr ethischer Kontext. In: prima philosophia 7 (1994) S. 235 bis 250. – Ursula Goldenbaum: Die Spinoza-Rezeption im Marxismus und bei Marx. In: Initial. Berliner Debatte (1993) 3. S. 39–53. – Manfred Lauermann: Spinoza – ein verborgenes Paradigma für Edgar Zilsel. In: Topos (1995) 6. S. 53–71. Siehe zudem ergänzend Manfred Lauermann: Jakob Stern – Sozialist und Spinozist. Eine kleine Skizze zum 150. Geburtstag. In: Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther (Hrsg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin 1994. S. 365–392, insbesondere S. 388, Anmerkung 35 (Studien zur Geistesgeschichte. Bd. 16). – 3 Nino Molinu: Freiheit, Entfremdung und Utopie. Spinoza, Lukács und Bloch (Kurzfassung). In: Freiheit und Notwendigkeit, abstracts. Hannover 1992 (Manuskriptdruck der Spinoza-Gesellschaft). S. 47 soll es heißen in utopischem Schlusse oder als utopischer Schlüssel? – das italienische Original lag nicht vor. Im offiziellen Tagungsband wird Bloch einmal als marxistischer Klassiker erwähnt: Siehe Lutz Höll: Zur Spinoza-Rezeption in den Arbeiten E. W. Iljenkows. In: Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti)-Spinozismus. Hrsg. von*

Versöhnung initiiert worden, nicht zufällig unter der Regie des Bloch-Schülers und Reclam-Lektors Jürgen Teller, die erste Publikation Blochs in der DDR seit dreißig Jahren<sup>4</sup>, aber eine Wirkung hatte diese Öffnung merkbar nicht. Selbst die sachliche Nähe der berühmten »Freiheitskonferenz« von 1956 zum Tagungsthema stimulierte niemanden zu einem Vergleich.<sup>5</sup> Bloch und Spinoza – ein Nichtverhältnis!

### Ausgangspunkt

Auf dem ersten Blick könnte zu vermuten sein, daß Bloch und Spinoza korrespondieren. Beide Philosophen, beide jüdischer Herkunft, beide außerhalb des mainstream ihrer Zeit(en). Spinoza lehnte eine Professur für Philosophie wohlüberlegt ab, Bloch erinnert sich daran, während er mit 63 Jahren zum ersten Male für eine solche vorgesehen wird.<sup>6</sup> »Es ist wunderbar, unbekannt, von jeder Neugier unbelästigt, zu leben und zu arbeiten; Ruhm ist posthum und gilt dem Werk, nicht der Person. Mein Mann und Bruder im philosophischen Leben war allezeit Spinoza, nicht Hegel.«<sup>7</sup>

Seltsam berührt allerdings, daß er dann 1951 nicht etwa seinen »Bruder« Spinoza, sondern umfangreich Hegel kongenialisch erläutert (»Subjekt – Objekt«).

Wenn jedoch Spinoza nicht in den Haupttext von Blochs Werk eingeht, könnte vielleicht am Rande des Diskurses etwas aufgefunden werden? In der Kurzfassung seiner Leipziger Vorlesungen, »Zwischenwelten«<sup>8</sup> verschwimmt Spinozas Kontur unter der Gestalt von Giordano Bruno (171, 198), oder er wird als Bildungsgut paraphrasiert (211, 255). Noch zwei letzte Hinweise scheinen weiter zu führen: Schellings Rekonstruktion der objektiven Substanz (307) und das blitzartige Auftauchen von Spinoza bei Lukács 1923 in »Geschichte und Klassenbewußtsein«, woran sich Bloch immerhin erinnert (327).

Seine Nennung von Schelling im spinozistischen Kontext überrascht nicht. Seine »Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus« (1795) sind übertoll von geistreichen Spinozapassagen; eine andere Schrift aus dem selben Jahr schließt in der Vorrede mit den Worten »und hoffen darf ich es, daß mir noch irgendeine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben«<sup>9</sup>. So gewiß es ist, daß Schellings glückliche Zeit nie kommen sollte, so gewiß ist es, daß Spinozas eigentlicher Ruhm ohne die Wiederaufnahme und Umdeutung, Identifikationen und Teilidentifikationen innerhalb des Deutschen Idealismus nicht vorstellbar

Étienne Balibar, Helmut Seidel, Manfred Walther. Würzburg 1994. S. 201. – 4 Ernst Bloch: *Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien*. Leipzig 1985 (Reclams Universal-Bibliothek. Bd. 1090, Klappentext von Jürgen Teller). Zu Teller siehe die aufschlußreiche Skizze von Gerd Irrlitz: Prof. Dr. Jürgen Teller (1926–1999). In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999) S. 693–700. – 5 Siehe zum Beispiel Ernst Bloch: *Freiheit, ihre Schichtung und ihr Verhältnis zur Wahrheit. Das Problem der Freiheit im Lichte des Wissenschaftlichen Sozialismus*. Protokoll 8.–10. März 1956. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1956. S. 16–33. – 6 Mit anderen Worten, kurz vor der im gewöhnlichen Karrieregang als beamteter Philosoph vorgesehenen Pensionierung. Der Widerstand gegen die Berufung in Leipzig von aus dem Nationalsozialismus übriggebliebenen »bürgerlichen« Professoren wird dokumentiert in »Hoffnung kann enttäuscht werden«. Ernst Bloch in Leipzig. Dokumentiert und kommentiert von Volker Caysa [u. a.] Frankfurt am Main 1992. S. 57–80. – 7 Bloch an Adolph Lowe, 15. März 1848. In: Ernst Bloch: *Briefe 1903–1975*. Hrsg. von Karola Bloch [u. a.] Bd. 2. Frankfurt am Main 1985. S. 777f. – 8 Ernst Bloch: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*. In: Ernst Bloch: *Gesamtausgabe (im folgenden EBG A)*. Bd. 12. Frankfurt am Main 1977. Nach dem Register des Ruth Römer und Burghart Schmidt gewidmeten Buches habe ich die sechs Zitatstellen ausgewählt. – Acht Jahre später werden dann die vollständigen Vorlesungen als *Suhrkamp taschenbuch wissenschaft* erscheinen. Siehe Ernst Bloch: *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie (1950–1956)*. Hrsg. von Ruth Römer und Burghart Schmidt. Bearb. von Eberhard Braun, Beat R. Dietschy, Hanna Gekle und Uwe Opolka. Bd. 1–4. Frankfurt am Main 1985. Durch die Äquivokation des Untertitels übersahen große Bibliotheken, zum Beispiel Landesbibliothek Hannover und Universitätsbibliothek Bielefeld, den Unterschied der Ausgaben, so daß bloß die Kurzfassung im Rahmen der Gesamtausgabe angeschafft worden ist! Heute (1999) können, weil Suhrkamp das Angebot an einzelnen Bloch-Titeln außerhalb der Gesamtausgabe sträflich verknappert hat, auch und gerade die vier Bände nicht mehr nachgekauft werden – der Katalog meldet: Neuerscheinung unbestimmt. – 9 Vom ICH als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte, 1795. In: Friedrich Wilhelm Josef Schelling: *Frühschriften. Eine Auswahl in zwei Bänden*. Hrsg. und eingel. von Helmut Seidel und Lothar Kleine. Bd. 1. Berlin 1971. S. 12 (Philosophische Studententexte). Dem 67seitigen Vorwort sieht man an, wie fruchtbar ein Spinozakenner wie Seidel und ein enger Schüler von Bloch wie Kleine, der die Vorlesungen von Bloch gehört hatte, beide Linien interpretativ zusammenbinden können.

gewesen wäre.<sup>10</sup> Die gelungene Formulierung von Jürgen Habermas eines »marxistischen Schellings«, die er auf Bloch münzt, braucht gewiß eine Ergänzung: Ein marxistischer Schelling vielleicht, aber einer ohne Spinoza!<sup>11</sup> Denn es scheint so, daß Schelling durchgängig auch ohne Spinoza adäquat verstanden werden kann, selbst wenn Gegenstände zur Verhandlung anstehen wie »Substanz-Subjekt« oder natura naturans/natura naturata. Jedenfalls gelingt das Habermas in seiner Dissertation – oder sollte das doch (nicht zu wenig) der radikalen Spinozavergessenheit nach 1933 bei seinen Doktorvätern geschuldet sein?<sup>12</sup>

Marx liegt näher. »Wenn wir keine Strukturalisten waren, so können wir heute ruhig zugeben, weshalb: weshalb wir es zu sein schienen, aber es nicht gewesen sind und weshalb dieses eigenartige Mißverständnis entstanden ist, aus dem man Bücher machte. Wir ha-

ben uns einer ungleich stärkeren und kompromittierenderen Leidenschaft schuldig gemacht: wir waren Spinozisten.«<sup>13</sup> Es ist 25 Jahre später schwer zu begreifen, welche Sensation diese Selbstkritik von Althusser darstellte. Marx schien als Mitte (als Maßeinheit im Sinne Hegels), von ihm aus konnte man zurückschreiten zu Spinoza sowie vorschreiten zu einem reflektierten Marxismus. Im Falle Blochs jedoch landet man rückwärts bei Giordano Bruno, vorwärts bei seinem eigenen spekulativen Materialismus; erscheint Spinoza bei Bloch wie bei Schelling als Notwendigkeitssystem, und sei es als ein unentwickeltes. Allerdings vermutet Bloch im Unterschied zu Schelling keine Entwicklungsmöglichkeit, schon überhaupt nicht in seine Richtung, weil der »große Rationalist der Manufakturperiode« Spinoza die Dinge wie die Anschauung unter der Form des Objektes subsumiere.<sup>14</sup>

10 So gerade auch Specht, obwohl er den genuinen, im Raum von Descartes und Hobbes wohl situierten Spinoza stärker macht als viele andere Interpreten. Siehe Rainer Specht: *Baruch Spinoza*. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie*. Bd. 1. München 1981. S. 338–359. Warum und welche »Explosion« (Goethe) Spinoza ab 1785 auslöste, kann aus der subtilen Kurzstudie von Folkers gelernt werden. Siehe Horst Folkers: *Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim Jenenser Hegel*. In: *Philosophisches Jahrbuch 105* (1998) S. 381–397. – 11 Siehe Jürgen Habermas: *Ein marxistischer Schelling – Zu Blochs spekulativem Materialismus*. In: Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Neuwied am Rhein, Berlin. 1963. S. 336–351 (*Sozialphilosophische Studien 11*). Habermas kam durchaus nicht zufällig auf diese Formel. Nachdem er in seiner Doktorarbeit das Gelände des deutschen Idealismus ausgemessen hatte, wechselte er das Feld; nachdem er mit großer Sicherheit und großem Können – vielleicht als einer der Letzten (Jürgen Frese, mündlich) – immanent die deutsche spekulative Philosophie noch einmal zur Geltung gebracht hatte, trat er in das prosaische Unternehmen empirischer Soziologie des Frankfurter Institut für Sozialforschung ein. Erst heute wird, wenn man gelernt hat präzise zu beobachten, erkennbar, wie eng er jedoch beiden Sichtweisen, sie dialektisch ineinander verschränkend, treu bleibt. Siehe André Kieserling: *Zwischen Soziologie und Philosophie. Jürgen Habermas zum Siebzigsten*. In: *Soziale Systeme 5* (1999) S. 239–250. – 12 Siehe Jürgen Habermas: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Inaugural-Dissertation. Philosophische Fakultät der Universität Bonn 1954. Die »Doktorväter« sind Erich Rothacker und Oskar Becker; sie zeichnen Habermas mit der seltenen, höchsten Note »egregia« aus. Größte Bewunderung verdienen deshalb, aus heutiger Perspektive, nachdem mittlerweile Habermas legitimerweise als einer der letzten deutschen Denker zu Weltruhm gekommen ist, die Sätze des 25jährigen Habermas in der Dissertation: »Die Schwierigkeiten der Darstellung spiegeln eine mangelnde Souveränität dem Stoff gegenüber, die in einem echten Mißverhältnis meines eigenen Erfahrungsniveaus zu dem eines philosophischen Genius vom Range Schellings gründet.« (S. 396.) Zumeist übersehen wird, daß diese nahezu spinozistische Bescheidenheit gegen den Augenschein in seinem späteren Werk fortwährt. Trotzdem, zu unserem Thema: Spinoza taucht flüchtig (und in der Sache verzichtbar) ganze dreimal auf den 424 Seiten auf (126, 231 und 296). Wie immer: In einer neueren Arbeit zu Schelling und Bloch ist Spinoza genauso abwesend. Siehe Axel Wüsthube: *Das Denken aus dem Grund. Zur Bedeutung der Spätphilosophie Schellings für die Ontologie Ernst Blochs*. Würzburg 1989. – 13 Louis Althusser: *Elemente der Selbstkritik*. (Einleitung Peter Schöttler). Berlin 1974. S. 70. Zum »wir« siehe u. a. Étienne Balibar: *Spinoza et la politique*. Paris 1985. – Pierre Macherey: *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. T. 1–5. Paris 1994–1998. (*Les grandes livres de la philosophie*. T. 1. 1998. – T. 2. 1997. – T. 3. 1995. – T. 4. 1997. – T. 5. 1994 – Hinweis meines Freundes Thomas Heerich.) Und, vom Althusser-Diskurs beeinflusst, leicht zugänglich: Pierre-François Moreau: *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens* [Paris 1975]. Hrsg. von Friedrich Balke. Frankfurt am Main 1994 (Fischer Taschenbuch 12245 mit einem Beitrag von Balke: *Die größte Lehre in Häresie. Über die Gegenwartigkeit der Philosophie Spinozas*. S. 135–188). Die, in der Bundesrepublik nie begriffene und neurotisch bekämpfte, diskursive Hegemonie des marxistischen Strukturalismus wird zu Althusser dokumentiert von François Dosse: *Geschichte des Strukturalismus*. Bd. 1. 2. Frankfurt am Main 1999. Bd. 1. S. 414–455, und Bd. 2. S. 204–233 (Fischer Taschenbuch 13456 / 13457). – 14 Zu Schelling siehe Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchener Vorlesungen. Hrsg. von Manfred Buhr. 4., veränd. Aufl. Leipzig 1984. S. 71 (Reclams Universal-Bibliothek. Bd. 263). Notabene: dem Herausgeber scheint in seiner Einleitung die

## Gedächtnis

Welcher Spinoza schwebte Bloch vor? Sollte die eben zitierte Charakterisierung als »Philosoph der Manufakturperiode« mehr sein als eine versteckte Reminiszenz an ein berühmtes Buch?<sup>15</sup> Hat er sich jemals die marxistische Diskussion näher angeschaut, beginnend mit Jakob Stern, dem sozialistischen Spinozaübersetzer und Verfasser einer einflußreichen Spinozabiographie (1890), oder: Sind Spuren von Thalheimer (1928) auffindbar?<sup>16</sup> Wie würde heute seine Lesart Spinozas zu beurteilen sein, wenn bloß die zugänglichen Einführungen, die Marx implizit oder explizit behandeln, zu Rate gezogen würden?<sup>17</sup> Diese Fragen möchte ich kurz und schmerzlos beantworten. Mein Forschungsergebnis ist, daß Bloch die marxistischen und wissenssoziologischen Untersuchungen nicht zur Kenntnis genommen hat: Denn Hörensagen ist nach Spinoza, gemäß seiner »Abhandlung zur Verbesserung des Verstandes«, die Bloch zuweilen bemüht, eine arg defizitäre Erkenntnisweise! Bei der Konfrontation mit den genannten Spinoza-Einführungen hingegen lautet das Urteil anders: Seine

Interpretation ist erwägenswert, anregend und kenntnisreich, was Traditionslinien anbelangt. Indessen ist ein zentrales Defizit auffällig, nämlich die Unsicherheiten und schlichtweg: Fehler bei seiner Lesart des »Spinoza politicus«, die unselbständige Behandlung des *Tractatus politicus* (TP), dessen Dimension ihm verschlossen ist.<sup>18</sup>

Die Quellen, aus denen er geschöpft hat, nennt Bloch in seiner Ankündigung für seine Vorlesungen, noch in Cambridge (Mass.) 1948: die Lehrbücher zur Geschichte der Philosophie von Johann Eduard Erdmann, von Richard Falckenberg und vor allem von Wilhelm Windelband.<sup>19</sup>

Für seine Spinoza-Vorlesung ist ein anderer Text von größter Wichtigkeit, den er jahrzehntelang im Gedächtnis gespeichert hat. »Lieber Djoury, bitte sei so gut und schicke mir [...] jenen Band der Präludien, in denen der Spinoza steht«<sup>20</sup>, schreibt Bloch am 9. März 1913 an Lukács.

Prüfen wir diesen 1. Band, der 1911 erschienen ist, daraufhin, welche Bedeutung der Spinoza-Vortrag von Windelband für Blochs Spinoza-Bild hat.<sup>21</sup> Es wäre reizvoll, Windelbands Spinoza-Interpretation

bereits erwähnte Schelling-Ausgabe und das Vorwort von Seidel und Kleine absolut unbekannt zu sein. Zu Bloch siehe Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main 1959. S. 297. Bloch bezieht sich auf den Gedankengang der ersten »Feuerbach-These« von Marx (MEW. Bd. 3. S. 5). – 15 Siehe Franz Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*. Unveränd. reprogr. Nachdruck der Ausgabe Paris 1934. Darmstadt 1971. – 16 Siehe Manfred Lauer mann: *Jakob Stern – Sozialist und Spinozist. Eine kleine Skizze zum 150. Geburtstag*. In: Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther (Hrsg.): *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Berlin 1994. S. 374 und 385, Anmerkung 23. – 17 Sie seien gleichermaßen der Leserin, dem Leser empfohlen, wenn zwar Bloch, nicht so sehr jedoch Spinoza präsent ist: Helmut Seidel: *Spinoza zur Einführung*. Hamburg 1994 (Zur Einführung 105). – Ursula Goldenbaum: *Einführung in die Philosophie Spinozas*. Fernuniversität Hagen 1992. (Doppelkurseinheit 10 / 1993). – Yirmiyahu Yovel: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*. Göttingen 1994 (englisch Princeton 1989), besonders »Spinoza und Marx« (S. 354–383). Die Ethik wird zitiert nach der Stern-Übersetzung von 1888 *Benedictus de Spinoza: Ethik/Ethica*. Lateinisch und deutsch. Rev. Übers. von Jakob Stern. Nachwort von Bernhard Lakebrink. Stuttgart 1977 (Reclams Universal-Bibliothek. Bd. 851). – 18 Baruch de Spinoza: *Politischer Traktat*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Gerhard Güpner. Hrsg. und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner. Leipzig 1988 (Reclams Universal-Bibliothek. Bd. 1255). Diese vorzügliche Ausgabe, die in deutscher Sprache nichts ihresgleichen hat, reißt gewissermaßen den Vorhang beiseite, der in der Philosophie seit Jacobi über den »politischen Spinoza« gelegt worden ist. Signifikant für Bloch ist, daß er zu seinem Schaden die ihm wegen des Druckortes mit Sicherheit bekannte Studie des führenden Rechtstheoretikers der DDR zu ignorieren glaubt. Siehe Karl Polak: *Die Staatslehre Spinozas*. In: *Sinn und Form* 1 (1949) 6. S. 8–37. – 19 Wilhelm Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel: Die Philosophie im 20. Jahrhundert und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung*. Hrsg. von Heinz Heimsoeth. 15., durchgeseh. und erg. Aufl. Tübingen 1957; dort auch die genaueren Angaben zu Erdmann und Falckenberg (S. 289 zu Teil IV »Die Philosophie der Renaissance«). In diesem Teil wird Spinoza auf den Seiten 350–359 behandelt. – Die Windelband-Ausgabe von 1900 findet sich im Literaturverzeichnis der Vorlesungen (siehe Ernst Bloch: *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Bd. 3: *Neuzeitliche Philosophie I: Von Descartes bis Rousseau*. Bearbeitet von Uwe Opolka. Frankfurt am Main 1985. S. 327). – 20 Ernst Bloch und Georg Lukács. *Dokumente zum 100. Geburtstag*. In: *Archivumi Füzetek IV*. Budapest 1984. S. 56. – 21 Wilhelm Windelband: *Zum Gedächtnis Spinozas. An seinem zweihundertjährigen Todestage, 1877, gesprochen an der Universität Zürich*. In: *Wilhelm Windelband: Präludien. Reden und Aufsätze zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911. S. 88–111 (Erstveröffentlichung in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 1 (1877) S. 419–440).

mit der seines Vorgängers Kuno Fischer, dessen Gedächtnisrede er auf der Trauerfeier 1907 hielt, zu vergleichen, genauso wie es erhellend wäre, über den Ort der Rede, die Universität Zürich, halt keine »Reichsuniversität«, nachzudenken.<sup>22</sup> Und natürlich wird Windelband sich die wegweisende Untersuchung zu Spinozas Pantheismus seines Zürcher Kollegen Avenarius genauestens angeschaut haben.<sup>23</sup>

»Die Frage des Pantheismus: »wie verhält sich die allgemeine Gottheit zu den einzelnen Dingen?« – wird von Spinoza beantwortet nach der Analogie eines mathematischen Verhältnisses, und daraus erklären sich alle Grundzüge seines Systems; diese Antwort ist es, welche seine Lehre von jeder anderen Form des Pantheismus unterscheidet. Spinozismus ist mathematischer Pantheismus.«<sup>24</sup>

Welche Gedanken, Interpretationen, Metaphern wird Bloch überdies im Gedächtnis behalten haben?

Ganz sicher den Gegensatz von einem »gottrunkenen Mann« (Spinoza) und einem »naturtrunkenen« (Bruno), so gewiß er beide ineinander verschachteln möchte. Weiter wirken die Formulierungen, »der Spinozismus ist mehr als die Summe dieser Elemente, und es bedurfte, um ihn zu erzeugen noch eines Ferments, unter dessen Einwirkung alle diese gährenden Stoffe zu dem klaren Gebilde der »Ethik« zusammenkristallisieren konnten« (97)<sup>25</sup> ineins mit jener: »wie sich Spinoza aus den grauen, nebelhaften Abstraktionen seines mathematischen Systems wieder in diese volle Sonnenglut seines Gottesgefühls emporringt« (108). Bei Bloch wird beides verdichtet zu: »Die Welt steht hier da als Kristall, mit der Sonne im Zenit, so daß kein Ding einen Schatten wirft.«<sup>26</sup> Jene grauen Abstraktionen more geometrico vergleicht Windelband mit einer »Rüstung« (99) oder: »im starrenden Panzer festgeketteter Schlußreihen« (102).

<sup>22</sup> Zu Kuno Fischer siehe meine Rezension der ausgezeichneten Studie von Hülsewiesche (*Studia Spinozana 10* (1994) S. 352–356). Leider habe ich erst später die amüsante Überlegung Blochs zu den zehn Bänden Fischers kennengelernt: »Mir war die Heroenlinie, die wohl zuerst Kuno Fischer von Leibniz bis Hegel aufgestellt hat, stets unsympathisch. Im zweiten Band des Hoffnungs-Buch[s] [...] vergleiche ich die Kuno-Fischer-Reihe mit der Siegesallee.« (Bloch an Adolf Loue, 22. Juni 1946. In: Ernst Bloch: *Briefe 1903–1975*. Hrsg. von Karola Bloch [u. a.] Bd. 2. Frankfurt am Main 1985. S. 756f.). – Leider hat Bloch diesen Vergleich nicht in sein Hauptwerk aufgenommen.

<sup>23</sup> Siehe Richard Avenarius: *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase. Nebst einem Anhang: Über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's*. Leipzig 1868. Köhnke zitiert aus einem Aufsatz von Avenarius von 1879, der programmatisch eine »Entwicklungstheorie der philosophischen Probleme« vorschlägt: [an die entwicklungsgeschichtlichen Arbeiten anknüpfen], »wie solche z. B ich selbst in Bezug auf Spinoza's Pantheismus 1869 [sic!] versuchte, Paulsen in Bezug auf Kant's Erkenntnistheorie 1875, Windelband in bezug auf Kant's Lehre vom Ding-an-sich ausgeführt haben« (Zitiert bei Klaus Christian Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1986. S. 400). – <sup>24</sup> Wilhelm Windelband: *Zum Gedächtnis Spinozas. An seinem zweihundertjährigen Todestage, 1877, gesprochen an der Universität Zürich*. In: Wilhelm Windelband: *Präludien. Reden und Aufsätze zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911. S. 98f. – Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main 1959. S. 999. – <sup>25</sup> Dilthey 1893: »Wie aus diesen stoischen und stoisch gefärbten Ideenmassen der glänzende klargeschläffene Kristall des spinozistischen Systems zusammenschöß« (Wilhelm Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Göttingen 1970. S. 296 (Erstveröffentlichung 1913)). Eine kleine Randbemerkung: In »Prinzip Hoffnung« zitiert Bloch Dilthey: »Descartes wie Spinoza mußten darum, als rationale Objektkenner, die Affekte auch methodisch eliminieren; sie beide geben, wie diesmal Dilthey nicht zu Unrecht anmerkt, in der Affektlehre notwendig »Betrachtung von außen, mit Beziehungen, die in keiner inneren Wahrnehmung gegeben sind.« (Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main 1959. S. 80.) Dilthey 1904: »So wird deutlich, daß die Erklärungen eines Hobbes [sic!] und Spinoza, welche nach Beziehungen, die in keiner inneren Wahrnehmung gegeben sind, die Mannigfaltigkeit dieser Affekte auf ein Prinzip der Selbsterhaltung und der mit ihm gegebenen Grundaffekte zurückführen« (Wilhelm Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Göttingen 1970. S. 481). Blochs Zitatrest einer »Betrachtung von außen« entstammt dem Kontext bei Dilthey »Zuschauer im Spiel« (479), *Betrachtung* (Beginn des zitierten Abschnitts S. 480). – <sup>26</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main 1959. S. 999. Außerdem: »Mittags-Kristall Spinozas« (1013); »schattenlose(r) Kristallbildung« (1014). Eine Andere Fassung: »kühle Welt in heller Glut« (zitiert von Alfred Klein in Michael Franzke (Hrsg.): *Die ideologische Offensive*. Ernst Bloch, SED und Universität. Leipzig 1992. S. 217). In der Leipziger Vorlesung (Ernst Bloch: *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Bd. 3: *Neuzeitliche Philosophie I: Von Descartes bis Rousseau*. Bearbeitet von Uwe Opolka. Frankfurt am Main 1985) dann die Formulierung: »Die Geschlossenheit [des Systems – der Verf.] zeigt sich darin, daß bei Spinoza die Welt erscheint, als wäre sie gänzlich durchschienen von Licht, als wäre sie ein völlig klares Kristall, als wäre sie eine Landschaft, in der ewig die Sonne senkrecht steht, in der ewiger Mittag ist und kein Ding einen Schatten wirft. Die Sonne steht in diesem Kristall im Zenit« (ebenda. S. 61 zu Beginn und fast mit denselben Worten am Ende, S. 116).

Trotzdem sieht Windelband anders als andere prominente Interpreten wie etwa Hegel, daß das mathematische System seiner »Ethica: Ordine Geometrico demonstrata« dem Inhalte gegenüber nicht äußerlich ist (101).<sup>27</sup> Den Begriff, den Windelband dafür einsetzt, lautet »Philosophie des Raumes«; er wird bei Bloch im Prinzip Hoffnung Karriere machen unter den Rubriken »Nicht-Euklidische Gegenwart«, »architektonische und geographische Utopien«. Eingeleuchtet haben wird Bloch in diesem Zusammenhang die These eines Nicht-Parallelismus von *res cogitans* und *res extensa* (gegen: E1 prop. 14 cor II). Spinozas Kernpunkt, so Windelband, »scheint der gewesen zu sein, daß er die Ausdehnung als das ursprüngliche Attribut der Gottheit auffassen und auf ihr die unendliche Reihe der übrigen derartig aufbauen wollte, daß in jedem folgenden sich der Prozeß des vorhergehenden in anderer Weise gewissermaßen spiegeln und potenzieren und auf diese Weise der absolute Parallelismus sämtlicher Attribute sich begreifen lassen wollte« (105).

Wir befinden uns in dem Auslegungsstreit, der mit den Lehrsätzen 1 und 2 in Teil 2 der »Ethik« einsetzt: *Deus est res cogitans* (prop. 1) und *Deus est res extensa* (prop. 2). In einer der seltenen Arbeiten zu Bloch und Spinoza referiert Hindrichs aus verschiedenen Texten Blochs dessen Version einer »durchgehenden Präponderanz der Ausdehnung«, einen »Vorrang der Körperlichkeit«.<sup>28</sup> Nicht allein im Feld der Attribute, sondern letztlich ebenfalls in der vorgeordneten Substanz könne nach Bloch ein materialistisches Vorzeichen ausgemacht werden: die Substanz als Raumsubstrat. Hindrichs kommt berechtigterweise zu dem spinozanisch immanenten Schluß: »Bloch scheint

wiederum *res* einseitig mit *corpus* gleichgesetzt und den Lehrsatz so verstanden zu haben, daß Gott allen Körpern immanent sei. Doch *res* umschließt auch die Modi des Denkens, nicht nur diejenigen der Ausdehnung. Auch ihnen ist die *causa sui* immanent. Alle Dinge sind nicht nur räumlich, sondern auch begrifflich in Gott enthalten. Diese Einheit wird von Bloch [und Windelband – der Verf.] fortwährend übersehen, um den Primat des Raumes behaupten zu können. Dadurch entsteht eine Verkürzung des Substanzbegriffs, welche die der Substanz innewohnende Duplizität von Denken und Ausdehnung nicht faßt und jenes auf diesem zu begründen sucht.«<sup>29</sup>

Innerhalb seines Werkes, seines Projektes eines spekulativen Materialismus bringt Bloch Spinoza in eine Schiefelage, in die Fluchlinie Giordano Bruno – Ludwig Feuerbach. Und umgekehrt: Spinoza bleibt als Resultat, wenn Schelling durch Marx dividiert wird.

Bloch benutzt Spinoza praktisch für Ausmalungen seines eigenen Systems, soweit er ihn dafür braucht. Aber er nähert sich im Grunde Spinoza nicht, denn Spinoza als autonome Gestalt des Philosophierens ist ihm durch Hegel verstellt. »Es ist das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können und sich nur verhalten zu dem Einen, nur dies achten zu können; es ist ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Ansicht sein muß. Das ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem alles dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben.«<sup>30</sup> Dieses Schreckbild Hegels, der genüßlich es repro-

27 *Etwa Hegel: »Das Mangelhafte ist, daß er so mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, die Definitionen sind Voraussetzungen; Punkt, Linie werden vorausgesetzt. In der Philosophie soll der Inhalt als das an und für sich Wahre erkannt werden.«* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (A 2; Spinoza)*. In: *Werke*. Bd. 20. Frankfurt am Main 1971. S. 172, auch entfalteter S. 188. – 28 Gunnar Hindrichs: *Substanz und Materie. Zur materialistischen Spinoza-Deutung Ernst Blochs*. In: *Studia Spinozana 10* (1994) S. 162ff. – 29 *Ebenda*. S. 168. Diese Kritik leuchtet ein, berührt aber nicht die Dignität des Gesamtprojektes von Bloch, *Materie als Substanz zu denken* (ausgeführt in »Das Materialismusproblem« von 1985). Doch gilt in der Substanz: »als Kronzeuge für Blochs Projekt scheint Spinoza nicht zu taugen« (170). Das Wichtigste ist: Hindrichs weiß wovon er spricht. Das ist zumeist bei Blochkritikern nicht vor auszusetzen! Ein in Brasilien beileibe überschätzter Philosophieprofessor namens Ernildo Stein meint seine europäische Bildung vorführen zu müssen, indem er in drei kurzen Absätzen auf Blochs »Prinzip Hoffnung« antippt. Gegen Bloch meint Stein, es sei »angesichts der Trauer der Linken« nötig »zu lernen, auch mit dem Realitätsprinzip zu arbeiten«. Das ist purer Blödsinn, denn nichts anderes vollführt Bloch im zweiten Teil von »Prinzip Hoffnung«, der »Grundlegung«. (Siehe Ernildo Stein: *Waisenkinder der Utopie. Die Melancholie der Linken. Arbeitshefte des Lateinamerika-Zentrums*. Nr. 42 (1997). S. 30–39, bzw. S. 68 und 80 zu Bloch.) – 30 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (A 2; Spinoza)*. In:

duzieren wird, hat bei Bloch eine Scheu vor Spinoza ausgelöst, die »heilig« zu nennen nicht ganz falsch sein kann. Wenn Windelband in seiner Rede zum 200. Todestag, also wohl am 21. Februar 1877, von einem »Heiligkeitag der Wissenschaft« sich gezwungen sieht zu sprechen sowie von einem stilisierten Spinoza, dessen ganzes Wesen aufging in »zarte, scheue Zurückgezogenheit« (88), dann wird er an eine Tradition der Diskurse über Spinoza erinnern und sie gleichsam neu stiften, die Blochs Hingezogenheit zur Person und Abgestoßensein zur Philosophie Spinozas gleichmächtig determinieren wird. Blicke die Frage, ob Bloch sich ein Stück weit davon emanzipieren kann, wenn er Spinoza als Person und Sache in immanenter Lesart traktieren muß, demzufolge nicht als Kalkül, als Größe innerhalb seines eigenen Werks?

### Vorlesungen

»Bloch las stets in großen Sälen vor einem großen Auditorium. Seine Darstellung war einfach und vollkommen verständlich, in gar keiner Weise esoterisch oder hochtrabend. Im Gegenteil, jeder konnte sich angesprochen fühlen und mußte sich nicht seiner heimlichen jugendlichen Fragen an Gott und die Welt schämen. Mit lauter Stimme und mit Pathos, den rechten Arm weit ausschwingend, formulierte er: »Und

nun, meine Damen und Herren, stehen wir vor der Frage, die sich das ärmste Dienstmädchen und der größte Philosoph gleichermaßen stellen: Was ist der Sinn des Lebens?« Er bekam häufig auf offener Szene Beifall und wurde am Anfang wie am Ende seiner Vorlesungen mit heftigem und langem Klopfen, manchmal mit Trampeln bedacht. 1950 begann er mit seinen Zyklen über die abendländische Philosophie, die sich über vier Semester hinstreckten. Es waren Sternstunden der akademischen Lehre. Ich habe in meinem mehr als vier Jahrzehnten dauernden Universitätsleben keinen Professor angetroffen, dem von seinen Zuhörern so viel Anerkennung und Zuneigung entgegengebracht worden wäre.<sup>31</sup>

Es ist bekannt, daß Monographien, so auch Vorlesungen über Spinoza die gewöhnlichen Proportionen von Person und Werk eigenartig verschieben; seit Pierre Bayle und Kuno Fischer gerät bisweilen das Werk zu einer Fußnote zur Person. Schlimmstenfalls wird Spinoza umstandslos in eine Lektüre von »Geniereligion« (Zilsel) eingefangen; Windelbands Heiligenprädikat für Spinoza ist, obwohl sonst der Text weitgehend profan spinozistische Problemlagen erörtert, ein beredter Ausdruck davon. Es liegt auf der Hand, daß Bloch in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie weitgehend fremde, nicht eigene Gedanken referiert, zumal er sich blind auf

*Werke. Bd. 20. Frankfurt am Main 1971. S. 167); die geliebte Schwindsuchtssarkastik, »wie der Tod, so das System« (S. 160) und »Das Ich zehrt sich aus, wie Spinoza selbst sich darin aufgezehrt.« (S. 189.) – 31 Ruth Römer: Erinnerungen an Ernst Bloch. In: Karlheinz Weigand (Hrsg.): Bloch-Almanach 10. Ludwigshafen 1990. S. 120. Dieses Zeugnis seiner Lieblingsschülerin, die die 2674 Schreibmaschinenseiten der Vorlesungen herstellen wird (136), ist keineswegs parteiisch. Der damalige Assistent von Blochs Hauptfeind, also von Rugar Otto Gropp, erinnert sich 1991: Blochs Vorlesungen »waren voller Probleme, ungewöhnlich anregend und meisterhaft vorgetragen. Die Studenten waren von diesen Vorlesungen begeistert. Der Hörsaal im alten Hörsaalgebäude war überfüllt – die Studenten saßen in den Gängen – außerdem fand eine Übertragung in einen überfüllten Seminarraum statt.« (Rudolf Rochhausen in: Michael Franzke (Hrsg.): Die ideologische Offensive. Ernst Bloch, SED und Universität. Leipzig 1992. S. 194.) Und der nonkonformistische Mayer-Schüler Alfred Klein ergänzt 1991: »Was wir erlebten, war ein vor uns denkender, souverän philosophierender Lehrer, ohne Faktenreiterei, aber unglaublich sachkundig, kein Beschreiber, sondern ein Erzähler, der genau an dem Punkt weiterzudenken pflegte, an dem andere aufgehört oder unbefriedigende Lösungen hinterlassen hatten [...] – Was wir außerdem erlebten, war ein wortmächtiger, sprachgewaltiger Mann, der die originale Formulierungskraft der vor ihm philosophisch Denkenden zu verstehen und auszunutzen verstand, ohne die eigene Identität auch nur im geringsten aufzugeben.« (Ebenda. S. 217.) Ein weiterer Zuhörer der Vorlesungen generalisiert diese Eindrücke: »Blochs Sprache nimmt aus der revolutionären literarischen Tradition ihre lebhafteste Motorik, ihr aufbrechendes, immer in heftigen Hauptsätzen vorrückendes Pathos. Ihr rhetorischer Gestus kommt aus dem praktischen Impetus des Denkens; nachdenken machen, zum Verändern der Lage bringen.« (Gerd Irrlitz: Ernst Bloch – Der Philosophiehistoriker. In: Sinn und Form 37 (1985) S. 838–855. Auch Irrlitz ist fasziniert von Blochs Spinoza-Bild, »daß hier die Sonne ewig in Mittag stünde und kein Ding einen Schatten werfe« (S. 854). Amüsant und irritierend (außer: man kennt die DDR-Gemengelage so gut wie beispielsweise Peter Ruben!) liest sich die kleine Story, daß Klein von der FDJ-Leitung der Fachschaft Germanistik Ende 1957 (sic!) Blochs »Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel« (1951) als Geschenk für den angehenden Marxisten-Leninisten überreicht bekam. (Siehe Michael Franzke (Hrsg.): Die ideologische Offensive. S. 216, und Alfred Klein: Unästhetische Feldzüge. Der siebenjährige Krieg gegen Hans Mayer. Leipzig 1998.)*

sein Gedächtnis verlassen kann.<sup>52</sup> Wie ist dementsprechend der Anteil seiner Auswahl von Gesichtspunkten, die besondere Tonart seiner Darstellung zu bewerten?<sup>53</sup>

Die Vorlesung umfaßt nicht weniger als 63 Druckseiten.<sup>54</sup> (Zum Vergleich: Eine andere Spinozavorlesung von Max Horkheimer aus dem Jahre 1927 hat 46 Druckseiten.<sup>55</sup>) Der Person gelten die ersten 20 Seiten, der »Ethik« und Verwandtem rund 50 Seiten, der Rest zum TTP und zum TP muß sich mit fünfzehn Seiten begnügen. Vor allem verwundert die Distanz zum »Theologisch-politischen Traktat«, dem TTP von 1670 nicht. Lustlos werden einige Gedanken berichtet, und diese werden zumeist den explizit politischen Kapiteln des Traktats entnommen. Der Autor von »Atheismus im Christentum« (1968) kann und will mit der Theologie- und Religionskritik Spinozas nichts anfangen!<sup>56</sup>

Die Akzente, die Bloch setzt, sind überraschend. Seine Feststellung, »Spinoza sei der erste einsame moderne Mensch gewesen« (55), hätte dahingehend zugespitzt werden können, daß Spinoza der erste reflektierte Theoretiker der Moderne gewesen sei, jemand, der die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher

Teilsysteme thematisiert hat und der überdies in den Subtext seiner Theorie die Erklärung dieser Ausdifferenzierung eingeschrieben hat. Diese Konsequenz zieht Bloch nicht, obwohl er die unwahrscheinliche (»kapitalistische«) Struktur der holländischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts durchaus wahrnimmt. Die Erzählung über Einflüsse ist traditionell, wiewohl in den 50er Jahren woanders – auch und gerade nicht in der Bundesrepublik – sonst nicht an die Kabbala erinnert wird, zu der die Methode Descartes (»Mathematik«) und die linksaristotelischen Linien (zum Beispiel Avicenna) hinzugefügt werden.<sup>57</sup> Ansonsten wiederholt Bloch Windelbands Auffassung zum Pantheismus Spinozas, selbst seine Schlußformel ist der Rede von 1877 nachgebildet. »Es entsteht am Ende des Systems mechanisch-materialistische Mystik.« (62) Von Windelband übernimmt er im weiteren die Fehlschreibung des »metaphysischen« Satzes: »omnis determinatio negatio« (Windelband 107), »Jede Bestimmung ist Verneinung« (bei Bloch 62). Wo bei Spinoza nur steht, Determinatio est negatio, was bei Jacobi korrekt aus dem 50. Brief an Jarig Jelles angegeben ist, womit eine Differenztheorie moderner Bauart (Bateson, Spencer-Brown) antizipiert wird,

<sup>52</sup> »Seine Kenntnis der Literatur war atemberaubend. Mit Mayer spielte er ein Spiel, in dem sie sich gegenseitig entlegene Motive oder Namen aus der Literatur abfragten. Mein Mann gab mir die Frage mit: Welches Werk der deutschen Literatur endet mit den Worten »und so weiter? Ich stellte ihm die Frage in Berlin unter den Linden. Bloch verhielt einen Augenblick im Gehen, dachte wenige Sekunden nach und sagte dann: »Lenaus Albigenser.« (Ruth Römer: Erinnerungen an Ernst Bloch. In: Karlheinz Weigand (Hrsg.): Bloch-Almanach 10. Ludwigshafen 1990. S. 144.) Und der eben genannte Mayer verallgemeinert: »Bloch gab nie etwas preis, was er jemals gedacht hatte. Sein ungeheures Gedächtnis speicherte alles. Er hat auch nie etwas zurückgenommen.« (Hans Mayer: Reden über Ernst Bloch. Frankfurt am Main 1989. S. 49.) – <sup>53</sup> »(Bloch) hat über die Vorlesungen immer gesagt, in ihnen sei von ihm selbst am wenigsten enthalten, er gäbe ja nur fremde Gedanken wieder. In Wahrheit sind sie so frei von Subjektivem nicht; die Art der Darstellung, die Auswahl, Weitergabe und Kommentierung fremder Gedanken ist ganz blochisch, und die Erzählung ist ohnehin faszinierend.« (Ruth Römer: Erinnerungen an Ernst Bloch. In: Karlheinz Weigand (Hrsg.): Bloch-Almanach 10. Ludwigshafen 1990. S. 136.) – <sup>54</sup> Ernst Bloch: Baruch de Spinoza. In: Ernst Bloch: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Bd. 3: Neuzeitliche Philosophie I: Von Descartes bis Rousseau. Bearbeitet von Uwe Opolka. Frankfurt am Main 1985. S. 54–117 (stw 569). Ein Vorabdruck aus den Vorlesungen erschien ebenfalls 1985 – siehe Ernst Bloch: Aus der Schelling-Vorlesung. In: Sinn und Form 37 (1985) S. 817–837. Denkt man an Habermas' »marxistischen Schelling« (siehe die Fußnoten 12 und 13), fällt einem schwer, an Zufall zu glauben, warum die Herausgeber ausgerechnet – beraten von Irrlitiz? – Schelling ausgewählt haben! Notabene: Zuweilen spielt Bloch sein Gedächtnis einen Streich, wenn seine System-Konstruktion es anders will, so in der Schelling-Vorlesung. (Ebenda. S. 828.) – <sup>55</sup> Max Horkheimer: Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie [1927]. (VIII; Spinoza). In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 9. Frankfurt am Main 1987. S. 196–242. Leider ist hier nicht der Ort für einen äußerst interessanten Vergleich beider Nachlaßtexte zu Spinoza. – <sup>56</sup> In einem Sammelband über das Jenseits klingt es fast aus allen Aufsätzen wie die vertraute Bloch-Musik; nicht jedoch in den Seiten, die Krochmalnik zum TTP beisteuert. Siehe: Eveline Goodman-Thau (Hrsg.): Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin 1997. Zu Bloch, was heutzutage selten und nicht selbstverständlich, liegt ein origineller Beitrag vor; dessen erster Satz lautet: »Bloch ist ein religiöser Denker.« (Horst Folkers: Transzendenz und Utopie in Blochs Atheismus im Christentum. Ebenda. S. 127.) Die besagten Passage zu Spinozas TTP stehen bei: Daniel Krochmalnik: Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in der Religionsphilosophie der Aufklärung. Ebenda. S. 79 bis 107, insbesondere S. 84–92. – <sup>57</sup> Neben den bereits genannten Philosophiegeschichten wird von Bloch herangezogen: Ernst Altkirch: Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner. Leipzig 1924.

wird die Hegelsche Überdeterminierung, die bei diesem wegen seiner identitätslastigen Negationstheorie Sinn macht, auf Spinoza zurückprojiziert.<sup>38</sup>

Informativ ist Blochs Behandlung des von Schopenhauer so genannten skandalösen Faktums, auf das Crusius (1715–1775) wohl als erster hingewiesen hat: nämlich, daß Spinoza den logischen Grund mit dem physischen Grund gleichsetzt, also Ursache/Wirkung behandelt wie Grund/Folge. Erkenntnisgrund ist nicht Realgrund. Bloch übernimmt diese Kritiken ohne Reflexion, weil er seit jeher der Einheit der beiden Attribute Ausdehnung und Denken zutiefst mißtraut. Er konstatiert bei Spinoza, wie auch bei Aristoteles, »eine Sperre durch das Denken«; und doch problematisiert er zum Schluß seine eigene Sicherheit des Urteilens. »Daß hier ein Unterschied ist, war zweifellos einem so scharfsinnigen Denker wie Spinoza auch klar, er war ihm nur nicht wesentlich.« (76).

Seine Behandlung der Ethik, genauer: der Rüstung (80) mathematischer Schemata, überrascht dadurch, daß Bloch sich ernsthaft für den Fortgang der mathematischen Wissenschaft von der Größenlehre zu einer Beziehungslehre interessiert (81), ja selbst diskutabile Spekulationen zu einer »Mathematik der Qualitäten« anstellt, die er mit der »Gruppentheorie von Speiser« für realisierbar hält (83). Es gehört zu den produktivsten Seiten Blochs, die naturwissenschaftlichen / mathematischen Erkenntnisfortschritte für die Philosophie, hier: für seine Geschichte der Philosophie beachtet und fruchtbar gemacht zu haben.<sup>39</sup> In unse-

rem Falle wären zu thematisieren die nichteuklidische Geometrie in der Konzeption des Erlanger Programms oder die Minkowski-Räume der Relativitätstheorie(n), wohingegen die übliche Spinoza-Forschung bis heute einen weiten Bogen um diese Paradigmawechsel macht, die besonders die Auslegung des zweiten Buches der »Ethik« revolutionieren könnten. Blochs eigene Durchführung allerdings kann nicht überzeugen, er schöpft sein eigenes Anregungspotential nicht aus, weil er die naturwissenschaftlichen Überlegungen allzu rasch in den philosophischen Diskurs zurückdatiert. Zwar heißt sein philosophischer Adressat Marx, im Lichte Schellings, aber er hätte paradoxerweise Hegel – der Anti-Schelling! – heißen müssen, um einen wissenschaftlichen Neubeginn zu setzen, um einen nicht-quantitativen, sondern einen aufgehobenen, dialektischen »qualitativen« Naturbegriff zu begründen.<sup>40</sup>

En passant gelingt Bloch ebenfalls eine weitere Erhellung der Struktur von Spinozas »Ethik«, die zentrale Funktion seines Terminus »exprimit« (E 1 def. VI; E 1 prop. 11 usf.). In E 2 prop. 5 heißt es: »Das formale Sein der Ideen ist ein Modus des Denkens [...], d. h. [nach Zusatz zu Lehrsatz 25 des 1. Teils) ein Modus, der die Natur Gottes, insofern er ein denkendes Ding ist, auf gewisse Weise ausdrückt« [certo modo exprimit]. Bloch assoziiert dann: »Exprimit«, »drückt sich aus«, im Doppelsinn von ausdrücken, wie man eine Frucht ausdrückt, daß der Saft herausfließt, und wie man sich in Sprache ausdrückt« (78). Erst die französische Schule der Spinozainterpretation (etwa

<sup>38</sup> Siehe Wolfgang Hübener: *Zu Spinozas Omnis determinatio est negatio*. In: Derselbe: *Zum Geist der Prämoderne*. Würzburg 1985. S. 101–109. Die Jacobi-Quelle, auf die Hübener aufmerksam macht, ist: Heinrich Scholz (Hrsg.): *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*. Neudrucke seltener philosophischer Werke von der Kantgesellschaft. VI. Berlin 1916. S. 150. Hegel okkupiert die Formel in seiner historisch wirkungsmächtigen Fehl- und Umschreibung. Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (A 2; Spinoza)*. In: *Werke*. Bd. 20. Frankfurt am Main 1971. S. 164f. – <sup>39</sup> Rochhausen: »Einmal [1957–1959] sprach ich zur Materiekonzeption E. Blochs. Danach bemerkte der bekannte Physiker [und Nobelpreisträger – der Verf.] Prof. Dr. [Gustav] Hertz: ›Was war das gleich mit dem Mesokosmos? Ich erläuterte noch einmal diese Problematik. Danach Hertz: ›Ich finde diese Auffassung Blochs goldrichtig!‹« (Rudolf Rochhausen in Michael Franzke (Hrsg.): *Die ideologische Offensive*. Ernst Bloch, SED und Universität. Leipzig 1992. S. 203.) Interesse verdient in diesem Komplex die Darlegung der Raum-Zeit-Dimension eines anderen Nobelpreisträgers, Max von Laue, und die Diskussion in: Gerhard Harig / Josef Schleifstein (Hrsg.): *Naturwissenschaft und Philosophie*. [Internationale Konferenz der Karl-Marx-Universität Leipzig 1959]. Berlin 1960. S. 63ff. (zu Euklidischen Räumen). – <sup>40</sup> Irrlitz folgt darin im Kern Bloch. Siehe Ernst Bloch – Der Philosophiehistoriker. In: *Sinn und Form* 37 (1985) S. 850f. Hätte er 1985 die frühe und genaue Bloch-Kritik im westlichen Marxismus von Alfred Schmidt durchdacht, wäre das schwerlich möglich gewesen. Siehe Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurter Beiträge zur Soziologie 11. [zuerst 1962] Frankfurt am Main 1967. S. 135–188. Wie freilich ein solches Theorie-Unternehmen einen solideren Grundriß erhalten könnte, zeigt souverän Renate Wahsner: *Hegel über das mathematische Unendliche und die Materie*. Berlin 1995 (Reprint 1998). Von dort aus, von einem überzeugend renovierten Hegel, müßte Spinoza neu gelesen werden.

Matheron und Deleuze) wird erst nachvollziehbar deutlich machen, wie und warum dieser Terminus der Schlüssel für Spinozas Philosophie ist, aber Blochs Intuition ist beeindruckend. Eine wundervolle Pathosformel gelingt ihm in dem Kommentar zu E 1 def. I: »Unter Ursache seiner selbst [causam sui] verstehe ich [intelligo] das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.« (Man beachte das nominalistische intelligo!) Dazu Bloch: »Mit diesem ersten Satz über die Ursache seiner selbst [causa sui] haben Sie Spinoza buchstäblich in nuce. Alles andere ist Auslegung, kann man sagen oder auch: Gehen Sie nach Hause und denken Sie über den ersten Satz nach. Die ganze Welt ist dann nicht mehr als eine Auslegung dieses Satzes.« (88).

Die anschließenden Abschnitte über »die Tafel der Affekte« und über »Willensfreiheit und Weltvollkommenheit« ähneln daran gemessen eher einer allzu kurzen Pflichtkür. Zuweilen blitzt ein denkenregendes Aperçu auf, wenn Bloch den spinozistischen Begriff virtus von der üblichen Übersetzung mit »Tugend« abhebt; zum einen an den Ursprung dessen Begriffs bei Machiavelli (virtù, Il Principe, VI) erinnernd, zum anderen die Überschreibung der Unzeit des Biedermeier korrigierend mit dem herrlichen Vers von Wilhelm Busch: »Die haben alles hinter sich / Und sind gottlob recht tugendlich« (94).

Der politische Rest der Vorlesung wird von Bloch unwirsch durchgepaukt. Scheu wandelt sich in Abscheu. Bloch spürt die unheimliche Nähe des politischen Spinoza zu Hobbes, dem er Machtzynismus und Apologie bürgerlicher Verkehrsformen nachsagt. Außerdem ist die mit Hobbes einsetzende Ausdifferenzierung von Politik und Recht nicht sein Ding. Im Horizont seines emphatischen Naturrechtsver-

ständnisses scheinen ihm das bürgerliche Operationen, die nach gelungener proletarischer Revolution ihren Sinn verlieren. »Bloch schiebt die Abdankung des Rechtszustandes freilich nur hinaus: nämlich bis zur Realisierung des Rechtszustandes in der klassenlosen Gesellschaft; in dieser selbst aber soll die zwischenmenschliche Beziehung vom »institutionell Schabigen« gereinigt sein.[...] Hier kreuzen sich zwei Gedankengänge. Der eine geht auf Abschaffung des Staates als eines Apparates der Unterdrückung, der andere auf Unmittelbarkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen.«<sup>41</sup>

Im TP ist Spinoza gegen beides gleich skeptisch: statt Abschaffung des Staates plädiert er für Institutionalisierung demokratischer Verkehrsformen, gegen die Unmittelbarkeit setzt er theoretische Einsicht in die gesellschaftlichen Verhältnisse, deren Arbeitsteilung unhintergebar ist. Was Bloch »Defätismus« (110) nennt, ist bei Spinoza kalkulierter Realismus. Natürlich ist Blochs Mißverstehen seiner eigenen Konstruktion geschuldet – dem Prinzip Hoffnung –, aber nicht allein er verwischt die Differenz von Realismus und Defätismus. Hier ist er abhängiger als er denkt von seinen philosophiegeschichtlichen Vorlagen. Es gibt jedoch bei Spinoza eine unterirdische, nichtutopische Revolutionstheorie, die erst 1981 von Negri auf den Begriff gebracht worden ist.<sup>42</sup>

Dabei stößt er auf den Schlüsselbegriff der Negri-Interpretation, auf den einer »potentia multitudinis« (104; Negri: 219ff.). Doch er läßt seinen Fund unbeachtet liegen, weil er die Ähnlichkeit zu Hobbes ahnt (105), »doch wieder wie bei Hobbes« (105).<sup>43</sup>

Bloch rettet sich vor Spinoza, indem er ihn zum einen in die Affirmation einrechnet, die er den Ideologen der »miteinander konkurrierenden Waren-

41 Jürgen von Kempster: *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart*. Reinbek bei Hamburg 1964. S. 178 (Rowohlt paperback 31). Die Formulierung: »institutionell Schabigen« stammt aus Blochs »Naturrecht und menschliche Würde« von 1961, welches von Kempster mit großem Können rezensiert. In der Spinoza-Vorlesung heißt das Pendant: »Lösung zu einem sehr herabgesetzten Preis« (S. 102 und 106). – 42 Antonio Negri: *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Milano 1981 (deutsch: *Die wilde Anomalie*. Berlin 1982). – 43 »Naturrecht bei Spinoza [...] ist ein ganz physiologisch gefaßtes Naturrecht« (103). Die spinozistische Gleichstellung von Macht und Recht (TP, 2. Kapitel) ist ihm zuwider: »naturhaft, naturalistisch« (104). Erst wenn Hobbes bis an die äußerste Grenze theorie-technisch an Spinoza angeschlossen wird, kann danach die entscheidende Differenz erkannt werden! (Siehe Thomas Heerich: *Transformation des Politikbegriffs von Hobbes zu Spinoza. Das Problem der Souveränität*. Würzburg 2000 (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft. Bd. 8). Vielleicht am schönsten hat der viel zu früh verstorbene Heidelberger Privatgelehrte Kondylis die theoriegeschichtliche Konstellation im Rahmen seiner instruktiven Textsammlung ausgedrückt: »Hobbes und Spinoza vertreten noch die Neuzeit in ihrer Unschuld. Mit der intellektuellen Rechtschaffenheit, die sich vermutlich nur einsame Geister erlauben können, ziehen

besitzer« (102) nachsagt. Zum anderen glaubt er, daß es sich bei Spinoza um eine Ideologie einer ständischen Demokratie handelt.<sup>44</sup> Mit anderen Worten: »innerhalb der bürgerlichen Ratio ist der Spinozismus zweifellos die äußerste Konsequenz von Verständigkeit, Verstandeshaftigkeit, Gesetzestreue, Gesetzesverehrung, Gesetzesfreude unter Abtun aller Ausnahmezustände [sic – Carl Schmitt – der Verf.]. Kalkül, der kaufmännisch geübt werden muß, und Bürokratie, Generalität des juristischen Gesetzes werden hier auf das Naturgesetz übertragen« (113).

In Blochs Naturrechtsbuch von 1961 verschwindet Spinoza konsequenterweise gänzlich hinter Hobbes; beiden aber wird so von Bloch nicht zugemutet, als Zeugen für seine Traditionsbildung auftreten zu müssen. Was für Hobbes gilt, gilt ebenso für Spinoza: »Was Bloch an der Hobbesschen Theorie mißfällt, ist, daß sie sich ihrer repressiven Züge wegen nicht zur Anreicherung des Begriffs der menschlichen Würde verwerten läßt, auf den nach Bloch rationalistisches Naturrecht zielt; so wird es von den sanfteren Systemen, welche genuin bürgerlich-ideologisch sein und zudem einen Würde intendierenden »revolutionären Überschuß« aufweisen sollen, geschieden.«<sup>45</sup>

Indem Bloch dann die spinozistische Staatslehre – eine »sehr interessante nüchterne Ideologie« (106) – rasch in die Gefilde von Platons »zweitbesten Staat« (Nomoi) transferiert, gelangt er zum Abschluß seiner Vorlesung ins sichere Fahrwasser philosophischer Diskurse. Er entscheidet sich schließlich, Spinozas Vernunftreligion bei aller Ehrfurcht vor ihrer »majestätischen Fassade von Ratio« wegen ihrer Ge-

schlossenheit und Ununterbrochenheit, wegen ihres Notwendigkeitssystems (Schelling) nicht in seine Traditionslinie aufzunehmen. »Also läßt sich sagen: Materialismus ist zum Unterschied vom Idealismus Unterbrechung. Idealismus ist geschlossener Zusammenhang« (114). Ob wohl damals seine Hörer die Pointe gegen den Marxismus-Leninismus bemerkt haben? Und war noch gegenwärtig, daß der späte Engels Spinoza wegen der durchgeführten Denken / Ausdehnung-Struktur und der Begründung einer einzigen Substanz vollständig recht gegeben hat?<sup>46</sup> Also: weder die Geschlossenheit der marxistisch-leninistischen Weltanschauung noch »ist die Materie letztlich das Primäre«!

Hier kann eine Abschweifung nicht unterdrückt werden: In Bloch denkt es oft weiter, als ob Texte eine unterirdische Existenz angenommen hätten. Selten ist eine der Hauptintentionen des politischen Spinoza trefflicher ausgesagt worden, als wie bei jenem Ignoranten des TP, in seinem wundervollen Prosa-buch »Spuren«: »Daß Aufruhr, bei so alter Sklavenzüchtung und Gewöhnung an sie, überhaupt möglich ist, das ist so ungewöhnlich, daß man, auf seine Weise, daran fromm werden kann.«<sup>47</sup>

In Leipzig kam Bloch auf die Anfänge seiner frühen Systementwürfe zurück<sup>48</sup>, und er wurde durch die Vorlesungen gezwungen, sich anderen Systementwürfen zu akkomodieren. Im Falle Spinozas mußte daraus ein Anti-System – wie bei Schelling – werden; was sonst in der Latenz verharrt, die »zwei durchaus divergierenden Denksysteme« Blochs, wie Hans Mayer einleuchtend festhält, wurde durch den Darstellungs-

*sie aus den ontologischen Grundprämissen des neuzeitlichen Rationalismus die letzten Schlußfolgerungen, und im Rausch der logischen Folgerichtigkeit, der sie als leidenschaftliche Denker hinreißt, kümmern sie sich wenig um den ethischen Skandal, den sie in die Welt setzen. Sie mußten daher ausgerechnet dann zu philosophes maudits werden, als der neuzeitliche Rationalismus durch die sogenannte Aufklärung die breiteren gebildeten Schichten erfaßte und seine Gegner in die Defensive drängte. Um sich sozial durchzusetzen, mußte er aber den Nihilismusverdacht energisch von sich weisen und auf der Auktion der Werte die Theologie überbieten«.* (Panajotis Kondylis (Hrsg.): *Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie.* Hamburg 1992. S. 22.) – 44 *Den heutigen Diskussionsstand repräsentiert Manfred Walther: Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit? Hobbes, Spinoza und Rousseau oder Über die Folgenlast des Endes der politischen Theologie.* In: Herfried Münkler (Hrsg.): *Bürgerreligion und Bürgertugend.* Baden-Baden 1996. S. 25–61. – 45 *Karl-Heinz Tjaden: Zur Naturrechtsinterpretation Ernst Blochs [zuerst 1962] In: Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch.* Frankfurt am Main 1975. S. 95. *Die auf ihre Weise ebenso ungewöhnliche Rezension wie die von Kempfski – bedenkt man den Höhepunkt des Kalten Krieges in Deutschland –, fußt nicht zuletzt auf den damals fast völlig unbekanntenen, frühen Schriften von Max Horkheimer aus der »Zeitschrift für Sozialforschung«.* Tjaden belegt seine Interpretation (»Naturrecht zielt auf Würde«) mit einem Satz aus Blochs »Freiheit und Ordnung«. (Siehe Ernst Bloch: *Freiheit und Ordnung, Abriß der Sozialutopien.* Leipzig 1985. S. 93.) – 46 *Ursula Goldenbaum: Die Spinoza-Rezeption im Marxismus und bei Marx.* In: *Initial. Berliner Debatte (1993)* 3. S. 50, Anmerkung 2. – 47 *Zitiert nach Hans Mayer: Reden über Ernst Bloch.* Frankfurt am Main 1989. S. 29. – 48 *Wie Mayer zutreffend beobachtet. Siehe ebenda.* S. 47–50.

zwang fremder Systeme ins Bewußtsein gehoben. Bloch mußte daher Spinoza abstoßen, um bei sich selbst bleiben zu können. Insofern kann eine aufschlußreiche Briefstelle das Phänomen klären, warum Bloch sich kaum ein Jahr nach dem erfolgreichen Beginn seiner Vorlesungsreihe bereits von derselben gleichwohl distanziert. »Es interessiert mich nicht, auf totem Gleise, als abgestempelt Drittrangiges hier vor Anfängern Geschichte der Philosophie und sonst nichts zu lesen. Dazu bin ich nicht hergekommen, dazu bin ich überhaupt nicht auf der Welt.«<sup>49</sup>

### Nachwirkung

Wie gezeigt, wäre *ohne* die Vorlesung wenig über das Verhältnis von Bloch zu Spinozas Philosophie zu sagen; respektive korrekt Kritisches (wie Hindrichs), abgesehen von den schönen Begriffsbildern in »Prinzip Hoffnung«, wie den »schattenlosen Kristallen«. Verwandte Bilder drängen sich bereits Heinrich Heine auf: »Diamant«, »die Vernunft der ewigen Sonne, ein Wald von himmelhohen Gedanken, während die Baumstämme in der ewigen Erde wurzeln«; jedoch scheut er anders als Bloch die Integration des Fremden in ein eigenes System. »Es ist ein gewisser Hauch in den Schriften des Spinoza, der unerklärlich.«<sup>50</sup>

Am 19. Dezember 1956 wird Bloch von Groppe im »Neues Deutschland« als Anti-Marxist scharf angegriffen. Die zitierten Dokumentationen registrieren das entstehende Chaos unter den Mitarbeitern, Freunden und Feinden von Ernst Bloch. Helmut Seidel ist Mitunterzeichner eines Briefes gegen Bloch, Lothar

Kleine dagegen wird entlassen und gerät in den Strudel von Parteiausschlußverfahren<sup>51</sup>: später werden sie gemeinsam nicht ohne Bloch-Spuren das bereits erwähnte Schelling-Vorwort verfassen. Der legendäre Titel des Vorwortes von Seidel in dessen Ausgabe des »Theologisch-politischen Traktats« – „Spinoza und die Denkfreiheit – und natürlich dieses selbst, können mit Fug und Recht als selbstkritische Verarbeitung seiner Bloch-Kritik von 1957 gedeutet werden.<sup>52</sup> In einer späteren Auflage seiner Ausgabe der »Ethik« druckt er als letzten Freundschaftsdienst für den verstorbenen Lothar Kleine (1933–1986) dessen meisterhaften Essay ab. In ihm klingt Bloch nach, wenn, allerdings raffinierter, Spinoza interpretiert wird: »Was sich im gepanzerten logischen Fortschreiten im I. Teil der »Ethik« kryptologisch anmeldet, wird angesichts nachstehender Behandlung empirisch-praktischer und damit hochpolitischer Gegenstände Tatsache: von den substantiell synchron geschalteten Weltuhren Denken und Ausdehnung geht für die endlichen Modi eine immer etwas nach – die des Denkens.«<sup>55</sup>

Von Kleines aus der Partei ausgeschlossenen Mitkämpfer Jürgen Teller wurde bereits der Klappentext zu Blochs »Freiheit und Ordnung« erwähnt. In der Spinoza-Forschung hat sein groß ausholender Artikel zur Pantheismusdebatte, den er nach seinen erzwungenen körperlichen (»strafversetzt zur herrschenden Klasse« – Römer) und geistigen Lohnarbeiten (als Lektor) während der knappen Zeit, die ihm danach als Forscher noch bleiben sollte, abschließen konnte, Beachtung gefunden.<sup>54</sup> Gerd Irrlitz schließlich, dem

49 Ernst Bloch an Erich Wendt, 13. Juli 1951. Zitiert nach Werner Mittenzwei: *Im Aufbau-Verlag oder »Harich dürstet nach großen Taten«*. In: Stefan Dornuf / Reinhard Pitsch (Hrsg.): *Wolfgang Harich zum Gedächtnis*. Bd. 1. München 1999. S. 232f. – *Im selben Brief die ironische Verteidigung*: »So gelte ich [...] als eine Art idealistisch-scholastische Bürgergestalt, die seit ihrem Aufenthalt in der DDR marxistelt«. – 50 Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Hrsg. von Wolfgang Harich. Frankfurt am Main 1966. S. 115 (auch S. 114 und 126). – 51 Siehe Michael Franzke (Hrsg.): *Die ideologische Offensive*. Ernst Bloch, SED und Universität. Leipzig 1992. S. 105, 103, 129 und 181. – 52 Baruch Spinoza: *Der Theologisch-politische Traktat*. Aus dem Lateinischen von Jakob Stern (1886). Mit einem Essay »Spinoza und die Denkfreiheit« von Helmut Seidel. Leipzig 1967 (Reclams Universal-Bibliothek. Bd. 320). Seidels kritische Bemerkungen (366ff.) gegen die vielfältigen Versuche, die Einheit von Spinozas Werk zu zerreißen, trifft natürlich auch Bloch, dem Spinozas geniale Fähigkeit, nicht allein Metaphysik zu traktieren, sondern auch Politik, unheimlich ist. – 53 Baruch Spinoza: *Ethik*. Aus dem Lateinischen von Jakob Stern (1888). Hrsg. von Helmut Seidel [zuerst Reclams Universal-Bibliothek. Bd. 56. Leipzig 1972] mit einem Essay [zuerst Januar 1971] von Helmut Seidel »Identität von Philosophie und Ethik« (S. 5–21) und einem Text [August 1982] von Lothar Kleine »Spinoza. Substanz und Subjekt« (S. 361–395) [zugleich Röderberg Taschenbuch. Bd. 5. Köln 1987, und Reclams Universal-Bibliothek. Bd. 56. 4. erw. Aufl.] Das Zitat S. 379 (Kleine). – 54 Jürgen Teller: *Das Lösungswort Spinoza. Zur Pantheismusdebatte zwischen 1780 und 1787*. In: Hans-Dietrich Dahnke / Bernd Leistner (Hrsg.): *Debatten und Kontroversen. 1. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*. Berlin, Weimar 1989. S. 135–192.

wir den Teller-Nachruf in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« verdanken, der Ende 1957 seine »falsche [d. h. pro Blochsche] Haltung zu korrigieren«<sup>55</sup> begann, hat zwei Arbeiten zu Spinoza veröffentlicht<sup>56</sup>, die, liest man sie daraufhin, produktiv die Blochsche Charakteristik der Spinozistischen »Ethik« warenproduzierender Individuen und kaufmännisch kalkulierender Ratio aufnimmt und verfeinert, sie mithin diskutabel macht.

Ja, sogar der opportunistische Meisterdenker Manfred Buhr, mit dem Irrlitz einen wichtigen Beitrag zur klassischen deutschen Philosophie publiziert hat<sup>57</sup>, wechselte mit seiner Schelling-Ausgabe – erneut wieder dem Zeitgeist angepaßt – sichtbar die ideologische Front. Ihm war das Verdikt vom 1. März 1957 der Parteileitung des Instituts für Philosophie vertraut: »So wurden [in Blochs Vorlesungen – der Verf.] mytische Richtungen wie Gnosis und Neuplatonismus überbetont, Schelling und Hegel zu große Bedeutung beigemessen.«<sup>58</sup>

Um nicht ausgerechnet mit der Textsorte Parteidokument zu enden, wollen wir abschließend lieber Bloch zuhören – in einem Interview zu Lukács Autobiographie »Gelebtes Denken«, am 24. September 1971: »Eines ist erreicht, was wir gemeinsam vertraten, was Lukács formuliert hat: ›Ein wirklicher Philosoph muß eine ganze Bibliothek von Bänden hinterlassen!‹ Das war ein Ausruf von Lukács, aus alten Zeiten. Stimmt sehr, nicht? Eine ganze Bibliothek hinterlassen! Also nicht: wenige Bücher. Ich erinnere mich, daß ich damals gesagt habe: ›Natürlich; es gibt allerdings eine sehr unangenehme Ausnahme davon, die heißt Spinoza, der drei Bücher hinterlassen hat, oder eigentlich nur zwei. Die anderen kleinen Schriften, das läßt sich mit Leichtigkeit einbuchen. Eigentlich gibt es nur die Ethik. Es ist keine Bibliothek von Bänden, und doch ein echter Philosoph. Ausnahmen ließ Lukács natürlich zu.«<sup>59</sup>

55 Siehe Michael Franzke (Hrsg.): *Die ideologische Offensive. Ernst Bloch, SED und Universität. Leipzig 1992. S. 181.* – 56 Gerd Irrlitz: *Die Problemlage der klassischen bürgerliche Ethik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 24 (1976) S. 827–839; Spinoza. Die Ethik in der »Ethik«. Ebenda 30 (1982) S. 222–233.* – 57 Manfred Buhr / Gerd Irrlitz: *Der Anspruch der Vernunft. I. Berlin 1968.* Buhrs Name fällt in den von Caysa und Franzke herausgegebenen Dokumentationen nicht. Diese Nichterwähnung ist um so frappierender, wenn man das erste Stück der Schilderung von Ruth Römer zu seiner Position einbezieht, weniger, wenn man ihr zweites Teilstück überdenkt. »Dafür machte er [Bloch] Manfred Buhr zu seinem Assistenten, später sogar zu seinem Oberassistenten, wohlinformiert über dessen Stellung in der SED. Buhr lümmelte sich in den Seminaren in den Sessel zurück und schwieg konstant. Selbst wenn es hoch herging, sagte er kein Wort. Ich hielt ihn für unbedarft, aber heute vermute ich, daß er von der Partei den Auftrag hatte, in diesem Kreis ein bißchen aufzupassen, was da so an Abweichendem, Bürgerlichem, Idealistischem geschwätzt würde.« (Ruth Römer: *Erinnerungen an Ernst Bloch. In: Karlheinz Weigand (Hrsg.): Bloch-Almanach 10. Ludwigshafen 1990. S. 122.*) Seltsames bleibt übrig: Erstens die – für DDR-Verhältnisse – kuriose Sammlung von philosophischen Statements, die 1990 Bloch und Spinoza friedlich vereinigt. (Siehe Manfred Buhr (Hrsg.): *Weisheiten. Zeugnisse philosophischer Weisheit aus zweieinhalb Jahrtausenden. 4. Aufl. Leipzig 1990. S. 15 und 47.*) Zweitens das groteske Fortwirken des »Vorsitzenden des Wissenschaftlichen Rates für Grundfragen des ideologischen Klassenkampfes zwischen Sozialismus und Imperialismus« nach der »Wende«, wie die Gratulationen in der letzten Buhr-Festschrift belegen. (Siehe Gerhard Oberkofler (Hrsg.): *Philosophie im Zeichen der Vernunft. Festgabe für Manfred Buhr zum 70. Geburtstag. Innsbruck, Wien 1996.*) Drittens: Am 8. Juli 1985 erreichte mich in Hannover aus der DDR per Post Blochs [Tellers!] Reclamausgabe »Freiheit und Utopie«, beigelegt eine Karte mit der gedruckten Aufschrift »Prof. Dr. sc. Manfred Buhr« und dem handschriftlichen Vermerk »Freundliche Grüße M. Buhr«, obwohl oder weil Buhr bestimmt wußte, daß ich im »Fall« Ruben / Warnke enorm und wirksam gegen ihn intrigiert hatte, nicht zuletzt mittels eines Raubdrucks, den ich unter dem Pseudonym Rudolf Sinz herausgab. (Siehe Peter Ruben / Camilla Warnke: *Philosophische Schriften I. Edition etalon. Aarhus, Paris, Florenz 1981.*) Wie auch immer: Ohne die Rolle von Buhr zu analysieren, die sich mit Sicherheit aus einer weitaus größeren Denkkapazität speist als diejenige, über die ein Professor wie Ermildo Stein verfügt, kann die Geschichte der DDR-Philosophie nicht geschrieben werden. – 58 Michael Franzke (Hrsg.): *Die ideologische Offensive. Ernst Bloch, SED und Universität. Leipzig 1992. S. 129.* – 59 Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag. In: *Archivumi Füzetek IV. Budapest 1984. S. 318.* Diese Sätze im Interview muß man sich in Blochs Ludwigshafener Mundart – er, unentwegt an seiner Pfeife schmauchend – nachsprechen, die Bibliotheksverzeichnisse verzeichnen Schallplatten (früher) und Disketten (heute), wo Blochs eigentümlich raunende Stimme für die Nachgeborenen lebendig erhalten wird. Doch bleibt ein Mangel, wenn man ihm nie persönlich begegnet ist. Ruth Römer formuliert, was ich aus eigener Anschauung unterstreichen kann: »Ich weiß auch, daß ich von ihr [Blochs Philosophie], wenn ich nur die Werke gelesen und den Mann nicht gekannt hätte, nicht ergriffen worden wäre.« (Ruth Römer: *Erinnerungen an Ernst Bloch. In: Karlheinz Weigand (Hrsg.): Bloch-Almanach 10. Ludwigshafen 1990. S. 126.*)

### Nachtrag

Im Jahre 2000 erscheint überraschenderweise ein umfangreicher Bloch-Text aus dem Nachlaß bei Suhrkamp<sup>60</sup>, obschon dieser Verlag seit Jahren die meisten Bände der Gesamtausgabe nicht mehr vertreibt. Darin können ca. 15 Hinweise auf Spinoza meinen Eindruck bestätigen: Es gibt kaum ein Durchdenken von Originaltexten Spinozas, im Unterschied etwa zu Descartes. Dieses kann den vorzüglichen Quellenangaben des Herausgebers entnommen werden. Wie für Generationen vor Bloch ist der Hauptbezugspunkt Friedrich Heinrich Jacobis berühmte

Arbeit »Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn« (1785). Bloch behandelt Spinozas Philosophie entweder als Teil der großen bürgerlichen Philosophie seit Hobbes unter dem Titel mechanischer Materialismus, oder aus der Hegel-Sicht (Substanz-Subjekt, Totalität). Bemerkenswert ist die Linie Spinoza–Hegel–Lukacs (S. 204f.). Was das Buch aber demonstriert ist die einzigartige Einflechtung von Marx in den Diskurs der abendländischen Philosophie. Mit Marx löst Bloch Problemkonstellationen der klassischen Philosophie immer wieder überraschend auf, ohne Marx oder ohne den philosophischen Diskurs überzustrapazieren.

<sup>60</sup> Siehe Ernst Bloch: *Logos der Materie. Aus dem Nachlaß 1923–1949*. Hrsg. von Gerardo Cunico. Frankfurt am Main 2000. Nicht mehr berücksichtigt werden konnte Józef Kosian; Ernst Bloch über Spinoza. In: Hendryk Pisarek / Manfred Walther (Hrsg.): *Spinoza und die Geschichte der Philosophie*. Wrocław 2001. S. 309–322.

RUDOLFROCHHAUSEN

## Leibniz in der Philosophie Ernst Blochs

»Meine Philosophie hat einen Bruder Leibniz,  
den Vater Hegel, das Diesseits von Marx.«  
(Bloch in seiner Eröffnungsvorlesung zu Leibniz 1955)

1956 an einem sehr heißen Tag im Juni wurde ich von Ernst Bloch in Geschichte der Philosophie geprüft. Ich muß vorausschicken: 1955 bin ich als Assistent von Rugard Otto Gropp (Abteilung Dialektischer Materialismus) an das Institut für Philosophie der Karl-Marx-Universität versetzt worden. Ich hatte ein Diplom als Historiker und beschloß deshalb das Philosophiediplom nachzuholen und zwar in meiner Zeit als Assistent mit den entsprechenden Lehrveranstaltungen. Bloch begann mit folgender Prüfungsfrage: Sie befassen sich doch mit naturwissenschaftlichen Problemen. Worin besteht denn eigentlich der Zusammenhang zwischen den Gasgesetzen von Boyle-Mariotte und der Leibnizschen Monade? Ich versuchte zunächst die Gasgesetze zu erklären. Bloch mit seiner tiefen sonoren Stimme: »Das will ich nicht wissen.« Dann folgte die Darstellung der Monade als kraftgeladene einfache Substanz und ihrer inneren Reflexion in sich selbst. Bloch: »Das ist nicht das Problem!« Schließlich fiel mir ein, daß Leibniz aus der Verhinderung der Durchsetzung der Gesetze die vorwärtsweisende Tendenz des Zukünftigen erwachsen läßt. »Das kommt der Sache schon näher«, meinte Bloch. Aber den daraus abzuleitenden Grundgedanken konnte ich nicht darlegen. Bloch half nach: »Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger.« Heute weiß ich natürlich, daß dieser Satz paradigmatischen Charakter in der Leibnizschen Philosophie hat. Wenn in jeder komplizierten Struktur der *fensterlosen Monade* die Spuren der Zukunft integriert sind, weil »Gott« die Welt als ständigen Prozeß durch sein Denken produziert, dann sind Vergangenheit und Zukunft in

der Gegenwart dieser individuellen Einheit enthalten. Als immer Gegenwärtiges ist sie das Ganze ihrer Vergangenheit und Zukunft.

In der *Monadologie* steht darüber folgendes geschrieben: »Da nun jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz eine natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, so daß die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht.«<sup>1</sup> Dieser bemerkenswerte Gedanke wird noch einmal aus anderer Sicht in einer Argumentation mit dem Philosophen Pierre Bayle entwickelt: Bayle behauptet, daß »Gott« der Vollstrecker seiner eigenen Gesetze sein muß, während Leibniz meint, »daß es die Seele ist«. Bayle wendet dagegen ein, »daß die Seele kein Werkzeug zu einer derartigen Vollstreckung habe«. Leibniz antwortet darauf, daß »sie deren hat, es sind das ihre gegenwärtigen Gedanken, aus denen die folgenden entstehen, und man darf sagen, daß in ihr wie überall die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht«<sup>2</sup>. Im Zusammenhang mit den Gasgesetzen von Boyle-Mariotte, äußert Leibniz, daß die zeitweilige Verhinderung der Durchsetzung der Gesetzmäßigkeiten »die vorwärtsweisende Tendenz des Zukünftigen« erwachsen läßt.

Nach Auffassung Blochs wächst die Tendenz aus der Einengung, aus der Verhinderung der Durchsetzung von Gesetzmäßigkeiten. In diesem Zusammenhang verweist er auf einen Gedanken von Karl Marx: »Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht.«<sup>3</sup> In der Vorlesung sagte er: Hier kommt Explosion hinein. Die Anwesenheit der verhinderten Zukunft in der Gegenwart wird zu einer explosiven treibenden Kraft.

1 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die Monadologie*. In: *Kleinere philosophische Schriften*. Leipzig o. J. S. 155. – 2 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Entgegnung auf die in der 2. Auflage des Bayleschen Wörterbuchs enthaltenen Bemerkungen*. Ebenda. S. 114. – 3 Karl Marx: *Das Kapital*. Erster Band. In: *MEW*. Bd. 23. S. 779.

Den Ausgangspunkt seiner Philosophie findet Bloch bereits sehr früh. Er schreibt: »Zweiundzwanzigjährig kam der Blitz: Die Entdeckung des Noch-Nicht-Bewußten, die Verwandtschaft seiner Inhalte mit dem ebenso Latenten in der Welt.«<sup>4</sup> Der Entdeckung des *Noch-Nicht-Bewußten* von Bloch geht die Entdeckung bewußter Denkvorgänge überhaupt voraus. In Leibniz' Schrift gegen John Locke – »Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand« (1765 zum ersten Male erschienen) – finden diese Gedanken Eingang in die Philosophie. Zu dem paradigmatischen Satz Lockes: *Nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen* – macht Leibniz eine kleine Randbemerkung: *Außer dem Verstande!* Es ist also etwas apriori im Verstande enthalten – die angeborenen Ideen. Es müsse deshalb gefragt werden, ob tatsächlich alle Wahrheiten von der Erfahrung abhängen, oder ob es nicht auch solche gibt, die einen anderen Grund haben. Dazu Leibniz: »Die Sinne sind zwar für alle unserer wirklichen Erkenntnisse notwendig, aber doch nicht hinreichend, um uns diese Erkenntnisse in ihrer Gesamtheit zu geben.«<sup>5</sup> Der menschliche Geist enthält seiner Meinung nach zwei Vernunftprinzipien: Erstens das Prinzip der Identität bzw. des Nichtwiderspruchs, welches die Grenzen der logischen Möglichkeiten und damit die rationalen ewigen Wahrheiten bedingt, und zweitens das Prinzip des zureichenden Grundes, das alle tatsächlichen bzw. Erfahrungswahrheiten bedingt. Selbst »Gott« kann dieses Prinzip nicht verletzen, denn das widerspräche seiner Weisheit.

Auf jenem beruht die Mathematik und Logik, auf diesem die Physik. Was mit jenem streitet, ist logisch unmöglich, was mit diesem streitet, ist physikalisch unmöglich. Beide Wahrheiten bilden den Inhalt der Vernunft. Beide Prinzipien orientieren auf kleinste atomare Impulse. Im logischen Raum sind es Gedankenatome, die er bereits mit 18 Jahren in ein Gedankenalphabet einordnen wollte. Im physikalischen Raum sind es die unmerklichen Perzeptionen. Beide haben Blochs Interesse geweckt.

Dazu eine kurze Erklärung: Wenn die kleinste individuelle Einheit (Monade, das wirkliche Atom, denn sie ist unteilbar, weil sie eine komplexe Struktur besitzt) als immer Gegenwärtiges ein Ganzes ihrer Vergangenheit und Zukunft ist, die Gegenwart also mit der Zukunft schwanger geht, dann muß eine stetige Entwicklung des Individuums die Folge sein. Entsprechend ist im gegenwärtigen Entwicklungsstadium die Zukunft präformiert. Die unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungsmöglichkeiten existiert in ihrer Einheit als Vorstellung (*perceptio*). Sie ist ein lebendiges Prinzip, denn jedes Individuum entwickelt sich, bildet aus eigenen Kräften eine gesetzmäßige Reihe von Vorstellungen aus und ist dauernd bestrebt, von Vorstellung zu Vorstellung überzugehen. *Perceptio* ist damit höchster Ausdruck für jenes Prinzip, das tätige *Kraft, Form, Seele* genannt wird. Sie ist das Prinzip der Entwicklung. Die Perzeptionen sind mit kleinsten Impulsen verkoppelt. Es gibt beispielsweise Einwirkungen auf unser Bewußtsein, die für sich gar nicht wahrnehmbar sind. Leibniz erläutert das folgendermaßen: Auf der einen Seite gibt es kleinste Bewegungsimpulse, die die Dynamik der Monade zum Ausdruck bringen, andererseits gibt es solche Impulse für das Heraufrufen von Vorstellungen. Stellen wir uns vor, wir hören das Geräusch des Meeres. Man müßte doch die einzelnen Wellen, aus denen sich das Geräusch zusammensetzt, heraushören. So muß die Bewegung jeder einzelnen Welle auf »uns einen Eindruck machen und jedes Einzelgeräusch muß, so gering es auch sein mag, von uns irgendwie aufgefaßt werden, sonst würde man von hunderttausend Wellen keinen Eindruck haben, da hunderttausend Nichtse zusammen nicht Etwas ausmachen«<sup>6</sup>. Demnach existieren nach Leibniz Einwirkungen auf unser Bewußtsein, die für sich gar nicht wahrnehmbar sind. Diese kleinsten Wahrnehmungen sind die *unmerklichen Perzeptionen*.<sup>7</sup>

»Die unmerklichen Perzeptionen sind mit einem Worte in der Geisteslehre [...] von ebenso großer Bedeutung, wie es die unmerklichen Körper in der Phy-

<sup>4</sup> Ernst Bloch: *Über Eigenes selber*. In: »Morgenblatt des Suhrkamp-Verlages«. Frankfurt am Main vom 2. November 1959 (Sondernummer »Ernst Bloch«). – <sup>5</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Übersetzt und erläutert von Ernst Cassirer. Hamburg 1971. S. 4. – <sup>6</sup> Ebenda. S. 11. – <sup>7</sup> Siehe auch Detlef Horster: *Bloch – zur Einführung*. 6. Aufl. Hamburg 1987. S. 54f.

sik sind; und es ist gleich unvernünftig, die einen wie die anderen unter dem Vorwande, daß sie außerhalb des Bereichs unserer Sinne fallen, zu verwerfen.«<sup>8</sup>

Es verhält sich nach Leibniz mit den unmerklichen Wahrnehmungen genauso wie mit den vergessenen Vorstellungen. Im Menschen erhalten sich auf der Grundlage der *unmerklichen Perzeptionen* Spuren seiner früheren Zustände. Durch sie wird die Verknüpfung mit seinem gegenwärtigen Zustand hergestellt. Diese Spuren sind auch dann im Menschen enthalten, »wenn sie für das Individuum selber nicht merklich wären, d. h. wenn es keine ausdrückliche Erinnerung mehr an sie besäße«<sup>9</sup>. Aber bei Leibniz ist das Unbewußte nicht nur auf die Vergangenheit bezogen, sondern wie bereits dargestellt bilden bei ihm Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine dialektische Einheit.

Zurück zur Explikation des Noch-Nicht-Bewußten bei Ernst Bloch. Es ist seiner Meinung nach der *psychische Geburtsort des Neuen*. Dabei setzt er die Auseinandersetzung mit der historischen Realität voraus. Dieses Vorausbewußtsein prägt sich besonders in der Jugend aus. Sie besitze träumerische Zustände, die aus Noch-Nicht-Bewußtsein bestehen.

Sich an seine eigene Jugend erinnernd schreibt er über dieses wachsende Interesse Jugendlicher an zukünftigen, noch weit entfernten Erscheinungen: »Ich hielt mich an die Luftballons auf der Messe, welche gerade noch garnicht schwer sind. Im Gegenteil, sie steigen in die Höhe, und zwar, läßt man sie los, solange bis die Luft um sie her dünn ist wie das Gas innen. Und desto mehr streben sie in die Höhe, je weiter sie von diesem Punkt entfernt sind.«<sup>10</sup> Jugend, Frühling und Zeitwende stehen bei ihm für starke politische und kulturelle Anstöße. Sie beflügeln in besonderem Maße *Ahnung, Erwartung und Phantasien des objektiv Möglichen*. Sie geben dem Noch-Nicht-Bewußten eine geschichtliche Dimension. Das *Dunkel im Jetzt bekommt Licht*, wird zur Aufbruchstimmung. Entwürfe für ein besseres Leben entstehen. Hierin äußert sich besonders der *Bruder Leibniz* im Blochschen Philo-

sophieren. Lassen wir Leibniz sprechen: »Es bildet eines der Gesetze meines Systems der allgemeinen Harmonie, daß die Gegenwart die Zukunft in sich enthält und daß der [...] Sehende auch in dem Seienden das werdende erblickt.«<sup>11</sup> Bei Leibniz ist das Unbewußte weitaus stärker auf die Zukunft bezogen als auf Rückerinnerung an Vergangenes. Deshalb ist die Frage durchaus berechtigt, warum in der Folgezeit die Aufmerksamkeit dem Nicht-Mehr-Bewußten galt. Freud und Jung haben es bekanntlich besonders hervorgehoben und herausgearbeitet.

Ernst Bloch sieht den entscheidenden Rückschlag gegenüber Leibniz in der Zeit der Romantik. Sie richtet den Blick mehr auf die Vergangenheit als auf die Zukunft. »Das Quellen war hier gewiß lebhaft und Unerhörtes schien darin in Gang zu kommen, aber das Gefühl eines verlorenen Gestern schlug mit einer Kraft dagegen an, die der Sturm und Drang nicht kennen wollte noch konnte. Diese Kraft wurde von den reaktionären, gegen die bürgerliche Revolution gerichteten Auftrag geliefert, wie er wachsend die deutsche Romantik bestimmte und trotzdem vorhandene unleugbar progressive Züge durchkreuzte. Auf kaum mehr nacherfahrbare Weise war der Romantiker Vergangenheitem verfallen, und das mit einem *lex continui*, die – dem reaktionären Auftrag gemäß – in der mond-beglänzten Zaubernacht vorzugsweise nur Ritterburgen ragen ließ.«<sup>12</sup> So wird Leibnizens Vorstellung einer Einheit von Vergangenheit und Gegenwart mit der Zukunft wieder verloren. Das Interesse gilt jetzt mehr dem Nicht-Mehr-Bewußten als dem Noch-Nicht-Bewußten.

Wenn beispielsweise die Psychoanalyse als die Theorie des Unbewußten bezeichnet wird, dann müßte in ihr nach Bloch auch die Möglichkeit liegen, die Tendenzen in dem längst vergessenen Bewußtsein, das nach vorne strebt, aufzudecken, dessen Inhalte aber nie verwirklicht worden sind. Dazu Bloch: »Erst der Marxismus vor allem hat einen Begriff des Wissens in die Welt gebracht, der nicht mehr wesentlich auf Gewordenheit bezogen ist, sondern auf die Tendenz

8 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Hamburg 1971. S. 13. – 9 Ebenda. S. 12. – 10 Ernst Bloch: *Spuren*. In: *EBGA*. Bd. 1. Frankfurt am Main 1969. S. 66. – 11 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die Theodicee. Nebst Zusätzen der Debosses'schen Übertragung mit Einleitung und Erläuterungen von Robert Habs*. Bd. 1. Leipzig o. J. S. 213. – 12 Ernst Bloch: *Prinzip Hoffnung*. Bd. 1. Berlin 1954. S. 149.

des Heraufkommenden; so bringt er erstmals Zukunft in den theoretischen Griff.<sup>13</sup> An einer anderen Stelle schreibt er: »Marxistische Philosophie ist die der Zukunft, [...] in diesem versammelten *Frontbewußtsein*, lebendige, dem Geschehen vertraute, dem Novum verschworene Theorie Praxis der begriffenen Tendenz [...] Wesen ist nicht Gewesenheit; konträr: das Wesen

der Welt liegt selber an der Front.«<sup>14</sup> Auf dem Tübinger Waldfriedhof stehen auf dem Gedenkstein über seinem Grab nur drei eingemeißelte Worte: Denken ist Überschreiten, trotzig über den Tod hinausweisend. Diese Aussage stammt aus der Einleitung zum Prinzip Hoffnung. Ein Gedanke, dem sowohl Leibniz als auch Marx nicht widersprechen würde.

<sup>13</sup> *Ebenda*. S. 156. – <sup>14</sup> *Ebenda*. S. 15f.

GÜNTER MIETH

## Ernst Blochs Schiller-Rede von 1955 Weimar als Schillers Abbiegung und Höhe\*

*Meinen Freunden im literaturhistorischen Arbeitskreis  
der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen gewidmet*

Am Beginn, wie häufig bei Bloch, eine frappierende, verallgemeinerte Aussage, sozusagen von weit her, sentenzenhaft: »Alles Lebhaftes reizt und regt auf.« (S. 96.) Dann ein erster Schritt der Annäherung: »Am sichersten, wenn es mit fordernden Gesten und von Haus aus fast reißend auftritt.« (Ebenda.) Und nun erst, im dritten Satz, die Nahperspektive: »Das ist bei keinem großen Dichter sicherer der Fall als bei Schiller.« (Ebenda.) Aber auch hier wieder syntaktisch der Umweg über die großen Dichter. Und schließlich, im nächsten Satz des ersten Absatzes des großen Essays, die gleichsam moralisch-kategoriale Einordnung dieses Dichters: »Er ist der Gewalttätige, am liebsten Schlag auf Schlag, obwohl er oft davor erschrickt und sich besonders in Zucht faßt.« (Ebenda.) Mit Hilfe eines psychologischen Moments wird die

moralisch-kategoriale Einordnung relativiert. Auch der nächste Satz lebt vom Widerspruch: »Er ist der triebhaft Rednerische, obwohl er zugleich ein durchaus untersuchender, ruhig abwägender Denker ist.« (Ebenda.) Und schließlich der letzte Satz des ersten Absatzes, der verdeutlicht, daß Bloch von der Wirkung dieses Dichters ausgeht, sozusagen einen wirkungsästhetischen Ansatzpunkt gefunden hat: »So wirkt sein Bild keinesfalls übersichtlich ein.« (Ebenda.) Dieser wirkungsästhetische Aspekt wird dann gleich ins Geschichtliche gekehrt, wenn es heißt: »Aber nun wieder gibt es kaum einen Dichter, der so leicht abzustempeln war.« (Ebenda.)

Im Verlaufe des ersten Teils des Essays, der im Unterschied zu den folgenden Abschnitten keine Überschrift trägt, kristallisiert sich der Grundzug, den

\* Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um die wörtliche Fassung meines Vortrags auf dem Kolloquium. Zitiert wird – weil leicht zugänglich – nach dem (Hans Mayer gewidmeten) Band 9 der Werkausgabe (nur mit Seitenangabe). Leider enthält gerade dieser, die »Literarischen Aufsätze« umfassende Band kein Namenregister. Die Erstveröffentlichung der Rede erschien in »Sinn und Form« (1955) 7. S. 157–175) unter der Überschrift »Schiller und Weimar als seine Abbiegung und seine Höhe«. Zur Titelgebung siehe die Briefe Ernst Blochs an Peter Huchel, den damaligen Chefredakteur von »Sinn und Form« (Ernst Bloch: Briefe 1903–1975. Bd. 2. Frankfurt am Main 1985. S. 872ff). Leider findet sich auf Ernst Blochs Beitrag zur Schiller-Rezeption keinerlei Hinweis in der von Norbert Oellers herausgegebenen Dokumentation »Schiller – Zeitgenosse aller Epochen« (München 1976), geschweige denn ein Auszug aus dem Essay. Bemerkenswert immerhin, daß Benno von Wiese, der akademische Lehrer von Norbert Oellers, weitsichtig folgendes bemerkte: »Es wäre reizvoll, diese ästhetische Utopie [Schillers – G. M.] mit Ernst Blochs utopischem Denken über das ›Prinzip Hoffnung‹ zu konfrontieren. Aber das müssen wir uns hier versagen. Die Unterschiede sind freilich unverkennbar. Denn Blochs Utopie meint stets noch irdische Glückseligkeit, sie setzt dabei das Denken Karl Marx' über den Gesellschaftsprozess voraus und verlangt damit eine deutliche Abwendung vom ›idealistischen‹ oder auch ›existenzialistischen‹ Denken.« So Benno von Wiese in seiner Publikation »Friedrich Schiller – Erbe und Aufgabe« von 1964. (Das Zitat nach der oben erwähnten Dokumentation. Teil II. S. 453.) Natürlich konnte es aus verschiedenen Gründen nicht das Ziel dieses Beitrags sein, den vielfältigen Vermittlungen zwischen Friedrich Schillers und Ernst Blochs utopischem Denken nachzugehen. Ein – noch ausstehender – Versuch in dieser Richtung hätte zunächst einmal alle direkten Bezüge Ernst Blochs auf Schiller zu sichten, was mit Hilfe der Werkausgabe relativ leicht zu bewältigen wäre. Eine erste Durchsicht der entsprechenden Belege bestätigt Hans Mayers Feststellung: »Ernst Bloch hat sich stets zu Friedrich Schiller bekannt [...] In Blochs großem Schiller-Essay aus dem Jubiläumjahr 1955 wird Schillers Philosophie der Hoffnung, entgegen allen vulgär-marxistischen Warnungen vor dem Idealismus, unmittelbar bezeichnet als ›Prolog der menschlichen Freiheit und Würde. Bloch ließ diese Worte kursiv setzen, also unterstreichen.« (Hans Mayer: Reden über Ernst Bloch. Frankfurt am Main 1989. S. 65f.) – Neben der notwendigen Entsagung, das Verhältnis Ernst Blochs zu Friedrich Schiller grundsätzlich in den Blick zu bekommen, wird in dem vorliegenden Beitrag zu »Werk und Wirken Ernst Blochs in Leipzig« auch bewußt auf die Erinnerung der persönlichen Begegnungen genauso wie auf die Beschreibung der Faszination, die von seinen Vorlesungen ausging, verzichtet. Nicht unerwähnt bleiben soll dennoch, daß mir sein im Anatomischen Institut am 20. Oktober 1955 gehaltenen Vortrag unter dem Titel »Universität, Wahrheit, Freiheit« zu einer prägenden Erfahrung wurde.

Bloch im »Bild« Schillers sieht, heraus. Da heißt es: »Schiller, als der von Haus aus Plebejisch-Revolutionäre, wurde aber am sichtbarsten gestört, betroffen. Und nicht nur durch Misere des Drucks, auch der Anziehung: der größte Volksschriftsteller aller Zeiten trat unter höfischen, auch klassizistischen Marmor.« (S. 97.) Dies wird im folgenden von Bloch näher ausgeführt. Der Essay trägt ja den konzeptionell gemeinten Titel: »Weimar als Schillers Abbiegung und Höhe«. Damit ist bereits verdeutlicht: Bloch zielt auf den ganzen Schiller, nicht nur auf einen Ausschnitt seines Lebens und Schaffens. Er meißelt einige Grundzüge an Schiller heraus: das Feurige, das Volkshafte, das Reißende und das Überholende. Diese substantivierten Adjektive und substantivierten Partizipien oszillieren gleichsam zwischen psychologisch-moralischen und ästhetisch-philosophischen Charakteristika. Deren innere Dynamik sowohl im einzelnen Zug wie auch zwischen ihnen findet ihren Halt in der Überschriftsbildung und mathematischen Durchzählung, nicht aber in dialektisch-logischer Anordnung. Der Blick zielt aufs Ganze, und zwar so, daß diese vier Züge wechselseitig aufeinander bezogen sind: die ersten drei überzogen durch den vierten. Bei Bloch heißt der erste Satz, mit dem er die Ausführung des vierten Charakteristikums beginnt: »Darüber jedoch zieht noch ein Viertes, ja es nimmt seinen Umweg viel weiter hinaus.« (S. 105.)

Betrachten wir nun die vier Annäherungen an Schiller, die – wohlgemerkt – nicht biographisch-genetischer Natur sind, etwas genauer.

*Erstens:* »Eines wirkt da freilich unberührt durch alle Lagen weiter. Es ist das *Feurige* in Schiller, das bis zuletzt nicht zu dämpfen war. Hierbei hat dieser Zug, indem er ebenso nicht ganz reif wurde, auch kein Alter angesetzt.« (S. 98.) Das Feurige bewirkte, daß Schiller der Dichter der Jugend wurde, und – mit einem Anklang an ein bekanntes Schiller-Zitat – heißt es: »vor allem in Zeiten, wo nicht sie, sondern das Alter rasch fertig ist mit dem Wort« (ebenda). Die Metapher des Feurigen wird dann mehr umkreist als erläutert durch »fliegende Hitze der Empfindung« in den frühesten Gedichten, durch »unmittelbare Kraft

des Schäumens, Ringens«, durch »das Freie«, »Unverkrampfte, Unbedingte« und schließlich noch durch eine andere, in Blochs Denken zentrale Metapher: die des aufrechten Gangs<sup>1</sup>.

*Zweitens* das dem ersten »eng verwandte« Volkshafte. War das erste Element weitgehend unhistorisch-psychologisch zu verstehen, so rückt nunmehr Geschichte ins Blickfeld, freilich nicht die Geschichte der Literatur, sondern ganz allgemein »die deutsche, damals bürgerliche Nation«, zu der sich Schiller mit seinem Freiheitsruf entschieden hinwendete. Allerdings beginnt für Bloch hier bereits eine »Biegung«, wie er es nennt. Diese »Biegung« besteht für Bloch darin, daß Schiller »von dem wirklichen Volkston dieser Zeit, nämlich der Marseillaise, wegführte« (S. 98f.). Also einerseits Schillers »plebejisch-revolutionäre Anlage«, als eine »ununterdrückbare«, andererseits sein Anteil daran, »sich das Volk keinesfalls jakobinisch zu denken«. So erscheint »der wirkliche Nationaldichter« als einer, dem – hervorgehoben – ein »unterbrochener Brutus« innewohnt. Von dieser Einsicht ausgehend, von »Schillers Unvertrauen zum wirklichen Volk«, kann verständlich gemacht werden, daß der spätere Mißbrauch Schillers in seiner »Schieflage, der oft unverhohlenen philisterhaften, zur Französischen Revolution« (S. 101), begründet war. Mit diesen Gedanken über die Einheit von Werk und Wirkung, Ideenwelt und deren historisch bedingter Rezeption, geht Ernst Bloch, soweit ich sehe, über den damaligen Stand der Schiller-Forschung hinaus, auch über Hans Mayer, den er an einer Stelle, ihm zustimmend, erwähnt. Indessen: Die Geschichte der Schiller-Aneignung bleibt für Ernst Bloch im Jahre 1955 nach vorn offen. Die Ausführungen zum Aspekt »Das Volkshafte« schließen so: »Aber 1955 kann Schiller endlich wieder in Erinnerung an 1859 und viel genauer als damals gefeiert werden, Schillers demokratischer Patriotismus mit dem sprechbaren Pathos von jenem *Inhalt* her, der jetzt erst, von Herr und Ausbeuter frei, nach Hause kommen könnte.« (Ebenda.) Ernst Bloch, äußerst sprachbewußt, formulierte: »nach Hause kommen könnte«. Es war noch nicht: Heimat.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Siehe dazu die instruktive Studie von Gérard Rault: *Ernst Blochs Metapher des »aufrechten Gangs«*. Zum Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. In: *Synthesis philosophica* 4 (1987). S. 531–550. –<sup>2</sup> Ein erst nach dem Kolloquium unternommener Vergleich zwischen der ursprünglichen, in »Sinn und Form« abgedruckten Fassung und der endgültigen Fassung der Werkausgabe zeitigte eine von

Die *dritte* – wenn man so sagen kann – Schicht in Schiller und seiner dichterischen Produktion ist, wie bereits bemerkt, das Reißende, »ja«, wie Bloch schreibt, »vom feinen Mann her beurteilt, das Reißerische. Oder positiv und einwandfrei: das *Sensationelle*« (ebenda). Die Überschrift zu diesem Abschnitt des Essays heißt dann auch »Die Sensation und Kolportage«. Gemeint ist damit Schillers »Liebe zu unmittelbar spannenden, aufregenden Stoffen«. Inhaltlich und stilistisch höchst bezeichnend folgende Formulierung: »Schiller hatte Interesse für alles, was an einem Galgen hart vorbeistreifte oder dort hängen blieb, ebenso aber spannte ihn die Polizei, die ›Leichenöffnung des Lasters‹« (S. 102). Dieses Element aber gerät dann – biographisch-genetisch – in eine »Kühlung«, wie Bloch sagt, nämlich in den »Weimarer Klassizismus«. Bloch gebraucht also, im Unterschied zur damaligen, auch marxistischen Literaturgeschichtsschreibung, den Terminus Weimarer Klassizismus. Damit ist kritische Distanz gesetzt – im Grunde etwas Unerhörtes für die Mitte der 50er Jahre. Zu dieser »Kühlung« tritt Schillers Studium der Kantischen Philosophie, so daß der »Sensationslust« ein Doppeltes entgegensteht: »edler Marmor, ästhetischer Begriff«. Aber: Nach Bloch kam das »Sensationshafte« nicht zur Ruhe. Und dann versucht er – Kenner der Weltliteratur – eine überspitzende Formulierung: »Schiller wollte Shakespeare und Sophokles synthetisieren.« (Ebenda.) In diesem Kontext findet Bloch eine einprägsame Formel für das Ineinander von Sensation und Klassizismus, für Schillers Einzigartigkeit: »Sensation in Marmor«. Über diese typisch Blochsche Metaphorik mag man streiten. Aber das damit Bezeichnete zielt unwiderlegbar auf die Widersprüchlichkeit der Weimarer Klassik, die ja auch kein anderer als Bertolt Brecht erkannte. Bloch zeigt dann das Negative und Positive dieses literarhistorischen Vorgangs, der aber von ihm doch wohl eher als psychologisch-ästhetischer Hergang begriffen wird. Beeindruckend – manch Literaturhistoriker sollte da erleichen –, auf welche Weise Bloch seine These bis ins Sprachlich-Stilistische führt und

mit dramaturgischen Beobachtungen stützt. Immer wieder zeigt sich ein intimes Vertrautsein mit dem Werk und der Person Schillers, ein poetisches Gespür für dessen Einzigartigkeit, die für ihn darin besteht, daß er der »spannungsreichste deutsche Dramatiker« war.

Schließlich das *vierte* Charakteristikum Schillers. Ernst Bloch findet dafür den eigenwillig metaphorischen Begriff »das Überholende«. Da heißt es: »Man kennt es, vom Feurigen, Nationalen, weniger vom Sensationellen genährt, als das *Ungenügen, das Überholende* an Schiller.« (S. 105.) Für Bloch ist Schiller »der klassische Dichter des Ungenügens«. Diese sozusagen alles überziehende Schicht wird dann in ihrer Widersprüchlichkeit gezeigt, und zwar in ihrer Bezogenheit auf die »größte Tendenz seines Jahrhunderts«: die Französische Revolution. Ganz im Unterschied zur damals gängigen marxistischen Forschung betont Bloch Schillers Verneinung nicht nur der Formen, sondern auch der »spezifischen Inhalte (Freiheit und Gleichheit) der bürgerlichen Revolution«. In diesem Zusammenhang fällt der Begriff »aristokratische Form des Klassizismus« (S. 106). Auf der Grundlage der genauen Kenntnis einzelner Gedichte wird dann von – hervorgehoben – »abgelenkter, falsch und defätistisch gewordener Überholung« gesprochen. Man kann darüber streiten, ob die Metapher der Überholung hier noch dem gemeinten Inhalt angemessen ist. Ich muß es mir versagen, diesen Abschnitt des Essays im Verfolg der Blochschen Argumentation genauer zu betrachten. Immerhin ließe sich wohl nachweisen, wie genau historisch differenziert Ernst Bloch mit der Kategorie des Utopischen als Instrumentarium der Analyse umgeht. Daß dabei im Begrifflichen Poetisches, Ästhetisches, Moralisches, Politisches und Historisches ineinanderfließen, sollte nicht als Verlust betrachtet werden.

Nachdem Schiller zunächst als Ganzer im Blickfeld Blochs war, zielt er im nächsten Abschnitt mit der Überschrift »Durchs Schöne zum Wahren« auf ein einzelnes Gedicht, das dem Philosophen offen-

*Ernst Bloch (historisch und personengeschichtlich) leicht erklärbare Korrektur: Ursprünglich nämlich hatte Ernst Bloch formuliert: »Aber 1955 kann Schiller endlich wieder in Erinnerung an 1859 und viel genauer als damals gefeiert werden, Schillers demokratischer Patriotismus, mit dem sprechbaren Pathos von dessen Inhalt her, der jetzt erst, von Herr und Ausbeuter weg, nach Hause kommt.« (Sinn und Form 7(1955)2. S. 161.) Vielleicht lohnte sich überhaupt ein genauer Textvergleich dieser Fassung mit der endgültigen. Verwiesen sei wenigstens darauf, daß die Zwischenüberschriften ursprünglich fehlten. Manuskripte zu diesem Essay waren (1997) nicht zugänglich.*

sichtlich wegen seiner Thematik nahelag: »Die Künstler«, geht es doch in ihm nicht zuletzt um die Relation Schönheit – Wahrheit. Bei diesen Ausführungen ist Bloch sozusagen ganz zu Hause. An diesem Gedicht geht Ernst Bloch »ein gleichsam nichtgewordenes Bild Schillers« auf, wohl meinend, eine Konzeption über das Verhältnis von Schönheit und Wahrheit vor Schillers Beschäftigung mit Kant, vor »der Ablenkung, Abkühlung« in Weimar. Der Zugriff Blochs zu Schillers Gedicht »Die Künstler« enthält in nuce sein Konzept über das Verhältnis von Kunst und Philosophie. Nachdem Bloch auf »Falsches« in der Kunstauffassung Schillers hingewiesen hat, betont er die andere, endgültige Seite: die Kunst als »während Antizipation«. Hier wäre zu fragen, ob nicht Ernst Blochs intime Kenntnis Schillers, dessen wirkliche Aneignung, wohl seit seiner Gymnasialzeit, nicht vielleicht in irgendeiner Weise sein Philosophieren beeinflusst hat. Immerhin: Nur Schiller, als einziger Dichter, ist Gegenstand eines derart gewichtigen Essays. Mehr noch: Nur ihm ist ein eigenes Buch mit dem Titel »Die Kunst, Schiller zu sprechen« aus dem Jahre 1932 gewidmet, aus dem im übrigen hervorgeht – wie aus vielen anderen Bezugnahmen auf diesen Dichter –, daß Bloch, obschon Philosoph, mit außergewöhnlichem Gespür dichterische Einzigartigkeit erkannte und sie auf den Begriff zu bringen wußte.

Zuletzt kommt Ernst Bloch, wenn man so sagen kann, auf sein Eigenstes zu sprechen. Der letzte Abschnitt des Essays ist »Beschwörend Ideales« überschrieben. In ihm geht er auf den »Dichter, als vertrauendem« ein. »Sich wie der Welt vertrauendem, trotz allem, wenn Wille und Verstand nur einig sind.« (S. 114.) Dieses »beschwörend Ideale« zeigt er nicht an dem Gedicht »Die Ideale«, die für ihn »die so vielfach resignierenden« sind, sondern an dem Kurzgedicht »Kolumbus«. In diesem Gedicht ist – laut Bloch – »lauter Ausfahrt ins Neue, noch Unbekannte und deren Feier« (ebenda). Wird hier nicht auch vom Philosophen, gar von Blochs Philosophie gesprochen? Der Kurs des Schiffes, heißt es da, »geht zwar übers Vorhandene, doch nicht übers Wirkliche hinaus; er bleibt auf der Erde. Das Aufwärts wird ein Vorwärts über den jeweiligen Horizont hinaus.« (S. 115.) Genau dies ist es wohl, was Bloch zu der Überzeugung führt, daß das »großartige, sich doch genau im Abstand des Suchens befindende Weltvertrauen des Kolumbus«,

das nirgends wirklich ankommt, »hier für jeden Genius« gesetzt ist. (Siehe S. 116.) Auf der Grundlage dieses Gedichts, das Ernst Bloch besonders nahegelegen haben muß, werden nicht nur Bezüge zwischen Schillers Kolumbusbild und seinem eigenen Bild freigelegt, sondern auch zwischen dem Genius im allgemeinen und dem Philosophen im besonderen. Dies alles geschieht durchaus textnah, dem Textverständnis neue Horizonte öffnend, und unter Einbeziehung von Schillers ästhetischer Theorie.

Den gesamten Text überblickend, sei eine zusammenfassende Charakteristik gewagt. Ganz augenfällig ist, daß Ernst Bloch an Schiller einige Züge, Elemente oder Schichten herausarbeitet, die aber – wie metaphorisch auch immer – auf eine Mitte zielen: auf die Einheit von Persönlichkeit und Werk dieses Dichters. Dabei geraten freilich – wie kann es auch anders sein – die allgemeine Geschichte, die Literaturgeschichte und die individuelle Biographie an den Rand. Denn was in diesem Essay vorgeführt wird, ist im Grunde ein Aneignungsvorgang besonderer Art. Angeeignet wird hier in Form eines geistigen Prozesses ein Dichter des 18. Jahrhunderts durch einen Philosophen des 20. Jahrhunderts, aber doch so, daß Schillers dichterische Individualität nicht in philosophische Begrifflichkeit aufgelöst wird oder gar nur am Ende das philosophische Gerippe von Schillers theoretischem und poetischem Werk erscheint. Schiller ist zwar ein durch Ernst Blochs Philosophie angeeigneter, aber doch so, daß er kenntlicher wird. Dafür sorgt schon die sprachlich-stilistische Form des Essays. Aussage und Stil sind im Grunde nicht trennbar, auf logisch-dialektische Erkenntnisse reduzierbar. Aber gerade dieses Oszillieren zwischen objektiver Aussage und subjektiv-metaphorischer Sicht produziert ein ganz eigenständiges Schiller-Bild, das ganz offensichtlich in die gängige Schiller-Forschung der 50er Jahre nicht integrierbar war: weder in die der DDR noch in die der BRD. Was Ernst Bloch 1955 in Jena und danach durch die Publikation in »Sinn und Form« der Öffentlichkeit anbot, war im eigentlichen Sinne ein Bild dieses Dichters: einerseits holzschnittartig, andererseits voller geistiger Dynamik – ein Schiller-Bild, das im Grunde mit Methoden der literarischen Analyse interpretiert werden müßte.<sup>5</sup> Alles hätte natürlich mit dem Titel zu beginnen: »Weimar als Schillers Abbiegung und Höhe«.

<sup>5</sup> Hinzuzuziehen wäre dabei der instruktive Aufsatz von Hermann Wiegmann: *Le style, c'est l'homme même! Zum Prosastil Ernst Blochs*. In: *Ernst Bloch als Schriftsteller. Bloch-Jahrbuch 1994. Mössingen-Thalheim 1995*. S. 50–59. – In einem Beitrag zu dem erst unlängst erschienenen Sammelband über Ernst Blochs Philosophie ist Friedrich Dieckmann auf den Friedrich Schiller und der Schiller-Rede zukommenden Stellenwert in Blochs Philosophieren eingegangen. Siehe Friedrich Dieckmann: *Leben im Widerspruch. Wege Ernst Blochs*. In: *»Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.« Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs*. Hrsg. von Jan Robert Bloch. Frankfurt am Main 1997. S. 61–86. – Wenigstens angemerkt sei an dieser Stelle, daß sich Ernst Blochs Schiller-»Bild« natürlich auch wesentlich von dem Schiller-»Begriff« seines Jugendfreundes Georg Lukács unterschied. Auf die grundlegenden Differenzen der beiden Denker schon in früher Zeit geht Joël Lefebvre ein. Siehe Joël Lefebvre: *Construction d'une mythologie révolutionnaire (1918–1923: Bloch, Lukács)*. In: *Cahiers d'Etudes Germaniques* (1996) 30. S. 55–65.



GERHARD ZWERENZ

## Das Verschwinden Blochs im postmodernen Leipzig

### 1. Bloch als revolutionärer Existenzdenker

In »Geist der Utopie« zitiert Ernst Bloch Novalis und Friedrich Nietzsche hintereinander. Das Novalis-Zitat lautet: »Gemüt und Schicksal sind Namen eines Begriffs«. Und das Nietzsche-Wort heißt: »Hat man Charakter, so hat man auch ein Ereignis, das immer wiederkommt«. Und in geradezu prophetischhell-sichtiger Weise ergänzt Bloch die beiden Merksätze durch einen dritten von G. W. F. Hegel, wonach das tragische Individuum immer nur die Früchte seiner eigenen Taten pflücke.

Alle drei Zitate stützen die These, wonach der Mensch als Subjekt der Geschichte und Kultur seinen eigenen schicksalsgestaltenden Wert besitze. Diese Herleitung von Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann und Nietzsche, neben Hegel, wurde bisher vernachlässigt, auch von Bloch selbst, wenn er Nietzsche in »Das Prinzip Hoffnung« bald nutzt, bald zur »deutschen Unheilslinie« zählt, freilich mit dem Zusatz »und die Folgen«, was Nietzsche schon wieder exkulpiert. So geht es munter kopfüber, kopfunter vorwärts, als entweder unerschüssiges oder haßgetarntes Denken.

Hegel und Nietzsche kommen in Blochs Werk gleichermaßen vor. Der seit 1985 mit dem Erscheinen der 5. Folge des »Bloch-Almanach« zugängliche Nietzsche-Aufsatz Blochs aus dem Jahre 1906 macht enge Bindungen deutlich, die später unter dem Druck der Zeitgeschichte verunkennlicht wurden, weil die bolschewistische Oktoberrevolution und die zwanziger und dreißiger Jahre den marxistisch-leninistischen Trend einbrachten.

### 2. Bloch als Halbnietzscheaner

Bloch bejahte Nietzsche als den großen »Fragensteller« der die richtigen Fragen stelle, aber keine Antworten gebe. Er verdankt Nietzsche seinen ersten originellen Gedanken: die Kategorie des Noch-Nicht, votiert für Nietzsches »lebensbejahende Weltan-

schauung« und befürchtet zugleich deren rechte und rechtsradikale Vernutzung. Lobt Bloch Nietzsche, warnt er zugleich mit geradezu prophetischen Untertönen vor dem Mißbrauch der Kategorien Nietzsches, sei es die des Übermenschen, der Wiederkehr des Gleichen oder des Willens zur Macht. Ich werde zeigen, wie Bloch sie verändert hat, und wir sie erneut verändern müssen. Blochs Nietzsche-Aufsatz schließt mit der These, daß von Nietzsche aus der Weg zu einer »neuen Philosophie der Kultur« führe, und er nennt als Ziele die genaue »Erforschung und Vertiefung des Selbst« also des Ich, anders gesagt: des Individuums, dem eine »vollkommene Autonomie« zustehe. Dies ist kein Marx, aber purer Nietzsche.

Wer derlei Forderungen und Thesen nun etwa als lediglich dem frühen Jugendwerk Blochs zugehörig abtun möchte, der verstellt sich den Weg zum genaueren Verständnis. Auch der späte Bloch ist noch Halbnietzscheaner. Es führt eine gerade Linie von Blochs frühester Nietzsche-Arbeit über den »Geist der Utopie«, wo er Johann Sebastian Bach als Begründer des »geistlichen Ich« und Mozart als Begründer des »weltlichen Ich« feiert, bis zum Spätwerk »Naturrecht und menschliche Würde«, und es ist dies die Linie des »aufrechten Ganges«, was mit Marx heißt: Umstürzung aller Verhältnisse, in denen der Mensch ein geknechtetes, erniedrigtes Wesen ist. Nicht grundlos findet sich diese Formulierung beim jungen Marx. Wobei es nicht darum geht, Marx gegen Nietzsche auszuspielen, wohl aber darum, daß die Kulturgeschichte des Marxismus im 20. Jahrhundert zu einem Auswuchern der Kollektive, Apparate und Abstraktionen geführt hat, ja daß im Zuge der Orwellisierung in Ost wie West die Zwänge größer und die Autonomie und Freiheit des Individuums geringer wurden und werden. Der Marxismus selbst bot auf realsozialistischem Territorium keine Handhabe für die Konstituierung eines freien »sozialistischen Ich« oder, mit Nietzsche gesprochen, »Charakters«. Insofern ist Bloch gescheitert, was heißt: sein marxistischer Anteil, der

seiner Philosophie einwohnende Marxismus ist unterlegen. Der Anteil Nietzsches an Bloch jedoch enthält genau die Hilfsmittel, die eine demobilisierte, kaputte, in lauter Wehgeschrei und Wehleidigkeit ausufernde Linke benötigte. Gegen die weltumspannende Orwellisierung, gegen die tödliche Übermacht des Kapitals, der Apparate, Abstraktionen und Medienindustrien hilft nur die Selbstbehauptung autonomer, widerständiger Individuen; doch bevor ein Ich sich behaupten kann, muß es sich erst einmal finden und konstituieren. Das fällt nicht leicht. Es ist auch Bach und Mozart nicht leichtgefallen, das christliche und das weltliche Ich zu erfinden. Auf den Knien läßt es sich nicht ausrichten. Das aber ist momentan der Platz der deutschen Linken.

Warum lehnte Marx es ab, sich Marxist zu nennen? Warum ließ Stalin Lenins Kampfgefährten ermorden? Die Blochsche Frage, ob der Marxismus im sowjetischen Sozialismus kenntlich oder unkenntlich wurde, ist doppelt zu bejahen. Die Partei nach Lenin erzog das Gegenteil von Revolutionären, deren Gleichberechtigung Ich-Stärke erfordert hätte, es kamen aber Ich-geschwächte Kollektive heraus, d. h. Kafkaismus und Orwellisierung. Die SED bestand aus dem Material des Orwell-Romans »1984« – an der Spitze die Führer, die Kollektive gehorsamer unter Befehl, die Struktur auf Vernichtung jeder Freiheit gerichtet. Wer anders dachte, wurde als Renegat verfolgt, so diszipliniert marschierte das mächtige Kollektiv ins Chaos glanzlosen Zerfalls. Wo blieb da Blochs Postulat vom »aufrechten Gang«?

Er selbst verleugnete ihn, zeitweise. Nebenbei bemerkt enthält der soeben erschienene »Bloch-Almanach« 16/1997 eine Arbeit von Michael Pauen über den jungen Ernst Bloch. Titel: »Der apokalyptische Augenblick«. Ich verweise darauf, weil das meine Bewertung Blochs von anderer Seite legitimiert und die Rolle des revolutionären Subjekts weder leugnet noch kollektiviert, sondern dem revoltierenden sozialistischen Ich zuschreibt. Mein erster Deutungsversuch dazu erschien 1956 im Greifenverlag in meiner Schrift »Brecht'sche und Aristotelische Dramatik«, in der ich mich der Blochschen Katharsislehre von »Trotz und Hoffnung« zugewandt hatte.

### 3. Das Echo im Westen

Der FAZ-Herausgeber Joachim Fest gab am 9. März 1980 in seinem Blatt kund, Bloch habe »weit eher als Thomas Mann, Anlaß gehabt, eine selbstkritische Betrachtung unter dem Titel ›Bruder Hitler‹ zu schreiben«, welcher Rat Fests gewiß beherzigenswert ist, bedenken wir, daß Bloch als Jude durch seinen von Fest so genannten »Bruder Hitler« ins Gas geschickt worden wäre. Der Artikel, voll von derart geschmackvollen Seltsamkeiten, macht selbst vor dem Übersinnlichen nicht halt, wenn Joachim Fest von Bloch behauptet: »Bis ins hohe Alter hinein jedenfalls schien er betört von einer Welt im Umsturz. ›Über Mangel an revolutionärer Unruhe brauchen wir keine falschen Sorgen zu haben«, versicherte er noch 1980.«

Nun denn, da erhebt sich die Frage, wie Bloch wohl 1980 etwas versichert haben konnte, wenn er doch drei Jahre früher, 1977 verstorben ist. Wahr ist wohl, der Tote geht um. Immerhin waltet auch im Zentralorgan der Konservativen der Fortschritt. 17 Jahre nach Fests Geisterbeschwörung wird per Generationswechsel Neues vernehmbar. Der in eigenen konservativen Kreisen wegen des Verdachts unorthodoxer Gedanken nicht unumstrittene knabenhaft gestylte FAZ-Meisterfeuilletonist Frank Schirrmacher formulierte am 8. August 1997 ein paar erstaunliche Sätze als Programm »für die noch ungeschriebene Mentalitäts- und Geistesgeschichte von DDR und Bundesrepublik«: »Sie wird das akademie- und diskussionserprobte Ich porträtieren müssen, das in West wie Ost selbst noch in den apokalyptischen Warnungen vor der atomaren Gesamtauslöschung immer auch seine Größenphantasien zu erkennen gab.«

Vom FAZ-Idiom in menschliche Sprache übersetzt heißt das: Da erkennt einer in denen, die sich aus Ost und West im Kalten Krieg befehdeten, jene Kräfte, die sich auch durch sehr reale Atomkriegsgefahren nicht abbringen ließen von ihren »Größenphantasien«. Das ist nicht einfach pejorativ gemeint. Schirrmacher deutet einen Ausweg aus der drohenden Apokalypse an: »Die Historisierung der beiden Republiken gibt allmählich Material frei, das die intellektuelle Verfassung des vereinigten Landes zu verändern verspricht.« Exakter riskiert er sich nicht auszudrücken. Veränderung wohin?

Es gab in West wie Ost allerhand dem Kalten Krieg wie den Atomkriegsrüstungen widerstehende Menschen, für die das Frankfurter Kapitalzentralorgan nur Hohn und Haß abzusondern hatte. Spätling Schirmmacher drückte damals noch die Schulbank. Es gab einen bezeichnenden Nachkriegsanfang: Gottfried Benn meinte 1949, alle guten Schriftsteller seien jetzt im Osten, keiner im Westen. Vier Jahrzehnte später, am 9. August 1997, servierte die FAZ einen Vorabdruck aus Ernst Jüngers »Siebzig verweht V«, wo es heißt: »Wenn ich als Anarch auf mein Verhalten im Dritten Reich zurückblicke, fällt mir ein, daß ich nie mit Heil Hitler begrüßt habe.« Ja – diese tollkühnen aufrechten Anarchen der westlichen Welt. Wir verstehen: Ins Widerstandsmuseum mit dem tapfren Helden zweier Weltkriege, neben General Heusinger, der beim Attentat am 20. Juli 1944 neben seinem Führer am Tisch in der Wolfsschanze treu und brav aufrecht stehend leicht verletzt wurde und kürzlich von Minister Rühle als Bundeswehrgeneral und braver Mann gewürdigt worden ist. Da sind noch Plätze frei zwischen Walhalla und Panoptikum. Soviel zu Benn, Jünger, Heusinger – die Helden der westlichen Welt.

#### 4. Vor Kafkas Tür stehenbleiben oder hindurchgehen

Wir, die traumatisierten Jüngeren der Nachkriegszeit, empfanden die DDR als revolutionäre Frucht der Geschichte, und in den »goldenen fünfziger Jahren Leipzigs« fanden wir eben hier am Ort Gelehrte wie Werner Krauss, Fritz Behrens, Walter Markov, Ernst Engelberg, Hans Mayer, Ernst Bloch, ein jeder ein revolutionär-intellektueller Individualist. Unsere Lehrer kamen aus KZ's, Todeszellen, Zuchthäusern und dem Exil, jeder eine Kapazität an Wissen, Charakter, Persönlichkeit, wo denn in beiden Nachkriegsdeutschland gab es das noch? Die genannten Namen stehen für viele, Leipzigs Alma mater war die kulturelle Hochburg der 50er Jahre. Dankbar saßen wir zu Füßen der Meisterdenker, von denen wir zu lernen hofften, mehr als vom Leben und von den Lehren Adenauers, Globkes, Gehlens, Filbingers und jener ihnen ergebenden westlichen Professoren, die in ihrer Vergangenheit alles aufzuweisen hatten oder gar nichts, jedenfalls keine antifaschistische Widerstandshandlung.

Unsere Lehrer und wir, ihre Schüler, glichen Kafkas Mann vom Lande, der einem Türsteher gehorcht, unwillig, vielleicht wider besseres Wissen. Denn Kafkas Story »Vor dem Gesetz« enthält die Urszene der individuellen Revolte: Wer vor der Tür hocken bleibt, unterläßt den Aufstand. Wer hindurchgeht, riskiert auf der Suche nach Freiheit Irrtum und Untergang. Das Hockenbleiben ist Trägheit, wo nicht Feigheit, der Durchgang führt in die Tragödie. Wer will da richten, aus dem Glashaus heraus.

Die Partei verlangte Unterwerfungsrituale. Als Marxisten hatten wir die revolutionäre Idee akzeptiert. Die Partei, die sich als Verkörperung der Idee verstand, verlangte auch diese Unterwerfung. Insofern wir gehorchten, geschah es aus Achtung vor den Ideen und der Partei und vor unseren großen Lehrern vor Ort. Unser deutscher Schuldgefühl nicht zu vergessen. Der Genosse war die Sühne für den Kameraden, die Freundschaft zu den Sowjets die Buße für den deutschen Krieg gegen den »jüdischen Bolschewismus«, wie der Vernichtungskrieg Hitlers und der Wehrmacht motiviert worden ist. So verbog die Partei unseren revolutionären Charakter mit keineswegs nur schlechten Argumenten. Das war unsere Zwangslage, und wie der Einzelne reagierte, ist individuell zu verantworten, aber kein Grund für ewige Feindschaft oder endlose Schuldbekundungen. Aufrechter Gang heißt auch Niederlagen aufrecht ertragen. Und klüger werden.

Wenn, wie heute üblich, von Blochs Stalinismus die Rede ist, muß hinzugefügt werden, dem jungen jüdisch-deutschen Linksintellektuellen, der die bolschewistisch-leninistische Oktoberrevolution aus gut marxistischen Gründen ursprünglich nicht wollte, blieb später in der Konfrontation mit dem Dritten Reich nur der Notausgang zu Stalin. Das gilt für die anderen Genannten ebenso, wenn auch in unterschiedlicher Deutlichkeit.

Nach dem XX. Parteitag 1956 in Moskau wollte Bloch den Weg zurückgehen und die richtige Tür aufsuchen. Eine nazistische Führungsgruppe der Partei erzwang 1957 erneute Selbstverleugnung. Das harte Wort von der »nazistischen Führungsgruppe« bedarf der Erläuterung. Für Leipzig personifizierte sich das Nazitum in einem unüberwundenen [Paul Fröhlich] Feldwebel der Wehrmacht, der nachweisbar auch so dachte und sprach. Sein Kulturwart übertrug das

Führerprinzip auf die ihm unterstellte Kultur. Wer da mitsiegt, darf es bereuen. Wer besiegt wurde, braucht sich nicht zu schämen.

Georg Lukács Informationen über Ungarn bewegten Bloch, vom Ersten Mann der ungarischen KP als dem »Verbrecher und roten Faschisten Rákosi« zu sprechen, was ihm bald, ab Jahresbeginn 1957, vorgehalten worden ist und wovon er wider besseres Wissen abrückte. Man könnte das eine Tragödie nennen, was Bloch aber, 1962 in Köln darauf angesprochen, entristet ablehnte, womit ihn die Mentalität unter das eigene Niveau zwang. Aus Gründen der Freundlichkeit spreche ich deshalb lieber von einer Tragikomödie und begründe es mit einer Anekdote, die von Ruth Römer berichtet wird, wonach Werner Krauss, der als »orthodoxer Genosse galt«, privat die regierenden Kommunisten als »Nazis« beschimpfte. »Als Bloch, Krauss und Markov einmal zu dritt zusammengesessen hatten und sich trennen wollten, fragte Markov: ›Und worüber haben wir geredet?‹ Bloch, ahnungslos in Konspiration, verstand die Frage nicht. Es ging darum, daß Markov und Krauss es für nötig hielten, sich für den Fall polizeilicher Verhöre auf ein Thema festzulegen.«

Um ein letztes Mal auf Kafka anzuspieren: Unsere Lehrer wußten bald, hinter welcher falschen Tür sie sich, ausweglos im Kollektiv gefangen, befanden und verhielten sich taktisch, weil sie von ihren heroischen Revolutionsidealen oder -illusionen nicht lassen wollten oder konnten. Das war ihre achtenswerte Entscheidung. Doch keiner von denen, die im elendigsten deutschen Kollektiv 1933 mit Brandfackeln durchs Brandenburger Tor marschiert waren oder zu deren unbewältigter Nachkommenschaft zählen, ist zur Verdammung der Revolutionäre und Widerständler berechtigt, die es immerhin versucht haben. Die DDR bestand aus zwei Republiken. Die Macht lag in Moskau, das den unterworfenen deutschen Vertrauten das untaugliche Modell verschrieb. In der Gesellschaft aber bildeten sich die Konturen eines anderen Modells heraus, das unterdrückt zu haben die Schuld der Machtinhaber ist, die sich und den sozialistischen Versuch damit zur Untauglichkeit verurteilten, und es ist die Schuld derer, die zum Dritten Reich keinen hinreichenden Bruch zulassen wollten, so geschehen im Westen.

Erinnern wir uns jetzt wieder an den Satz Schirrmachers in der FAZ: »Die Historisierung der beiden Republiken gibt allmählich Material frei, das die intellektuelle Verfassung des vereinigten Landes zu verändern verspricht.« Falls das mehr sein sollte als feuilletonistischer Hoftanz, gesteht es westliche Hybris ein. Die östliche Intellektualität, Kreativität, Tradition und innovative Fähigkeit wurden evaluiert und abgewrackt. Da fehlt nun die deutsche Linke, fehlt der weitergedachte Marx, an dem Nietzsche sich purifizieren läßt, was zu Bloch führt, der aus dem von ihm gern beschworenen »Säurebad« gereinigt auftaucht, historisiert eben, minus der von deutscher Unheilsgeschichte erzwungenen Ver- und Entfremdungen.

Die Person des Philosophen ist ergo als Archetyp des verfolgten, vom Tode bedrohten jüdischen Gelehrten zu sehen, dessen vitale Widerstandsenergie mit der Klassengesellschaft inkommensural bleibt und sich der marxistischen Logik bedient, die zur Zuchtrute verfremdete: Gulag statt Klassenlosigkeit. So wurde aus der freien Liebe des deklassierten Juden zur russischen Revolution die Zwangsehe mit dem Lenin-Stalinschen Fundamentalismus. Der Hauptfeind aber stand rechts, sprach Wehrmachtsdeutsch und erstrebte in mörderischer Zielansprache den Tod des »jüdischen Bolschewismus«. Die Kälber der braunen Kühe, die im Kriege so blöckten, nehmen sich noch heute liebend gern die letzten überlebenden jüdischen Kommunisten vor, wobei sie das rassistische Attribut zu verschweigen lernten, was ihre Feindschaft nicht mindert, die sie ausleben im Schatten unbewältigter Wehrmachtsväter und SS-Onkels. Ein Politiker, Sohn eines nach Stalingrad eingedrungenen und dort getöteten Vaters, versichert, sein Vater sei kein Krimineller gewesen. Das mag stimmen. Fragt sich nur, was er in Stalingrad zu suchen hatte. Ein anderer Politiker beklagt den Tod seines Vaters, eines Bomberpiloten, auf Kreta durch englische Hand, und singt sein Loblied auf deutsche soldatische Treue. Was aber hatte Papa wohl auf Kreta zu suchen? Kein Sohn ist für seinen Vater verantwortlich, was aber, wenn der Sohn eines KZ-Wächters als Politiker in dieselbe Richtung giftet wie vordem sein SS-gestiefelter Vater? Was, wenn Hitlers Kinder sich an Hitlers Opfern rächen? Dann stellt die deutsche Tradition sich her und der faule Apfel fällt nicht weit vom

Stamm. Und was ist, wenn Stalins Kinder ihre eigene blaubehemdete Vergangenheit bewältigen wollen, indem sie, davon ablenkend, jeden beschimpfen, der sich weigert, die guten Träume seiner Jugend für ein trockenes Plätzchen am Bonner Kanzlertisch zu verraten? Auch Stalins Kinder rächen sich auf dem Weg zur eigenen Unschuld gern an Stalins Opfern.

### 5. Nietzsche, Bloch und Korrekturen

Ein Kommunist war bis 1945 in Deutschland immer ein Toter auf Urlaub. Ein jüdischer Marxist aber hat in Deutschland immer doppelte Todfeinde. Strittig bleibt Blochs Rückzug 1956/1957 vor dem kriminellen Ungeist der Parteileitungen Berlin/Leipzig, unsäglich jener Gang ins ZK zum dortigen Zuchtmeister und Blochs Bitte um Anleitung und ideologische Hilfe, was das Politbüro-Mitglied [Kurt Hager] triumphieren ließ, hier aber nicht zur Debatte steht. Unstrittig wenigstens unter Kennern sollte sein, daß an der Leipziger Universität in den fünfziger Jahren die im Dritten Reich verfolgte Kultur ihre letzte widerständige Konzentration fand. Und erneut Verfolgung erlitt. In Maßen und dennoch tödlich. Hier vor Ort nahm die Partei schon früh die Ungestalt an, die den Geist austreibt, was nach 1989 vollendet wurde – Austreibung nach politischem Machtmaß. Die Hybris der westlichen Sieger ist gewiß nicht das letzte Wort der Geschichte. Mit dem Sieg über Marx und Lenin verlor das Kapital einen Gegner, der dem aufklärenden Rationalismus Europas zugehörte, und den nun der islamische revolutionäre Fundamentalismus ablöst. Dumme Siege rächt die Geschichte mit forcierten Drohungen.

Bleiben wir beim Kapital-Analytiker Marx, nehmen den Kulturrevolutionär Nietzsche, der jeden Antisemitismus bekämpfte, dazu und folgen in Blochs Spuren der von ihm gelegten Fährte des Widerstands, können wir in seiner expressiv-revoltierenden Sprache die systematische Delegitimierung aller Sklavensprachen entdecken inklusive der eigenen, d.h. sein Werk läßt sich streckenweise als Palimpsest lesen – unter der Schrift ist eine zweite verborgen. Die Botschaft will entziffert sein, das heißt exakt, es geht um Blochs weiterführende Übernahme und Korrektur der Postulate Nietzsches. Ich beschränke mich auf die erwähnten drei:

*Erstens: Wiederkehr des Gleichen:* ja und nein. Der Schlüssel liegt in der Transplantationsfabel, wonach ein neu aufgesetzter Kopf von den alten Körpergiften infiziert werde, d. h. die Idee (Revolution) wird als Neues vom alten Leib besiegt. Hier führt Bloch selbst Nietzsches Wiederkehrlehre gegen seine Zukunftsphilosophie an. Was ist schon ein Fortschritt wert, führt er zu einer Welt geklonter Typen und Gesellschaften. Anders gesagt: Die Kultur der Jahrtausendwende ist eher ein Überbau der Danteschen Hölle. Die Tür zum libertären Welt-Kapitalismus führt nicht in die Freiheit. Der Fortschritt läuft im Kreis herum. Die Wiederkehr des Gleichen wird zum gespenstischen Wiederholungszwang.

*Zweitens: Umwertung der Werte:* Ideologiekritisch gesehen geschah mit dem Marxismus in Rußland, was dem Urchristentum 315 in Rom widerfuhr. Indem es Staatsreligion wurde, wertete es seine Werte um. Staatsräson ging nun vor Moral. Das Objekt wurde heilig gesprochen. Wo nicht, wurde es abgeschafft. Die Freiheit des Christenmenschen unterlag den Machtinteressen Roms.

Bloch weiterführend sehen wir: Im Urchristentum der ersten drei Jahrhunderte fehlten Sicherungen gegen Machtmißbrauch für den Fall, daß dieses Christentum Staatsreligion würde. Für den Marxismus des 19. und 20. Jahrhunderts gilt dasselbe. Es handelt sich um schwerwiegende Geburtsfehler mit nachfolgender Umwertung zum bolschewistischen Fundamentalismus, der den Willen zur Macht in eine asiatische Diktatur hypertrophierte. Die Befreiung der Arbeiterklasse bestand in ihrer Entmachtung und Abschaffung.

*Drittens: Nietzsches »Wille zur Macht«* als faschistisch-militaristische wie bolschewistische Allmachtsphantasie muß zur emanzipatorischen Pluralität zivilisiert werden, was die revolutionäre Verteidigung gegen Nazisten und Faschisten einbegreift: Vom Sklavenaufstand des Spartacus bis zum Widerstand gegen Hitler reicht unsere revolutionäre Tradition, von der wir nicht abgehen. Die nationale Gegenwart benötigt, um zur universalen Zukunft zu werden, die Überwindung der eigenen Sklavenhaftigkeit, d. h. unserer eigenen Sklavensprachen der Unterwerfung, des Opportunismus, der Sucht nach Wohlbefinden auf Kosten von Unterlegenen. Im Konflikt mit dem Freund Georg Lukács um das Ganze als Totales, als Totalität,

auch Diktatur, favorisierte Bloch das Einzelne, das Detail, Fragment, und hier liegt die Wurzel des Blochschen Luxemburgismus, sein Nietzscheanertum, sein Gegendenken als permanente individuelle Revolte. Was er selbst oft in eigener Sklavensprache verpackt, so daß es auszupacken wäre.

#### 6. Was getan werden kann

Nachdem das Projekt der Postmoderne gescheitert und der Kaiser von Deutschland und EUROLand so nackt dasteht wie das Kapitalinteresse hinter ihm, ist unsere Zeit gekommen. Nehmen wir Marx, Nietzsche, Bloch als drei fragmentarische Klassiker, die einander ergänzen und von uns zu ergänzen sind. Vergessen wir unsere neumodische Ängstlichkeit. Wenn wir geschlagen und verzweifelt sind – gibt es bei Bloch nicht die Ästhetik des revolutionären Trotzes? Die Positionen des dritten Denkens, die ironische Macht der Liebe, der Erotik, der jugendlich-obszönen Geste: Ihr könnt uns mal? Von der Lebensphilosophie zur Überlebensphilosophie vordringend, geschieht die Erfindung des Menschen im Alltag, auch im eigenen. Kopfüber läßt sich ins Wasser springen, kopfunter schwimmen Tote. Widerufen wir unseren Tod als Scheintod, zeigen wir das Gesicht. Denken wir das bisher Undenkbare und Unsagbare und versuchen wir es einzuschmuggeln in die herrschende Staatssklavensprache samt Medienzauber. Zu erlernen ist die Kunst des Freischwebens ohne den Boden unter den Füßen zu verlieren, die Erfindung des unendlichen Raums zwischen Wissenschaft, Dichtung und eigenem, nicht fremdbestimmten Leben. Wenn Nietzsche den Menschen zum Übermenschen machen wollte, per Rückmarsch in die vorgeschichtliche Barbarei der blonden Bestien, verweigern wir alle Märsche zurück und vor, sei das nun in den Stiefeln von Wehrmacht, Volksarmee oder Bundeswehr. Der sich selbst suchende und findende Mensch benötigt nichts weniger als Uniformen, und wenn er sich auch an den eigenen Haaren aus dem Sumpf mißratener Prä-, Post- oder Submodernen und ihrer kommandierenden Minister ziehen müßte.

Immerhin zählen wir keineswegs zu jener politischen Klasse, die stolz von sich verkündet: Ich denke *nicht*, also bin ich. Dies ist die Devise jener reichen Oberklasse, die mitten im Kapitalismus schon im Kommunismus lebt, ganz nach ihren Bedürfnissen,

auch ohne die Fähigkeit, das Recht und die Freiheiten anderer zu wahren.

Die deutsche Einheit ist, weil bloß parteitaktisch strukturiert, mißlungen, die Konservativen geraten per Rechtsdrall in Widerspruch zu den freiheitlichen Traditionen Westeuropas. Im Deutschen Bundestag wird die Wehrmacht verteidigt, ihren Generälen und Ritterkreuzlern gedankt und die Linke wie zu Zeiten der Bismarckschen Sozialistengesetze verteufelt. Das werdende Europa benötigt hingegen ein austariertes Deutschland, wozu jene Ostdeutschen beitragen können, die unter Revolution weder die Rolle rückwärts noch den Salto mortale verstehen. Mit guten Gründen. Hier, an der Leipziger Universität, entstand bereits in den fünfziger Jahren ein oppositioneller Kern, der besiegt werden konnte. Ob er aber spurlos verging, ist erst noch zu entscheiden.

Die Wochenzeitung »Das Parlament« (24./31. Oktober 1997) behandelt in einem luziden Artikel über Gustav Gründgens dessen Aufführung von Jean-Paul Sartres Drama »Die Fliegen«. Sartre habe 1943 bei der Uraufführung in Paris »Die Franzosen aus der Lethargie der Schuldgefühle über die Niederlage von 1940 herausreißen« wollen. Anlässlich der deutschen Aufführungen 1947 und 1948 habe Sartre die Kernaussage noch erweitert: »Jetzt zog er selbst aus den ›Fliegen‹ die Lehre, Verantwortung in der Gegenwart und für die Zukunft zu übernehmen, statt sich wegen der Vergangenheit Tag und Nacht so lange zu quälen, bis vielleicht sogar ein Genuß am Reuegefühl eintreten würde.« Das ist ein Stück Nietzsche in Sartre. Ist es unstatthaft, den ostdeutschen Theatern, vielleicht den Berliner und Leipziger Bühnen, analoge Kühnheiten zu empfehlen Motto: Schluß mit der Lethargie, Schluß mit der Zuschauerdemokratie...

Sicherlich – wer den wechselnden und doch gleichbleibenden Mächten und Göttern gegenüber auf alle Sklavensprachen verzichtet, der darf sich nicht daran stören, daß die regierenden Zeitgeister ungnädig reagieren und provinziellen Unverstand, bornierten Schimpf und saure Feindschaft absondern. Das heutige Verschwinden Blochs im postmodernen Leipzig erinnert daran, daß auch Bach und Mendelssohn zum Verschwinden gebracht worden waren und neuentdeckt werden mußten. So etwas geht vorüber. Nur die Dummheit und die Schande bleiben.

Ich selbst erlebte die große Leipziger Presse erst als Nazi-Postille, dann als Stalinsche Dreckschleuder, die uns Oppositionellen Haft und Vernichtung androhte, und heute sehe ich eine gelackte Kapitalverwertungs-  
maschine mit moderater Feindbildproduktion. So lässig sucht man die einstigen Mitsreiter Bebel, Liebknecht, Mehring, Luxemburg vergessen zu machen. Unfriede den Genossen und guten Anfängen, lautet die neo- und neonkonservative Kampfparole.

Der hier so spricht, kennt das seit jenen 50er Jahren,

als er den Gehorsam aufkündigte; seither hat sich manches verändert, doch die beleidigten Leberwürste sind es geblieben, ob sie auch die Parteien wechselten wie die Hemden. Der Macht fährt leicht die Dummheit ein wie der Jungfrau das Kind. Weder 1945 noch 1989 geschah jener Umbruch zur Freiheit, von dem die Bibel, diese geniale Vorrede des Marxschen »Kapitals« kündigt: »Versucht nicht, die euch anvertraut sind, zu beherrschen.« Das könnte auch von unseren drei revoltierenden Klassikern stammen.



HELMUT SEIDEL

## Vorlesung zur Geschichte und Kritik der DDR-Philosophie: Bloch in Leipzig \*

Unser heutiges Thema: Bloch in Leipzig. Das hat natürlich für unseren Gegenstand »Geschichte und Kritik der DDR-Philosophie« erhebliche Relevanz, weil besonders mit '56 eine Zäsur in der Entwicklung der DDR-Philosophie einsetzt. Und nachdem wir bisher versucht haben, uns etwas über die Grundzüge der Entwicklung zu unterhalten, über den Konstituierungsprozeß, der sehr vielschichtig gewesen ist, und wir uns in unserer letzten Zusammenkunft über die Hegel-Diskussion verständigt haben, geht es heute also um 1956, die Vor- und Nachgeschichte. Das nächste Mal werden wir uns dann über die Praxis-Diskussion unterhalten. Dazu wird die Diskussionsgrundlage von Werner Dießner gegeben werden, der sich damit beschäftigt hat, was vielleicht auch deshalb günstig ist, da ich unmittelbar an dieser Sache beteiligt war.

Ich will vielleicht ganz subjektiv beginnen und etwas in Erinnerung bringen, in dem ich von meinen Begegnungen mit Bloch spreche. Das auch deshalb, weil wir möglicherweise in der nächsten Zeit eine weitere Bloch-Diskussion bekommen werden, die darauf hinauslaufen könnte – zumindest deuten Anzeichen darauf hin –, Bloch nicht als Opfer von Stalinismus, sondern Bloch als Stalinisten zu charakterisieren.

Ich habe versucht, in der ersten Zusammenkunft Grundzüge des stalinistischen Philosophierens und des entsprechenden Handelns zu charakterisieren, und davon ausgehend – das ist zumindest meine Position – darzulegen versucht, daß Bloch mit der stalinistischen Denkweise nichts zu tun hat. Was keineswegs ausschließt, daß er bestimmte Dinge in der Sowjetunion – und auch bei uns natürlich – positiv bewertet hat. Das hängt zusammen mit der Hoffnung, die er in Bezug auf die sozialistische Revolution und die ganze weitere

Entwicklung hatte. Aber wenn man Bloch mit dem Stalinismus in Verbindung bringen will, dann, glaube ich jedenfalls, sind partielle Zugeständnisse sicher zu verzeichnen, die aber keineswegs hinreichend sind, eine Identifizierung Blochs mit dem Stalinismus vorzunehmen. Das könnte auch nicht erklären, warum '56 passiert ist. Das als Vorbemerkung.

Ich erzähle einmal, wie ich Bloch in Erinnerung habe, die Begegnungen, die ich mit ihm hatte. Das ist subjektiv, aber vielleicht ein kleiner Strich im großen Bloch-Bild.

Die erste Begegnung war im Herbst 1951, als das systematische Philosophiestudium an der Leipziger Universität begann. Die Eröffnung dieses Studienjahres begann in der Ritterstraße, wo sich damals das Institut befand. Und ich habe es noch deutlich in Erinnerung: ein Seminarraum, wir waren nicht viele, so 25 Mann. Bloch eröffnete das Studienjahr so, daß er seinen Artikel vorlas »Der Student Marx«. Ein Artikel, der 1951 auch in »Sinn und Form« erschienen ist. Und was mir in Erinnerung ist, das ist vor allen Dingen der Brief von Marx an seinen Vater 1837. Der hat eine zentrale Stelle, in der von der »grotesken Felsenmelodie« die Rede ist, von der Empfindung, die schroffer war als die Felsen, und schließlich von der Kunst – nicht so schön wie Jenny. Das war eine Sache, die Bloch außerordentlich beeindruckt hat, und jedesmal, wenn ich später diesen Brief gelesen habe, kam mir in Erinnerung, wie Bloch mit seiner Donnerstimme dies vortrug.

Die zweite Begegnung: Das Seminar '51 zur Geschichte der Philosophie. Es wurden Referate verteilt; das erste Referat war »Der Begriff der Arbeit bei den Griechen«. Ich habe dieses Referat nicht mehr, aber

\* Die Vorlesung wurde im Sommersemester 1991 an der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig am 18. April 1991 gehalten. Ihr Anliegen war nicht nur eine kritische Rückschau auf wesentliche Ereignisse in der Geschichte der DDR-Philosophie, sondern sie sollte auch wesentlich zur Reformierung des marxistischen Philosophierens in der DDR beitragen, indem auf die durchaus vorhandenen Ansätze nichtdogmatischen Philosophierens jenseits, aber auch innerhalb des Staatsmarxismus der DDR zurückgegangen wurde und zugleich hinterfragt wurde, warum diese in der DDR nicht zum Tragen kommen konnten. Seidel setzt mit dieser Vorlesung seine in den 80er Jahren verstärkt einsetzenden Bemühungen um die kritische Rehabilitierung der Blochschen Philosophie im DDR-Marxismus fort. Siehe auch: Ernst Bloch und die spätbürgerliche Philosophie. Leipzig 1985.

ich habe das Referat bei Bloch im Seminar gehalten, obwohl ich damals kaum eine Ahnung vom Arbeitsbegriff hatte und noch weniger von der griechischen Philosophie. Deshalb habe ich eigentlich nur das wiederholt, was Bloch in der Vorlesung gesagt hat: Daß der Arbeitsbegriff erst relevant wird in der bürgerlichen Philosophie und daß die Griechen dazu kein Verhältnis hatten. Was ich doch heute stark relativieren würde: So einfach ist das nun nicht.

Die Vorlesungen – Bloch zur Geschichte der Philosophie – fanden im Geschwister-Scholl-Haus statt. Da ist als Erinnerungspunkt der »Satz des Anaximander«, den er in einer Vorlesung in Auseinandersetzung mit Heidegger auseinandernahm. Zu Heidegger nun hatte Bloch eine besondere Beziehung: Auf der einen Seite war es die Anerkennung – »Hier riechts nach Philosophie« war seine Bemerkung –, auf der anderen Seite eine ständige Auseinandersetzung. Ich würde heute sagen, daß die von Bloch selber mit initiierte Gegenüberstellung – Heidegger auf der einen Seite, Bloch auf der anderen Seite als Antipoden – nur partiell, aber nicht im Ganzen stimmt. Ich glaube, sie kommen aus der selben Quelle. Das wäre aber ein Punkt, der noch weiterer Ausarbeitung bedarf, weil mir überhaupt scheint, daß das ganze Problem der Auflösung des Neukantianismus eine Sache ist, die man stärker untersuchen müßte, weil hier die Ansätze über Lask dann hingehen zu Heidegger, zu Lukács und Bloch. Das ist auch durch die Weber-Schule vermittelt und das wäre sicher noch ein Thema, das einer stärkeren Forschung bedarf.

So, das war das erste. 1951 – die ersten drei Monate, die ich bei Bloch studiert habe.<sup>1</sup>

Der zweite Punkt ist der 70. Geburtstag von Bloch. Wie ich zu der Ehre gekommen bin, in das Haus der Wissenschaftler eingeladen worden zu sein, ist mir nicht mehr klar. Ich glaube, Buhr war zu dieser Zeit schon nicht mehr da, Teller scheint das vermittelt zu haben. Ich wurde dort – obwohl das noch gar nicht so richtig feststand – als künftiger Mitarbeiter vorgestellt. Ich wurde freundlich empfangen und war erstaunt – das war für mich die große weite Welt. Zwei oder

drei Dinge sind mir von der Veranstaltung im Haus der Wissenschaftler in Erinnerung: Es wurden viele Reden gehalten. Bloch selber hat wenig gesagt. Was mir in Erinnerung blieb, sind die Reden von Jan Bloch und von Wolfgang Harich. Beide beschäftigten sich mit Karl Marx und Karl May. Sowohl der Sohn Jan Bloch, aber auch Harich gingen sehr darauf ein, und es war sehr literarisch gemacht. Auf jeden Fall wurde die große Vorliebe von Bloch für Karl May dort groß gefeiert. Im Unterschied zum Tierpsychologen Fischel, der mit da war, und der über das Thema sprach, ob der Hase genießt. Was nun wirklich ein Problem ist, das ich aus eigener Erfahrung kenne, denn die Hasen fressen nur das Beste.

Dritter Punkt: Herbst '56. Ich wurde als Assistent eingestellt am Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie, also bei Bloch. Und das ging völlig formlos und ohne Einstellungsgespräch, ohne Prüfung oder sonst etwas. Bloch sagte: »Auf gute Zusammenarbeit!« – und Schluß. Das war alles. Sozusagen erst mal abwarten, wessen Geisteskind der Moskauer ist.<sup>2</sup> Aber keineswegs unfreundlich. Also ganz normal. Die Aufgaben bestanden eigentlich '56 zunächst darin, der Vorlesung von Bloch zu assistieren, was nichts anderes bedeutete, als vorne mit zu sitzen und wenn Namen auftauchten, sie an die Tafel zu schreiben. Das war also der übliche Ritus, der ganz aus der Übung gekommen ist, aber der da war. Was mich mit einigem Bammel mitunter befallen hat, weil man ja nicht wußte, wen er gerade auskramte und wie der nun geschrieben wurde.

Die zweite Aufgabe bestand darin, daß ich erst einmal ein Seminar zu Schopenhauer machen mußte, für das 5. Studienjahr. Das war kein unbegabtes Studienjahr, und wie ich erst viel später erfahren habe, saß Manfred Riedel mitten in diesem Seminar. Auf jeden Fall habe ich mich, glaube ich, nie wieder so genau auf ein Seminar vorbereitet wie auf dieses. Wobei für mich eigentlich in der Erinnerung ist, daß Schopenhauer mir als ein ganz anderer gegenübertrat, zumindestens in seiner Dissertation »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«

<sup>1</sup> Helmut Seidel studierte dann vom Dezember 1951 bis zum Juli 1956 Philosophie in Moskau. – <sup>2</sup> Seidel hatte in der Auseinandersetzung um die Hegelsche Philosophie in einem Artikel mit Klaus Gäbler eine prohegelsche Position eingenommen und damit die wohlwollende Aufmerksamkeit der Leipziger Bloch-Schule auf sich gezogen. Siehe Helmut Seidel und Klaus Gäbler: *Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4(1956)2.

und dem ersten Teil von »Welt als Wille und Vorstellung«, als ein Denker, der sehr stark der klassischen deutschen Philosophie verhaftet war – insbesondere Kant. Der göttliche Platon und der erstaunliche Kant. Das war bei Schopenhauer die Sache. Ich habe später dazu nie wieder gearbeitet, aber mir scheint, daß die Schopenhauersche Philosophie vielleicht zu sehr nur von den ethischen Schriften her betrachtet wird, von seinen Reflexionen, weniger seine theoretische Philosophie, die durchaus vom Geist des beginnenden 19. Jahrhunderts lebt und von Kant stark beeinflusst ist – trotz oder gerade wegen seiner ständigen Auseinandersetzung mit dem Königsberger.

Meine Berührung mit Bloch war natürlich nicht so eng wie die mit seinen unmittelbaren Schülern. Hier war – das muß ich heute sagen, und das ist dann auch so geblieben – die engste Verbindung von vornherein die zu Lothar Kleine. Wobei unser erstes Gespräch natürlich über Lukács war, und wir zunächst erstmal völlig gegensätzliche Positionen hatten in der Weise, daß Kleine, der von Bloch kam, an Lukács kritisierte, daß es hier zu viel Erkenntnistheorie gäbe. Und ich, der wesentlich beeinflusst war von Iljenkow<sup>3</sup>, eigentlich genau das Gegenteil behauptete: Es ist zu viel Soziologie und zu wenig Erkenntnistheorie. Aber das war eine Basis, auf der diskutiert werden konnte, auch mit Jürgen Teller. Eine Rolle spielte in dieser Zeit Günther Zehm, der mehr bei uns Zuhause auftauchte als sonst irgendwo. Ein Hans Dampf in allen Gassen. Später dann Chefredakteur oder stellvertretender Chefredakteur der »Welt«. Aber auch dort hat er es nicht ausgehalten. Er scheint jetzt zu privatisieren; es ist nichts genaueres bekannt von ihm. So, das war die eine Gruppe, die wesentlich in der Abteilung Geschichte der Philosophie konzentriert war. Die genaue Gegenposition am Institut damals – die brachten die Spannung hinein –, wurde geprägt von Gropp und von Gottfried Handel, der sehr eifrig in dieser Beziehung war. Das waren, glaube ich, die beiden Pole, völlig verschieden. Über Gropp ist hier schon ausführlich berichtet worden. Eine Zwischenstellung, wie ich meinen würde, hat Horn eingenommen, der als erstes eine Anstellung als stellvertretender Institutsdirektor hatte und Parteisekretär in dieser Zeit

war. Da ging es natürlich um den XX. Parteitag, das war das zentrale Thema aller Diskussionen. Die Frage von Horn an mich, ob ich nach dem XX. Parteitag größeren Schwankungen unterlegen gewesen wäre, habe ich so beantwortet: Nach dem XX. Parteitag nicht mehr. Damit konnte Horn überhaupt nichts anfangen. Das hängt aber mit den spezifischen Bedingungen in der Sowjetunion im Unterschied zur DDR zusammen.

Ich komme auf Bloch gleich wieder zu sprechen, vorher muß ich noch sagen, daß die erste Versammlung in diesem Institut, die ich mitgemacht habe, natürlich um die Ungarn-Ereignisse und um Lukács ging. Und ich habe da, was bei einigen Gemurmel auslöste, Lukács verteidigt. Nicht unbedingt seinen Eintritt in die Nagy-Regierung. Aber ich sagte damals, es kann auf Grund seiner politischen Position nicht einfach gefolgert werden, daß wir nun den »Jungen Hegel«, der damals meine Bibel war, einfach verschwinden lassen oder ignorieren und kaltstellen. Das war natürlich nicht im Sinne der Gruppe um Gropp und Handel. Das hat auch Folgen gehabt, von denen ich später erst erfahren habe, daß nämlich die Philosophie-Absolventen der Moskauer Universität der späteren Jahre erst einmal ein Jahr in die »Praxis« mußten, um sich wieder in die DDR-Verhältnisse einzugewöhnen.

Was Blochs Verhältnis zu Ungarn betrifft – weil das im letzten Vortrag eine Rolle spielte – so ist es vielleicht am besten charakterisiert durch ein Bild, was Bloch in dieser Zeit sehr oft gebraucht hat. Er stellte nämlich die Frage: Wenn es eine Explosion gibt, wer ist dann schuld? Derjenige, der den Zündstoff angehäuft hat, oder derjenige, der mit einer brennenden Zigarette vorbei geht? Das mit der Anhäufung von Zündstoff, das zielte vor allem auf Rákosi, aber nicht nur, denn die Ungarn-Verhältnisse waren ja immer in Parallele zu unseren eigenen zu sehen. Bloch war also gegen das Zündstoff-Ansammeln und gegen die brennende Zigarette, und seine Position war, eine Explosion zu vermeiden. Allerdings stimmt auch – und das kann ich bezeugen, denn da war ich zusammen mit Polikarow, einem bulgarischen Philosophen, der zu der Zeit bei uns war, bei Bloch im Zimmer –, daß

<sup>3</sup> Ewald Iljenkow, 1924–1979, gilt als einer der bedeutendsten sowjetischen Philosophen. Er war Seidels akademischer Lehrer in dessen Moskauer Studienzeit.

Bloch gefordert hat, als Nagy aus dem Warschauer Pakt austreten wollte, daß nun Panzer einrücken müssen. »So weit geht's nicht!« Das war die Blochsche Position. Er hat das dann selber auch in dem Antwortbrief geschrieben, um seine Position deutlich zu machen.

Eine der bleibenden Erinnerungen, die ich an Bloch habe, war das letzte größere Gespräch, das wir in der Weihnachtszeit bei ihm Zuhause hatten. Das war die erste Einladung nach Hause mit meiner Frau zusammen. Markov war da und wir haben eine Nacht lang gesprochen und die beiden Alten – also Bloch und Markov – haben mich die ganze Zeit genervt über die Chruschtschow-Rede auf dem XX. Parteitag. Ihr Problem war, ob denn in dieser Rede nicht bedacht wurde, welche Auswirkungen das auf die kommunistische Weltbewegung haben würde. Ich habe aus meiner Kenntnis der Sowjetunion immer wieder die These vertreten – die würde ich heute noch vertreten –, daß die Chruschtschow-Rede die außenpolitischen Dinge fast unberücksichtigt gelassen hat, und sie lediglich gerichtet war auf die inneren Verhältnisse. Und daß sie natürlich durch die gegebenen Machtverhältnisse bestimmt war zwischen Chruschtschow auf der einen Seite und Malenkov und Berija auf der anderen; daß von hier aus erklärlich ist, warum so und nicht anders. Obwohl natürlich die Wirkung eine ungeheure war. Das hat sich ja fortgesetzt über die Jahrzehnte. Das war der Hauptinhalt des Gespräches. Bloch war zu dieser Zeit – das war um Weihnachten, das war also noch vor dem Brief – relativ pessimistisch, was er auch zum Ausdruck brachte. Ich war ein junger Hüpfen und natürlich optimistisch. Er sagte, wenn dein Optimismus stimmt, dann trinken wir einen guten Tropfen zusammen; aber dazu ist es nicht gekommen.

Jetzt also nicht zur Begegnung mit Bloch, sondern zur Geschichte der Vertreibung von Bloch. Ich habe schon angedeutet, daß die Situation dieser Zeit durch drei Ereignisse wesentlich bestimmt war: Das war der XX. Parteitag, das war der Polnische Frühling, und das waren die Ungarn-Ereignisse. Es ist nicht zu vergessen, daß die Ereignisse des 17. Juni 1953 noch nicht lange her waren und vor allem im Zentrum der Macht noch nicht vergessen waren. Das war also die eine Seite. Und es gab von Seiten der SED-Führung die politische Linie, aus dem XX. Parteitag keine Schlußfolgerungen für Erneuerungen zu ziehen; dies

mußte abgeblockt werden. Damit kam es aber notwendigerweise zu einer unterschiedlichen Haltung zwischen Bloch und der Parteiführung unter Ulbricht. Wobei man mit Sicherheit auch nicht vergessen hatte, was Bloch am 17. Juni gesagt hat: »Ulbricht hat kein Sexappeal. Der soll ruhig seine Politik weiter machen, aber er soll etwas mehr in den Hintergrund treten.« Das hört natürlich keiner gern. Nun kommen die ganzen Geschichten, die bekannt sind, in Berlin dazu. Was Wolfgang Harich und Janka betrifft: Sie versuchten Lukács zu retten; daran hat auch Bloch Anteil genommen.

Ein anderer Punkt – das ist vielleicht nicht unwichtig, obwohl das nicht rein politisch war, aber doch unmittelbare politische Relevanz hatte – waren die zwei Konferenzen, die stattfanden, und auf denen Bloch geredet hatte. Die erste war die »Freiheitskonferenz«. Insofern ist dieses Buch hier ein historisches Dokument: »Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus. Konferenz der Sektion Philosophie der Akademie der Wissenschaften vom 8. bis 10. März 1956.« Hier hat Bloch das Hauptreferat gehalten, und zwar ein Referat zur Freiheit, ihrer Schichtung und ihrem Verhältnis zur Wahrheit. Wenn man sich dieses Referat noch einmal ansieht, so ist meine Meinung, daß Bloch hier an zwei Fronten kämpft. Und zwar zunächst in gewohnter Weise, wie es aus seinen vorhergehenden Schriften schon hervorgeht, kritisch die Ellenbogenfreiheit der atlantischen Welt – wie er es nennt – aufs Korn nimmt, samt den ideologischen Absegnungen derselben. Das war bei Bloch immer drin. Gleichzeitig ist das eine Rede gegen die verknäppte Formel »Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit«. Die Hauptthesen, glaube ich, waren bei Bloch so: Freiheit ist keineswegs auf ein Inwendiges und sozusagen Einsames beschränkt, sondern vielmehr tut sie sich am kräftigsten kund, ist am wahrsten bei ihrem öffentlichen Aufbruch. Aber sie gehört von Anfang an zum subjektiven und so zum willenhaften intensiven Faktor der Welt – da ist nun unmittelbar der Bezug zu seiner Philosophie drin –, so daß also nur anthropologisch von Freiheit gesprochen werden kann. Was Bloch daraus folgert, ist, daß die Formel von der »Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit« hinausläuft auf eine Beschränkung der Möglichkeiten von Freiheit, oder – wie es in diesem Vortrag auch heißt – auf eine Freiheit ignorierende

Gesetzsucherei. Hier nimmt Bloch einen Gedanken auf, den er schon zwei Jahre vorher in einem Artikel in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« ausgesprochen hatte, nämlich den gegen den Gesetzesfetischismus, wo er auf die Gefährlichkeit des einseitig objektiven Determinismus hinweist. Dann nämlich, schreibt er, wird ein nur einseitig objektiver Determinismus gefährlich, wenn er die aktive Tätigkeit der Massen ausschaltet, wenn er nicht zuletzt das Zerrbild entstehen läßt, wonach es im Marxismus überhaupt keinen Platz für Personen und ihre Initiative gebe vor lauter objektiver Kenntnis der Verhältnisse. Insofern ist dieses Buch, glaube ich, für die ersten Jahre der DDR-Philosophie charakteristisch, weil hier die von mir charakterisierten zwei Linien am Freiheitsproblem außerordentlich sichtbar werden. Denn die Kritiker der Blochschen Auffassung, Zweiling, Kosing und andere, gehen natürlich genau auf eine Verteidigung dieser Formel aus. – Bei diesem Vortrag bin ich allerdings nicht anwesend gewesen.

Aber im November war dann eine Veranstaltung an der Humboldt-Universität zum 125. Todestag von Hegel, und Blochs Vortrag handelte »Über die Gewalt des Systems« – was dann in der West-Presse damals in »Gegen das System der Gewalt« umgewendet wurde. Ich erinnere mich, daß Bloch mir den Vortrag, bevor er ihn hielt, in seinem Zimmer zu lesen gab und meine Meinung dazu wissen wollte. Ich hatte natürlich nicht viel dazu zu sagen. In dem Vortrag wird nun noch einmal auf die Hegel-Diskussion, nicht expressis verbis, aber indirekt eingegangen mit einer deutlichen Spitze gegen Gropp und gegen die dogmatische Enge marxistischen Philosophierens damals. Da heißt es also: Heraus aus der geliebten Enge, so leicht mit Ressentiment verbunden. Heraus aus der lächerlichen und bedrohlichen Meinung, man könne die 9. Symphonie auf dem Kamm blasen. Heraus aus der lächerlichen und bedrohlichen Meinung, Marx würde verkleinert, wenn Hegel groß bliebe. Heraus aus der Hutmacherkonkurrenz, die sich da breitmacht. Dann noch deutlicher: Es helfen keine roten Oberlehrer fern vom Leben, keine Papierästhetik fern von Kunst, kein Philosophieren fern von der Philosophie. Und weiter, das ist möglicherweise am meisten überzeugend: Diese kanonisierte, in der offiziellen DDR-Philosophie auch passende, Zweiteilung der Philosophie in Dialektischen und Historischen Mate-

rialismus wurde kritisch angesprochen. Beide Einteilungen sind gleichzeitig zu schmal in ihrer mißverständlichen Zweiteilung und sie sind zu weit, nämlich wieder im Sinne des allzu allgemeinen der Gesetzesfinderei, die so leicht sich verdinglicht. Aus diesem Rahmen fallen dann die neu andrängenden Fragen von Anthropologie, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie heraus.

Der berühmteste Satz dieser Rede ist der, daß man endlich aufhören müsse, Mühle zu spielen, und daß endlich begonnen werde, Schach zu spielen. Das war schon für die damaligen Verhältnisse eine deutliche Sprache und hat nicht wenig zur Zuspitzung der Situation beigetragen. Obwohl ich nach wie vor der Auffassung bin, daß die entscheidenden Gründe für die Vertreibung Blochs nicht philosophische, sondern politische Differenzen gewesen sind. Wobei man dieses Bild vom Mühle- und Schachspielen auch in der Weise interpretieren könnte: Beim Mühlespiel geht es um das Steine hin und her schieben, um das Zumachen von Mühlen und darum, etwas einem anderen wegzunehmen. Während es beim Schachspiel darauf ankommt, die differenzierten Figuren zu entwickeln. Da geht es um vielfältige Eröffnungen, um die Eröffnung von Möglichkeiten, um Möglichkeitssinn überhaupt und nicht nur um das Zumachen. Und diese Differenz zwischen Mühle und Schach, um in diesem Bild zu bleiben, die war natürlich am Leipziger Institut für Philosophie zumindest seit 1953 immer latent vorhanden. Und sie bricht also '56 in der konkreten Situation dann auch auf, und zwar unter den Wirkungen, die der XX. Parteitag hinterlassen hat, wie auch die Ereignisse in Polen und Ungarn. Und ich würde auch voll bestätigen, daß Bloch natürlich über die Chruschtschow-Rede zutiefst erschüttert gewesen ist. Was ja auch verständlich ist, weil er einer der wenigen war, die in der amerikanischen Emigration die Moskauer Prozesse verteidigt haben, und alle derartigen Angriffe als imperialistische Propaganda beiseite gefegt hat. Und nun war es also selber bestätigt worden, und das hat ihn also schon tief getroffen. Wobei mir scheint, daß Bloch den Zusammenhang zwischen der engen, zumachenden, also mühlenhaften Denkweise einerseits und den ahumanen Praktiken andererseits durchaus sah, vielleicht klarer als jeder andere. Wenn einer in Ketzergeschichte Bescheid wußte, dann war es Bloch. Und seine Kritik

auf der »Freiheits-Konferenz« war deshalb keineswegs nur eine rein theoretische. Die Denkhaltung, die politische Haltung, die Bloch einnahm, so würde ich sagen, war nicht konfrontativ. Bloch hat sich nie als Gegner der DDR oder der herrschenden Partei ausgegeben, im Gegenteil, ganz im Gegenteil ging es ihm eigentlich um eine schöpferische Renaissance des Marxismus, des marxistischen Denkens und um eine größere kulturelle Freiheit in der DDR. Das war seine Position. Natürlich wurde diese Position von den Mühlespielenden als eine kritische angesehen und in Beziehung zum Petöfi-Klub gebracht, und insofern Bloch sozusagen als ein Zentrum konterrevolutionärer Aufweichung interpretiert. Das war dann schon eine jähe Wendung, wenn man bedenkt, daß er kurze Zeit zuvor in die Akademie berufen wurde, das er den Vaterländischen Verdienstorden und alle Ehrungen, die möglich waren, erhielt. Da war das schon eine Wende, eine Wende, der aber die dogmatische Haltung zu Grunde lag: Wir lassen Verhältnisse wie in Polen und Ungarn nicht zu, Bloch wird gefährlich und muß weg! Die Vermutung läßt sich auch in der Weise dokumentieren, daß Ulbricht selber in dieses Geschehen eingegriffen und gesagt hat: »Jetzt ist Schluß«. Dazu kommt noch – das spielte damals eine große Rolle –, daß die unmittelbaren Bloch-Schüler natürlich noch radikaler in ihrer Kritik waren als Bloch selbst. So etwa Zehm, der gesagt hat, wir machen die Blochsche Philosophie zur Guillotine, auf der die Apparatschiki hingerrichtet werden. Was Bloch eigentlich damit quitierte, daß er sagte, man muß ihm eine Ohrfeige geben, aber gleichzeitig muß man ihn streicheln. Das war also ein ambivalentes Verhältnis. Auch in Zusammenhang mit den »Harichschen Umtrieben« tauchte Blochs Name auf, obwohl Bloch und Harich keineswegs eine absolut gemeinsame Position hatten, sondern Bloch hat Harich auch mitunter Maß genommen. Bloch einfach in die Harich-Gruppe einzuordnen, geht nicht. Nun wurde aber von Berlin aus, von Ulbricht persönlich, über Paul Fröhlich, beschlossen, Bloch von der Universität zu entfernen, um ihm keine Möglichkeit mehr zu geben, die Jugend weiter zu verführen, wie es hieß. Das kam damals relativ plötzlich. Und über Nacht hat Heinrich Schwartz den bekannten Brief der Parteileitung an Bloch geschrieben, in dem ihm das Vertrauen entzogen wurde. Worauf Bloch dann wie bekannt geantwortet hat.

Hier ist nun der Punkt, wo die Sache für mich selber schwierig wird, weil hier eine Narbe ist, die wohl nie ganz heilen wird – was die Unterschrift unter diesen Brief betrifft. Meine politische Position war eigentlich die Linie des XX. Parteitags der KPdSU, also die Chruschtschow-Linie, die gegen Dogmatismus war. Und meine philosophische Position war wesentlich von Lukács geprägt. Blochianer im engeren Sinne bin ich nie gewesen. Ich hatte immer mit der utopischen Weitsicht und der Tiefenbegründung von Utopie bei Bloch meine Schwierigkeiten und ich habe sie noch. Da neige ich mehr der Position von Markov zu, der das in die Formel gebracht hat: »Ich bin und war kein Blochianer, sondern ein Freund von Bloch.« Also, wenn man es genau nimmt, ich stand zwischen den Fronten und wurde von allen gezogen.

Zwar habe ich nicht mit Fröhlich gesprochen, aber mit Wetzel. Das war der Sekretär der Bezirksleitung, der klipp und klar sagte, die Sache ist nun entschieden: entweder – oder. Es war eine schwierige Situation, und ich habe später lange darüber nachgedacht – nicht so sehr darüber, daß der Druck da war, aber warum man dem Druck nicht widerstanden hat. Ich habe vor ein paar Tagen mit Manfred Riedel gesprochen, der sagte: »Du mußt Dir keinen Kopf machen, Du hast die Sache nicht inszeniert.« So einfach geht es allerdings auch nicht. Denn immerhin ist der Brief von mir unterschrieben worden und dafür gibt es keine Entschuldigung. Aber vielleicht gibt es Erklärungen dafür – die nicht Entschuldigungen sind, aber Erklärungen –, die vielleicht auch nicht rein subjektiv, persönlich sind, sondern vielleicht eine Haltung charakterisieren, die für eine ganze Gruppe stehen könnte. Die vielleicht auch für die heutige Situation nicht ganz unwesentlich ist, weil heute eine Tendenz besteht zu fragen: Warum habt ihr das mitgemacht? Warum seid ihr nicht weggegangen? Warum sind nicht alle kritischen Geister zu Dissidenten geworden? So könnte man die Frage allgemein stellen. Da ist in der Philosophie ein Wolfgang Heise genauso betroffen wie andere.

Mir scheint, daß folgende Gründe zumindest in dieser Richtung bedenkenswert sind: Das erste, was ich sagen würde, ist, daß bei den meisten – also ich kann es zumindest für mich sagen, was sich aus meiner ganzen Herkunft und Entwicklung erklärt –, die Verbundenheit der sozialistischen Idee mit der Partei

so war, daß ein endgültiger Bruch mit der sozialistischen Partei auch als Bruch mit der sozialistischen Überzeugung erschien. Das ist dann natürlich eine schwierige Geschichte, die mich lange beschäftigt hat. Das zweite, was dabei eine Rolle spielt, ist: Wenn ich von dieser Voraussetzung ausgehe, daß ein Bruch mit der Überzeugung und ein Bruch mit der Partei im wesentlichen identisch sind, dann komme ich natürlich sofort in eine andere Front hinein, die gegen die eigentliche Überzeugung gerichtet ist. Oder mit anderen Worten: Es ist dann vielleicht selber noch eine Denkweise, die sich aus der alten stalinistischen ergibt: Wenn ich der Kritik nachgebe, dann werde ich notwendigerweise zu einem Verbündeten der Gegenseite. Was in der praktischen Politik ja weidlich ausgenutzt wurde. Mir scheint, daß dieses Phänomen zentral ist, das es nicht nur die Philosophen betrifft, sondern in der DDR-Kulturszene ein allgemeines Problem ist, und das darin besteht, den Bruch mit der DDR nicht zu vollziehen, weil man nicht mit den sozialistischen Idealen brechen will. Den Bruch mit der Partei mit dem Bruch mit den sozialistischen Idealen zu identifizieren, scheint mir zumindest eine der Ursachen für die Haltung, nicht gegen die DDR zu sein, sondern diese verbessern und verändern zu wollen, und nicht wegzugehen. Das ist keine Entschuldigung, aber eine Erklärung – sicher für mich persönlich erst einmal –, die aber darüber hinaus, glaube ich, für viele zumindest meiner Generation charakteristisch ist.

Was ich nun allerdings im Gespräch der Institutsleitung mit Wetzlar gesagt habe war: Ich werde in dieser Situation nichts zu Bloch sagen. Ich habe mich auch nicht beteiligt an der Diskussion auf der dann stattfindenden Bloch-Konferenz 1957, die im Dimitroff-Museum stattfand. Diese Geschichte war ja schlimmer als der Brief. Und es hatte einige Zeit gebraucht, über diese Sachen hinwegzukommen; das ging dann schon bis in die sechziger Jahre hinein.

Ich glaube, daß die Bloch-Vertreibung insofern eine Zäsur in der Geschichte der DDR-Philosophie war, als daß die Politik der SED-Führung in der Philosophie unmittelbar – sie war natürlich immer da – zur dominierenden wurde. Das zeigt sich am deutlichsten, wenn man sich 1956 die »Deutsche Zeitschrift für Phi-

losophie« ansieht: Das Heft 5, das nur teilweise ausgeliefert wurde, und das Heft 5/6, wo dann eine neue Redaktion da war, Bloch abgelöst wurde und die Herausgeber auch nicht mehr als solche fungierten. Die Abrechnung selber vollzog sich ja dann auf dem 30. Plenum des ZK der SED, wobei es mir für die DDR-Philosophie auch nicht unwesentlich zu sein scheint, daß Hager von diesem Zeitpunkt an in der Philosophie eine andere Position bezog als vorher. Denn Hager wurde da sehr stark der Kritik von Ulbricht und Paul Verner unterzogen ob seines Verhältnisses zu Bloch, das ein freundschaftliches war. Und das hat sich dann ausgewirkt. Also für Hager war das schon eine wesentliche Zäsur.

Vielleicht noch eine letzte Bemerkung, die sich dann aber schon nicht mehr unmittelbar auf die Ereignisse von 1956 bezieht: Wir haben 1985 das Bloch-Kolloquium ausgerichtet im Zusammenhang mit seinem 100. Geburtstag. Und da habe ich zu Bloch meine Position darzustellen versucht. Ich würde heute beide Artikel so nicht mehr schreiben, obwohl ich, was die philosophische Substanz betrifft, keine wesentlichen Abstriche machen würde. Ich würde heute in analoger Situation natürlich die Blochsche Position stärker verteidigen. Damals wie heute ging es mir um eine sachliche Auseinandersetzung, um eine Aufhebung der Tabus um Bloch, um eine echte Diskussion bei Vermeidung einer erneuten Konfrontation. Das war meine taktische Position, die sich unterschied von der Haltung von Gerd Irrlitz, der allerdings, wie sich nun herausstellt, auf der richtigen Fährte war. Ich habe Irrlitz' Aufsatz<sup>4</sup> auch unter taktischen Gesichtspunkten für eine Sache gehalten, die sofort wieder die Konfrontation der alten gegen die neue Linie gebracht und eine sachliche Diskussion ausgeschlossen hätte. Aber vielleicht hätte man zu dieser Zeit auch schon, so wie sich das anbahnte, mit der Macht des einsetzenden neuen Denkens die Angelegenheit etwas prononcierter angehen können.

Was meine Stellung zur Blochschen Philosophie betrifft, so würde ich sagen, sie bleibt so, wie ich es versucht habe sie zu charakterisieren. Daß Bloch in der Geschichte des Marxismus eine Rolle spielt, das ist überhaupt nicht die Frage, das ist klar. Ich habe gesagt, daß für Bloch der Marxismus eigentlich der

4 Seidel bezieht sich hier auf Gerd Irrlitz: Ernst Bloch – Der Philosophiehistoriker. In: Sinn und Form 37(1985)4.

endlich gefundene Weg war, der zur Aufhebung der Entfremdung, der zur Realisierung all dessen führte, was in Natur und Kunst usw., was im Naturrecht, in der Naturphilosophie angelegt ist. Die Hypostasierungen, die Bloch vornimmt, mache ich auch heute nicht mit – obwohl ich sein philosophisches und politisches Anliegen heutzutage mehr verteidigen würde als damals.

Ein wirkliches Problem sehe ich heute im sogenannten Begründungspluralismus. Pluralismus ist heute ein sehr gängiges Wort. Aber ich würde doch dafür sein, daß man das etwas näher abklopft, weil es sonst sehr leicht die Gefahr der völligen Unverbindlichkeit in sich trägt: Es ist alles möglich. Wenn aber alles gültig ist, dann ist eigentlich alles gleich gültig. Also das muß einmal ausgetragen werden; ich glaube, das ist noch nicht gemacht, es verkommt mir zu sehr zu einem Schlagwort, diese Rede von der »Pluralität«. Damit sage ich nichts dagegen, daß die Ansätze und Begründungen von Philosophie sehr verschieden sein können. Das halte ich durchaus für richtig. Aber wenn Philosophie nur ein reines Spiel

der Gedanken wird, das völlig unverbindlich ist und zu nichts führt, dann weiß ich nicht, ob dies die Pluralität ist, die Philosophie auszeichnet, und ob die Geschichte der Philosophie so angelegt war. Also: Pluralität ist nicht Standpunktlosigkeit, sondern Standpunkt und Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten im Dialog, in der Diskussion, nicht mit dem Anspruch auf Absolutheit, aber doch mit dem Anspruch der Suche nach gemeinsamen Überzeugungen, nach denen wir alle verbindlich handeln. Aber das ist ein Problem, das weiter diskutiert werden muß, weil es nicht geht, daß die Philosophie bloß privat betrieben wird.

Was die Philosophie in Leipzig betrifft, will ich nur sagen, daß die von Bloch begründete Tradition nicht zu Ende sein darf. Die Reibung mit ihm, die Anregung durch ihn, die Auseinandersetzung mit seinem Denken, das ist eine Sache, die weitergeführt werden muß, auch unter ganz veränderten Bedingungen.

So weit vielleicht einige Bemerkungen zu der 56er Geschichte und zu dem, was damals vor sich ging.

GÜNTHER K. LEHMANN

## Mythos und unio mystica in der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs

Fremd zu sein in der Welt, war das Grunderlebnis des jungen Ernst Bloch, und es wurde zum Motiv seiner Philosophie. Darin verschlüsselt erscheint die Situation des modernen Intellektuellen, der sich vom Totalitäts- und Identitätsdenken sowie vom Glauben an das Absolute – bei Hegel noch zum System ausgebaut – gelöst hat. Dahinter steht freilich ein doppeltes Fremdsein als Realität. Einmal gebunden an die soziale Desintegration des Intellektuellen nach dem Zerfall der feudal-autoritären Strukturen, eine Heimatlosigkeit, die Kierkegaard treffend »Dichten ohne Vollmacht« nannte. Zum anderen die wachsende Ohnmacht gegenüber den »objektiv« gestaltenden Kräften in Wirtschaft und Politik, woraus ein Affekt gegen das »Objektive« und die »Form« entstand. Georg Simmel, impressionistisch sensibilisiert, entwirft ein treffliches Stimmungsbild in der »Philosophie des Geldes« (1900). Er spürt wie kaum ein anderer, daß das lebendige Ich und dessen »ganze Fülle des subjektiven Lebens« von dem in Objektivität geronnenen »Geist«, von den Realitätsformen der Wirtschaft und Sozietät erdrückt wird.<sup>1</sup> Ähnlich, jedoch bis zum Unverhältnis verschärft, beschreibt dann Max Weber die Erstarrung eines »unendlichen Wirklichkeitsstroms« im »stählernden Gehäuse« des Kapitals.

Bloch und sein Studienfreund Georg Lukács erkannten in solchen Metaphern den Konflikt ihrer eigenen Befindlichkeit. Während Lukács den unglücklichen Zwiespalt der schwachen, verwirrten Seele, dem »Psychologischen« anlastete und sich dem »Objektiven« ergab (er nannte es »totale Form«, die ihm später – in die »Objektivität des Kommunismus« umgewandelt – zur Heilskategorie wurde), hielt sich Bloch in der Nähe Georg Simmels auf. Denn er nahm das Fremdsein im Dunkel des Ich, der Seele und des Subjekts ernst. Dieses Subjekt ist, so gesehen, ein Fremder in der Fremde. Unverkennbar das jüdisch-existentielle Motiv: der Jude – der Fremde – mit einem

philosophischen Sinn für Fremdes und Befremdliches begabt (auch bei Georg Simmel und Sigmund Freud). Ernst Bloch wählt das Bild: »Kaspar-Hauser-Natur des Subjekts«. Da Bloch den »subjektiven Faktor«, das »große Heimweh« – den »Trieb, nach Hause zu gelangen«<sup>2</sup> und die Hoffnung (das Universum – eine einzige »Erwartungsgemeinschaft«<sup>3</sup>) ins Spiel bringt, will es Lukács scheinen, als würde da ein verängstigtes Kind greinen, das sich vor der Fremdheit fürchtet, weil es ihm an Vernunft fehlt, um hinter den »entfremdeten Erscheinungen« – das ist die »ästhetische Unmittelbarkeit« – das »objektive« Fortschritts-gesetz zum Kommunismus – der Heilsordnung – zu erkennen. Hinzu kam, daß Lukács seine frühere Geistesverwandtschaft mit Bloch verdrängen mußte, um nach den Stalinschen Schauprozessen (1936), die auf schauerliche Weise die »Objektivität« als Unterwerfungskategorie mißbrauchten, zu überleben.

Kurzum, der Versuch der beiden Philosophen, den Zwiespalt zwischen dem Fremden und dem Eigenen – transformiert in das »Objektive« und »Subjektive«, in »Form« und »Seele« – aufzulösen, scheiterte. Der Erste Weltkrieg, die russische Revolution mit ihrem Übergang in die Diktatur der Sowjetmacht und zum Thermidor Stalins, der jeden Geist der Revolution brutal erstickte, sowie die nationalsozialistische Gewaltherrschaft Hitlers erinnerten nachdrücklich daran, wie aussichtslos solcherart Versöhnungen auch dann sind, wenn sie nur geistig angestrebt werden. Dennoch bewahrten Bloch wie Lukács den Rest eines utopischen Glaubens an Erlösung: Bloch in der unio mystica, die er »Ultimum« und »Heimat« nannte, Lukács in einem rigorosen Festhalten an der Allmacht der »Objektivität«, die er noch dadurch steigerte, daß er sie mit Totalität, Humanität und höchster Realität zusammendachte.

Während seiner Emigration in der UdSSR bildete Lukács seinen an Hegel geschulten rationalen Objek-

<sup>1</sup> Siehe Georg Simmel: *Fragmente und Aufsätze*. München 1923. S. 264. – <sup>2</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 1. Berlin 1954. S. 17.  
<sup>3</sup> Ernst Bloch: *Durch die Wüste*. Frankfurt am Main 1923. S. 99ff.

tivismus aus. Er erreichte eine Höhe der Abstraktion, die ihn die Wirklichkeiten nur noch in schroffen Alternativen, in Schwarz-Weiß-Mustern sehen ließ, was umgekehrt bedeutete, daß Lukács per Begriff alles verdrängte – zum »Unwesentlichen« und »Zufälligen« degradierte –, was seinem ideologischen Gewissen und mehr eigentlich noch der stalinistischen Doktrin widersprach.

Bloch, in die USA emigriert, war solchen *brutalen* Repressionen nicht ausgesetzt. Aber auch er verschlüsselte seine Utopie. Sein »Ultimum« meinte nicht den Kommunismus, schon gar nicht den realen Sozialismus. Es ging sogar weit hinaus über die von Bloch oft zitierte Formel des jungen Marx, Kommunismus sei »vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus«. Gewiß, Bloch hatte die Oktoberrevolution begeistert begrüßt<sup>4</sup>; er bewunderte Stalin als den Verfechter des »Neuen«, die Moskauer Prozesse ließ er gelten und sich selbst gerne einen »parteilosen Bolschewiken« nennen. Wer aber glaubt, er könne Bloch deswegen politisch denunzieren, nach dem Ende des Realsozialismus und dem vermeintlichen Sieg des von Bloch gehaßten Kapitalismus, der übersieht, daß Blochs Philosophie nicht von Realitäten und ihrem machtgestützten So-Sein handelt, sondern von »Möglichkeiten«, die hinter und vor den Realitäten liegen. Die Realität ist nur die (Real-)Chiffre für eine Möglichkeit, für deren Latenz und Potenz, also für Wirklichkeit.

Daher denkt Bloch in Gleichnissen und nicht in Begriffen oder Realien. Für ihn sind die »Schüsse der Aurora« viel bedeutungsvoller als die Errichtung der Sowjetmacht und die Kollektivierung. Bei Bloch findet eine »Abstraktion« (und Verdrängung) anderer Art statt: Das reale Ereignis in seinem wirklichen Schrecken und blutigen Ernst wird zum Zeichen, zur Metapher oder Bild verkürzt. Die Wirklichkeit erscheint verschlüsselt, indem ihre reale Erscheinungsform abgehoben und zum Gleichnis stilisiert wird. Über das Gleichnis kann nun die Wirklichkeit als »Realmögliches« aufgefaßt, utopisch gedeutet und hoffnungsvoll auf das »Totum« bezogen werden. Erst dann, wenn Bloch die Wirklichkeit in eine Realchiffre übersetzt, vermag er mit ihr philosophisch umzugehen, entlastet auch von ihren Mißlichkeiten.

Dies ist im Grunde ein mythisches Erkennen oder Wahrnehmen; darin steht Bloch in der Nachfolge Schellings. So gerät Bloch – indem er das Realmögliche, von Zukunft und Hoffnung determiniert, in und durch Dinge aussprechen läßt – in die Nähe einer poetisch gefärbten Ding-Manie. Hinzu kommt Blochs eschatologische Intention, seine Affinität für die jüdische Kabbala und den Expressionismus – manifeste Indizien für sein Weltverhältnis. Mithin horcht Bloch in reale Vorgänge hinein, versenkt sich in sie fabulierend – über eine *unio mystica* – bis sie ihren verborgenen Sinn in einer Fabel, dem erzählten Mythos offenbaren. Den reflektierenden Philosophen holt fortwährend der Geschichtenerzähler, der Dichter und Bilder-Magier ein. Philosophie versteht sich bei Bloch ganz ursprünglich als Sinndeutung: Wovon erzählt uns die fremde Welt? Der entdeckte Sinn bietet sich als Erfahrung, Bewegung, Prozeß dar. Geschichte ist nicht Logos, gar der Vollzug eines ehernen Fortschrittsgesetzes, sondern ein unerschöpflicher Born von Fabeln, denkwürdigen Begebenheiten und tiefsinnigen Gleichnissen, die alle von der großen Heimkunft aus der Fremde erzählen. Bei Bloch wird Geschichte zur ungeheuren Geschichtensammlung. Da er kreuz und quer die Zeit, »den Raum der Geschichte« durchstreift, dabei die archivarische Zeitrechnung des Chronisten über den Haufen wirft, kann er die schönsten Hoffnungsträume zu einem bunten Strauß binden. Er verhält sich zur historischen Ordnung, die immer eine rational konstruierte ist, unbekümmert wie ein Postmoderner. Die Gleichzeitigkeit im Ungleichzeitigen ist für ihn die Regel. Allerdings dominierte in Deutschland häufig ein konstruierender Rationalismus, dazu noch ein mehr oder weniger platter Moralismus mit einem penetranten Aufklärungspathos. Max Weber litt indes am Unverhältnis von idealtypischer Konstruktion und Wirklichkeit, Adorno und die Frankfurter Schule zogen aus diesem Konflikt einen sozialkritischen Impetus, bei den Nachfolgern – etwa Habermas und Luhmann – kaschiert das Entwerfen von Systemen, in denen der Zwiespalt von Wirklichkeit und Realität wenigstens halbwegs gemildert scheint, das Dilemma eines konstruierenden Denkens. Ein gnoseologischer, besser gnostischer Verwandter Blochs ist

4 Siehe Ernst Bloch: *Geist der Utopie. München und Leipzig 1918. S. 297f.*

ausgerechnet jener Philosoph, in welchem Bloch seinen eigentlichen Antipoden, den »Professor für Angst und Sorge« sah, nämlich Martin Heidegger. Denn beide gehen auf die unio mystica zu, hören darauf, was die Sprache sagt, lassen sich vom Duktus mythischen Denkens tragen. So offenkundig die Gegensätze im Weltanschaulichen und in der Metaphorik sind, so gilt für Bloch wie für Heidegger das Prinzip mythischen Denkens, daß nicht erklärt und begründet wird durch Reduktion (Abstraktion) auf ein allgemeines Gesetz (Logos), sondern Fragen mit Sprach- und Bildformeln so beantwortet werden, daß es zwischen Fragen und Antworten keinen Konsens gibt. Aus logischer Sicht könnte man sagen, daß Fragen beantwortet werden, die nicht gestellt wurden. Das Mythische setzt daher – wie Blochs Philosophie – im »Dunkel« an (bei Heidegger das »Nichts«), das gänzlich inadäquat dem Frage-Antwort-Konnex ist und gelebte, quälende Ungewißheit bedeutet, die durch die mythische Erzählung, die ritualisierte Bildgeschichte (analog dazu Heideggers Begriffsdichtungen) abgedeckt oder – mit Bloch – »abgegolten« wird.

Bloch hatte freilich mehrere Gründe, seine mythische Intention nicht zur Schau zu stellen. Da genügte ihm schon der Umstand, daß der Mythos und die Mystik häufig die Domäne der politischen Reaktion war; die Ausnahme – der Mystiker Thomas Müntzer – wurde von ihm gebührend gewürdigt. Der »Mythus des 20. Jahrhunderts« war, vom Nazi-Ideologen Alfred Rosenberg verfaßt, machte den Mythos vollends suspekt. Heideggers nationalsozialistische Sympathien taten ein übriges, so daß Bloch nur mit größter Vorsicht das Thema Mythos und Mystik behandelte. Zur gleichen Zeit zog Lukács mit der Losung »Vernunft contra Mythos«, gleichgesetzt mit »Fortschritt und Reaktion«, in den ideologischen Kampf gegen den Nationalsozialismus. Trotzdem verteidigte Bloch varianten- und listenreich die Mythos-Erbschaft mit-samt den Abkömmlingen in Religion und Mystik bis zu Märchen, zur Abenteuer-, Kriminal-, Schauer- und Kolportageliteratur, den Wildwest-Mythen und der »Seeschlange von Loch Ness«.

Wie gesagt, der Ausgangspunkt der Blochschen Philosophie ist mythisch. Dem liegt ein Archetypus zugrunde: Kaspar Hauser, der – seine Identität

suchend – sich nach Hause wünscht. Im Fortgang der »geschehenen« Geschichten werden »Vermummungen« abgelegt, finden Enthüllungen statt, die scheinbar die Identität des Jungen aufklären, tatsächlich aber immer neue, bekannt-unbekannte Mutmaßungen nahelegen. Und dies ad infinitum sive »Ultimum«. Die Frage aller Fragen bleibt offen. Die Heimkehr steht noch aus.

Bloch widerstrebten philosophische Systeme, die nach einem Prinzip gezimmert sind. Dennoch baute er, da er das Werk wollte, ein System nach dem Prinzip Hoffnung. Die Eigentümlichkeit dieses Prinzips brachte es mit sich, daß daraus dennoch keine Schulphilosophie, kein lehr- und lernbarer Ordnungszusammenhang wurde. Da es schon eine System sein sollte, mußte es »offen« sein. Mit dem Widerspruch schlug sich Bloch – wie andere Philosophen vor ihm – herum: die Offenheit sprengt das System, das System erdrosselt die Offenheit, denn irgendwo muß alles zu Ende kommen. Ihm geht es um »strenge Form [...] ohne idealistische Geschlossenheit«, um eine »geschehend-utopische Totalität«<sup>5</sup>.

Doch Blochs mythisches Verhältnis zur Realität kollidiert mit dem Zwang zum Ende, zur eschatologischen Heimkehr. Andernfalls halten Hoffen und Harren den Philosophen zum Narren. Mit Band 3 des »Prinzips Hoffnung« hört dann auch die »Offenheit« auf. Da ist »Identität« angesagt, und es erscheinen die »Wunschbilder des erfüllten Augenblick«. Aber doch *Bilder*, keine Wirklichkeiten oder gar Realitäten. Diese *perspektivische* Ordnung des Materials auf Zukunft und Endzeit kennzeichnet am deutlichsten Blochs Gegensatz zum Mythos. Dem mythischen Denker ist es gleich, ob die Bilder im Vorher oder Nachher, auf der »Höhe« oder »Tiefe« einer Zeitlinie erscheinen; sie offenbaren immer das Eine: die Heimkehr und den Zug zum »Ultimum«. Daher koexistieren alle geistigen Manifestationen und »Auszugsgestalten« in der Gleichzeitigkeit, also *außerhalb* einer zeitlichen Abfolge von Geschichte. Wie aber? Der Hegelianer und Marxianer Bloch hält es doch mit dem historischen *Fortschritt*, da liegt das »Unsere nach vorn«, an der »Front« der Geschichte. In der Tat wirft Bloch dem *alten* Mythos vor, er würde die Realität konservieren, eine unerbittliche Geschlossenheit des

<sup>5</sup> Ernst Bloch: *Subjekt – Objekt*. Berlin 1951. S. 436.

Seins und eine fatalistische Grundstimmung suggerieren. Das ändert nichts daran, daß Mythisches bei Bloch reichlich vorkommt, etwa das Changieren von Bild und Wirklichkeit, die Vieldeutigkeit von Gestalten (Allegorik), das Motiv der Verwandlung, Verhüllung und Enthüllung. Bloch sei mehrfach auf dem Wege gewesen, ein »roter Rosenberg« zu werden, behauptete Ludwig Marcuse 1960. Hier wird der Mythos politisch denunziert, zumal der Dilettant Alfred Rosenberg vom »Mythos« redete, aber die Mystik meinte.

In dem Gespräch über Lukács' Memoiren »Gelebtes Leben« erinnert sich Bloch an einen früheren Streit in Heidelberg. Da meinte Lukács, die Kunst sei ein »Aufruhr« gegen den Mythos und würde diesen im Fortschreiten historisch überwinden, wie bei Hegel und Marx dargestellt. Bloch konterte: Die Kunst ist heruntergekommener, »säkularisierter« Mythos, Mythos zum »herabgesetzten Preis«; »festzuhalten ist, daß alles herunterkommt, dort oben aber das Original steckt, in dem Mythos.<sup>6</sup> Bloch hielt an dieser Auffassung, die er 1971 anekdotisch erzählte, in seinem Alterswerk fest. Dies aber ist der heikle Punkt: Da der Mythos die originäre Offenbarung des utopischen Geistes ist, rangiert die ganze nachfolgende Kulturgeschichte auf »unteren« Stufen. Die Umkehrung der marxistischen Fortschrittsideologie, die den Mythos für einen »Notbehelf des primitiven Denkens« hält<sup>7</sup>, könnte gar nicht gravierender sein. Das trat in den Kontroversen um die historische Einordnung und Bewertung der Moderne, vor allem des Expressionismus zutage, ausgelöst durch Blochs Buch

»Erbschaft dieser Zeit« (1935). Bloch plädierte dafür, daß das Erbe der vergangenen Kultur, darunter Mythen und Religionen, nicht »abgegolten« worden ist; das heißt: Es wirkt fort und ist daher wirklich, und muß erst recht gegen den Ungeist des deutschen Nationalsozialismus mobilisiert werden. So bewahrt Bloch den Utopos, das Nirgendwo, das zwischen Wirklichkeit, dem lebendigwirkenden, tätigen und gegenwärtigen Sein und der Realität, dem normativen, gesetzmäßigen und machtgestützten Dasein, das in einer unio mystica geortet wird. Das »Ultimum«, der Fluchtpunkt Blochscher Philosophie, ist eine endlose Geschichte von Geschichten, die weder im Mythos noch im Logos aufgehen.

Das bewahrte Bloch davor, von den politischen Realisten, die in Ost wie in Westdeutschland für eine machtgeschützte Ruhe und Ordnung sorgten, vereinnahmt zu werden. Sein Bekenntnis zum Sozialismus war aufrichtig, nur meinte Bloch den wirklichen und nicht den realen Sozialismus, wie er etwa in der UdSSR und in der DDR installiert worden war. Zugleich irritierte ihn das perfide Komplott des Wirklichen mit dem Realen; das Unverhältnis projizierte er dann jedesmal auf das »Ultimum« und die unio mystica, um es dort aufzulösen. Er war letzten Endes, seiner Hoffnungsphilosophie getreu, ein Heimatloser in beiden Deutschländern, die der Kalte Krieg von einander durch eine Mauer trennte. Der unio mystica wurde politisch der Garaus gemacht. Bloch: »West und Ost sind d'accord, sitzen in dem gleichen unerfreulichen Boot in dem Punkt: Es soll nichts Utopisches geben.«

<sup>6</sup> Siehe Ernst Bloch und Georg Lukács: *Dokumente zum 100. Geburtstag*. Hrsg. von Miklos Mesterházi. Budapest 1984. S. 303. – <sup>7</sup> Siehe Hans Günther: »Erbschaft dieser Zeit«? In: *Kritik in der Zeit*. Hrsg. von Klaus Jarmatz und Simone Barck. Halle, Leipzig 1981. S. 77.

## Namenverzeichnis

- Adenauer, Konrad 121  
 Adorno, Theodor W., früher T. Wiesengrund 67 138  
 Aeschylos 95  
 Althusser, Louis 97  
 Altkirch, Ernst 102  
 Anaximander 130  
 Anders, Günther 95  
 Apollo 53 54  
 Arendt, Hanna 95  
 Aristoteles 25 80 81 105  
 Auerbach, Erich 38  
 Augustinus 95  
 Avenarius, Richard 99  
 Avicenna siehe Ibn Sina  
 Bach, Johann Sebastian 119 120 124  
 Bacon, Francis 95  
 Baeumler, Alfred 54  
 Balibar, Étienne 95 96  
 Balke, Friedrich 97  
 Barck, Simone 140  
 Bateson, William 102  
 Bayle, Pierre 101 109  
 Bebel, August 125  
 Beck, Ulrich 70  
 Becker, Helmut 86  
 Becker, Oskar 97  
 Behrens, Fritz 7 27 29 121  
 Behrens, Roger 71–75  
 Benary, Arne 29  
 Beneš, Edvard 25  
 Benjamin, Walter 38  
 Benn, Gottfried 121  
 Bergson, Henri 12  
 Berija, Lawrentij Pawlowitsch 132  
 Berthold, Werner 12 21–26  
 Bialas, Wolfgang 51  
 Bismarck, Otto Eduard Leopold,  
 Graf von B.-Schönhausen, Fürst von B. 124  
 Bloch, Jan Robert 32 35 37 39 40 44 49 57 117 130  
 Bloch, Karola 10 23 28 32 37 41 72 99  
 Böhme, Jacob 12  
 Bohr, Niels 59  
 Borkenau, Franz 98  
 Bormann, Franklin 46  
 Boyle, Robert 109  
 Braun, Eberhard 96  
 Brecht, Bertolt 14 45 111 120  
 Brieler, Ulrich 85  
 Brunner, Constantin 102  
 Bruno, Giordano 21 22 96 97 99 100  
 Budzislawski, Hermann 27  
 Buhr, Manfred 38 45 47 49 50 97 107 130  
 Busch, Wilhelm 104  
 Campanella, Tommaso, eigtl. Giovanni Domenico C. 29  
 Carnap, Rudolf 59  
 Cassirer, Ernst 110  
 Cato, Marcus Porcius 12  
 Caysa, Petra 10 56 85–90  
 Caysa, Volker 8 10 26 35 36 41 49–57 96 107  
 Chruschtschow, Nikita Sergejewitsch 40 41 132 133 134  
 Cornu, Auguste 27  
 Crusius, Christian August 105  
 Cunico, Gerardo 108  
 Dahnke, Hans-Dietrich 106  
 Dante Alighieri 123  
 Deleuze, Gilles 104  
 Delf, Hanna 95 98  
 Demokrit 39  
 Demus, Daniela 95  
 Derrick, Gabriel 38  
 Descartes, René 98 99 102 108  
 Dettling, Warnfried 70  
 Dieckmann, Friedrich 52 53 56 117  
 Dießner, Werner 129  
 Dietschy, Beat R. 96  
 Dietzsch, Birgit 95  
 Dilthey, Wilhelm 59 99  
 Dionysos 38 53–55  
 Dornulf, Stefan 106  
 Dosse, François 97  
 Dostojewskij, Fjodor Michajlowitsch 49 65  
 Dreyfus, Hubert L. 83 86  
 Engelberg, Ernst 22 23 25 26 121  
 Engelmann, Lutz 38  
 Engels, Friedrich 22 27 29–31 33 34 36 40 57 61 67 68 72  
 81 92 105

- Engstler, Achim 95  
 Epikur 11  
 Erdmann, Eva 84 89  
 Erdmann, Johann Eduard 98  
 Falckenberg, Richard 98  
 Feige, Hans-Uwe 8 35–41  
 Fest, Joachim 120  
 Feuerbach, Ludwig 77–81 98 100  
 Fichte, Johann Gottlieb 12 21 27  
 Filbinger, Hans 121  
 Fischel, Werner 130  
 Fischer, Ernst 23  
 Fischer, Kuno 25 99 101  
 Folkers, Horst 97 102  
 Forst, Rainer 84 89  
 Foucault, Michel 56 85–90  
 Fraser, Nancy 86  
 Franz, Trautje 35 40  
 Franzke, Michael 8 28 33 41 42 99 101 103 106 107  
 Frege, Gottlob 59  
 Frese, Jürgen 97  
 Freud, Sigmund 10 111 137  
 Fröhlich, Paul 12 14–16 26 36 37 121 134  
 Fromm, Eberhard 46  
 Fuchs, Emil 14  
 Gadamer, Hans-Georg 35  
 Gäbler, Klaus 130  
 Gehlen, Reinhard 117  
 Gekle, Hanna 96  
 Gerlach, Hans-Martin 91–94  
 Globke, Hans 121  
 Glowka, Dieter 38  
 Gochet, Paul 60  
 Goethe, Johann Wolfgang von 55 56  
 Goldenbaum, Ursula 95 98 105  
 Goodman-Thau, Eveline 102  
 Gropp, Rugard Otto 8 21 23 25–28 31 36–38 41 101 106 109  
 131 133  
 Gründgens, Gustav 124  
 Günther, Hans 140  
 Güpner, Gerhard 98  
 Gurst, Günter 28 38  
 Gysi, Klaus 42 43  
 Habermas, Jürgen 7 97 102 138  
 Habs, Robert 111  
 Hager, Kurt 26 28 37 40–42 46 123 135  
 Handel, Gottfried 28 131  
 Harich, Wolfgang 14 24 29 30 39 41 42 52 106 130 132 134  
 Harig, Gerhard 103  
 Hartke, Werner 37  
 Hartmann, Eduard von 119  
 Hartmann, Nicolai 12  
 Hauser, Kaspar 137 139  
 Havemann, Robert 42  
 Heerich, Thomas 97 104  
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 12 16 21–25 27–34 36 39  
 51 52 60 63 71 72 77 80 81 84 86 87 92 96 97 99 100 103  
 107–109 119 129 131 133 137 140  
 Heidegger, Martin 12 24 38 51 52 93 130 139  
 Heimsoeth, Heinz 98  
 Hein, Christoph 33  
 Heine, Heinrich 25 34 106  
 Heinke, Wolfgang 40  
 Heise, Wolfgang 130  
 Herder, Johann Gottfried 68  
 Hertz, Gustav 103  
 Herzberg, Guntolf 8 35–44  
 Heusinger, Adolf 121  
 Hilbert, Dvid 60  
 Hindrichs, Gunnar 100 106  
 Hitler, Adolf 120 121 123 137  
 Hobbes, Thomas 91 99 104 105 108  
 Höffe, Otfried 97  
 Höll, Lutz 95  
 Hoffmann, Ernst 28  
 Hofmann, W. 38  
 Holz, Hans Heinz 24 29  
 Holtzhauer, Helmut 36 37  
 Honecker, Erich 34  
 Honneth, Axel 84 8  
 Horkheimer, Max 102 105  
 Horn, Johannes Heinz 16 28 33 131  
 Horster, Detlef 110  
 Huchel, Peter 113  
 Hübener, Wolfgang 103  
 Hülsewiesche, Reinhold 99  
 Humboldt, Wilhelm Freiherr von 68  
 Hundt, Martin 27–34  
 Ibn Sina (Avicenna) 23 38 102  
 Ijkenow, Ewald Wassiljewitsch 95 131  
 Irrlitz, Gerd 8 35 38 96 101–103 106 107 139  
 Jacobi, Friedrich Heinrich 97 98 102 108

- Jahn, Jürgen 37 39 40 42 45  
 James, William 80  
 Janka, Walter 40 41 136  
 Jarmatz, Klaus 140  
 Jaspers, Karl 45 75  
 Jelles, Jarig 102  
 Jesus Christus 12 54  
 Johannsen, Hermann 59  
 Jonas, Hans 91–94  
 Joyce, James 67  
 Jünger, Ernst 121  
 Jung, Carl Gustav 111  
 Kafka, Franz 67 120–122  
 Kant, Immanuel 25 27 29 39 41 52 55 65 66 68 86 99 115  
 116 151  
 Kantorowicz, Alfred 57  
 Kempster, Jürgen von 104 105  
 Kierkegaard, Sören 20 65 157  
 Kieserling, André 97  
 Klaus, Georg 25  
 Klein, Alfred 7 95 99 101  
 Kleine, Lothar 8 96 98 106 131  
 Kleinert, Horst 38  
 Klenner, Hermann 98  
 Köhnke, Klaus Christian 99  
 Kołakowski, Leszek 40  
 Kolumbus, Christoph 116  
 Kondylis, Panajotis 104 105  
 Korol, Martin 64  
 Kosian, Józef 78 108  
 Kosing, Alfred 28 135  
 Krauss, Werner 7 121 122  
 Krochmalnik, Daniel 102  
 Kümmel, Kurt 38  
 Kuhlmann, Georg 81  
 Lakebrink, Bernhard 98  
 Lange, Marianne 71  
 Laotse 39  
 Laplace, Pierre Simon Marquis de 25  
 Lask, Emil 130  
 Laue, Max von 105  
 Laueremann, Manfred 95–108  
 Lefebvre, Joël 117  
 Lehmann, Eva 19 20  
 Lehmann, Günter K. 8 20 137–140  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 109–112  
 Leinfellner, Elisabeth 60  
 Leinfellner, Werner 60  
 Leistner, Bernd 106  
 Lenau, Nikolaus 102  
 Lenin, Wladimir Iljitsch, eigtl. W. I. Uljanow 23 33 34 36  
 39 40 42 64 67 72 120 122 125  
 Ley, Hermann 28 29 31–33 37  
 Liebknecht, Karl 125  
 Liebknecht, Wilhelm 125  
 Litt, Theodor 35  
 Locke, John 69 109  
 Lohmann, Hans-Martin 49  
 Lorenz, Richard 38  
 Lowe, Adolf 37 99  
 Luhmann, Niklas 154  
 Lukács, Georg 20 32 38 49 51 53 95 96 98 107 108 117 122  
 125 130 131 134 137–140  
 Luther, Martin 15  
 Luxemburg, Rosa 8 125  
 Macherey, Pierre 97  
 Machiavelli, Niccolò 104  
 Malenkow, Georgij Maksimilianowitsch 132  
 Mandelbrot, Benoit B. 60  
 Mann, Thomas 56 120  
 Marcos, Rafael Sebastián Guillén Vicente  
 (»Subcomandante Marcos«) 72  
 Marcuse, Ludwig 140  
 Mariotte, Edme, Seigneur de Chazeuil 109  
 Markov, Walter 7 22 24–26 81 95 121 122 132 134  
 Markun, Silvia 91  
 Martin, Luther H. 86  
 Marx, Jenny, geb. von Westphalen 129  
 Marx, Karl 9 10 13 14 27 29–31 33 34 36 39 40 51 52 55–  
 57 61 64 65 67–69 72 74 75 77–81 92 95 97 98 100 103  
 105 108 109 112 113 119 120 122–125 129 130 133 138 140  
 Matheron, Alexandre 104  
 May, Karl 130  
 Mayer, Georg 13 21 24  
 Mayer, Hans 7 64 95 101 102 105 115 114 121  
 Mehring, Franz 33 125  
 Mende, Georg 45  
 Menlssohn, Moses 108  
 Mendelssohn Bartholdy, Felix 124  
 Menzel, Alfred 36 37  
 Mesterházi, Miklos 140  
 Meyer, Hans-Joachim 16

- Middell, Matthias 7  
 Mieth, Günter 113–117  
 Minkowski, Hermann 103  
 Mittenzwei, Werner 106  
 Molinu, Nino 95  
 Moreau, Pierre-François 97  
 Mozart, Wolfgang Amadeus 119 120  
 Müller, Eva 7  
 Münkler, Herfried 105  
 Münster, Arno 28 32  
 Müntzer, Thomas 15 38 43 65 67 85 86 139  
 Nagy, Imre 131 152  
 Negri, Antonio 104  
 Neuhaus, Manfred 7 95  
 Neumann, Alfred 71  
 Nietzsche, Friedrich 20 38 49 51–56 86 119 120 122–124  
 Novalis, eigtl. Georg Philipp Friedrich Freiherr von  
   Hardenberg 119  
 Oberkofler, Gerhard 107  
 Ödipus 14  
 Oellers, Norbert 113  
 Opolka, Uwe 96 98 99 102  
 Orwell, George 119 120  
 Paracelsus, Philippus Theophrastus, eigtl. Philipp  
   Aureolus Theophrast Bombast von Hohenheim  
   12  
 Pauen, Michael 120  
 Paulsen, Friedrich 99  
 Petzelt, Alfred 36  
 Pezold, Klaus 7 95  
 Pfeiffer, Hans 8 11–17 21 24 77  
 Pisarek, Hendryk 108  
 Pitsch, Reinhard 106  
 Platon 29 105 151  
 Polak, Karl 98  
 Polikarow, Asarja 131  
 Preisner, Alfred 38  
 Prometheus 55  
 Proust, Marcel 38 67  
 Przybylski, Peter 34  
 Quine, Willard Van Orman 60  
 Rabinow, Paul 85 86  
 Rákosi, Mátyás 122 131  
 Raullet, Gérard 84 114  
 Reiprich, Kurt 59–62  
 Riedel, Manfred 49 130 154  
 Rochhausen, Rudolf 28 101 103 109–112  
 Römer, Ruth 96 101 102 106–107 118  
 Rosenberg, Alfred 139 140  
 Rothacker, Erich 97  
 Rousseau, Jean-Jacques 98 99 102 105 105  
 Ruben, Peter 101 107  
 Rühle, Volker 121  
 Runggaldier, Edmund 59  
 Sandkühler, Hans Jörg 33  
 Sartre, Jean-Paul 11 38 87 124  
 Schachnowitsch, Moisej Samoilowitsch 45  
 Schdanow, Andrej Aleksandrowitsch 27 31  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 7 95 96 97 100 102  
   103 105–107 138  
 Schiller, Friedrich von 22 27 115–117  
 Schiller, Hans-Ernst 65–70  
 Schirmmacher, Frank 120–122  
 Schleifstein, Josef 103  
 Schmidt, Alfred 195  
 Schmidt, Burghart 9 10 74 96  
 Schmitt, Carl 105  
 Schneider, Ulrich Johannes 50  
 Schoeps, Julius H. 95 98  
 Schöttler, Peter 97  
 Scholz, Heinrich 103  
 Schopenhauer, Arthur 20 25 26 38 103 119 130  
 Schröter, Welf 57  
 Schubardt, Wolfgang 28 32 37  
 Schütrumpf-Kunze, Marion 45–47  
 Schulz, Robert 23 28 38  
 Schumacher, Joachim 32  
 Schwartze, Heinrich 134  
 Seidel, Helmut 7 8 25 43 77–81 95 96 98 106  
   129–136  
 Seidel, Jutta 132  
 Seitter, Walter 86  
 Shakespeare, William 115  
 Simmel, Georg 20 137  
 Sinz, Rudolf 107  
 Sokrates 29 39 54  
 Sophokles 115  
 Spartacus 123  
 Specht, Rainer 97  
 Speiser, Andreas 103  
 Spencer-Brown, George 102  
 Sperl, Rolf 38  
 Sperling 38  
 Spinoza, Baruch 7 21 22 29 39 95–108

- Stalin, Jossif Wissarionowitsch, eigtl. J. W.  
 Dschugaschwili 12 13 22–24 27 30 31 33 36 37 40–42  
 66 67 120–123 137 138
- Steffens, Andreas 50
- Stein, Ernildo 100 107
- Steinich, Helmut 58
- Stern, Jakob 95 98 106
- Stirner, Max, eigtl. Johann Kaspar Schmidt 81
- Strawson, Peter F. 59
- Takaaki, Yoshimoto 87
- Teller, Jürgen 8 21–25 38 52 53 56 96 106 107 130 151
- Teubner, Traude 58
- Thales von Milet 22
- Thalheimer, August 98
- Thomasius, Christian 11 23 3
- Tjaden, Karl-Heinz 105
- Trotzkij, Leo (Lew) Dawidowitsch, eigtl. Leib  
 Bronschtein 24
- Ulbricht, Walter 14 24 28 30 34 35 37 41 42 46 132 154  
 135
- Unsold, Siegfried 64
- Verner, Paul 135
- Veth, Kurt 22
- Vilmar, Fritz 67
- Voltaire, eigtl. François Marie Arouet 80
- Wahl 28
- Wahsner, Renate 105
- Walther, Manfred 95 96 98 105 108
- Warnke, Camilla 107
- Weber, Max 20 130 137 138
- Weigand, Karlheinz 101 102 107
- Weinberger, Ota 61 62
- Wendt, Erich 37 40 106
- Wetzel, Hans 154 155
- Wiegmann, Hermann 117
- Wiese, Benno von 113
- Wilkinson, David 70
- Windelband, Wilhelm 98–105
- Wrona, Vera 47
- Wüstehube, Axel 97
- Wuthnow, Robert 70
- Yovel, Yirmiyahu 98
- Zehm, Günter 38 131 134
- Zeus 54 55
- Zilsel, Edgar 95 101
- Zudeick, Peter 66
- Zweiling, Klaus 133
- Zwerenz, Gerhard 12 15 21 24 25 38 42 119–125



## Autorenverzeichnis

*Roger Behrens  
Hamburg*

*Prof. Dr. Werner Berthold  
Leipzig*

*Dr. Petra Caysa  
Leipzig*

*Dr. Volker Caysa  
Münster*

*Prof. Hans Pfeiffer  
1998 verstorben*

*Prof. Dr. Hans-Martin Gerlach  
Mainz*

*Dr. Guntolf Herzberg  
Berlin*

*Prof. Dr. Martin Hundt  
Potsdam*

*Dr. Manfred Laueremann  
Hannover*

*Dr. Eva Lehmann  
Markleeberg*

*Prof. Dr. Günther K. Lehmann  
verstorben 1994*

*Prof. Dr. Dr. h. c. Günter Mieth  
Leipzig*

*Prof. Dr. Kurt Reiprich  
Leipzig*

*Prof. Dr. Rudolf Rochhausen  
Schwerin*

*Prof. Dr. Hans-Ernst Schiller  
Frankfurt am Main*

*Prof. Dr. Burghart Schmidt  
Offenbach am Main*

*Dr. Marion Schütrumpf-Kunze  
Berlin*

*Prof. Dr. Helmut Seidel  
Leipzig*

*Gerhard Zwerenz  
Schmitten*

